

La *Ciropedia* y la *Anábasis*: ¿un príncipe socrático en una παμβασιλεία?

The *Cyropedia* and the *Anabasis*: a Socratic prince in a παμβασιλεία?

Manel García Sánchez¹

Universitat de Barcelona (España)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1289-1579>

Recibido: 27-06-2024

Aceptado: 24-07-2024

Resumen

Es un lugar común en los estudios sobre la *Ciropedia* de Jenofonte ver en ella un tratado sobre el liderazgo político (προσπάτης; ἄρχων), así como un *speculum principum* para la Grecia de su tiempo y de toda la tradición occidental. Menos habitual ha sido leer la *Anábasis* como un tratado de filosofía política, pero tampoco han faltado solventes ejercicios que ven en ella otra obra de Jenofonte sobre el liderazgo político y en ambas la figura de un príncipe socrático en una παμβασιλεία.

Palabras-clave: ιδιώτης, liderazgo, monarquía, παμβασιλεία, *politeía* persa, porfirogénesis, *speculum principum*.

¹ (manelgarciasanchez@ub.edu) Manel García Sánchez, ResearcherID: AAE-5970-2019, es Profesor agregado de Historia Antigua en la Universidad de Barcelona y especialista en la historia de la Grecia clásica, la Persia aqueménida y el género en la historia antigua. Sus intereses fundamentales se centran en la historia de las ideas políticas y en su recepción, en las relaciones entre oriente y occidente y en la historia del género en la antigüedad. Recientemente ha participado en la coordinación de *La democracia griega y sus intérpretes en la tradición occidental*, Madrid, Tecnos, 2023 y es autor de *La lágrima de Jantipa. Las mujeres y los filósofos en la Grecia antigua*, Madrid, Esfera de los Libros, 2024.

Dirección para correspondencia: Facultat de Geografia i Història, Departament d'Història i Arqueologia (Despatx 1072), c/Montalegre 6-8, 08001, Barcelona (España).

Este trabajo ha sido realizado en el marco de los Proyectos de Investigación PID2020-112558GB-I00 y PID2021-123951NB-I00, financiados por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España, así como en el del Grupo de investigación 2021 SGR 00246 UB-UAB, reconocido y financiado por la Generalitat de Catalunya.

Abstract

It is commonplace in studies of Xenophon's *Cyropaedia* to see it as a treatise on political leadership (προσπάτης; ἄρχων), as well as a *speculum principum* for the Greece of his time and the entire Western tradition. It has been less common to read the *Anabasis* as a treatise on political philosophy, but there have been no shortage of solvent exercises that see in it another of Xenophon's works on political leadership and the figure of a Socratic prince in a παμβασιλεία.

Keywords: ιδιότης, leadership, monarchy, παμβασιλεία, Persian *politeia*, porphyrogenesis, *speculum principum*.

Desde la misma Antigüedad, Jenofonte ha sido visto, a partes iguales, con admiración y con recelo. Para unos, la *Ciropedia* debería ser leída como una apología de la necesidad de un liderazgo sin fisuras para el mantenimiento del buen gobierno²; para otros, su teoría del liderazgo político escondería una apología inequívoca de una monarquía absoluta que sacrificaba la democracia y el ideal republicano a la voluntad arbitraria y los abusos de poder de un soberano absoluto o παμβασιλεύς³. La supuesta incongruencia de Jenofonte habría consistido en defender inicialmente el buen gobierno de los abusos de la autocracia a través de un idealizado y laconizado Ciro el Grande, modelo de poder justo, como destacó Cicerón (*QF* 1.23)⁴, para acabar diseñando un modelo autoritario incompatible con los ideales republicanos y democráticos, más acorde con una idealizada realeza espartana que con una, aunque no totalmente⁵, imaginaria realeza aqueménida⁶. De esa misma sospecha no se escaparía el análisis sobre la figura de Ciro el Joven en la *Anábasis*, sobre el que pesa la sospecha de que bajo su filohelenismo se esconde el inmanente

² Esposito & Sandridge 2020.

³ Son los denominados por Gray (2011:1) *darker readings*.

