



Araucaria. Revista Iberoamericana de
Filosofía, Política y Humanidades

ISSN: 1575-6823

hermosa@us.es

Universidad de Sevilla
España

Volco, Agustín

La Ciropedia y los límites de la virtud política

Araucaria. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades, vol. 19, núm. 37,
enero-junio, 2017, pp. 115-143

Universidad de Sevilla
Sevilla, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28250843006>

- 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

La Ciropedia y los límites de la virtud política

The Cyropaedia and the Limits of Political Virtue

Agustín Volco¹

CONICET-Universidad de Buenos Aires (Argentina)

Recibido: 03-04-16

Aprobado: 24-01-17

Resumen

El presente trabajo procura llevar a cabo una reflexión acerca de la virtud política y sus límites en la Ciropedia de Jenofonte. Nuestra lectura sostendrá que la Ciropedia es una reflexión implícita sobre la mejor forma de gobierno y su relación con la virtud y la virtud política. El tratamiento de esta cuestión nos permitirá, a su vez, tematizar la cuestión de las posibilidades del republicanismo aristocrático y democrático.

Para llevar adelante este trabajo nos concentraremos en la educación recibida por Ciro, tal como es tratada en los primeros libros. Desde este punto de partida se realizará un examen sistemático de las reformas del régimen de los persas que Ciro realiza a lo largo de su vida (de república aristocrática a imperio democrático), su relación con las ideas de virtud que componen su formación, los resultados de tal experimento, y el modo en que iluminan, en conclusión, una cierta idea de virtud (política y no política).

Palabras-clave: Virtud, Gloria, Régimen, República, Democracia.

¹ (agustinvolco@gmail.com) Investigador en CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas- UBA Universidad de Buenos Aires), Doctor en “Europa e Americhe: Istituzioni, Politica, Storia”, Universidad de Bologna y Licenciado en Ciencia Política (Univerdidad de Buenos Aires). Algunas de sus publicaciones recientes son: “Una revisión del realismo maquiaveliano a partir del problema de las armas propias”, en *Foro Interno*, N° 16, Servicio de publicaciones de la Universidad Complutense, Madrid, 2016 (En prensa); “Moisés en la fundación maquiaveliana”, en *Agora Filosófica*, vol. 2014, No. 1, Recife, Editorial de la Universidad Católica de Pernambuco; “El príncipe nuevo y la fundación: variaciones sobre la acción y el saber político”, en *Pensar la política desde Maquiavelo*, Tomás Varnagy y Miguel Rossi (comps.), Aurelia Rivera, Buenos Aires, 2014; “Ética, política y afectos en Spinoza: la cuestión de la felicidad política”, en *Anacronismo e Irrupción. Revista de Teoría y Filosofía política*, vol. 3, n° 4, Instituto Gino Germani, Buenos Aires, 2013 y “La ragione dei molti. Sulla saggezza della moltitudine”, en *Spinoza. La potenza del comune*, Daniela Bostrenghi, Venanzio Raspa, Cristina Santinelli y Stefano Visentin (comps.), Geor Olms Verlag, Hildesheim, 2012.

Abstract

This paper intends to develop a reflection on political virtue and its limits in Xenophon's *Cyropaedia*. We will argue that this book is an implicit reflection on the best regime and its relation with virtue and political virtue. The treatment of this question will allow us to open an interrogation on the possibilities of aristocratic and democratic republicanism.

To accomplish this, we will concentrate, firstly, on the education received by Cyrus, as it is treated in the first books. Secondly, we will make a systematic analysis of the reforms of the regime of the Persians performed by Cyrus through his life (from aristocratic republic to democratic imperium), its relationship with the ideas of virtue he received through his education, the results of that experiment, and the way they illuminate, in conclusion, a certain idea of virtue (political and not political).

Key-words: Virtue, Glory, Regime, Republic, Democracy.

En el presente texto nos proponemos llevar a cabo un análisis de la reflexión acerca de los límites de la virtud política en la *Ciropedia* de Jenofonte². Mediante este recorrido es nuestro interés iluminar indirectamente algunos aspectos de la llamada querella entre antiguos y modernos, en la que, intentaremos demostrar, la *Ciropedia* desempeña un rol fundamental, no siempre reconocido por la crítica especializada.

Ahora bien, ¿por qué sería significativa justamente la *Ciropedia*, dentro del conjunto de la literatura antigua o moderna, como punto de mira para la interrogación de este problema? El motivo fundamental que podemos argüir para justificar nuestra elección es el lugar que esta ocupa en el que, a nuestro juicio, es el texto que consuma la ruptura entre antiguos y modernos: *El Príncipe*³. El capítulo XV de *El Príncipe* comienza con la célebre declaración

² De esta expresión ("los límites de la virtud") nos interesan dos posibles acepciones, y ambas serán exploradas en este trabajo: por un lado, aquella que refiere a los límites que la virtud impone a la acción política (es decir, a la discriminación que hace entre lo que puede hacerse y lo que debe hacerse), por otro, a la insuficiencia de la virtud para impone límites a la acción política (es decir, a los límites de la virtud misma para impedir que ocurra, en el campo político, aquello que puede, pero no debe ocurrir).

³ Sobre el pensamiento maquiaveliano como instancia inaugural de la reflexión política moderna existe un llamativo acuerdo entre intérpretes con posiciones notoriamente disímiles. Por mencionar algunos de los más célebres, cfr. L. Althusser, *Machiavel et nous*, Paris, Tallandier, 2009; C. Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972; Q. Skinner, *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1987; L. Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, University of Chicago Press, 1978. En cuanto al señalamiento de *El Príncipe* y no de los *Discursos*, ello se debe a que en este último la ruptura se presenta al lector como ya consumada al inicio del texto (cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Roma, Salerno, 2001, proem.), mientras que en *El Príncipe* se llega a ella después de catorce capítulos, que culminan justamente con una significativa mención de la *Ciropedia* (cfr. N. Machiavelli, *Il principe*, Roma, Salerno, 2006, cap. XIV).

de Maquiavelo de que, pese a temer ser tomado por “presuntuoso”, se alejará “de los órdenes de los otros”, puesto que es más conveniente “andare dietro alla verità effettuale della cosa, che all’immaginazione di essa”⁴. La justificación de esta decisión se sostiene en que “molti si sono immaginate Repubbliche e Principati, che non si sono mai visti nè conosciuti essere in vero”. El centro de la separación entre los ordini nuovi y los “órdenes de los otros”, según Maquiavelo, es que este juzga poco conveniente la reflexión acerca de órdenes políticos imaginarios, y pretende ir, en cambio, tras la verità effettuale⁵.

Debemos notar que el único relato acerca de repúblicas y principados imaginarios al que se hace referencia en *El Príncipe*, precisamente unas pocas líneas antes, es la Ciropedia: “E qualunque legge la vita di Ciro scritta da Senofonte, riconosce dipoi nella vita di Scipione quanto quella imitazione gli fu di gloria, e quanto nella castità, affabilità, umanità, e liberalità Scipione si conformasse con quelle cose che di Ciro sono da Senofonte scritte”⁶. Así, si en las últimas líneas del capítulo XIV parece celebrarse a Jenofonte y en particular a la Ciropedia en tanto proveedora de un “modelo” a ser imitado para alcanzar la gloria (el de Ciro), en el comienzo del capítulo XV se produce un abrupto cambio de registro: allí, pese a haber presentado, apenas unas líneas antes, a la Ciropedia como modelo por enseñar “cuanta gloria se deriva de la imitación de las virtudes”, Maquiavelo toma explícitamente distancia de aquella forma de escribir que se sirve de la composición imaginaria de “repúblicas o principados que nadie ha visto jamás” (y de las que se nos da, entre los “muchos” que lo han hecho, solamente la referencia de Jenofonte), para dar inicio a una reflexión que dará por tierra con la idea de que la gloria y el éxito político coinciden, o pueden ser alcanzados mediante el cultivo de virtudes como la castità, affabilità, umanità e liberalità. Así, si la reflexión política moderna comienza con el llamado a “conquistar la fortuna” y al ejercicio de una virtud humana emancipada de mandatos teológicos o naturales, se puede situar sin dificultades su punto de inicio en la obra maquiaveliana. El blanco al que apunta la flecha de la innovación maquiaveliana⁷ son los órdenes y modos de los antiguos. Y es precisamente en el punto en que se declara la ruptura e inicio de la reflexión moderna que Maquiavelo elige conscientemente y deliberadamente señalar a la Ciropedia como uno de los elementos centrales del contrapunto entre la “nueva fundación” que emerge de sus páginas, los nuevos órdenes y modos que se aventura a comunicar⁸, y los “antiguos órdenes y modos”, de los que, insistimos, no se revela otro nombre, en *El Príncipe*, que el de Jenofonte.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.* cap. VI.

⁸ N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, cit., proem.; *Il principe*, cit., cap. XV.

Entonces, quien rompe deliberadamente con los antiguos órdenes y modos sitúa a la *Ciropedia* como uno de los textos fundamentales con los que establecer ese contrapunto y esa ruptura; y, como veremos, uno de los ejes de esa ruptura gira en torno a la cuestión del fundamento de la virtud, del lugar que ésta ocupa en la regulación de la vida política, y del juicio acerca de las posibilidades que una política exenta de límites abre a la acción de los hombres. Si la emancipación de la acción política de la tutela de la moralidad, tal como es planteada por Maquiavelo, abre el horizonte de la acción política a posibilidades insospechadas, nuestro interés será, siguiendo la indicación de Maquiavelo, intentar restituir el modo en que esta misma cuestión se presenta en la obra de Jenofonte, más precisamente, en la obra que, a nuestro juicio, da cuenta de este problema con la mayor claridad: la *Ciropedia*. Es allí donde, mediante las “historias” de la vida de Ciro, se realiza el tratamiento de algunos de los problemas teórico políticos fundamentales: la relación de la política con la justicia y la moralidad, el estatuto de la tiranía dentro de la doctrina de las formas de régimen, la posibilidad y la deseabilidad de la expansión por vía militar (y, con ella, del proyecto del “imperio universal”), los límites del republicanismo clásico o republicanismo aristocrático, y las consecuencias de su modificación en republicanismo democrático.

