

## ÍNDICE GENERAL

	<u>Págs.</u>
INTRODUCCIÓN .....	XI
1. Importancia de la Política y necesidad de buenos gobernantes .....	XVI
2. Sinopsis bio-bibliográfica .....	XXII
BIBLIOGRAFÍA .....	XXXV
1. Fuentes .....	XXXV
2. Bibliografía secundaria .....	XLII
ABREVIATURAS DE LAS OBRAS MÁS CITADAS DE PLUTARCO .....	LI
1. Vidas paralelas .....	LI
2. Moralia .....	LII
PRIMERA PARTE	
<i>EL BUEN GOBERNANTE EN LA ANTIGÜEDAD CLÁSICA. ANTECEDENTES DE PLUTARCO</i>	
CAPÍTULO I. <b>Antigüedad clásica griega</b> .....	3
1. Atenas en el siglo de Pericles .....	4
2. Platón .....	9
3. Jenofonte .....	17
4. Isócrates .....	26
5. Aristóteles .....	34
6. Demóstenes .....	55
CAPÍTULO II. <b>Antigüedad clásica romana</b> .....	63
1. El humanismo romano .....	63
2. Cicerón .....	67
3. Séneca .....	97
4. Tácito o la historia como saber político .....	138

## SEGUNDA PARTE

LOS PRIMEROS GOBERNANTES GRECORROMANOS.  
EL ENFOQUE SAPIENCIAL DE PLUTARCO

CAPÍTULO III. <b>Cuestiones preliminares</b> .....	149
1. Introducción a la lectura de las «Vidas paralelas» .....	151
2. Traducciones y ediciones de «Vidas paralelas» .....	161
CAPÍTULO IV. <b>Teseo</b> .....	165
1. Dedicatoria .....	166
2. Consideraciones generales .....	166
3. Virtudes personales .....	169
4. Sacrificio por el pueblo .....	179
5. Obra política .....	181
6. Tipificación histórica de Teseo .....	184
7. Defectos y decadencia .....	185
8. Tipificación como gobernante .....	187
9. Cronología de Teseo .....	188
CAPÍTULO V. <b>Rómulo</b> .....	191
1. Consideraciones generales .....	193
2. Virtudes personales .....	194
3. Fundador .....	199
4. Obra política .....	202
5. El discurso de Hersilia .....	209
6. Errores de gobierno .....	213
7. Fin de Rómulo .....	216
8. Tipificación como gobernante .....	218
9. Uso literario del Rómulo plutarquiano .....	221
10. <i>Sýnkrisis</i> entre Teseo y Rómulo .....	222
CAPÍTULO VI. <b>Licurgo</b> .....	233
1. Época y origen .....	239
2. Preferencia monarquizante del autor .....	236
3. Honradez y regencia .....	237
4. Viajes .....	239
5. La cuestión homérica .....	240
6. Otras visitas .....	242
7. Intervención del oráculo de Delfos .....	242
8. Discusión sobre la religiosidad de Licurgo .....	245
9. Estructura político-social de Lacedemonia .....	245
10. Instituciones políticas promovidas por Licurgo .....	247
11. Reformas sociales .....	253

	<u>Págs.</u>
12. El sistema educativo .....	261
13. El laconismo verbal .....	271
14. El espíritu excluyente espartano .....	274
15. Fin de Licurgo .....	276
16. Tipificación como gobernante .....	278
17. Valoración final del autor .....	281
18. Valoraciones sobre esta obra .....	282
<b>CAPÍTULO VII. Numa</b> .....	<b>287</b>
1. Discusión sobre amistad con Pitágoras .....	288
2. Roma después de la muerte de Rómulo .....	289
3. La designación de Numa .....	292
4. Resistencia ante cargos políticos .....	294
5. Comienzo del reinado .....	299
6. Líneas principales del gobierno de Numa .....	301
7. Descendencia y muerte .....	323
8. Tipificación como gobernante .....	326
9. <i>Synkrisis</i> entre Licurgo y Numa .....	328
TERCERA PARTE	
<i>LA FORMACIÓN DEL GOBERNANTE Y EL ARTE DEL BUEN GOBIERNO EN LOS «MORALIA» DE PLUTARCO</i>	
<b>CAPÍTULO VIII. Cuestiones preliminares</b> .....	<b>349</b>
1. Generalidades sobre los «Moralia» .....	349
2. Plutarco y la política .....	353
3. Posicionamiento respecto al federalismo .....	359
4. Escritos políticos de Plutarco .....	362
<b>CAPÍTULO IX. «Maxime cum principibus philosopho esse disserendum» (Sobre la necesidad de que el filósofo converse especialmente con los gobernantes)</b> .....	<b>369</b>
1. El filósofo debe estar al servicio de la comunidad .....	371
2. Hay dos tipos de discursos: el interior y el exterior .....	375
3. Es más bello y placentero hacer el bien que recibirlo .....	377
<b>CAPÍTULO X. «Ad principem ineruditum» (A un gobernante falto de instrucción)</b> .....	<b>383</b>
1. El temor a perder poder .....	387
2. ¿Quién gobernará al que gobierna? .....	390
3. Consecuencias de la ley eterna .....	393

	<u>Págs.</u>
4. El sol como símbolo .....	394
5. Los riesgos de la altura .....	396
<b>CAPÍTULO XI. «An seni res publica gerenda sit» (Sobre si el anciano debe intervenir en política) .....</b>	<b>401</b>
1. Estructura de este escrito .....	402
2. Antecedentes y trasfondo: la polémica sobre la vejez .....	405
3. Las fuentes .....	407
4. Finalidades indirectas de esta obra .....	409
5. Transmisión textual .....	411
6. Análisis del texto .....	412
7. Observaciones finales .....	461
<b>CAPÍTULO XII. «Praecepta gerendae reipublicae» (Consejos políticos) .....</b>	<b>465</b>
1. Contexto de la composición .....	467
2. Ediciones y traducciones empleadas .....	469
3. Secuencia temática de Ziegler .....	470
4. La vocación política: <i>proairesis</i> .....	472
5. El desprestigio de la Política .....	474
6. Observar al pueblo al que se ha de gobernar .....	477
7. Necesidad de ser transparentes .....	480
8. Importancia de la elocuencia .....	484
9. ¿Cómo comenzar la carrera política? .....	488
10. El problema de los amigos .....	492
11. Cómo conducirse con los enemigos políticos .....	496
12. ¿Qué cargos aceptar? .....	499
13. Alianzas no visibles .....	501
14. Cómo comportarse con los dominadores romanos .....	502
15. Cómo comportarse con los colaboradores en el gobierno ..	504
16. Prioridades de la educación política .....	506
17. Modulaciones necesarias en el gobierno .....	507
18. Desprendimientos imprescindibles .....	509
19. Últimos consejos .....	511
20. Observaciones finales .....	513
<b>EPÍLOGO .....</b>	<b>517</b>
<b>APÉNDICES:</b>	
Subsidio didáctico I. <b>Elenco de «Vidas paralelas» más accesibles en castellano .....</b>	<b>523</b>
Subsidio didáctico II. <b>Índice y citación corrida de «Moralia» .</b>	<b>525</b>