⁴ *Cyrus ille a Xenophonte non ad historiae fidem scriptus sed ad effigiem iusti imperi cuius summa gravitas ab illo philosopho cum singulari comitate coniungitur; quos quidem libros non sine causa noster ille Africanus de manibus ponere non solebat; nullum est enim praetermissum in iis officium diligentis et moderati imperi. Eaque si sic coluit ille qui privatus futurus numquam fuit, quoniam modo retinenda sunt iis quibus imperium ita datum est ut redderent, et ab iis legibus datum est ad quas revertendum est?*(Cic., *QF* 1.23: “Jenofonte no escribió su famoso Ciro para ser fiel a la historia sino como modelo de un poder justo, y para ello el filósofo reunió en el personaje una gran severidad y una afabilidad singular. Nuestro famoso Africano solía llevar siempre en sus manos estos libros, y no sin razón, pues en ellos no se pasa por alto ni una sola de las obligaciones de un poder diligente y moderado. Y si alguien que nunca llegaría a ser un simple particular las ejerció de esa manera ¿cómo no han de tenerla en cuenta aquellos a quienes se ha dado el poder con la condición de que lo devuelvan, y conforme a unas leyes a las que han de volver a someterse?”; trad. T. Hernández Cabrera, Madrid, Alianza Editorial, 2003).

⁵ Sancisi-Weerdenburg 2010; García Sánchez 2009.

⁶ Tuplin 1994; Azoulay 2007; Whidden 2007a.

autoritarismo de los príncipes y reyes persas. Haber hecho de Jenofonte un amigo de los barbaros⁷, supuestamente también inequívoco el *Ciro el Joven del Económico*, es una interpretación que no vas más allá de la literalidad y que olvida una lectura global de la obra de Jenofonte, el *Agésilao* sin ir más lejos, y un análisis de los contextos de agencia de dichos príncipes o soberanos aqueménidas⁸. Podríamos, sin embargo, conceder a Jenofonte, con Italo Calvino⁹, que a su aversión hacia los bárbaros le es ajena, en no poca medida, la hipocresía colonialista.

No fue Jenofonte el primero ni sería el último en atenuar el entusiasmo sobre el liderazgo de un soberano o príncipe aqueménida –pensemos en el Darío I de Platón como el *ιδιώτης* o *privatus* que alcanza el poder por méritos o en el *Ciro el Grande* de los cínicos– y tuvo que hacer no pocas concesiones a su auditorio para representar a los persas como a un pueblo bárbaro y esclavo de todos los vicios y pasiones. Esas contradicciones son humanas, demasiado humanas, pero tampoco deben escandalizarnos demasiado porque forman parte de todas las construcciones identitarias y de todos los discursos sobre la alteridad. En el caso persa la presión del entorno era más exigente si cabe, si tenemos en cuenta que el oro persa arbitró la política griega hasta la llegada de Alejandro. Ver en *Ciro el Grande* o *Ciro el Joven* el modelo de un soberano ideal solo era posible si se transformaba a los soberanos y príncipes persas en príncipes socráticos laconizados. Ello, por supuesto, no deslegitima la utilidad que la obra de Jenofonte pueda tener para el gobernante –Maquiavelo lo sabía muy bien¹⁰– o para la propia disciplina de la filosofía política –como no se cansó de defender Leo Strauss¹¹–, un autor concededor como pocos del ideal y de la realidad de la política griega del siglo IV a.C. y un semillero para la reflexión sobre los grandes temas de la filosofía política y los usos y abusos del poder.

1. *Ciro el Grande: el liderazgo paternalista*

Desde el liberalismo de John Stuart Mill tendemos a desconfiar del principio paternalista de los políticos, de unos líderes que consideran a sus súbditos como a unos eternos menores de edad privados de la virtud política de la prudencia (*φρόνησις*) necesaria para gobernar. Ese paternalismo ha recorrido la historia del pensamiento político desde Sócrates y la mayoría de las veces no ha escondido otra cosa que sacrificar la democracia a manos de

⁷ Hirsch 1985.

⁸ García Sánchez 2009.