Nuestro problema, entonces, se inscribe en las investigaciones sobre la relación de Maquiavelo con sus fuentes clásicas; como es sabido, este problema ha sido extensamente tratado por la crítica. Sin embargo, la figura de Jenofonte, pese a la importancia explícita que le es asignada por Maquiavelo, está ausente de varias de las más importantes interpretaciones de este tema específico y de la obra maquiaveliana en su conjunto⁹. Para muchas de estas lecturas Maquiavelo aparece como un defensor de un republicanismo entendido como camino para recuperar el ideal patriótico del ciudadano inspirado por los valores de la recuperación renacentista de la *vita activa* por sobre la *vita contemplativa*. En suma, le dan una gran importancia al apego de Maquiavelo al ideal cívico del republicanismo clásico, más allá de la innovación en los argumentos que lo sostienen. Estas lecturas no prestan suficiente atención, desde nuestra perspectiva, al alcance que, para la propia comprensión de Maquiavelo, tenía su propia obra como una crítica de la necesaria relación entre política y virtud

⁹ Jenofonte no es citado ni se hace ninguna referencia a él, por ejemplo, en las obras de Pocock, Skinner, Gilbert, Viroli, ni Parel, pese a que estos autores subrayan con gran énfasis la importancia del estudio de las fuentes para la interpretación de conjunto de la obra maquiaveliana. Cfr. F. Gilbert, *Machiavelli and Guicciardini: politics and history in sixteenth-century Florence*, Princeton, Princeton University Press, 1965; A. J. Parel, *The Machiavellian Cosmos*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; J. G. A. Pocock, *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton, Princeton University Press, 2003; Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978; M. Viroli, *Machiavelli and the republican idea of politics* [en M. Viroli, G. Bock (eds.) *Machiavelli and republicanism*]. Cfr. sobre esta cuestión, P. J. Rasmussen, *Excellence Unleashed: Machiavelli's Critique of Xenophon and the Moral Foundation of Politics*, Lanham, Lexington Books, 2009.

postulada por la filosofía política clásica (es decir, pierden de vista lo que para otras interpretaciones es el corazón de su innovación: no la recuperación con medios “pragmáticos” del ideal de la república clásica, sino la afirmación de una nueva comprensión de la política, y, por ende, y subsidiariamente, del republicanismo). Así, son pocos los críticos que le dan importancia a Jenofonte en la obra de Maquiavelo¹⁰, y, entre quienes lo hacen, la actitud predominante es la de restar importancia a las referencias que este hace al uso de la trampa, la mentira, la conspiración y el engaño para la interpretación de conjunto¹¹. Nosotros, por el contrario, sostendremos una interpretación de estas transgresiones de la moralidad común como elementos fundamentales del conjunto de la enseñanza política jenofónica, y sostendremos, a su vez, que el propio Maquiavelo lee de esta manera a Jenofonte.

Esta lectura nos presentará un punto de contacto entre Maquiavelo y Jenofonte que no ha sido suficientemente explorado por la crítica: la importancia que asume en cada autor la transgresión de las reglas de la virtud moral para alcanzar la grandeza y la gloria políticas. Y al mismo tiempo, nos obliga a presentar el problema de la diferencia entre uno y otro autor en términos que no pueden ser ya los de la oposición entre una enseñanza (la clásica) centrada en la práctica de las virtudes, y otra, moderna, que revela la oposición entre virtud moral y virtud política. Si podemos encontrar indicaciones de esta misma

¹⁰ Strauss es una excepción, la más importante sin dudas. Sin embargo, no ha hecho un tratamiento sistemático de la relación entre Maquiavelo y Jenofonte; sus comentarios sobre el tema son observaciones fragmentarios que se reparten en diferentes obras. Cfr. L. Strauss, *Natural right and history*, Chicago, University of Chicago Press, 1953; *Thoughts on Machiavelli*, cit.; *On Tyranny: Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence*, Chicago, University of Chicago Press, 2013. Entre los que sí han dado importancia a esta relación mencionamos a P. J. Rasmussen, *Excellence Unleashed: Machiavelli's Critique of Xenophon and the Moral Foundation of Politics*, y W. R. Newell, “Machiavelli and Xenophon on princely rule: a double-edged encounter”, *The journal of politics*, vol. 50, 01, 1988. Newell sostiene que Maquiavelo necesita refutar al autor clásico cuya comprensión de la política se encuentra más cerca de la suya propia. Si bien esto es cierto, tal vez esta explicación pierda de vista algo aún más importante que el dato de la semejanza: esta se revela como el producto de un aprendizaje, una utilización y una crítica que el propio Maquiavelo hace de la enseñanza de Jenofonte. Como veremos, muchos tópicos clásicos maquiavelianos son, en cierta manera, “jenofónicos”, aunque aparecen en la obra maquiaveliana dispuestos en una configuración diferente, y novedosa.

¹¹ Por ejemplo, Hulliung, para quien el texto de la Ciropedia limita el uso del engaño a la estrategia militar. M. Hulliung, *Citizen Machiavelli*, New Jersey, Transaction Publishers, 2014. Cfr. también el estudio introductorio a la edición de Gredos de la Ciropedia: “La Ciropedia («educación de Ciro») es una suerte de novela de formación protagonizada por Ciro el grande, rey de Persia, de intención moral y didáctica, en el que Jenofonte se propone componer un «espejo de príncipes». Para ello crea un personaje idealizado, el perfecto estadista, gobernante y general, de hábitos un tanto espartanos y notable magnanimidad. Con ello el autor pone de manifiesto la influencia del magisterio de Sócrates, de quien fue discípulo, en su concepción de la educación para la virtud, la *areté* (concepción análoga a la que Platón argumentó en *La República*, escrita en la misma época)”. En el mismo sentido, la lectura de su amigo y contemporáneo Francesco Guicciardini: “Non ho ora fresca la memoria di Zenofonte, ma credo che instruisca Ciro di prudenzia, di industria, di simulazione o dissimulazione giuste, non di fraude”, F. Guicciardini, *Opere inedite: Considerazioni intorno ai discorsi del Machiavelli sopra la prima deca di Tito Livio. Ricordi politici e civili. Discorsi politici*, Firenze, Barbèra, Bianchi e comp., 1857, p. 66.

enseñanza “maquiaveliana” en Jenofonte, ¿en qué sentido se separa Maquiavelo de “los órdenes de los otros”? ¿qué significa entonces que Maquiavelo abre la querella entre antiguos y modernos al aventurarse en un camino “no transitado por otros”? Nuestra lectura, que se irá desarrollando a lo largo del texto, sugerirá que el fundamento de la separación se encuentra en la *prudencia* con la que uno y otro autor expresan estas ideas. Como se verá, esta prudencia no es simplemente un rasgo estilístico, sino que afecta de manera fundamental al conjunto de la enseñanza política de cada uno de los autores. Si la expresión inmoderada y escandalosa de la no coincidencia entre acción política justa y acción política exitosa conduce a un “nuevo continente” inexplorado por la vida política de los hombres, su expresión cautelosa busca señalar sus aspectos menos edificantes sin pretender por ello abandonar el continente en el que la ciudad y la política (en sentido clásico) son posibles.

Para reconstruir el problema, nos centraremos en cuatro pasajes del texto de Jenofonte en los que se discuten los problemas centrales que nos interesan: los dos primeros, del libro I, en el que la madre y luego el padre transmiten cierta enseñanza a Ciro, el tercero, la transformación de régimen de la república persa que encara Ciro al comienzo del libro II, y por último, el enigmático episodio final de la Ciropedia: el derrumbe del imperio poco tiempo después de la muerte de Ciro.

Las cualidades de Ciro: el gobierno de los hombres y sus modos

La Ciropedia se presenta, desde sus primeras líneas, como una reflexión sobre “cómo fueron derrocadas democracias, monarquías y oligarquías, y cómo fueron derrocados, o alcanzaron a ser admirados, quienes, aun manteniéndose por poco tiempo en el poder, establecieron una tiranía”¹².

Así, ya desde el comienzo, si de la democracia, la monarquía y la oligarquía interesa mencionar que fueron derrocadas, de la tiranía se menciona que algunos tiranos fueron derrocados, mientras que otros, aun si ejercieron la tiranía por un período breve, lograron ser admirados. Esta insinuación de un interés diferencial por la tiranía tendrá consecuencias en el desarrollo del argumento de Jenofonte.

A continuación se establece una equivalencia entre el pastor, el amo doméstico y el gobernante, para inmediatamente calificar esta analogía: el rebaño no se rebela mientras que los hombres sí. Nada es más difícil, afirma Jenofonte, que gobernar a los hombres, puesto que “se rebelan” y no admiten naturalmente someterse a la autoridad.

La extrema dificultad de la tarea la hace digna solamente de los grandes

¹² Jenofonte, *Ciropedia*, Madrid, Gredos, 2006, I 1.1.

hombres: la dificultad, entonces, es invocada para engrandecer, bajo su luz, la figura de Ciro: es justamente él quien demuestra que, “con conocimiento”, y gracias a sus “cualidades extraordinarias”, gobernar no es imposible.

En la primera descripción que se hace de la figura de Ciro se narra justamente su destreza para gobernar a los hombres y se mencionan las cualidades gracias a las que, partiendo con un pequeño ejército de persas, conquistó un enorme imperio. En la descripción de los modos de su ascenso y permanencia en el poder, Jenofonte recurre a varias fórmulas distintas que describen a su vez la diversidad de recursos a disposición de un líder: si en el comienzo la expansión se hace “con el consentimiento” de cada uno de los pueblos gobernados, a medida que se avanza en la descripción (y en la expansión) se produce un desplazamiento en la modalidad del ejercicio del poder de Ciro que culmina con la afirmación de que pudo gobernar sobre pueblos con lenguas diversas y pudo abarcar un territorio tan extenso gracias al terror que inspiraba: “aterroizó a todos, y por eso nadie intentaba nada en su contra”¹³. Si se comienza, entonces, refiriendo al de Ciro como un gobierno por consentimiento, se concluye señalando que gobernaba por terror¹⁴.

De esta manera, podemos detectar ya en los primeros párrafos de la Ciropedia una atención diferencial hacia el problema de la tiranía y una sugerencia de la capacidad de Ciro para gobernar mediante el terror que no se condicen con la imagen clásica que presenta a la Ciropedia como una descripción del “gobernante ideal” y como el iniciador de la tradición de los “espejos para príncipes”¹⁵. En la primera descripción de Ciro podemos advertir que esta celebración del gobernante virtuoso convive con una descripción mucho menos edificante.

La constitución de los persas: república, aristocracia y oligarquía

Apenas finalizada esta descripción, el relato se ocupa de la constitución de los persas. El primer elemento que se destaca aquí es la importancia que adquiere en ella la educación en el cuidado del bien común y el modo, diferente

¹³ Cfr. *Ibid.* 1.2.2.

¹⁴ Esta amplitud en el registro de recursos que el líder debe tener a la hora de hacerse obedecer (muchas veces pasada por alto por la crítica, que ha prestado mucha más atención a las referencias al recurso del consenso que al terror) puede reconocerse en la formulación maquiaveliana que refiere las cualidades del príncipe permanentemente a una cierta duplicidad: amor y temor, crueldad y piedad, hombre y bestia, zorro y león. Cfr. sobre esta cuestión fundamentalmente, los caps. XVI y XVII de *EL Príncipe*.