## CAPÍTULO I

# ANTIGÜEDAD CLÁSICA GRIEGA

Recordar, aunque sea de modo sumario, el sustrato histórico y cultural sobre el que se mueve y trabaja Plutarco nos lleva necesariamente a referir cómo se concebía la vida política y la figura del buen gobernante en la Antigüedad clásica. Esto nos ayuda a contextualizar más adecuadamente su modo de pensar y a comprenderlo mejor. Para conocer sus antecedentes imprescindibles, estimamos que debemos comenzar realizando un rápido recorrido por la filosofía política de ese período histórico<sup>1</sup>. Para abordar esta época, recordemos que la designación de lo *clásico* nació mucho más tarde que la Antigüedad clásica<sup>2</sup>. Según Antonio Fontán apareció «en el siglo XVI y apoyada en un aislado testimonio de Aulo Gelio. Después su uso tardó bastante en imponerse: solo desde Hegel posee el sentido con que la entendemos hoy»<sup>3</sup>. Antes de sumergirnos en el estudio de esa época preclara, pueden servirnos de proemio las palabras de este gran especialista español —recientemente desaparecido— sobre qué constituye esencialmente el concepto de lo clásico:

<sup>1</sup> Ha sido un recurso común a muchos autores influyentes —y particularmente entre quienes se sienten obligados a formar a los jóvenes en la responsabilidad hacia lo público— que, como paso previo al estudio de las características que debe tener un buen gobernante, se sumergieran en el estudio bio-bibliográfico de grandes autores y políticos de la Antigüedad. El elenco sería interminable: esta metodología comenzó siglos antes de Jesucristo y continúa aún en nuestros días. Mary Ann Glendon —decana que fue de la Law School de Harvard— decía recientemente entre nosotros: «After listening to so many students discuss those questions over the years, I began to study the biographies of remarkable statepersons of the past to see how they dealt with challenges similar to the ones our students today find so daunting» (M. A. GLENDON, *Cicero and Burke on Politics as a Vocation* [manuscrito n.º 4245, Universidad de Navarra, 22-5-2010]).

<sup>2</sup> Para perfilar mejor el concepto de lo *clásico*, y abundar en los beneficios que reporta la lectura de los *autores clásicos*: cf. J. L. LORDA, *Humanismo*, o.c., I, 50-59.

<sup>3</sup> Cf. A. FONTÁN, *Humanismo romano: clásicos-medievales-modernos* (Planeta, Barcelona 1974) 30-32.

Una legítima ampliación de este concepto extiende su uso en varios sentidos: clásico es todo lo que en los diversos órdenes de la creación artística o intelectual es excelente en su género y, en razón de su excepcional valor, es digno de imitarse, entendiéndose esta imitación —*mimesis*— en el sentido de Aristóteles, como el único camino para elevarse a las regiones del arte. Clásicas son también las obras que significan una adquisición permanente, *katémata eis aei*, como orgullosamente definía Tucídides su *Historia*. Otra ampliación del concepto permite que llamemos clásicas a las creaciones y a las épocas en que más expresamente se revela la directa influencia de la letra o del espíritu de los grandes clásicos de la Antigüedad grecorromana<sup>4</sup>.

## 1. Atenas en el siglo de Pericles

La impronta del siglo v a.C. en la Hélade, pero de modo particular en el Ática, marcará para siempre la historia política de Grecia, y desde ella, se transmitirá junto con los ideales democráticos a todo el Occidente. Por ello, fijarnos en cómo era la vida institucional en aquel espacio y en aquel tiempo no es un ejercicio de interés meramente local o particular, sino que tiene alcance universal; aún vivimos algunas de sus consecuencias. En el asunto que ahora nos ocupa, aquella realidad impuso pautas decisivas. Si bien no se trató de un arranque desde cero, sino que tuvo antecedentes bien conocidos<sup>5</sup>, sobre algunos de los cuales trataremos más adelante en este estudio.

En un trabajo que es punto de referencia habitual respecto a la Antigüedad griega, se introduce así este tema:

La opinión pública es muy estricta con cualquiera que se muestre indiferente respecto a los asuntos del Estado, y habrá que esperar a finales del siglo IV (338) para que una escuela filosófica, la de Epicuro, se atreva a aconsejar al prudente que se ocupe exclusivamente de sus asuntos personales, de su propia felicidad. En la época de los «Maratonómacos» no se podía concebir que la felicidad del individuo pudiera separarse de la prosperidad del Estado<sup>6</sup>.

<sup>4</sup> *Ibíd.*

<sup>5</sup> «No cabe duda de que nuestra historia debe partir de Homero. Con Homero se inicia, para no interrumpirse jamás, la tradición de la cultura griega: su testimonio es el documento más antiguo que podemos consultar provechosamente acerca de la educación arcaica. El papel de primera magnitud desempeñado por Homero en la educación clásica nos invita, por otra parte, a determinar con precisión qué significado podía tener ya para él la educación» (H. I. MARROU, *Historia de la educación en la Antigüedad*, o.c., 19).

<sup>6</sup> Cf. R. FLACÉLIÈRE, *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*, o.c., 50. En este mismo sentido, Jaeger, al estudiar la primera Grecia y la influencia del pensamiento jonio, sostiene: «Lo realmente nuevo y lo que, en definitiva, trajo consigo la progresiva y general

Una visión general sobre la vida cívica de entonces, de modo inmediato nos hace ver el interés de la mayoría de los ciudadanos por la *res publica*; el gran tiempo que les insume —sin esclavos y *metecos* aquellas instituciones hubieran sido insostenibles— y hasta dónde estos derechos y obligaciones ocupaban habitualmente el primer lugar en sus axiologías personales <sup>7</sup>.

Atenas es una democracia directa donde todos los ciudadanos participan en la Asamblea (*ecclesia*), órgano supremo de gobierno del Estado. Aunque los antiguos no desconocieron el gobierno representativo tal como se entiende hoy día, la mayor parte de aquellas ciudades fueron gobernadas directamente por sus ciudadanos. De la Asamblea emanaban los poderes legislativo, ejecutivo y judicial. Para ser ciudadano y, por ende, tener derecho a formar parte de la Asamblea, se requerían dos condiciones: ser de padre ateniense (hasta que en el 451 la ley de Pericles estableció que la madre también debía ser ateniense) y ser mayor de edad: 18 años. Como se hacían dos años de servicio militar obligatorio, de hecho, no se accedía a la Asamblea hasta los veinte años. Se reunían en la *Pnix*; colina situada al sudoeste del Areópago —frente a la entrada de la Acrópolis—, donde ondeaba el *sémeion* convocando a la Asamblea <sup>8</sup>.