⁹ *Por qué leer los clásicos*, “Jenofonte, *Anábasis*”.

¹⁰ García Sánchez 2019: 408-410.

¹¹ Strauss 1970; 1972; Azoulay 2004; Gray 2011; Buzzetti 2014; García Sánchez 2023.

una oligarquía dirigente¹². Jenofonte no se ha liberado de esa sospecha, de su talante antidemocrático, como buen socrático, y su *Ciro el Grande* ha sido visto en la tradición tanto como un espejo de príncipes como un oscuro y astuto líder autocrático. ¿Para qué audiencia pensó Jenofonte su *Ciropedia*? ¿Cuál era su horizonte de expectativa? ¿En qué tradición de filosofía política se inscribía su teoría sobre el liderazgo político y a qué realidad de la Grecia clásica respondía¹³? ¿Se miró en el espejo de la *República* de Platón o en las apologías de *Ciro* como un nuevo Heracles de la diatriba cínica de Antístenes, que seguro circulaban en los círculos socráticos? ¿Por qué valerse de *Ciro el Grande* y de una Persia imaginaria¹⁴, del imperio aqueménida, y no solo y directamente de su admirado Agesilao y de su admirada Esparta, una *pólis* con una supuesta constitución mixta ideal? ¿Dónde halló la inspiración para su líder καλὸς κἀγαθός y, por extensión, para definir el arte político del liderazgo (ἐπίστασθαι ἀνθρώπων ἄλλων προστατεύειν)? ¿Qué relación creyó que debería establecerse entre gobernantes (οἱ ἄρχοντες) y gobernados (οἱ ἀρχόμενοι)? ¿Cómo degenera la autoridad política legítima en una tiranía y cómo se produce dicho proceso en la teoría clásica de los sistemas políticos¹⁵? ¿Responde *Ciro* al ideal del buen gobernante de los socráticos, que sacrifica el individualismo, también el individualismo posesivo, en favor de una ciudadanía virtuosa y de una *pólis* autónoma y de tamaño moderado, o sucumbe a la propensión oligárquica latente en la filosofía política de su maestro y, lo que es peor, al imperialismo? ¿Qué virtudes definen la conducta del gobernante ideal? ¿Deberemos, pues, con Leo Strauss, aunque extremando la prudencia, leer entre líneas para desenmascarar tras la ironía y otros tropos cuáles eran las verdaderas intenciones de Jenofonte para su apología de una παμβασιλεία en su *Ciropedia* y de qué recursos retóricos se valió en el contenido de la forma¹⁶? ¿Es aprovechable la reflexión de la *Ciropedia* sobre la supuesta περσῶν πολιτεία para la moderna teoría sobre la democracia y la dialéctica entre liderazgo y participación ciudadana? Dichas preguntas deberían responderse contrastando el ideal con la realidad, la realeza aqueménida idealizada y laconizada con el debate político de esa época convulsa que fue el final del siglo V a.C. y el siglo IV a.C. hasta la llegada de Alejandro, que contaba con la *Ciropedia* entre sus lecturas de formación¹⁷. Estas preguntas son igual de legítimas aplicadas a la *Anábasis*, pero centrémonos primero en el relato real sobre *Ciro el Grande*.

No sería una exageración afirmar que toda la filosofía política de la *Ciropedia* se concentra en el libro primero y en el apéndice final sobre la

¹² Canfora & Zagrebelsky 2020.

¹³ Dorion 2017; Brown Ferrario 2017.

¹⁴ Vlassopoulos 2017.

¹⁵ Newell 1983.

¹⁶ Dorion 2010; Tamiolaki 2020; García Sánchez 2023; Demont 2014; Nicolai 2014.