¹⁵ La lectura de la Ciropedia como el iniciador de la tradición de los “espejos para príncipes” es muy extensa. Cfr. V. J. Gray, *Xenophon's Mirror of Princes. Reading the Reflections*, Oxford, Oxford University Press, 2011, o B. Due, *The Cyropaedia: Xenophon's aims and methods*, Aarhus, Aarhus Universitetsforlag, 1989, p. 237; W. E. Higgins, *Xenophon the Athenian: The Problem of the Individual and the Society of Polis*, Albany, State University of New York Press, pp. 53-59.

al de “la mayor parte de las ciudades”, con el que este es custodiado. Jenofonte refiere que las leyes de los persas, en las que fue educado Ciro

no parecen comenzar a ocuparse del bien común en el mismo punto en el que comienzan la mayor parte de las ciudades; pues la mayoría de las ciudades, dejando que cada cual eduque a sus hijos como quiera y (...) si alguien infringe uno de estos preceptos, le imponen un castigo. En cambio, las leyes persas se anticipan preocupándose de que, desde el principio, los ciudadanos no sean tales que tiendan a alguna acción ruin o vergonzosa¹⁶.

Para hacer efectivo este resguardo del bien común cada una de las clases de edades (niños, efebos, adultos, ancianos) está obligada a acudir al “Ágora Libre”, donde se encuentra el centro del poder político. Este ámbito ha sido separado del tumulto de los mercaderes, que no debe mezclarse “con el buen orden de la gente que ha recibido educación”¹⁷. Allí cada una de las clases se ocupa de cumplir con los deberes que le son propios en el gobierno de la ciudad¹⁸. De esta manera se asegura, mediante las exigentes demandas que las instituciones de la república hacen a sus ciudadanos, la tutela del bien común.

Sin embargo, el acceso a las escuelas de justicia no es universal. Nadie

es apartado por ley de honores o cargos públicos, sino que todos los persas tienen el derecho de mandar a sus hijos a las escuelas publicas de justicia. Pero sólo los que pueden educar a sus hijos sin hacerles trabajar los envían allí, y los que no pueden no los envían¹⁹.

El ingreso a las escuelas de justicia establece entonces una primera distinción entre quienes pueden abocarse a una educación en la justicia y la virtud y quienes no pueden hacerlo. Este ingreso, a su vez, constituye el inicio de un camino de formación en la clase dirigente: quienes son educados en estas escuelas pasan a pertenecer a la clase de los efebos, mientras que los otros no. Los efebos, a su vez, en la medida en que respeten las leyes, pasan a la clase de los adultos y pueden aspirar a cargos y honores. Finalmente, los intachables entre estos, pasan a pertenecer a la clase de los ancianos. “Así, —afirma Jenofonte— la clase de los ancianos se compone de quienes pasaron todos los niveles de virtud”²⁰.

¹⁶ Jenofonte, *Ciropedia*, cit. I 2.2.

¹⁷ *Ibid.* I 2.3. Esta separación nos da un primer indicio de la inspiración “socrática” de esta enseñanza (que podemos observar también en Platón y en Aristóteles) que tiene en el desprecio por los trabajos manuales y por el comercio uno de sus rasgos distintivos.

¹⁸ Educarse en la justicia en el caso de los niños, salvaguardar la ciudad y ejercitar la templanza en el caso de los efebos, ponerse al servicio de las autoridades, ya sea para ir de expedición u ocupar cargos públicos, en el caso de los adultos, juzgar todos los asuntos, públicos o privados, en el caso de los ancianos. *Ibid.* I 2.6-14

¹⁹ *Ibid.* I 2.15.

²⁰ *Ibid.* I 2.15.

Así, el gobierno de los persas, gracias a sus ordenamientos constitucionales, se asegura que las posiciones de gobierno estén en manos de quienes recibieron una formación en la virtud y la justicia, y por ello, en la defensa del bien común²¹. La descripción de Jenofonte, que nos promete “dar a conocer más claramente el conjunto de la constitución persa”²², y de la que se afirma que “con cuya práctica los persas creen que pueden convertirse en los mejores ciudadanos”²³, pone de manifiesto que en el origen del gobierno de la virtud se encuentra la capacidad de eximir a los hijos de la carga del trabajo. Si en el punto de llegada se nos muestra al gobierno en el que “nadie es excluido por ley de los cargos públicos y los honores”, la atención a su comienzo revela que este tiene por fundamento una división de clases, la división entre quienes cargan con la obligación del trabajo y quienes están liberados de ella. En suma: que la aristocracia no es sino una oligarquía²⁴.

Al igual que con la figura de Ciro, la descripción de la constitución de los persas como una república fundada en la virtud de sus gobernantes y orientada a la custodia del bien común no impide a Jenofonte sugerir el origen no necesariamente virtuoso del gobierno de la virtud. Aun desde las primeras páginas del texto, es posible encontrar un tratamiento de la cuestión de la virtud individual y su valencia política que califican y complejizan en cierto modo la figura de Ciro como gobernante ideal a ser imitado, y de la república aristocrática como el régimen de la virtud. Si esas imágenes son presentadas al lector, no puede desconocerse que junto con ellas están presentes en el texto elementos que permiten encontrar allí una enseñanza de otro tipo. El análisis de dos episodios posteriores, en los que Ciro dialoga primero con su madre y luego con su padre, nos permitirán profundizar y procurar dar sentido a estas indicaciones.

Ciro en Media: la educación tiránica

El primer fragmento que nos interesa es el de la visita de Ciro a Media, tierra en la que Astiages, el padre de su madre, es tirano. Este episodio brinda la ocasión para un tratamiento de la cuestión de la tiranía y, en particular, de la relación entre ley y justicia. Ciro, al recibir parte de su educación en una tierra

²¹ Bruell y Nadon dan una gran importancia al comienzo bajo la forma de la república clásica. C. Bruell, “Xenophon”, en Leo Strauss, Joseph Cropsey (eds.) *History of political philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 2012; C. Nadon, *Xenophon's prince: Republic and empire in the Cyropaedia*, Berkeley, University of California Press, 2001, p. 25 y ss.

²² Jenofonte, *Ciropedia*, cit., I 2.15.

²³ *Ibid.* I 2.15.

²⁴ Esta visión poco edificante de la aristocracia que Jenofonte expresa de manera relativamente velada es expresada abiertamente por Maquiavelo. cfr. N. Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, cit. libro I cap. IV.

extranjera, es confrontado con la divergencia entre las leyes y las concepciones de la justicia en diferentes comunidades. Las leyes de Persia serán naturalmente confrontadas con aquellas de Media; la república aristocrática persa con la tiranía que Ciro encontrará en la tierra de su abuelo. El eje de la confrontación se encontrará en las nociones de la justicia que informan a uno y otro régimen.

Hasta sus doce años, la educación que recibió Ciro lo iguala a todos los demás hijos de los aristócratas de Persia. Es en su visita a Media que la experiencia de Ciro se vuelve singular. A esa edad, narra Jenofonte, Ciro se dirige junto con su madre al reino de Media a conocer a Astiages, su abuelo²⁵. Allí, el lujo que Ciro descubre en las costumbres y en la vida de la corte contrasta notoriamente con el orden austero de la república persa²⁶, donde la virtud y la ley actúan como freno a las pasiones de los gobernantes y como protección de los gobernados.

El retorno a Persia de su madre da lugar a un diálogo de particular importancia en el que se trata por primera vez de la cuestión del valor de la justicia, y de su relación con la ley en general y con la ley de una comunidad política en particular. Allí, la madre le pregunta a Ciro “¿cómo aprenderás la virtud de la justicia [en Media] si tus maestros están allá [en Persia]?”; a lo que Ciro responde “la conozco con todo detalle”²⁷.

¿Cómo?, pregunta su madre. Ciro refiere que su maestro lo ponía a juzgar diferentes casos para saber si conocía la práctica de la justicia, “y solo una vez recibió golpes por no haber juzgado rectamente”²⁸. Luego de afirmar que “sabe todo” sobre la justicia, Ciro relata el único caso en el que recibió un castigo por “no haber juzgado rectamente”. Se trata de una situación en la que un niño alto con una túnica corta encuentra un niño bajo con una túnica larga y le cambia una túnica por otra.

Ciro juzga que era mejor que “cada uno llevara la túnica que le ajustaba mejor”²⁹.

Ante esa respuesta, Ciro recibe un golpe de su maestro, quien le dice que cuando debiera

actuar como juez de lo que quedaba bien, así se debía hacer, pero que siempre que tuviera que decidir de quién es la túnica, esto dijo que había que investigar: qué posesión es legítima, la de quien la ha robado y la tiene en su poder, o la de quien la posee porque se la ha hecho o comprado. Y ya que lo legal es justo, y lo ilegal arbitrario, dijo que él aconsejaba siempre al juez votar de acuerdo con la ley.³⁰

²⁵ *Ibid.* I 3.1.

²⁶ *Ibid.* I 1.1-12.

²⁷ *Ibid.* I 3.16.

²⁸ *Ibid.* I 3.16.

²⁹ *Ibid.* I 3.17.

³⁰ *Ibid.* I 3.17.

Ciro afirma que “ya sabe todo” luego de mencionar el caso en el que fue castigado por no haber juzgado rectamente. Con ello se sugiere, creemos, un rechazo de la equivalencia de lo justo con lo legal. Es preciso notar entonces que Ciro no se limita a comprender la justicia como legalidad, sino que comprende que existe, más allá de la legalidad, algo que puede ser justo: a cualquier lector resulta obvio que es preferible que cada niño tenga una túnica que le quede bien y no que cada uno, por respetar la legalidad, termine con una túnica que no le queda bien.

Asimismo, la respuesta de la madre a Ciro abre una nueva cuestión relacionada no ya con la relación entre lo justo y lo legal, sino con la diferencia entre la ley de una comunidad política y otra:

En el país de tu abuelo y en Persia no tienen por justos los mismos hechos: pues él se ha hecho a sí mismo soberano absoluto en Media; en cambio en Persia consideran justa la igualdad: y tu padre es el primero que ejecuta lo ordenado por la ciudad y recibe lo ordenado. No tiene como medida su voluntad, sino la ley. De modo que ten cuidado, no vaya a ser que mueras a latigazos cuando estés ya en casa, si vuelves habiendo aprendido de tu abuelo en vez del poder del rey el del tirano, que, entre otras cosas, consiste en creer que el tirano debe poseer más que nadie³¹.

Junto con la diferencia entre tiranía y monarquía, entonces, Ciro recibe una inquietante advertencia: la diferencia entre las leyes y costumbres en una tierra y en otra no son de ninguna manera un asunto sin importancia: si Ciro aprendiera de su abuelo, gobernante de Media “el poder del tirano” en lugar de comportarse como un ciudadano virtuoso y respetuoso de las leyes, como está establecido en Persia, podría “morir a latigazos”.

Los elementos que surgen de este pasaje parecen dar la idea de que lo justo no puede igualarse ni a lo legal, ni a lo que viene dado por la tradición, ni a lo propio³². Y, por otro lado, sugieren una singularidad de la “educación de Ciro”: este no aprende simplemente que “las leyes de su patria” se identifican con la justicia y con el bien, puesto que recibe su formación en “dos patrias” con leyes, principios de justicia e ideas del bien completamente diversos, al punto que lo aceptable en una, acarrea el peligro de muerte en la otra.