Aunque las reuniones debían anunciarse con cuatro días de antelación —principalmente en atención a los campesinos que vivían

urbanización del hombre, fue la exigencia de que todos los individuos participaran activamente en el estado y en la vida pública y adquirieran conciencia de sus deberes ciudadanos, completamente distintos de los relativos a la esfera de su profesión privada. Esta aptitud *general*, política, solo pertenecía, hasta entonces, a los nobles. Estos ejercían el poder desde tiempos inmemoriales y poseían una escuela superior e indispensable [...]. Esta evolución fue extraordinariamente rica en consecuencias. Recuérdese que, más tarde, Sócrates, en su crítica a la democracia, planteó el problema de la relación entre la destreza profesional y la educación política. Para Sócrates, hijo de un picapedrero, de un simple trabajador, era una sorprendente paradoja el hecho de que un zapatero, un sastre o un carpintero, necesitaran para su honrado oficio un determinado saber real, mientras que el político debiera poseer solo una educación general, de contenido bastante indeterminado, a pesar de que su *oficio* se refiere a cosas mucho más importantes [...]. La verdadera educación es, para Platón, una formación “general”, porque el sentido de lo político es el sentido de lo general [...]. El estado-ciudad antiguo es el primer estadio, después de la educación noble, en el desarrollo del ideal *humanista* hacia una educación ético-política, general y humana [...]. *El ideal de una areté política general es indispensable por la necesidad de la continua formación de una capa de dirigentes sin la cual ningún pueblo ni estado, sea cual fuere su constitución, puede subsistir*» (W. JAEGER, *Paideia...*, o.c., 114-116).

<sup>7</sup> Cf. ARISTÓTELES, *La Constitución de Atenas* (Centro de Estudios Constitucionales, Madrid <sup>2</sup>1970); TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 37,1-4; ISÓCRATES, *Panegírico*, 34-50; PLATÓN, *Menéxeno*, 238b y ss.

<sup>8</sup> La vida político-institucional aquí referida es la que corresponde a los períodos posteriores a las reformas de Solón y Clístenes.

lejos—, y con un orden del día (*programa*) claramente establecido, se comprende que por la alta frecuencia de convocatorias, de un total de 40.000 ciudadanos se requería solamente un *quórum* de 6.000 para las votaciones más importantes. Con el fin de favorecer la participación en las responsabilidades públicas también supieron poner medios prácticos:

El establecimiento de una compensación económica para los ciudadanos presentes en la Asamblea (*misthós ecclesiasticós*), después de la guerra del Peloponeso, no solo no fue una medida demagógica, como se ha dicho a menudo equivocadamente: sin esa compensación, ¿cómo los *tetes*, los atenienses asalariados, los proletarios, hubieran podido asistir a las sesiones, que a veces duraban todo el día, y se celebraban al menos cuatro veces al mes y de hecho con más frecuencia? [...]. Si esbozáramos la vida cotidiana de un europeo del siglo XX podríamos no hablar del deber electoral, que solo cumple de vez en cuando. Sin embargo el ateniense de la ciudad no solamente participaba en estas frecuentes asambleas, sino que también podía ser nombrado durante un año magistrado o miembro del Consejo de los Quinientos (*bouleuta*) o juez, y en ese caso los asuntos públicos acaparaban la mayor parte de su tiempo, evidentemente<sup>9</sup>.

La Asamblea de la Pnix no era la única de la que un ateniense libre debía formar parte. También estaban las asambleas de las fratrías, de los demos y de las tribus, encargadas de la administración local. Además, en un orden de superior dignidad, todo hombre libre podía formar parte del Consejo de los Quinientos (*Boulé*). La *Boulé* en cierto modo prelude el sistema representativo de los parlamentos modernos. Son 500 miembros, 50 por cada tribu. Los *buleutas* eran elegidos entre los *demotas*, miembros de cada *demos* mayores de treinta años. El Consejo está encabezado por los 50 *pritanos*: proceden todos de una sola tribu y son elegidos entre los 500 *buleutas*. Son presidentes de la *Boulé* —forman una especie de comisión permanente— durante la décima parte del año, esto es, unos 35 o 36 días, período llamado *pritanía*.

Los elegidos debían pasar un año entero al servicio del Estado, abandonando los asuntos privados. La remuneración no era más que cinco óbolos diarios, y un dracma para los *pritanos*, es decir, seis óbolos, lo que no era demasiado si tenemos en cuenta que un buen obrero podía ganar dos dracmas diarios. La ley prohibía que un ateniense fuera *buleuta* más de dos veces en su vida. Como eran

<sup>9</sup> R. FLACÉLIÈRE, *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*, o.c., 50-51.

necesarios 500 cada año y el número de ciudadanos era aproximadamente de 40.000, vemos que cualquier ateniense que lo deseara tenía muchas posibilidades de formar parte del Consejo.

Al menos un tercio de los prítanos permanecía en el *Pritaneion* día y noche. Eran presididos por el *epístata*: se elegía por sorteo cada día y ejercía sus funciones de un amanecer a otro. Era el verdadero jefe del Estado, pero durante un tiempo brevísimo. Solamente podía ejercer este cargo una sola vez, por tanto de 50 prítanos, 36 podían ser epístatas. Es decir, casi todos los atenienses tenían las mismas posibilidades de ser presidente de la República durante un día de su vida<sup>10</sup>.

Los prítanos eran los magistrados supremos del Estado, pero había muchos otros magistrados, reunidos siempre en colegios, habitualmente de diez miembros, uno por tribu. El poder estaba muy dividido para evitar cualquier asomo de dominio personal. Los funcionarios civiles más importantes eran los *arcontes*. Y entre los militares, los *estrategos*. Los arcontes constituían la magistratura más antigua, anterior a la división de Clístenes en diez tribus<sup>11</sup>, por eso su número de 9 es atípico respecto a las demás instituciones de entonces, aunque había un secretario, y ello les permitía ocuparse cada uno de una tribu.

Todos los cargos eran elegidos por sorteo. Podemos encontrar en esto una particular filosofía política: todo ciudadano, por su propia condición de ciudadano, es apto para cualquier cargo. En la Democracia se supone que del pueblo —por su propia virtualidad— emerge la capacidad para constituirse en Gobierno. Sin embargo, en el caso de la dirección de los asuntos militares, la Asamblea del pueblo podía elegir nominal e indefinidamente a un hombre para estratega, ya que se requería especial habilidad y no se podía dejar al albur del sorteo. Así, Pericles gobernó muchos años el Estado, limitándose a ser simplemente uno de los diez estrategos. La teoría democrática se combina, entonces, con una buena dosis de sentido común, matizando con realismo y espíritu práctico la sacralización de las instituciones<sup>12</sup>.

Al final del mandato todos los funcionarios debían someterse a una minuciosa rendición de cuentas llamada *enthyna*. Costumbre o institución que, probablemente, muchos desearían que estuviera vigente en nuestros tiempos...

<sup>10</sup> Cf. G. GLOTZ, *La cité grecque* (La Renaissance du Livre, París 1928) 221.

<sup>11</sup> Más adelante veremos que la leyenda quiere atribuir esta división al héroe Teseo.

<sup>12</sup> Cf. N. D. FUSTEL DE COULANGES, *La ciudad antigua...*, o.c., *passim*.