Ser conspirador, disimulado, tramposo, mentiroso, ladrón, bandido

Hay en el primer libro un segundo pasaje que nos resulta de especial interés para el recorrido que nos proponemos hacer. En él, Ciro, ya vuelto a Persia y

³¹ *Ibid.* I 3.18.

³² Cfr., Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates* IV 4.25, en Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, Madrid, Gredos, 1993.

ocupando una posición como comandante del ejército, dialoga con su padre acerca del modo de ser un buen jefe. Lo que se discute en ese fragmento, en el contexto de la marcha hacia la guerra con los asirios, es el modo de suscitar la obediencia de los hombres y de los soldados y el modo de ganar superioridad sobre los enemigos.

La opinión de Ciro sobre este asunto se centra en la necesidad de honrar a los obedientes y castigar a quienes infringen la ley³³. La posición del padre se diferencia en varios aspectos de la expresada por Ciro en este punto:

-[P]ara hacerse obedecer a la fuerza, hijo mío, ese es el camino; pero para algo mucho más importante que eso, para hacerse obedecer voluntariamente, hay otro camino más corto. En efecto, a quien los hombres estiman más diestro que ellos en lo tocante a sus propios intereses, a éste lo obedecen sumamente gustosos³⁴.

Si Ciro parece concebir al hombre que domina el “extremadamente difícil” arte de gobernar como aquel que reparte premios y castigos en base a la ley, el padre le enseña “algo mucho más importante”: la distinción entre obediencia voluntaria e involuntaria y el fundamento de tal distinción³⁵. La diferencia entre “gobierno sujeto a la ley” y “gobierno sobre súbditos voluntarios”, por sutil que parezca, resultará de gran importancia a medida que se desarrolle el argumento del texto³⁶. Como veremos, esta diferencia abre la posibilidad de una categoría intermedia, mostrada por Jenofonte, aunque no desarrollada explícitamente: el gobierno no sujeto a la ley sobre súbditos gustosos. Para hacerse obedecer voluntariamente es preciso ser considerado “más diestro” que los otros antes que atenerse al mandato de la ley. Ahora bien, si la afirmación de la importancia del carácter voluntario o no de la obediencia no resulta especialmente sorprendente, la explicación del criterio con el cual distinguir entre una y otra merece mayor atención: la clave de la obediencia voluntaria es la apariencia de superioridad de los gobernantes ante los gobernados³⁷:

³³ Cfr. Jenofonte, *Ciropedia*, I 6.20.

³⁴ *Ibid.* I 6.21.

³⁵ La imagen del padre de Ciro en este diálogo no parece compatible con la que presentó su madre más arriba: si para su madre el padre era quien ejecutaba la ley y no su propia voluntad, en este diálogo parece ser Ciro quien encarna esa posición, mientras que su padre se aleja de ella.

³⁶ Sobre este punto, cfr. W. R. Newell, *Tyranny and the Science of Ruling in Xenophon's «Education of Cyrus»*, “The Journal of Politics”, vol. 45 (1983).

³⁷ Cfr. Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, cit., III 3.8-9. Allí Sócrates afirma que “sin duda en cualquier circunstancia los hombres están más dispuestos a obedecer a quienes creen que son mejores. – En ese caso, Sócrates, si soy yo evidentemente el mejor entre ellos, ¿será suficiente eso para que ellos me obedezcan?. – sí, en el caso de que además les enseñes que el obedecerte será para ellos mejor y más saludable”. El interlocutor de Sócrates parece dar mayor importancia a ser el mejor, mientras que Sócrates se esfuerza en hacerle comprender que necesita que los hombres lo crean, y que para ello es preciso que se los enseñe. Cfr. también *Ibid* I 7.1.

¿Quieres decir, padre, que para hacerse obedecer no hay medio más eficaz que parecer más diestro que sus subordinados?

-En efecto, dijo Cambises, eso digo.

-Y ¿cómo, padre, podría uno ofrecer rápidamente tal imagen de sí mismo?

Hijo mío, contestó Cambises, para aparentar ser diestro en lo relativo a los asuntos que quieras, no hay camino más corto que llegar a ser diestro en ellos³⁸.

El asunto fundamental para garantizar el gobierno no es la ley ni la superioridad de quien manda sobre quien es mandado, sino la apariencia de superioridad: solo una vez que se ha establecido que la obediencia voluntaria depende del modo en que el gobernante aparece frente a los gobernados, se sugiere que el camino más exitoso para ser estimado como más diestro es “llegar a ser diestro”.

La intervención del padre introduce dos elementos novedosos en la argumentación: desplaza la cuestión del imperio de la ley por el de la obediencia voluntaria (que puede o no estar ordenada por la ley), y hace depender esta obediencia de la apariencia de los gobernantes frente a los gobernados. Este intercambio no pone en cuestión la distinción entre tiranía y monarquía, ni su importancia. Sin embargo los criterios con los que efectuarla se han alterado radicalmente: no dependen ya de la posesión de las virtudes por parte de los gobernantes, sino de la capacidad para aparentarla³⁹.

Una vez establecida la separación entre aquello que el gobernante puede ser y el modo en que debe aparecer ante los gobernados, Ciro formula una pregunta sobre los medios para lograr la superioridad sobre los enemigos. El padre responde que “quien lo pretenda, debe ser conspirador, disimulado, tramposo, mentiroso, ladrón, bandido y superior en todo a sus enemigos”⁴⁰. Esta respuesta provoca la estupefacción de Ciro que se pregunta en qué clase de hombre pretende su padre que se convierta. La respuesta de su padre lo tranquiliza nuevamente: de esa manera será “el varón más justo y conforme a las normas establecidas”⁴¹.

³⁸ Jenofonte, *Ciropedia*, cit., I 6.21.

³⁹ Es preciso notar la importancia que Ciro atribuye a la consideración de los otros a la hora de pensar el problema de la legitimidad de su gobierno. Así, Ciro no afirma que la clase gobernante es superior, sino que es importante que “se considere conveniente que gobernemos porque somos superiores”. cfr. *Ibid.* VII 5.79

⁴⁰ *Ibid.* I, 6.27.

⁴¹ *Ibid.* I, 6.27. No es difícil encontrar en estos consejos que Cambises da a Ciro acerca de las virtudes que debe tener un líder político (conspirador, disimulado, tramposo, mentiroso, ladrón, bandido) una afinidad con los consejos que el propio Maquiavelo da a Lorenzo de Medici en *El Príncipe*. De manera mucho más prudente que Maquiavelo, el propio Jenofonte sugiere que ciertas virtudes políticas son contrarias tanto a la moralidad común como a la virtud filosófica. Sin embargo, estas afirmaciones son inmediatamente matizadas: quien se comporte de esta manera será “justo y conforme a las normas establecidas”. Como sostendremos hacia el final del texto, el motivo de esta diferencia se relaciona justamente con la diversa lectura que tienen uno y otro acerca de los límites y

La réplica de Ciro no se hace esperar: esta enseñanza contradice todo lo que le fue enseñado en su infancia. El padre, a su vez, hace ver a Ciro que ya conoce las artes cuya mención le produce escándalo: “¿no sabes que aprendisteis muchas malicias?”; pregunta. Ciro lo niega.

¿para qué aprendíais a tirar al arco, a disparar la lanza, a cazar jabalíes engañándolos con redes y fosas, y a ciervos con cepos y cuerdas? (...)

-Sí, por Zeus —exclamó Ciro—, pero se trataba de animales salvajes (...)

-En efecto, (...) os enseñábamos a tirar a un blanco, para que en ese momento no dañais a los amigos, pero para que, si alguna vez se producía una guerra, pudierais apuntar a hombres también. Y os educábamos en el arte del engaño y de la ventaja fraudulenta no en el caso de los hombres, sino de animales, y no para dañar a vuestros amigos en estos ejercicios, sino para que, si alguna vez se producía una guerra, no estuvierais desentrenados al respecto⁴².

El eje de la revelación del padre a Ciro es que aquello que había aprendido acerca de animales resulta ser válido para los hombres: lo que aprendió sobre la caza resulta válido para la guerra. Este recurso al desplazamiento como forma de hacer afirmaciones en un campo que resultan válidas y aplicables en otro será recurrente a lo largo de la *Ciropedia*⁴³.

Por otro lado, Ciro demanda una explicación de esta duplicidad en la enseñanza:

Así que padre, dijo Ciro, si es útil conocer ambas conductas: beneficiar y perjudicar a los hombres, se nos debían haber enseñado también ambas en el caso de los hombres.

Se dice, hijo mío, dijo Cambises, que en tiempos de nuestros antepasados hubo una vez un maestro de niños que, efectivamente, les enseñaba la justicia, como tú pides, enseñándoles a no mentir y mentir, a no engañar y a engañar, a calumniar y a no calumniar, a no ganar por medios fraudulentos y a ganar por medios fraudulentos⁴⁴. Y delimitaba dentro de esas conductas qué había que hacer a los amigos y qué a los enemigos. Incluso les enseñaba que es justo engañar también a los amigos, al menos si es para obtener provecho, y robarles las pertenencias

las posibilidades de la virtud política y de la acción política del líder virtuoso.

⁴² *Ibid.* I 6.29.

⁴³ Como podemos ver a la luz del episodio expedición militar de Ciro a Armenia (Cfr. *Ibid.* II 4.12-32), Ciro ha comprendido lo que su padre quiso transmitirle. Esta se hace con la excusa de una “cacería” que, en realidad, es una movilización oculta para la guerra: “Amigos, el rey armenio antes era aliado y vasallo de Cíaxares, pero ahora que se ha dado cuenta de que los enemigos avanzan contra nosotros, nos desprecia y ni nos envía el ejército ni paga el tributo. A este es a quien ahora venimos a cazar”, *Ibid.* II 4.22.

⁴⁴ Sobre la conveniencia de alternar entre medios fraudulentos y no fraudulentos. Cfr. las palabras de Sócrates en *Recuerdos de Sócrates*, III, 1.6: “[E]l general debe ser capaz de preparar el equipo necesario para la guerra, y las provisiones de los soldados, 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”.

para sacar provecho también. (...) Así pues, algunos que así habían llegado a ser expertos tanto en engañar como en ganar por medios fraudulentos y quizá sin ser tampoco inexpertos en codicia, no se abstendrían de intentar ganar por medios fraudulentos ni con sus amigos. A partir de estas acciones, se gestó un decreto, en vigor todavía en nuestros días, por el que simplemente se enseñara a los niños, como nosotros enseñamos a los criados, a que en su comportamiento con nosotros digan la verdad, no engañen, no roben ni saquen ganancia por medios fraudulentos, y, si hacen algo al margen de estas normas, se les castigue para que, acostumbrados a tal hábito, lleguen a convertirse en ciudadanos más dóciles⁴⁵. Y cuando llegaban a la edad que tú tienes ahora ya parecía libre de peligro enseñarles normas contra los enemigos⁴⁶.

Una vez que escucha esta explicación, Ciro pide a su padre que “no escatime nada de lo que pueda enseñarle para saber hacerlo respecto a los enemigos”.

Ciertamente se trata de un pasaje que puede pasar desapercibido en la medida en que las acciones perversas y malvadas se realizan solo contra los enemigos y en el “aceptable” contexto de una marcha hacia la guerra. Sin embargo, no se deja de aludir a la menos aceptable posibilidad de engañar a los amigos, lo que constituiría mucho más un “arte de la política” que un “arte de la guerra”⁴⁷. Por otro lado, estos pasajes nos revelan con bastante claridad no solo el potencial de las acciones contrarias a la moral y a la virtud, sino la necesidad de acciones de este tipo en ciertas circunstancias. Tal como muestra el ejemplo de las túnicas, existen situaciones imprevisibles, que no pueden resolverse de acuerdo con criterios de justicia fundados simplemente en la vigencia de la ley escrita. En suma, se refiere, de manera prudente, a la imposibilidad de hacer coincidir plenamente la ley escrita con la justicia en sentido pleno.

Esto a su vez se vincula con la cuestión de la república aristocrática, cuyo principio es, justamente, la educación en la virtud de su clase dirigente. La

⁴⁵ Podemos recordar que el hecho de que “los hombres (...) contra nadie se levantan más que contra aquellos en quienes noten intención de gobernarlos” es una de las primeras afirmaciones del texto. Jenofonte, *Ciropedia*, cit I 1.1. El modo de evitar las rebeliones mediante el hábito es una enseñanza incompleta, pero políticamente útil, en la medida en que asegura la paz, y resulta de enorme importancia para el argumento de la *Ciropedia*. Asimismo, dado que los hombres se levantan en la medida en que notan la intención de ser gobernados, el engaño respecto de esa intención puede resultar de gran utilidad.

⁴⁶ *Ibid.*, I 6.31. Negritas nuestras. Cfr. asimismo *Recuerdos de Sócrates* IV, 2, 11-18, donde Sócrates presenta una enseñanza similar acerca de la justicia y la injusticia, señalando los límites tanto de la ley positiva como del mandato de decir la verdad para la realización de la justicia. Engañar y mentir, afirma Sócrates, pueden ser actos justos si se realizan frente a los enemigos en la guerra. Pero en *Recuerdos de Sócrates* Sócrates es aún más radical en su afirmación: también puede ser justo engañar y mentir a los soldados, los amigos o los propios hijos, si se hace por su propio bien. Si el engaño y la mentira pueden ser “justos”, es porque el bien tiene preeminencia sobre la justicia.

⁴⁷ Jenofonte no se priva de sugerir que aun con los amigos pueden utilizarse medios fraudulentos. De hecho, el arte del gobierno no es el arte de relacionarse con los enemigos, sino con los conciudadanos: es allí donde resulta relevante el engaño como medio para asegurar las condiciones del gobierno de los hombres.

enseñanza que Ciro ha recibido bajo la forma de un entrenamiento militar orientado a combatir con los enemigos, funciona, aunque no se declare explícitamente, como una indicación de las posibilidades que se abren a la acción política una vez que se aprende “a no mentir y mentir, a no engañar y a engañar”, etc.; en suma, una vez que se aprende a transgredir la justicia y la moralidad comunes y a oscilar entre un comportamiento dirigido por la virtud y un comportamiento no dirigido por la virtud. La inteligencia política requiere conocer tanto la virtud y la justicia como los límites de la virtud y la justicia.

Como se ha señalado previamente, parte de esta enseñanza ambivalente sobre la virtud puede ser reconducida a la figura de Sócrates⁴⁸. Este, sin embargo, no es nombrado en la *Ciropedia*. No obstante eso no significa que su enseñanza se encuentre ausente. Por el contrario, esta tiene una presencia fundamental, aunque silenciosa.

Este silencio podría atribuirse al hecho de que se trata de un texto dedicado a la figura de Ciro y no a la de Sócrates, es decir, a una figura que expresa las posibilidades de la virtud política y no aquellas relativas a la virtud filosófica. Esto podría explicar la omisión de Sócrates, pero ¿cómo explicar las varias referencias que apuntan hacia su enseñanza?, ¿cómo explicar su presencia silenciosa? Nuestra hipótesis puede expresarse de la siguiente manera: las enseñanzas socráticas suponen una violación de las reglas de la virtud política, y por eso es preciso que sean expresadas de manera prudente y sin que sean percibidas como una puesta en cuestión de los principios mismos de la moralidad común. Vale recordar que aquello que hemos referido a la figura de Sócrates es la idea de que la justicia puede realizarse mediante el fraude, el engaño y la mentira, no solo frente a los enemigos, sino aun en el caso de los amigos, los hijos y los súbditos. Ciertamente esta comprensión de la justicia y la virtud (o, más bien, de los límites de la justicia y la virtud) resulta profundamente corrosiva de los principios de la vida política. Desde esta perspectiva, entonces, parece prudente hacer estas sugerencias de manera velada en un texto que, como hemos mencionado, apunta a convertirse en un “espejo para príncipes”⁴⁹. La omisión del nombre de Sócrates (pero no

⁴⁸ Cfr. notas 16, 31, 43 y 45, y más adelante, la nota 48.

⁴⁹ Esta tensión irreconciliable entre virtud política y virtud filosófica puede encontrarse también, modulada en modo profundamente diverso, en la otra obra política fundamental inspirada en la enseñanza socrática: *La República*. Allí, el esfuerzo de “fundar la ciudad ideal en la palabra” a través del diálogo filosófico conduce a resultados paradójicos y perturbadores. Tal como se afirma en el libro V, la ciudad ideal, al intentar realizar la justicia mediante el ejercicio de la razón, pone en riesgo la moralidad común. Para realizarse, requiere la trascendencia completa de la individualidad. Esto supone establecer la desnudez de las mujeres (que supone la transgresión del pudor y la vergüenza acerca del propio cuerpo), la comunidad de las mujeres y los hijos (que supone la posibilidad del incesto, como observará luego Aristóteles), y el gobierno absoluto de los filósofos (que es considerado aún más absurdo que las dos propuestas anteriores). Estas “tres olas” que ponen en riesgo el proyecto socrático expresan, a nuestro entender, las resistencias que la moralidad común (que es constitutiva de la vida de la ciudad) presentan a las exigencias de la filosofía. La exploración radical de las

de algunas indicaciones que aluden a los aspectos más inquietantes de su enseñanza) apunta entonces, según nuestra lectura, a un ejercicio prudente de la crítica filosófica de los órdenes políticos. Esto permite a Jenofonte hacer compatible la transmisión de una enseñanza corrosiva de los fundamentos del orden con una forma que, al hacer poco visible esta sugerencia, puede al mismo tiempo presentar una enseñanza edificante acerca de las virtudes principescas y del orden político en el que se inscriben.

Al mismo tiempo, esta reflexión acerca del lugar de Sócrates nos permite volver brevemente sobre la cuestión de la confrontación con Maquiavelo: por un lado, una lectura atenta de algunos pasajes de la Ciropedia nos permite encontrar una sorprendente afinidad entre la comprensión jenofónica de la política y la maquiaveliana, en la medida en que ambas expresan una conciencia de la necesidad de trascender los constreñimientos de la moralidad común para el ejercicio del liderazgo político, esto es, para afirmar la posesión de esa cualidad elusiva llamada “virtud política”. Sin embargo, el modo y el tono con el que se realiza esta empresa es notoriamente diferente. Esto no se debe simplemente a una cuestión de “estilo”: el contraste entre la mayor prudencia de Jenofonte y el carácter “inmoderado” de la enseñanza maquiaveliana expresa una comprensión diversa de la naturaleza de los asuntos políticos y de las posibilidades y los límites de la virtud política para realizar sus fines (sustancialmente, la gloria y la gloria inmortal) en el mundo.

Concluyendo entonces nuestra lectura del libro I, podemos decir que en él se presenta el “modelo clásico” de la república aristocrática, que es asociado con el régimen de los persas y, al mismo tiempo, se sugieren algunas insuficiencias de la república persa entendida como modelo del republicanismo aristocrático clásico. En primer lugar, su estructura implícita es la de una oligarquía, no una aristocracia: la división se funda en la clase y no en el mérito⁵⁰. En segundo lugar, su modelo de justicia legal es inadecuado para resolver correctamente algunas cuestiones (como la propiedad de las túnicas). En tercer lugar, se revela

características de la mejor polis según las exigencias de la razón revela así el carácter subversivo de la virtud filosófica para la moralidad común y aun para la fundación de un orden políticamente justo. Si nuestra lectura apunta en la dirección correcta, ambos textos (*Ciropedia* y *La República*) pueden entenderse, de manera muy distinta, como reflexiones acerca de la relación entre virtud política y virtud filosófica. Sobre la transgresión de las reglas de la moralidad para la fundación de la ciudad justa el fragmento clave es el de las “tres olas” que amenazan el proyecto socrático en el libro V de república, cfr. Platón, *Diálogos IV: República*, Gredos, Madrid, 1986, A. D. Bloom, *The republic of Plato*, Basic Books, 1991; J. Annas, “Plato and common morality”, *The Classical Quarterly (New Series)*, vol. 28, 02, 1978; S. Rosen, *Plato's Republic: A study*, Yale University Press, New Haven, 2005. Sobre la crítica de Aristóteles, cfr. *Política*, Gredos, Madrid, 2006, p. 1262a: “es absurdo que [Platón] habiendo establecido la comunidad de los hijos (...) no prohiba el amor ni los demás tratos que, entre padres e hijos y entre hermanos, son el colmo de la indecencia, puesto que ya lo es el mismo hecho de su amor”.

⁵⁰ Sobre la importancia del mérito cfr. Jenofonte, *Ciropedia*, cit., VIII 1.29.

que la noción de virtud cívica no es necesariamente compatible con la ambición de sus ciudadanos eminentes.

Jenofonte presenta una vez tras otra a Ciro excediendo los límites de la ley, de la moderación, comportándose como “un loco”⁵¹, dejando a los timoratos detrás en el comando de las tropas y de los hombres y teniendo éxito gracias a esas acciones. En suma, las cualidades necesarias para gobernar no necesariamente coinciden con las enseñanzas de justicia como legalidad u obediencia a la tradición que se imparten a los niños, los criados y los efebos.

La reforma del régimen de la república persa

Tomando en consideración estos fragmentos podemos afirmar que el libro I expone una comprensión de la cuestión del liderazgo político, de la justicia de la ciudad y su fundamento, de las condiciones de la obediencia a los gobernantes y de la legitimidad de esta obediencia. En suma, que se encuentran allí los elementos fundamentales con los que caracterizar a un régimen político. En este recorrido encontramos un elogio explícito de la república persa que convive, de manera velada, con una crítica a tal régimen.