Esta somera descripción de la vida política en aquel siglo habla por sí sola de la consideración que tenían los deberes cívicos en los hombres de un tiempo que ha entrado, para siempre, por la puerta grande de la historia<sup>13</sup> y que sigue influyendo en nuestra vida social. Al respecto, es significativa la clasificación de los tipos de vida humanos según su valor para aquella época, que realiza Platón en *Fedro* 248: 1.º el filósofo; 2.º el buen rey; 3.º el hombre político; 4.º el deportista; 5.º el adivino; 6.º el poeta; 7.º el campesino y el artesano; 8.º el demagogo; 9.º el tirano.

Esta valoración tendrá su reflejo en la educación. Marrou y Jaeger coinciden sustancialmente en los juicios que se encierran en la sintética aseveración de este último:

La superior fuerza del espíritu griego depende de su profunda raíz en la vida de la comunidad. Los ideales que se manifiestan en sus obras surgieron del espíritu creador de aquellos hombres profundamente informados por la vida sobreindividual de la comunidad. El hombre, cuya imagen se revela en las obras de los grandes griegos, es el hombre político. La educación griega no es una suma de artes y organizaciones privadas, orientadas hacia la formación de una individualidad perfecta e independiente. Esto ocurrió solo en la época del helenismo [...] en el mejor periodo de Grecia, era tan imposible un espíritu ajeno al estado como un estado ajeno al espíritu [...]. Todo futuro humanismo debe estar esencialmente orientado en el hecho fundamental de toda la educación griega, es decir, en el hecho de que la humanidad, el «ser del hombre» se hallaba esencialmente vinculado a las características del hombre considerado como un ser político<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Afirma George Sabine: «En la concepción ateniense, la ciudad era una comunidad en la que sus miembros habían de llevar una vida común armónica, en la que había que permitir tomar parte activa a tantos ciudadanos como fuera posible, sin discriminaciones basadas en el rango o riqueza y en la que encontrasen canalización espontánea y feliz las capacidades de todos y cada uno de sus miembros. Y la Atenas de Pericles consiguió realizar este ideal en un grado considerable, probablemente en un grado mayor que ninguna otra comunidad humana» (G. SABINE, *Historia de la teoría política*, o.c., 23).

<sup>14</sup> Cf. W. JAEGER, *Paideia...*, o.c., 13-14. Marrou, por su parte, asentará afirmaciones como la siguiente: «Después de la crisis de la tiranía, en el siglo VI, la mayor parte de las ciudades griegas, y sobre todo la democrática Atenas, se entregan a una intensa vida política: el ejercicio del poder y la dirección de los negocios públicos se convierten en la ocupación esencial, la actividad más noble y más preciada del hombre griego, supremo objetivo de toda ambición. En todos los casos se busca prevalecer, ser superior y eficiente; pero ya no se trata de afirmar el “valor”, *areté*, en los dominios del deporte y de la vida elegante; en adelante, ese “valor” se encarna en la acción política. Los sofistas centran su enseñanza en este nuevo ideal de la *areté* política: equipar el espíritu para la carrera del hombre de Estado, formar la personalidad del futuro líder de la ciudad, he ahí su programa» (H.-I. MARROU, *Historia de la educación en la Antigüedad...*, o.c., 56-57).

En los autores y en las épocas subsiguientes que continuaremos reseñando —tanto en Grecia como en Roma— podremos constatar que ese espíritu humanista siguió vivo en el pensamiento y en la acción política. De este modo, la formación para lograr buenos gobernantes nunca se concibió como propensa a un solipsismo narcisista o exitista, sino por el contrario, como un modo de relacionar y unir más al hombre con su ciudad, ya que la mejor formación de aquel redundaría siempre en un mayor bien para esta. Es algo característico de un genuino humanismo, tal como se sigue reconociendo en autores y en escritos de nuestros días:

Para la mentalidad humanista, el desarrollo de la persona no es un bien privado ni tiene como fin la autocomplacencia. Cada persona es miembro de una sociedad. En la mentalidad humanista, están perfectamente imbricadas la dimensión personal y la social. Cada uno ha de ser mejor para poder servir más. Es tener para dar. Por eso, los temas que se refieren a la construcción personal se combinan muy bien con los que se refieren al servicio que se puede prestar a la sociedad <sup>15</sup>.

## 2. Platón

Es bien conocido, y se ha puesto reiteradamente de relieve, el gran impacto interior que produjo en Platón la injusta muerte de Sócrates y cómo influyó este hecho en su actitud filosófica y existencial. En su *Apología de Sócrates* logra de modo convincente eximir de cualquier culpabilidad a su maestro en la inicua condena; en el *Critón* exime a sus discípulos de la sospecha de no haber hecho lo suficiente para salvar al maestro. La responsabilidad recae entonces en el pueblo de Atenas: Platón se aplicará a estudiar cómo hacer para que ese pueblo recupere su grandeza, abandone la mezquindad y el egoísmo, crezca en virtudes, sea suficientemente digno para facilitar a los ciudadanos la consecución de la felicidad plena.

De este modo, la muerte de Sócrates ahogó en Platón sus deseos juveniles de intervenir directamente en la palestra política, y las circunstancias que la hicieron posible convencieron al desilusionado discípulo de que un individuo justo no verá nunca recompensada su virtud en el seno de una sociedad transida por la iniquidad y desintegrada por la lucha de insolidarios egoísmos. Toda la filosofía de Platón [...] se verá

<sup>15</sup> J. L. LORDA, *Humanismo*, o.c. II, 9.

presidida por una inquietud originaria: la búsqueda de las bases de una ciudad ideal donde los individuos puedan desarrollar al máximo sus virtudes potenciales<sup>16</sup>.

Se puede participar de la vida política de modo directo, y también de modo indirecto, pudiendo ser este no menos importante. Sócrates había entendido que su contribución, su misión, su servicio público, era enseñar a buscar y amar la sabiduría. Platón, en perfecta continuidad con su maestro, y consecuente con la intelección de la virtud como conocimiento, se entregará a la causa pública a través del establecimiento de las bases para hacer posible la vida virtuosa en el Estado.

Más de cuarenta años después de escribir las obras antes mencionadas, cuando ya tiene 75 y faltan solo cinco para su muerte, en su *Carta VII*<sup>17</sup> realiza un balance de su relación con la política activa, principalmente en sus aventuras siracusanas. La conclusión a la que arriba, después de amargas experiencias, también es muy conocida: los males de los hombres no tendrán fin hasta que los filósofos no lleguen a gobernar, o hasta que los gobernantes no se conviertan en auténticos filósofos. Los que dirijan la sociedad deben unir la sabiduría a la capacidad de resolver cuestiones prácticas, y tienen que estar movidos por un delicado sentido de la justicia, y poseer un dominio total sobre sus pasiones e intereses particulares.

En esta carta dirigida a los parientes y amigos de Dión, comienza relatando la formación de sus ideas políticas. Desde joven deseó dedicarse a la acción política: «Era yo joven y sentía lo que tantos otros de mi edad. Pensaba dedicarme a la política en cuanto pudiera disponer de mis actos»<sup>18</sup>. Al pasar revista a la sucesión de los hechos políticos de su tiempo se va perfilando, primeramente, una morigeración en ese deseo:

<sup>16</sup> E. LÓPEZ CASTELLÓN, «Introducción», en PLATÓN, *Apología de Sócrates. Critón. Carta VII*, o.c., 12.

<sup>17</sup> Es la epístola más larga e importante de Platón. En la actualidad, se la coloca junto a sus principales diálogos para conocer mejor su filosofía política. Kurt von Fritz ha despejado las dudas sobre su autenticidad después de un minucioso estudio (cf. K. VON FRITZ, *Platon in Sizilien*, o.c.).

<sup>18</sup> PLATÓN, *Apología de Sócrates. Critón. Carta VII*, o.c., 152. Para A. Diès esta frase comprendía toda la actitud de Platón ante la política: «Platón no llegó a la filosofía nada más que por la política y para la política» (cf. «Prólogo», en PLATÓN, *La République*, o.c.). Julián Marías en su «Introducción» a *Ética a Nicómaco*, explicando la crisis de la *polis* en su tiempo y con ella la crisis general del hombre griego, coincide sustancialmente con Diès: «Esto es la filosofía para Platón: su “no poder hacer política” es su “tener que hacer filosofía”». Así he interpretado hace mucho tiempo [...] la génesis de su pensamiento filosófico» (cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, o.c., 9).

A la vista de esto y de muchas otras cosas parecidas, me sentí lleno de indignación y me aparté de la miseria de aquellos tiempos. Pero pronto cayeron aquellos treinta tiranos, así como el orden vigente. Nuevamente, aunque ya con menos apasionamiento, sentí deseos de participar en la política<sup>19</sup>.

Los tradicionales ideales atenienses de su juventud, con el transcurso de los hechos, van modificándose, pero no cae en el absentismo o en el escepticismo de pensar que su participación sea inútil, sino que va redimensionando cuál debe ser su contribución al bien público:

Viendo esto y viendo a los que gobernaban, y conforme iba examinando las leyes y las costumbres e iba teniendo más edad, más difícil me parecía la tarea de administrar correctamente los asuntos públicos [...]. Por otra parte, el derecho y la moral se hallaban tan corrompidos y se multiplicaba tanto el número de leyes<sup>20</sup>, que yo, que al principio ardía de ganas de trabajar por el bien público, al ver aquella situación donde todo iba a la deriva, acabé sintiendo vértigo. Ello no quiere decir que dejara de atisbar por dónde podía producirse una mejora, especialmente en el régimen político, esperando siempre el momento oportuno para actuar<sup>21</sup>.

Concluye el razonamiento con el célebre aserto sobre el rey-filósofo o el filósofo-rey. Con ello también logra dar explicación a la familia del malogrado Dión de los motivos de sus viajes a Siracusa, y de sus intentos de intervención ante Dionisio el Viejo y Dionisio el Joven. La Filosofía emerge como la gran esperanza del contraste entre los ideales y los duros hechos de la realidad. En *La República* escribe en términos muy parecidos:

A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba con rigor que marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá fin de los males para los Estados ni tampoco, creo, para el género humano (*La República*, 473c).

<sup>19</sup> *Ibíd.*, 153.

<sup>20</sup> Por el interés que este punto sigue teniendo en nuestros días, conviene hacer notar que Platón —más adelante en esta *Carta*, y de modo más detenido en *Las Leyes*— concede gran importancia al sometimiento de todos por igual ante las leyes; sin embargo, insiste en que las leyes deben reducirse al mínimo imprescindible para facilitar su cumplimiento. Coincide en esto con Isócrates en su discurso *Areopagítico* 147d, quien sostiene que el Estado que multiplica sus leyes está dando muestras de decadencia.

<sup>21</sup> PLATÓN, *Apología de Sócrates. Critón. Carta VII*, o.c., 154-155.

Quien esté familiarizado con el pensamiento de Platón, comprenderá bien su renuencia a trivializar la Filosofía fijándola formalmente de palabra o por escrito, como por ejemplo se hace en un tratado. Así lo deja claro en la *Carta VII*:

Si pensara que se podían divulgar satisfactoriamente de palabra o por escrito, ¿a qué tarea más noble hubiera podido dedicar mi vida que a exponer una doctrina que prestaría un gran servicio a la humanidad y daría a conocer a todo el mundo la verdadera naturaleza de las cosas?<sup>22</sup>.

Pero esa actividad, que es la más alta y noble posible, no está en él desconectada de las posibilidades de influencia práctica, sino que es el modo supremo de servir a la sociedad política. En el largo plazo, la conversión a una vida verdaderamente filosófica es la mejor manera de asegurar la felicidad duradera de la patria. Toda esta *Carta* puede parecer solo una explicación o justificación de su conducta en la corte del tirano de Siracusa, pero puede ser entendida, también, como un convincente alegato de la importancia de que quienes buscan la sabiduría aprovechen todas las oportunidades que se les presenten para actuar en política, al menos como inspiradores o consejeros.

El Platón anciano de *Las Leyes* —su última obra—, a pesar de los desengaños sufridos, no ha renegado de la prioridad que debe tener la actividad política para todo hombre de bien. En un Estado que aspire a la excelencia, debe disponerse una educación orientada en ese sentido:

Pero nuestra argumentación no puede ser, claro está, la de aquellos que creen que tales cosas constituyen la educación, sino la de los que piensan en la educación para la virtud desde la infancia, que hace al niño deseoso y apasionado de convertirse en un perfecto ciudadano, con saber suficiente para gobernar y ser gobernado en justicia. Definiendo nuestro argumento esta crianza, solo a ella, según creo, consentiría en llamarla educación; mientras a la que se endereza a los negocios o a un determinado vigor físico o a algún conocimiento no acompañado de razón y justicia, la tendría por artesana y servil e indigna de ser llamada educación en absoluto (*Las Leyes*, 643e-644a).

Es muy difícil resumir, en unas letras de introducción, la multitud de referencias que se encuentran en las obras del autor de la *República* al tema al que consagró, precisamente, ese diálogo además de otros escritos suyos. Por otra parte, en este autor, debe tenerse

<sup>22</sup> Íd., *Apología de Sócrates. Critón. Carta VII*, o.c., 182.

siempre en cuenta que su filosofía política está en conexión con un plano ontológico profundo, siendo expresión, entonces, de concepciones metafísicas, gnoseológicas, psicológicas y antropológicas. Aquí solamente podemos hacer notar que Platón considera una obligación de primer orden ocuparse del gobierno de la propia ciudad; esta debe proveer a la buena educación de sus jóvenes con este fin; él mismo propone planes de estudio adecuados para ello. Pero su dilatada experiencia le hace tomar cautelas. Por más importante que sea la función de gobierno, se debe ser muy restrictivo respecto a quién se le den facilidades para acceder a él:

Si encuentras modo de proporcionar a los que han de mandar una vida mejor que la del gobernante, es posible que llegues a tener una ciudad bien gobernada, pues esta será la única en que manden los verdaderos ricos, que no lo son en oro, sino en lo que hay que poseer en abundancia para ser feliz: una vida buena y juiciosa. Pero donde son mendigos y hambrientos de bienes personales los que van a la política creyendo que es de ahí de donde hay que sacar las riquezas, allí no ocurrirá así. Porque cuando el mando se convierte en objeto de luchas, esa misma guerra doméstica e intestina los pierde tanto a ellos como al resto de la ciudad (*La República*, 521a).