A partir del libro II comienza el relato de la expansión de Persia de la mano del liderazgo de Ciro. Esta expansión no se sustenta simplemente en el carácter extraordinario de la figura de Ciro sino que supone una revisión de los fundamentos mismos de la república aristocrática. La limitación de Persia dentro de ciertos límites territoriales (y la limitación correlativa que el apego a la virtud impone a su clase dirigente) no es accidental: una república aristocrática, en la medida en que solo puede armar a los aristócratas, no puede tener más que un ejército pequeño. Asimismo, para legitimar el gobierno de pocos, es preciso que se encuentre activo el principio de la virtud, es decir, la limitación de las pasiones del auto interés de esos pocos en favor del bien común. Así, las limitaciones a su expansión se encuentran en la forma misma del régimen: para que este pueda expandirse es preciso que las restricciones sean levantadas. Ese es el proyecto que lleva adelante Ciro a lo largo del segundo libro. Para ello, lo primero que hace es sugerir la necesidad de una ruptura con el pasado, con los modos en que tradicionalmente se gobierna la república aristocrática. La razón principal de este quiebre radica en que la práctica de la virtud no ha tenido como resultado la expansión de Persia ni un beneficio personal para la clase gobernante:

He llegado a la conclusión de que vuestros antepasados no fueron en nada peores que vosotros: por ejemplo, también [vuestros antepasados] se ejercitaban

⁵¹ *Ibid.* I 4.16-24.

en el cumplimiento de aquellas obras que precisamente se consideran propias de virtud y, sin embargo, no acierto a ver qué clase de bien, con esta conducta, consiguieron para la comunidad persa o para ellos mismos⁵²

Este aspecto del texto, a nuestro juicio, ha quedado en segundo plano en muchas lecturas que han puesto el foco en el itinerario de su expansión sin atender a los elementos que sugieren que esta no habría sido posible sin un cambio de régimen y una ruptura con las instituciones heredadas: Ciro arma a los comunes y sustituye el principio que sostiene y legitima el poder de los aristócratas: el apego a la virtud sostiene el gobierno de la ley y el bien común. Y es esta “liberación” de los constreñimientos de la virtud (o “corrupción” de las virtudes que informaban las acciones de los gobernantes) y su sustitución por el incentivo de la ambición de todos lo que hace posible la empresa de Ciro.

En el libro II, entonces, comienza el itinerario que llevará a Persia, gracias a estas transformaciones, desde un pequeño territorio a una extensión prácticamente “universal”, y, con ella, a Ciro a la cumbre de la fama y la gloria políticas. Expansión territorial y expansión de los derechos de los comunes van, entonces, de la mano, en la medida que un ejército más poderoso supone una distribución más igualitaria de los honores y las recompensas. Para dar curso a esta transformación, Ciro realiza y justifica, desde su posición de comandante, la incorporación de los comunes al rango de los aristócratas con el objetivo de armarse mejor para la guerra⁵³.

Esta acción lleva implícita una transformación de gran importancia: Ciro evalúa que el mayor peligro para la estabilidad del régimen proviene de la posibilidad de la opresión externa y no de la rebelión interna: es decir, que los extranjeros son un enemigo más temible que los comunes. La constitución aristocrática llevaba implícito exactamente el principio opuesto: era preferible mantener un ejército pequeño y una división estricta entre las clases (una armada y educada, la otra destinada exclusivamente al trabajo y desprovista de armas y educación) de manera de contener el peligro del demos, admitiendo las limitaciones que esta estrategia supone respecto de las posibilidades de expansión territorial. En línea con este razonamiento, Ciro sugiere también que no hay justificación “natural” de la diferencia entre aristócratas y pueblo: que es el reparto de las armas el que hace la diferencia crucial, no la disposición corporal. Es decir, que lo que custodiaba y garantizaba la dominación de los aristócratas sobre los comunes no era la superioridad natural, sino la desigualdad en el reparto de las armas.

Varones persas, vosotros nacisteis y os educasteis en la misma tierra que nosotros. Tenéis un físico en nada inferior al nuestro y en vuestra mano está

⁵² *Ibid.* I 5.8-9.

⁵³ *Ibid.* II 1.9-19.

tener un espíritu no menos valiente que nosotros. Aun teniendo tales virtudes, en nuestra patria no participabais de los mismos derechos que nosotros, no porque hubierais sido marginados por nosotros, sino porque teníais la necesidad de proporcionaros el medio de vida. Pero ahora soy yo quien, con la ayuda de los dioses, se preocupará de que lo tengáis; si así lo queréis, es posible que vosotros, por haber recibido unas armas como las que tenemos nosotros, corráis el mismo peligro que nosotros y, si a partir de ahora tuviera lugar alguna hermosa y noble hazaña, merezcáis honores semejantes a los nuestros⁵⁴.

Lo primero que hace Ciro, entonces, al llegar a una posición de liderazgo, es ir más allá de las leyes persas o, directamente, violarlas. De esta manera, Ciro transfiere allí mismo la lealtad de los aristócratas (y los comunes) desde las leyes persas hacia él mismo. Y la promesa con la que logra esa transferencia es la de dar como retribución por la virtud no ya la virtud misma, sino la satisfacción del deseo de adquisición: el ejercicio de la virtud tiene como principal incentivo no ya la virtud misma, o el regocijo de actuar correctamente, sino “bienes”, “riquezas”, “felicidad” y “honores”⁵⁵. Esto se conecta con el hecho, señalado previamente, de que el acceso a la aristocracia no está provisto por la posesión natural de virtud sino de privilegios no justificables que permiten el acceso – selectivo- a una educación en la virtud.

El recorrido que hemos hecho de la *Ciropedia* hasta aquí nos brindará entonces, consideramos, las herramientas con las que interpretar el que, tal vez, sea el pasaje más complejo y enigmático de la *Ciropedia*: el abrupto derrumbe del imperio universal de Ciro inmediatamente después de su muerte. A la vez, al tiempo que pondrá a prueba nuestra lectura, nos permitirá extraer de esta una posible respuesta a los problemas que hemos planteado al inicio de nuestro texto, esto es, el modo en que se presenta en Jenofonte el problema de la relación entre virtud y política.

El final de la vida de Ciro y el derrumbe del imperio

El camino de la vida de Ciro es, como hemos visto, el de una progresiva ampliación de su imperio y, paralelamente, el de una transformación de la “constitución de los persas” que progresivamente va virando de un orden aristocrático a un orden centrado cada vez más en la autoridad de Ciro, pero también mas “democrático”⁵⁶. Su dominio contiene rasgos indefectiblemente tiránicos (el imperio se gobierna por “un solo criterio, el de Ciro”⁵⁷) y, sin

⁵⁴ *Ibid.* II 1.14

⁵⁵ Cfr. también *Ibid.* I 5.8-9

⁵⁶ Cfr. L. P. S. De Alvarez, *The Machiavellian enterprise: a commentary on The Prince*, Dekalb, Northern Illinois University Press, 1999, p. 133 y ss.

⁵⁷ Jenofonte, *Ciropedia*, cit. VIII 8.1

embargo, no puede decirse que se trate de una tiranía sin más, puesto que los súbditos consienten su autoridad: “lo veneran como a un padre”⁵⁸.

A medida que nos acercamos al final, entonces, parecemos asistir a la consumación de la más grande realización imaginable en el campo de la vida política: Ciro gobierna un imperio “universal”, el más extenso en la faz de la tierra y es amado por sus gobernados. Tanto Ciro como el imperio por él formado se encuentran en la cima de su esplendor.

el reino de Ciro ha sido el más hermoso y el más extenso de todos los de Asia, él mismo es su propia prueba (...) Tanta extensión de terreno se regía por un único criterio, el de Ciro; él honraba y cuidaba de sus súbditos como a sus propios hijos, y sus súbditos lo veneraban como a un padre⁵⁹.

Parecería ser el momento perfecto para que una muerte tan perfecta como la vida descrita concluya la parábola del gobernante ejemplar, aquel que conquistó el mundo gracias a sus virtudes excepcionales, dando así forma definitiva a la imagen del gobernante ideal a ser imitada por los aspirantes a líderes políticos en el futuro. Sin embargo no es así como termina el texto: inmediatamente después de la muerte de Ciro, Jenofonte narra el rápido derrumbe del imperio.

Esta caída en la discordia resulta extremadamente llamativa. En primer lugar, por el modo en que es presentada: no podría ser más abrupta e inmediata. Luego de describir un estado perfecto e ideal, el del imperio “más hermoso y más extenso”, en el que el cuidado y los honores del gobernante con el pueblo se truecan en la veneración de los gobernados, las palabras de Jenofonte son las siguientes: “sin embargo, inmediatamente después de la muerte de Ciro, sus hijos se enemistaron, ciudades y pueblos hacían defección, y todo tornó a peor”⁶⁰. Se pasa de la cima al derrumbe en no más de veinte palabras en un texto de varios cientos de páginas. En segundo lugar, debe notarse que la disolución comienza por sus hijos, a causa de disputas en la sucesión, cuando pocas páginas antes Ciro les había dado indicaciones precisas acerca de cómo distribuir la herencia, instrucciones que los hijos no respetan al entrar en guerra entre sí⁶¹. En tercer lugar, la defección inmediata de pueblos y ciudades hace pensar que el vínculo que sostenía Ciro con sus súbditos no era tan idílico como la descripción anterior sugiere. Estos elementos, además, proyectan una sombra sobre la imagen idealizada de Ciro como gobernante: no pudo asegurar la continuidad de su imperio luego de su muerte, pese a que dejó indicaciones precisas; asimismo, si luego de su muerte se produce una defección generalizada de ciudades y pueblos, esto se debe, al menos en parte, a la personalización de

⁵⁸ *Ibid.* VIII 8.1-2

⁵⁹ *Ibid.* VIII 8.1-2.

⁶⁰ *Ibid.* VIII 8.2.

⁶¹ Cfr. el final del consejo de Ciro. *Ibid.*, VIII 7.22-28.

su liderazgo. En esa medida, el caos posterior a su muerte se revela como una consecuencia necesaria de la modalidad que su liderazgo ha asumido.

Entonces: ¿cómo se explica esa súbita y anticlimática caída en la discordia? La interpretación del enigmático y difícil final de la *Ciropedia* pone a prueba, en cierto modo, la lectura de conjunto que se ha realizado del texto.