Es decir, los buenos gobernantes saldrán de entre aquellos que accedan a ejercer las funciones directivas como *de mala gana*, resignados por el bien de sus conciudadanos, pero sin ambiciones personales; conscientes de que ellos —en cuanto a sus intereses egoístas— van a perder, aunque les quedará la interior satisfacción de haber contribuido con todas sus fuerzas al bien común.

En otra obra de ancianidad —*El Político*—, Platón sigue indagando acerca de la caracterización o definición más adecuada del buen estadista, tal como ya se lo había hecho anunciar a Sócrates en el *Teeteto*. De modo reiterado vuelve a insistir en que esta es la actividad más importante a la que un hombre puede consagrar su vida, sirviéndole la filosofía como instrumento. Asimismo se esfuerza en hacer ver con cuánto ímpetu debemos buscar a quien pueda ser un buen gobernante de la *polis*, y disponer los medios para darle la formación adecuada. Así como el rey se sirve de ayudantes y consejeros, la ciencia política se debe servir de ciencias auxiliares, que a su vez manifiestan la superioridad de esa ciencia directiva:

He aquí, pues, la conclusión que se ha de tomar a la vista de todas las ciencias expuestas: ninguna de ellas apareció como ciencia política. En efecto: la que es realmente ciencia política no tiene por misión

*bacer*<sup>23</sup> sino dirigir a las que están capacitadas para ese hacer, sabedora de cuál sea el momento oportuno o inoportuno para comenzar a llevar adelante los importantísimos negocios que surgen en las ciudades, mientras que la misión de las demás se reduce a cumplir lo que les fue ordenado.[...] Y a eso obedece, en primer lugar, que las ciencias antes expuestas por nosotros, al no ejercer dirección unas sobre otras, ni sobre sí mismas, teniendo cada una su actividad propia y exclusiva, en razón al carácter particular de esas actividades, el nombre que adoptan es justamente particular. [...] En cambio, la que dirige a todas estas, cuida de las leyes y de todos los asuntos de la *polis*, y todo lo entretiene con exactitud extrema, si la designamos incluyendo el sentido general de su propio poder, la llamaremos, con toda justicia al parecer, *política* (*El Político*, 305d-e).

Este diálogo consagrado específicamente a nuestro tema, es finalizado por el filósofo volviendo al símil del arte de los tejedores. No deja lugar a dudas. Dice *El extranjero*:

Digamos, pues, que aquí está el final de la tela tejida con recta urdimbre por obra de la acción política en el temple de los hombres enérgicos y los ecuanímes, una vez que, uniendo sus vidas por la concordia y la amistad, los conjuga la ciencia real, logrando así el más espléndido y magnífico de todos los tejidos; y abrazando a los demás en las ciudades, sin excepción, a esclavos y hombres libres, los reúne estrechamente en esta trama, y sin dejarse atrás nada de cuanto conviene a la posible felicidad de una ciudad, la gobierna y preside (*El Político*, 311c).

Concluye Sócrates: «Con magnífico trazo, extranjero, nos completaste ahora la figura del varón real y político» (ibíd.).

Las afirmaciones más arriba expuestas, respecto a la posibilidad y necesidad de una educación específica para las virtudes políticas y para el desarrollo de habilidades de buen gobernante, parecen estrellarse con el conocido pasaje del *Protágoras*<sup>24</sup>, donde Platón hace decir a Sócrates que no es enseñable ni la ciencia política, ni cómo hacer de los hombres buenos ciudadanos. Explica al gran sofista, recién llegado a Atenas, que cuando en la asamblea se trata sobre construcciones públicas o sobre embarcaciones, se manda llamar a los constructores entendidos en ello, y se les escucha atentamente. Y así en todas las demás cosas prácticas. Si pretendiera opinar un ciudadano no especializado en esas técnicas, por más elevados atri-

<sup>23</sup> Para la mejor comprensión de este *πράξειν* ver el pasaje relativo a las ciencias prácticas en *El Político*, 268d.

<sup>24</sup> Cf. PLATÓN, *Protágoras*, 319a-320a.

butos que tuviera en otros campos, sería rechazado. En cambio, cuando se trata sobre el gobierno en general de la ciudad, todos son aceptados cuando toman la palabra, ya sean carpinteros, herreros, curtidores, navegantes, ricos o pobres, nobles o de oscuro origen. Y esto sin haber aprendido en parte alguna sobre la ciencia del gobierno. Evidentemente, porque creen que es algo que no puede aprenderse. Es más, los mejores ciudadanos y más sabios, no son capaces de transmitir a otros la excelencia que poseen. Renuncian a intentar enseñarla, ni siquiera a sus propios hijos; ni se transmite por herencia a los suyos, como en el caso de Pericles. Por tanto, ese tipo de virtudes no son enseñables.

Las interpretaciones de este *diálogo* han sido muy variadas y contrapuestas. El debate ya comienza sobre su datación, aspecto que tiene sus consecuencias para una correcta interpretación. Aunque para Willamovitz y Friedländer, por ejemplo, es una obra de juventud dada su temática y estilística; para otros, como Taylor<sup>25</sup>, tiene que ser una obra madura y posterior a la fundación de la Academia (385 a.C.), puesto que ya presenta problemas filosóficos más propios, no siendo atribuible al período *socrático*. La sitúan, más bien, en el tiempo de composición del *Fedón* y de *El Banquete*.

Según esa línea de interpretación, aquí Platón no está rechazando la posibilidad de educación política, sino que se opone ante la pretensión de la enseñanza sofística, aunque a diferencia de posteriores diálogos, aún de un modo indagatorio. El tema central del *Protágoras* —la conexión entre sabiduría y virtud— aparece dentro de una perspectiva genética: ¿la sabiduría del sabio, puede engendrar la virtud en otros hombres? Para arribar a una conclusión, dialécticamente —en el discutido pasaje— está examinando la posibilidad misma del sofista como sabio (*sophos / sophistés*) de ser maestro de virtudes. En este diálogo la expresión *sofista* no tiene aún las connotaciones peyorativas con que pasará a la historia por obra de Platón y Aristóteles, precisamente; tal como aparecerá luego, por ejemplo, en *El Sofista* del mismo Platón.

En estas deliberaciones platónicas encontramos el nacimiento de la filosofía política, con la singularidad —compartida con otras ramas de la Filosofía— que ya en los primeros pasos de la nueva ciencia, la genial mirada del fundador de la Academia plantea preguntas fundamentales que seguimos intentando responder hoy. En las páginas de *Fedro*, *El Banquete* o *La República*, se manifiestan preo-

<sup>25</sup> Cf. A. E. TAYLOR, *Plato: The man and his work*, o.c., *passim*.

cupaciones éticas y políticas que son perennes: en ellas podemos hallar multitud de problemas actuales, planteados con singular agudeza, intuición y capacidad de anticipación.

Trasímaco, Calicles, Glaucón y Adimanto desde entonces no han dejado de vivir entre nosotros. Van sucediéndose, generación tras generación, los pensadores políticos, gobernantes, hombres de acción, o estados de opinión, que repiten sus razonamientos con pretensión de originalidad o con la ilusión de un descubrimiento.

Trasímaco reaparece cuando la justicia es entendida como «la conveniencia del más fuerte» (*La República*, 338c), que objeta la existencia de la misma filosofía política: ¿por qué plantearse cuál es la mejor ciudad, cómo mejorar la propia sociedad? La mejor ciudad es la que realmente existe, y en ella no hay que llamarse a engaño: rige la ley del más fuerte. Hay que aceptar el actual estado de cosas como el único posible. Hay que actuar buscando el propio provecho; la única lógica válida es la lucha por el poder, y ello justificará después nuestra conducta. Siendo malvado se logran mayores ventajas; la bondad es un *handicap* negativo, una rémora para la eficacia; además, otros se aprovecharán de nosotros. Aceptar esto es ser práctico, realista, pragmático. Trasímaco es la negación radical de la unión de moral y política, que formaba parte esencial del ideal de la *polis*.

Adimanto nos volverá a decir que «la sobriedad y la rectitud son justas y honorables, sin duda, pero ingratas y laboriosas, mientras que la licenciosidad y la injusticia son placenteras y fáciles de obtener, y son desgraciadas solo por opinión y por convención [...] la injusticia paga mejor que la justicia» (*La República*, 364e). Muchos antropólogos culturales o algunos seguidores del neopositivismo jurídico anglosajón suscribirían aquello de que «nadie es justo por su propio deseo, sino solo por constricción» (*La República*, 360d). Y Nietzsche suscribiría que «es por falta de espíritu varonil o por vejez o alguna otra debilidad por lo que los hombres desprecian la injusticia: carecen del poder para practicarla» (*La República*, 366d).

Aunque el filósofo turingio se sentiría más identificado con el Calicles dibujado en el *Gorgias*:

¿Cómo podría ser feliz un hombre si es esclavo de algo, sea lo que fuere? Al contrario, lo bello y lo justo por naturaleza es lo que te voy a decir con sinceridad, a saber: el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible, y no reprimirlos,

sino, por grandes que sean, ser capaz de satisfacerlos con valor y buen temple y de saciarlos con las cosas que sean, en cada caso, objeto de aquellos (*Gorgias*, 492a).

Trasímaco y Calicles son completamente invulnerables a las sutiles argumentaciones de Sócrates, practican lo que defienden, y viven como piensan, uno como maestro y el otro como discípulo. Cada uno de modo distinto, nos muestran esa conducta rediviva que obedece a la lógica del poder, de la fuerza y del egoísmo. Glaucón y Adimanto —con su tesis de que la ley no es más que una convención— volverán a hablar a través de Maquiavelo, Hobbes y Nietzsche: la ciudad es mala, pero hay que adaptarse y medrar en y con ella. Toda filosofía política, en el fondo, podría ser vista como un intento de responder a Trasímaco y de neutralizar a Calicles. Aristóteles, y cualquiera de nosotros en su reflexión cívica, está enfrentándose con ellos y dándoles o quitándoles la razón. Platón, una vez más, ha tenido intuiciones perennes: la ciudad está llena de Trasímacos y de Calicles, también hoy.

Todo estudioso de la ciencia y de la filosofía política, sabe bien que de estas páginas de Platón ya no saldremos nunca. Continuamente estamos volviendo a ellas al enfrentarnos con los problemas que nos va deparando la historia de las sociedades, y con las respuestas que han ensayado los pensadores de cada época. Quizás recordemos, entonces, la aseveración de un manual que han estudiado muchos principiantes: «Es probable que ningún crítico desde Aristóteles hasta nuestros días haya expuesto una objeción que no hubiese podido encontrar formulada en el propio Platón»<sup>26</sup>.

### 3. Jenofonte

Como podríamos advertir también en otros de los autores que reseñaremos como más representativos del período grecorromano clásico, la intensa vida y obra del ateniense Jenofonte está llena de significación y de interés para el propósito general que aquí nos ocupa. Pero por razones de esencialidad y brevedad deberemos ceñirnos al estudio de uno solo de sus numerosos escritos. Jenofonte (ca. 431-354 a.C.), historiador, militar y filósofo, es también discípulo de Sócrates y contemporáneo de Platón. Su *Ciropeia* o *Educación de*

<sup>26</sup> G. SABINE, *Historia de la teoría política*, o.c., 67.

*Ciro* entra de lleno en nuestra temática, aunque en realidad, el aspecto formativo para el gobierno es tratado solamente en el primer libro de los ocho que componen esta obra. Los subsiguientes se ocupan de presentarnos el resto de su vida como prototipo del soberano y militar ejemplar. Pero al repasar todo el arco de la vida de *Ciro el Grande*, se concluye que toda ella fue el despliegue y desarrollo de la acertada formación que recibió en su niñez y juventud y, por tanto, el título tradicional<sup>27</sup> con que conocemos esta especie de tratado de pedagogía aplicada se demuestra acertado.

El libro I se abre con un proemio en donde realiza algunas consideraciones filosófico-políticas sobre la dificultad que supone el gobierno de hombres:

Los hombres, en cambio, contra nadie se levantan más que contra aquellos en quienes noten intención de gobernarlos. Mientras meditábamos sobre estos asuntos, íbamos comprendiendo, al respecto, que al hombre, por su naturaleza, le es más fácil gobernar a todos los demás seres vivos que a los propios hombres (*Ciropeidia*, I, 3).

Pero la experiencia histórica de *Ciro* le hace ver que es posible —a pesar de las muchas dificultades— llevar a cabo un buen gobierno, si se tienen las condiciones personales adecuadas, potenciadas por una buena educación dirigida hacia ese fin específico.

Pero, cuando caímos en la cuenta de que existió el persa *Ciro*, que consiguió la obediencia de muchísimos hombres, muchísimas ciudades y muchísimos pueblos, a partir de ese momento nos vimos obligados a cambiar de idea y a considerar que gobernar hombres no es una tarea imposible ni difícil, si se realiza con conocimiento (*ibíd.*).

*Ciro* consiguió algo que para un griego de la ciudad-estado era inédito: que lo obedecieran, lo respetaran y quisieran agraderle súbditos que no lo conocían personalmente, que nunca lo habían visto ni lo verían jamás, en lugares que el soberano nunca podría pisar, pertenecientes a pueblos y razas diferentes, muchos de ellos antiguos enemigos. Jenofonte capta y refleja la transformación de su tiempo, en el que la antigua *polis* va a decaer como forma socio-política y cederá el paso a unidades de poder de otra naturaleza. Puede ser esta una explicación de la aceptación que tuvo este autor en la

<sup>27</sup> A partir de AULO GELIO (*Noches áticas*, XIV, 3) es el nombre con el que se viene conociendo esta obra. También en la *Anábasis* el título no abarca el contenido general: solamente los seis primeros capítulos tratan sobre *La expedición de los diez mil*. Aquí citaremos según JENOFONTE, *Ciropeidia*, edición de A. Vegas Sansalvador (Gredos, Madrid 1987).