Podemos hacer la siguiente sistematización de las posiciones que la crítica ha tomado para explicar el abrupto y enigmático final de la *Ciropedia*: a) Atribuirlo al carácter descuidado o inconsistente de Jenofonte como escritor⁶²; b) Negar que el final sea parte del cuerpo de la *Ciropedia*⁶³; c) Admitir que el final forma parte de la obra, aunque minimizando las diferencias con el resto del texto⁶⁴; d) Atribuir la discontinuidad entre el final y el resto del texto a un cambio de opinión de Jenofonte al momento de escribir el final⁶⁵; e) Afirmar que Jenofonte pretendió subrayar la diferencia entre un pasado idealizado y un presente lastrado por la corrupción y la decadencia⁶⁶; f) Sugerir que Jenofonte intenta mostrar la importancia de un liderazgo personal para asegurar la permanencia en el tiempo de una comunidad política⁶⁷; g) Sostener que el final

⁶² Nos parece la hipótesis más débil. Para sostenerlo, sería preciso explicar cómo una obra que, si hemos reconstruido correctamente el planteamiento de algunos problemas, ha sido elaborada con tanto cuidado, sutileza, detalle, y con una atención muy precisa por las conexiones entre las diferentes partes, repentinamente termina con unos pasajes escritos de un modo que contradice todo lo anterior y olvida las preocupaciones por la coherencia y la inteligibilidad de un argumento preciso. Por otro lado, esto implicaría asumir que el juicio que ha hecho de Jenofonte uno de los autores más importantes de la antigüedad a lo largo de siglos es una sucesión de equivocaciones. Sin embargo, un cuidadoso intérprete como Tatum concluye que la causa de las inconsistencias se debe a la contradicción interna al propio Jenofonte entre su capacidad literaria para crear mundos idealizados, donde la virtud siempre triunfa y su “realismo” político, que le hace ver los aspectos menos edificantes del liderazgo político. Cfr J. Tatum, *Xenophon's Imperial Fiction: On the Education of Cyrus*, Princeton, Princeton University Press, 1989, pp. 216-238.

⁶³ Esta hipótesis también ha sido descartada por la mayor parte de la crítica (cfr. en su defensa S. S. Hirsch, *The Friendship of the Barbarians*, Hanover, University Press of New England, 1985). Un elemento a tomar en cuenta es que La república de los lacedemonios también termina con un derrumbe del régimen político similar al de la *Ciropedia*, con lo que resultaría extraño que dos obras de Jenofonte hubieran recibido una modificación tan parecida y que se hayan conservado exclusivamente las versiones modificadas de ambas obras. Cfr. *La república de los lacedemonios* 14 1-9 en Jenofonte, *Anábasis y obras menores*, cit.

⁶⁴ Sin embargo, la mera presencia de tantos esfuerzos por interpretar, explicar y dar sentido al final nos parecen suficiente muestra de que no se trata de una modificación sin importancia del argumento, sino un problema fundamental de la obra y del argumento. Cfr. en apoyo de esta posición E. Delebecque, *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, Klincksieck, 1957.

⁶⁵ En cierta medida se aplican las mismas observaciones que a la hipótesis a): no disponemos de evidencias de que el autor no haya tenido tiempo de hacer una revisión general de un trabajo que, por su extensión, debe haber requerido bastante tiempo para ser escrito. A favor de esta hipótesis, nuevamente, *Ibid.*

⁶⁶ Esta hipótesis sería plausible si el pasaje del momento de esplendor al derrumbe y desmembramiento no fuera tan inmediato. Entre un estado y otro no tenemos la impresión de que pase el tiempo: lo único que cambia es la ausencia de Ciro. La misma comunidad política que se encontraba en la cumbre de su gloria sin que se modifique se derrumba y cae en guerra civil. Esto solo sería posible si afirmáramos la importancia de un liderazgo personal, que será la hipótesis siguiente que examinaremos.

⁶⁷ Se trata de una hipótesis parcialmente cierta. Sin embargo si esa fuera la enseñanza fundamental

es un episodio enormemente significativo y que mediante el derrumbe narrado se pretende presentar un juicio acerca de las posibilidades (y sobre todo de las limitaciones) de la acción política para intervenir y transformar el mundo⁶⁸. Esta última nos resulta la hipótesis más plausible como se verá; no obstante, es preciso notar que aún coincidiendo en este principio general, las explicaciones que cada uno de los autores brinda del sentido del abrupto final, son divergentes.

Conclusión

Podemos entonces concluir retomando los elementos que hemos desarrollado hasta aquí para ponerlos en juego en la interpretación que sugeriremos del final de la *Ciropedia*, y, con ella, del tema central del texto. El texto parece describir el largo ascenso de Ciro a la gloria mundana gracias a un “aprendizaje” complejo y progresivo: en primer lugar, según las costumbres de la aristocracia persa, aprendizaje de la virtud de la justicia en sentido clásico y de la sujeción de los gobernantes al imperio de la ley; en segundo lugar, en Media, aprendizaje de las características del gobierno absoluto y no limitado por la ley; en tercer lugar, aprendizaje de los límites y la insuficiencia de la

del texto, debería concluirse que la república aristocrática del comienzo del texto resulta una forma de gobierno superior al imperio fundado por Ciro, en la medida en que su capacidad de durar se extendía más allá del lapso de una vida individual. Due, por ejemplo, considera que el derrumbe posterior prueba la necesidad de un liderazgo extraordinario para la estabilidad política. De esta manera, la figura de Ciro se mantiene como la de un gobernante ideal a ser imitado. Sin embargo, es difícil aceptar que un líder de la talla de Ciro, tal como lo presenta Due, no pueda prever ni contrarrestar las enormes dificultades que se presentarán a sus súbditos luego de su muerte, amén de fracasar a la hora de resolver un problema fundamental (por no decir el primero) de todo régimen político: el establecimiento de las condiciones para su duración (de hecho, la república aristocrática persa había resuelto esta cuestión mediante las instituciones que el propio Ciro destruyó en su camino a la gloria). En ese sentido, nos parece que se plantea en la *Ciropedia* una pregunta indirecta, y más compleja, acerca de la relación entre apego del poder a la ley, virtud y expansión, de la que la cuestión del liderazgo personal es solo un aspecto.

⁶⁸ Esta hipótesis es la que sostienen varios de los trabajos más recientes sobre la *Ciropedia*, y la que sostendremos nosotros. Cfr. B. Due, *The Cyropaedia: Xenophon's aims and methods*, cit.; D. L. Gera, *Xenophon's Cyropaedia: style, genre, and literary technique*, Oxford, Oxford University Press, 1993; C. Nadon, *Xenophon's prince: Republic and empire in the Cyropaedia*, cit. El trabajo de Gera identifica la dificultad interpretativa y las contradicciones entre diferentes partes de la obra, entre las que sobresale el final. Sin embargo, su conclusión no apunta a extraer una *intención* de esas contradicciones, sino afirmar la incoherencia esencial de la *Ciropedia* como tal. Nuestra interpretación, por el contrario, supone que en la perplejidad que produce el epílogo de la obra no debe hallarse una incoherencia, sino una estrategia deliberada. El final, en ese sentido, a través de la perplejidad que impone al lector, lo induce a reflexionar acerca de los límites de aquello que puede ser alcanzado políticamente, y, en ese sentido, a romper el encantamiento que la gloria de Ciro podía haber generado. La interpretación de Nadon es la que consideramos más cercana a la que sostenemos aquí. Sin embargo, a nuestro entender, sobreestima la valoración que el final supone, retrospectivamente, de la república aristocrática. El final no nos parece tanto un elogio encubierto de la república aristocrática a la luz del relativo fracaso del régimen que la reemplaza, como una indicación de los límites inherentes a todas las formas de gobierno exploradas, y con ello, de las posibilidades de la acción política como tal.

justicia y de la virtud, y por último de la insuficiencia del gobierno tiránico. Asimismo, podemos decir que a lo largo del texto se desarrolla la idea de una forma de gobierno no formalizada explícitamente, que podemos denominar gobierno por fuera de la ley sobre súbditos que obedecen gustosos. A lo largo de su desarrollo, entonces, se nos da a ver la insuficiencia del republicanismo aristocrático fundado en la virtud como valor en sí misma, y las potencialidades de aquello que el fenómeno del poder absoluto tiene para decir acerca de la naturaleza del dominio político (y de la política como tal). Posteriormente, se nos presenta una insuficiencia del gobierno tiránico, que pese a las ventajas de no encontrarse constreñido por ley alguna, resulta incapaz para suscitar la obediencia voluntaria de los gobernados y, por ello, resulta incapaz de proveer suficientes incentivos a los hombres para la expansión imperial. En suma, podemos decir que ni la virtud ni el terror, en la medida en que constituyen el único resorte de la obediencia, resultan aptos para encarar un proceso de expansión. Frente a estas dificultades inherentes a la república y la tiranía, la forma de gobierno forjada por Ciro responde en cierta medida a partir de dos elementos clave: el engaño y la ambición. Por un lado, mediante el engaño se consigue establecer un gobierno que escapa a los constreñimientos de la ley sin caer necesariamente en la tiranía: el resorte principal de la obediencia pasa a ser la creencia en la superioridad de los gobernantes, Ciro en primer lugar. Por otro lado, la ambición provee los incentivos para solicitar a todos los hombres el sacrificio de ir a la guerra.

Sin embargo, lo dicho hasta aquí explicaría el éxito de Ciro, pero no su fracaso. No obstante, como sabemos, aun la forma novedosa del gobierno sobre súbditos voluntarios no sujeta a la ley instaurada por Ciro fracasa en un punto crucial para cualquier régimen político: su capacidad para durar. Al no poder arbitrar exitosamente la sucesión, resulta incapaz para permanecer en el tiempo. Asimismo, es preciso notar que las fallas del imperio de Ciro no son accidentales, sino que tienen raíces en sus primeras acciones, en el desmantelamiento del sistema de la república persa, la incorporación de elementos “absolutistas” en su forma de gobierno y en la introducción de la ambición como principio del régimen.

A nuestro juicio, entonces, el destino de la obra de Ciro en el final de la *Ciropedia* califica el conjunto de su empresa. Ningún líder que se ofrezca como modelo a ser imitado puede resultar tan limitado en su capacidad de anticipar algo tan elemental como las dificultades de la sucesión, mucho menos fracasar a la hora de intentar imponer su autoridad a causa de que sus hijos le desobedecen, por no mencionar el hecho de que el cuidado de sus súbditos queda seriamente comprometido por la fragilidad del gobierno que deja en el mundo al momento de morir. En este sentido, si la *Ciropedia* indica los límites del republicanismo clásico y los límites de la tiranía, también sugiere los límites

de la forma de gobierno singular desarrollada por Ciro a lo largo de su vida. Ni la forma de gobierno, ni la figura de Ciro se ofrecen como modelos a ser imitados⁶⁹. Por ello, sostenemos que el final de la *Ciropedia* funciona como una potente calificación de aquellos aspectos más atractivos del liderazgo de Ciro que fueron presentados anteriormente. El enigmático final parece sancionar también, entonces, los límites de una política que, emancipada de la tutela de la virtud y la moralidad, se abre a la conquista por medio de la ambición, es decir, que se sirve de medios que pueden resultar “menos nobles” pero “más eficaces”. Aun la parábola de la vida de Ciro, que nos deja maravillados por el despliegue de la gloria política en su mayor esplendor, revela, en su final, cómo su propia realización, el “imperio universal”, es desmembrado y reducido a la nada por las disputas entre sus propios hijos. Ciertamente el abrupto final compuesto por la muerte de Ciro y el derrumbe del imperio rompe con el encantamiento que produce la gloria de Ciro⁷⁰.