época helenística, y de su influencia en los gobernantes y en la opinión general durante la dominación romana. Es el autor de los grandes espacios políticos, la apertura y absorción de civilizaciones diferentes, y la expansión imperial.

Debe tenerse en cuenta que —como es conocido— Jenofonte junto al material histórico procesa también elementos pseudo-históricos, que pueden resultar más convincentes y atractivos de lo que corresponde, debido a su fino arte literario. La *Ciropeidia* no es la exposición de la vida de una persona real sino, más bien, una biografía idealizada como paradigma pedagógico. Las diferencias en datos históricos con Heródoto y Ctesias de Cnido<sup>28</sup>, así como con Estrabón<sup>29</sup>, son notorias<sup>30</sup>. Sus tendencias aristocratizantes y guerreras se combinan bien con su filoespartanismo, tan diferentes al espíritu de su patria ateniense en aquella época; si bien en la fecha de composición<sup>31</sup> de la *Ciropeidia* había moderado el entusiasmo pro-lacónico de los días en que escribió *La República de los lacedemonios* (c. 387 a.C.).

La referencia a Jenofonte reviste interés para nuestro tema, pues aunque pueda ofrecer datos discutibles, de todas maneras trata de

<sup>28</sup> Médico de Artajerjes II, compuso una imaginativa historia de Persia en 23 libros, denominada *Persiká*. Junto con Heródoto es la principal fuente griega utilizada por Jenofonte para conocer a Ciro. Es suficientemente sabido —principalmente por la *Anábasis*— que Jenofonte sirvió en el ejército persa de Ciro el Joven. Allí, junto a soldados de Esparta, tuvo estrecho contacto con las costumbres y las tradiciones orales de medos y persas, y entró en relación con otras fuentes.

<sup>29</sup> Cf. STRABONE, *Geografía, libro VIII: El Peloponeso*, o.c. Estrabón, con intuición moderna, se interesó por el estudio del hombre en el espacio, dando lugar al primer modelo de antropogeografía. Sus fuentes son más literarias que de experiencias personales o viajes, aunque viajó «desde Armenia a Etruria, y desde el Mar Negro a las fronteras de Etiopía». Tiene muy en cuenta la tradición homérica, poniéndola como término de comparación con la suya actual. Es el tratado más importante que nos ha dejado la antigüedad en esta materia. Los 47 libros de su otra obra, *Esbozos históricos*, se han perdido totalmente, pero —como en el caso que nos ocupa— son indirectamente muy citados, junto con la *Geografía*, por autores antiguos debido a su gran prestigio, y se ponen como término de comparación para verificar datos históricos.

<sup>30</sup> De todas maneras, debe reconocerse que la misma Sagrada Escritura nos transmite una imagen de Ciro muy congruente con la pintura que nos ofrece Jenofonte. El final del libro segundo de las Crónicas, y el comienzo de Esdras, dan noticia del decreto de Ciro ordenando la reconstrucción del Templo de Jerusalén, en unas condiciones de gran generosidad y de profunda piedad. Las exégesis judía y cristiana siempre han interpretado a Ciro, Artajerjes y Darío como instrumentos de Dios (cf. 2 Crón 36,22-23; Esd 1,1-4; notas a Esd 1, en *Sagrada Biblia, Antiguo Testamento, Libros Históricos*, Eunsa 2000) 974-977.

<sup>31</sup> Aunque sea asunto discutido, puede situarse con bastante seguridad entre el 380 y el 360 a.C., y muy probablemente esté relacionada con la vuelta del rey Agesilao a Asia, hecho que volvió a despertarle el interés por Persia (cf. E. DELEBECQUE, *Essai sur la vie de Xénophon* [Klincksieck, París 1957] 395-409).

un gobernante que ha pasado a la historia como un paradigmático jefe de Estado, que vivió en pleno siglo VI a.C. —un siglo antes de Pericles— y que no es griego. Todo ello amplía nuestro campo de referencia, aunque sea a través del prisma de un autor ateniense que vivió más de un siglo después que el rey persa. Muchos pasajes, quizás literaturizados —por ejemplo, sobre la educación de los jóvenes aristócratas medos y persas— aportan también datos objetivos de sumo interés para tomar contacto con las ideas educativo-políticas del mundo antiguo no helénico.

El Ciro que nos presenta Jenofonte en la *Ciropedia* parece un discípulo de Sócrates con algunas gotas de la escuela cínica de Antístenes. Hay similitudes evidentes con Platón, pero también diferencias. Aulo Gelio<sup>32</sup> recoge una tradición que sostiene que la composición de la *Ciropedia* es una réplica a los dos primeros libros de *La República*, aunque Diès<sup>33</sup> relativiza esta opinión. Sea como sea, lo que sí es evidente es el conocimiento que Jenofonte tuvo de *La República*, reflejado en una gran similitud de conceptos y opiniones.

Pero hay también notables diferencias: el fundador de la Academia ofrece una formación fundamentalmente intelectual para el futuro gobernante. Jenofonte se centra más en los aspectos prácticos. Desde el punto de vista ético, nos parece encontrar posiciones muy distintas respecto a la situación de la mujer, la familia y los niños en las sociedades que propugnan. Platón las hace partícipes del trabajo y de la guerra, y en un pasaje muy discutido propone la comunidad de mujeres y de hijos, entendiendo la ciudad como única familia, que a veces exige el sacrificio de los niños (cf. *La República*, 457d). Jenofonte desea que se mantenga un distanciamiento respetuoso hacia la mujer, ensalza el matrimonio y la vida familiar; escribiendo pasajes de gran ternura hacia los niños. Este contraste se dio también existencialmente: Platón nunca fue esposo y padre; Jenofonte tuvo una feliz experiencia con su mujer Filesia, y lloran con gran dolor la pérdida del hijo de ambos, Grilo, en Mantinea. Esos trasuntos de su humanidad, junto a la dulzura de su lengua y estilo, se reflejan en el apelativo de «abeja ática» como lo califica el *Suidae Lexicon*. Ya Cicerón dijo que su estilo es más dulce que la miel<sup>34</sup>, y Diógenes Laercio le llamó —por idéntica razón— «musa ática»<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Cf. AULO GELIO, *Noches áticas*, XIV, 3.

<sup>33</sup> Cf. A. DIÈS, «Introducción», en PLATÓN, *La République*, o.c., 16-17.

<sup>34</sup> Cf. CICERÓN, *Orator*, IX, 32.

<sup>35</sup> Cf. DIÓGENES LAERCIO, *Vida de los filósofos ilustres*, XIV.