En este sentido, creemos, el final de la *Ciropedia* concluye proyectando un juicio más amplio acerca de las posibilidades de la acción política en el mundo, y, en conexión con esto, acerca de las posibilidades de la política de realizar sus fines de manera plena. En su desarrollo, el recorrido de la *Ciropedia* nos ha mostrado de manera implícita aspectos de cada una de las formas de gobierno tratadas que no resultaban perceptibles a primera vista: del gobierno de la república aristocrática, la limitación de su capacidad expansiva, el carácter oligárquico de su forma de gobierno y la ausencia de fundamento de la virtud que parece inspirarla. De la tiranía, las ventajas del gobierno no sujeto a la ley a la hora de enfrentar la contingencia de los asuntos políticos (y en conexión con ello, la imposibilidad para el pensamiento político de deshacerse del problema de la arbitrariedad de su principio). Y del gobierno de Ciro, si por un lado se nos muestra su capacidad de alcanzar la máxima gloria, por otro se nos hace visible su fragilidad e incapacidad a la hora de satisfacer la primera demanda de todo régimen político: el establecimiento de las condiciones para su duración en el tiempo.

Así este derrumbe del final, que revela abruptamente un aspecto anteriormente desestimado del régimen de gobierno, no se nos aparece como una sorpresa, sino en estricta continuidad con el tratamiento de las formas de gobierno anteriores; y es en ese sentido que resulta posible extraer de él un juicio acerca de las posibilidades de la acción política en el mundo: no parece haber, en la *Ciropedia*, realización plena por medios políticos de los ideales políticos

⁶⁹ “If Xenophon was not a fool, he did not intend to present Cyrus’ regime as a model. He knew too well that the good order of society requires stability and continuity”. L. Strauss, *On Tyranny: Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence*, cit., p. 193.

⁷⁰ Sin embargo, como hemos visto, la historia de las lecturas de la *Ciropedia* muestran a las claras la prevalencia de interpretaciones que, desestimando la importancia y el peso del final de la *Ciropedia* a la hora de hacer una interpretación de conjunto, eligen mantener incuestionado el momento de gloria y el carácter ejemplar del liderazgo virtuoso de Ciro.

que cada uno de los regímenes enarbola⁷¹. En este sentido, consideramos que la *Ciropedia* formula, si bien de manera no directa, la pregunta por la mejor forma de régimen, aunque no brinda una respuesta que pueda tenerse por definitiva.

Podemos en este punto retornar a los problemas planteados en el inicio del texto, y, en particular, a la cuestión de la querella entre antiguos y modernos acerca de los límites de la virtud política, recuperando luego de nuestro recorrido la indicación maquiaveliana. Como hemos querido señalar en el inicio, la referencia maquiaveliana a Jenofonte es un elemento clave de su ruptura con los órdenes de los antiguos. Sin embargo, una lectura atenta del texto de la *Ciropedia* nos ha mostrado que esta ruptura no puede ser leída en los términos de la oposición entre una enseñanza política clásica regida por los principios de la moralidad y una enseñanza moderna que exploraría las posibilidades abierta a su transgresión. Por el contrario, hemos descubierto en el tratamiento de la cuestión del liderazgo de la *Ciropedia* una investigación seria acerca de las posibilidades que abre a la política la transgresión de las normas de la moralidad. En este sentido, la diferencia entre uno y otro debía plantearse en un registro diverso, en cuyo centro se encontraba la prudencia con la que cada uno de los autores comunicaba este aspecto escandaloso de su enseñanza. A su vez, hemos sostenido, esta diferencia resulta fundamental a la hora de comprender la enseñanza política de cada uno de los autores. Si la expresión inmoderada y escandalosa de la no coincidencia entre acción política justa y acción política exitosa se propone abandonar el continente de la política clásica y conduce a un “nuevo continente” inexplorado por la vida política de los hombres, su expresión cautelosa busca señalar de manera muy circunspecta sus aspectos menos edificantes sin pretender por ello abandonar el continente en el que la ciudad y la política (en sentido clásico) son posibles.

En este sentido, resulta ilustrativo contrastar en este punto el final de la *Ciropedia* con el final de *El Príncipe* (donde al destinatario de la exhortación Maquiavelo ofrece, justamente, las imágenes de grandeza de Ciro, junto con Teseo y Moisés):

Né posso esprimere con quale amore e' fussi ricevuto in tutte quelle provincie che hanno patito per queste illuvioni esterne; con che sete di vendetta, con che ostinata fede, con che pietà, con che lacrime. Quali porte se li serrerebbono? quali populi li negherebbono la obediencia? quale invidia se li opporrebbe? quale Italiano li negherebbe l'ossequio? A ognuno puzza questo barbaro dominio⁷².

⁷¹ El tratamiento de cada uno de los casos asume una duplicidad en su exposición que puede conectarse con la duplicidad de la enseñanza que el propio Ciro recibió en su adolescencia: aquello que resulta conveniente decir en un contexto determinado puede no ser adecuado en otro. Ciro aprendió de su madre que lo que podía decirse y hacerse en Media era peligroso en Persia; luego aprendió de su padre que el apego a la ley debía combinarse con el desapego a la ley, según la ocasión. En el mismo sentido, no nos parece descabellado buscar una interpretación de las contradicciones de Jenofonte en un registro similar.

⁷² N. Machiavelli, *Il principe*, cit., cap. XXVI.

La promesa maquiaveliana a quien actúe de acuerdo con sus enseñanzas es mucho más generosa que la de Jenofonte: el amor de los territorios antes oprimidos, que lo recibirán con sed de venganza, obstinada fe, piedad y lágrimas: en suma, la conquista de una gloria inmortal para el líder y de la libertad de un pueblo oprimido. Podemos decir entonces que, si la revelación de las posibilidades presentes en una política emancipada de la virtud y la moralidad nos permite comprender y dar sentido a la descripción que Jenofonte hace de la empresa de Ciro, el triste final de su obra nos da a ver también, en cierto modo, las reservas (probablemente no compartidas por Maquiavelo) que el propio Jenofonte abrigaba acerca de la posibilidad de la gloria política alcanzada por medios políticos. El final de *El Príncipe*, el espejo para príncipes que toma a la *Ciropedia* por modelo, es una promesa de gloria inmortal al liberador de Italia no matizada por consideración alguna (explícita, al menos) sobre los límites de aquello que puede ser alcanzado políticamente. *El Príncipe* termina con una promesa de gloria mundana a quien asuma el reto de la acción política: abre al “príncipe nuevo” el alcance de la cima de la gloria y los honores “sin contraparte”. Por el contrario, la *Ciropedia* muestra a lo largo de su recorrido las dificultades de cada una de las formas de gobierno que se presentan, para culminar dando por tierra con la que parecía haber superado todos los constreñimientos que podían imponerse a la acción política. Esta diferencia, hemos querido sugerir, ilumina un aspecto de singular importancia en la disputa entre antiguos y modernos.

Referencias bibliográficas:

- Althusser, L., *Machiavel et nous*, Paris, Tallandier, 2009.
- De Alvarez, L. P. S., *The Machiavellian enterprise: a commentary on The Prince*, Dekalb, Northern Illinois University Press, 1999.
- Annas, J., “Plato and common morality”, *The Classical Quarterly (New Series)*, vol. 28, n.º 02, 1978, pp. 437-451.
- Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 2006.
- Bloom, A. D., *The republic of Plato*, New York, Basic Books, 1991.
- Bruell, C., “Xenophon”, en Leo Strauss, Joseph Cropsey (eds.) *History of political philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, 2012.
- Delebecque, E., *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, Klincksieck, 1957.
- Due, B., *The Cyropaedia: Xenophon's aims and methods*, Aarhus, Aarhus Universitetsforlag, 1989.
- Gera, D. L., *Xenophon's Cyropaedia: style, genre, and literary technique*, Oxford, Oxford University Press, 1993.
- Gilbert, F., *Machiavelli and Guicciardini: politics and history in sixteenth-century Florence*, Princeton, Princeton University Press, 1965.
- Gray, V. J., *Xenophon's Mirror of Princes. Reading the Reflections*, Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Guicciardini, F., *Opere inedite: Considerazioni intorno ai discorsi del Machiavelli sopra la prima deca di Tito Livio. Ricordi politici e civili. Discorsi politici*, Firenze, Barbèra, Bianchi e comp., 1857.
- Higgins, W. E., *Xenophon the Athenian: The Problem of the Individual and the Society of Polis*, Albany, State University of New York Press, 1977.
- Hirsch, S. S., *The Friendship of the Barbarians*, Hanover, University Press of New England, 1985.
- Huallung, M., *Citizen Machiavelli*, New Jersey, Transaction Publishers, 2014.
- Jenofonte, *Anábasis y obras menores*, Madrid, Gredos, 1982.
- Jenofonte, *Ciropedia*, Madrid, Gredos, 2006.
- Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates*, Madrid, Gredos, 1993.
- Lefort, C., *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972.
- Machiavelli, N., *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, Roma, Salerno, 2001.
- Machiavelli, N., *Il principe*, Roma, Salerno, 2006.
- Nadon, C., *Xenophon's prince: Republic and empire in the Cyropaedia*, Berkeley, University of California Press, 2001.
- Newell, W. R., “Machiavelli and Xenophon on princely rule: a double-edged encounter”, *The journal of politics*, vol. 50, n.º 01, 1988, pp. 108-130.

- Newell, W. R., "Tyranny and the Science of Ruling in Xenophon's «Education of Cyrus»", *The Journal of Politics*, vol. 45, n.º 04, 1983, pp. 889-906.
- Parel, A. J., *The Machiavellian Cosmos*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Platón, *Diálogos IV. República*, Madrid, Gredos, 1986.
- Pocock, J. G. A., *The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition*, Princeton, Princeton University Press, 2003.
- Rasmussen, P. J., *Excellence Unleashed: Machiavelli's Critique of Xenophon and the Moral Foundation of Politics*, Lanham, Lexington Books, 2009.
- Rosen, S., *Plato's Republic: A study*, New Haven, Yale University Press, 2005.
- Skinner, Q., *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Skinner, Q., *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- Strauss, L., *Natural right and history*, Chicago, University of Chicago Press, 1953.
- Strauss, L., *On Tyranny: Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence*, Chicago, University of Chicago Press, 2013.
- Strauss, L., *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, University of Chicago Press, 1978.
- Tatum, J., *Xenophon's Imperial Fiction: On the Education of Cyrus*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- Viroli, M., "Machiavelli and the republican idea of politics", en M Viroli, G. Bock (eds.) *Machiavelli and republicanism*, Cambridge, 1990, pp. 143–71.