¹⁷ Tourraix 2021.

decadencia de la realeza persa que concluye la obra en el libro octavo. El mismo inicio de la *Ciropedia* nos revela que Jenofonte se inscribía en la tradición clásica de los sistemas políticos al clasificarlos en democracia, monarquía, oligarquía y tiranía, de hecho, un sistema, la monarquía, vertebrado por la polaridad gobernante-gobernados y por el imperativo de respetar las leyes y tener como fin último, como *télos*, el bien de los ciudadanos:

Una vez se nos ocurrió reflexionar sobre cuántas democracias han sido derrocadas por quienes preferían regirse con un régimen distinto del democrático, y sobre cuántas monarquías y cuántas oligarquías han sido ya, a su vez, abolidas por el pueblo, y sobre el hecho de que, de cuantos intentaron imponer la tiranía, unos fueron inmediatamente derrocados, y otros, por poco tiempo que se hayan mantenido en el poder, son objeto de admiración por haber sido varones tan sabios y afortunados (*Cyr.* 1.1)¹⁸.

Jenofonte se valió de la analogía con el señor (*δεσπότης*) de la casa (*ἐν ἰδίοις οἴκοις*) y el gobierno de sus esclavos (*οἰκέται*) (*Xen., Cyr.* 1.1.1), como ya hizo en el *Económico*¹⁹, o, bebiendo en la tradición homérica, del pastor (*νομεύς*) con su rebaño (*ἀγέλη*) (*Xen., Cyr.* 1.1.2). Dicha comparación no es tan solo un recurso didáctico, más allá del talento jenofonteo de entender la labor del buen gobernante como un líder político y un gestor económico (*cf.* con el *Ciro el Joven* de su *Económico* o en su *Sobre los ingresos*), sino que es fundamental porque para nuestro autor aquí radica el gran problema a que debe hacer frente el diseño de un sistema político ideal, a saber, que “los hombres, en cambio, contra nadie se levantan más que contra aquellos en quienes noten intención de gobernarlos (*ἄνθρωποι δὲ ἐπ’ οὐδένας μᾶλλον συνίστανται ἢ ἐπὶ τούτους οὓς ἂν αἰσθῶνται ἄρχειν αὐτῶν ἐπιχειροῦντας*)” (*Xen., Cyr.* 1.1.2).

¿Qué debe pues ofrecer el líder a los ciudadanos para que acepten su liderazgo²⁰? La respuesta para Jenofonte es escueta, aunque el propósito sea difícil de conseguir: prosperidad y seguridad. Vemos aquí una muestra indudable de la modernidad de Jenofonte²¹, el esbozo de una teoría casi contractualista y tácita entre gobernante y gobernados, una teoría de la aparición del estado, prehobbesiana o prelockeana, mediante un pacto en el que los hombres renuncian a la libertad individual a cambio de la prosperidad y seguridad de la comunidad. Late en Jenofonte también la kantiana paradoja de la “insociable sociabilidad” de los hombres, su propensión a fundar una sociedad que, sin embargo, está perpetuamente amenazada por la disolución, la antinomia entre la inclinación a la vida comunitaria a la vez que al individualismo más egoísta, como vivió el propio Jenofonte en persona y con el vivo recuerdo de la ley

¹⁸ Las traducciones de la *Ciropedia* son de Ana Vegas Sansalvador en BCG (Madrid, 1987).

¹⁹ Whidden 2008; Carlier 2010: 358; García Sánchez 2021.

²⁰ Wood 1964; Buxton 2017.

²¹ García Sánchez 2019.

de amnistía del 403 a.C. y la condena a muerte de Sócrates en el 399 a.C. No obstante, enseguida desvela nuestro autor su modelo constitucional preferido al vencer su pesimismo de la razón sobre la ingobernabilidad de la naturaleza humana con el hallazgo del príncipe ideal, sabio y heroico, en la figura del laconizado y socrático Ciro el Grande y con una monarquía y un imperio multicultural y multiétnico como modelo que definen una *περσῶν πολιτεία* diseñada por un líder carismático, casi weberiano, que recuerda a la épica irania que, como señaló Arthur C. Christensen, veía en el liderazgo un instrumento de dos cuerdas, el heroísmo y la sabiduría²²:

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. Pero, cuando caímos en la cuenta de que existió el persa Ciro, que consiguió la obediencia de muchísimos hombres, muchísimas ciudades y muchísimos pueblos (*ὅς παμπόλλους μὲν ἀνθρώπους ἐκτήσατο πειθομένους αὐτῷ, παμπόλλας δὲ πόλεις, πάμπολλα δὲ ἔθνη*), a partir de ese momento nos vimos obligados a cambiar de idea y a considerar que gobernar hombres (*τὸ ἀνθρώπων ἄρχειν*) no es una tarea imposible ni difícil, si se realiza con conocimiento (*ἦν τις ἐπισταμένως τοῦτο πράττει*). Por ejemplo, sabemos que a Ciro le obedecían de buen grado (*ἐθελήσαντας πείθεσθαι*) gentes que, unos distaban de él muchos días de camino, otros incluso meses, otros que no lo habían visto nunca y otros que sabían bien que ni siquiera lo verían jamás, y, sin embargo, estaban dispuestos a serle sumisos (*ἤθελον αὐτῷ*). En efecto, hasta tal punto sobresalió del resto de los reyes (*διήνεγκε τῶν ἄλλων βασιλέων*), tanto de los que habían heredado el poder de sus padres (*τῶν πατρίους ἀρχὰς παρειληφότεων*) como de los que lo habían obtenido por sí mismos (*τῶν δι' ἑαυτῶν κτησαμένων*) (Xen., *Cyr*: 1.1.3-4).

Una condición, pues, debe cumplir el gobernante ideal para que los gobernados acepten su liderazgo: gobernar con conocimiento (*ἐπίσταμαι/ἐπιστήμη*), una idea muy socrática que en sus *Recuerdos de Sócrates* (Xen., *Mem.* 3.10) es calificada como *βασιλικὴ τέχνη*²³, y que fundamentará toda la crítica de los socráticos a una democracia participativa y por sorteo como la ateniense²⁴, en donde el ciego y arbitrario azar conducía al poder a personas no preparadas y carentes de la ciencia de gobernar, de esa oclocracia que desesperaba al Viejo Oligarca. No perdamos tampoco de vista una distinción que será un motivo recurrente de la filosofía política clásica y de su crítica a la realeza aqueménida, especialmente en el pesimismo casi fatalista muy de época (pensemos en las *Leyes* de Platón), que domina el final del libro octavo de la *Ciropedia* sobre la decadencia de la realeza persa, a saber, heredar el poder por haber nacido hijo de un rey o alcanzarlo por méritos propios, esto es,

²² Christensen 1936: 141; Woronoff 1993: 48; Azoulay 2004: 26; Tourraix 2021: 16.

²³ Dorion 2020: 46.

²⁴ Ober 1999: 367; Brown Ferrario 2017: 66-72.

siendo previamente un particular (ιδιώτης) que viste la púrpura por sus virtudes y no por la herencia de haber nacido ya príncipe heredero, esto es, *in regno et ante regnum* (Just. *Epit* 2.10), combinado con la espartana institución de la *porfirogénesis*²⁵.

No obstante, la admiración por ese príncipe ideal pronto nos resulta sospechosa, en la más pura línea del realismo político, y a la idealidad se impone la realidad de la inmanencia al ejercicio del poder y las sartrianas *manos sucias*, la contradicción entre el “ser” y el “deber ser”, entre la eficacia y el compromiso político, las weberianas éticas del deber y éticas de la convicción, operaciones de maquillaje casi siempre del maquiavelismo político, que garantice una sociedad igualitaria, incluso como meritocracia, y justa:

pudo abarcar tan extenso territorio por el temor que les inspiraba (ἀφ’ ἑαυτοῦ φόβῳ), de suerte que a todos aterrorizó (καταπλήξαι) y nadie intentaba nada en su contra, y fue capaz de infundirles tanto deseo (ἐπιθυμίαν) de que todos le agradaran (χαρίζεσθαι), que en todo momento exigían ser gobernados según su criterio (ὥστε αἰετὴ τῆ αὐτοῦ γνώμη ἀξιούν κυβερνάσθαι) (Xen., *Cyr*: 1.1.5).

De nuevo, pues, la necesidad de que el gobernante esté dotado de los medios para conocer (γνώμη), del carisma (χάρις) necesario para que un líder se sitúe, paradójicamente, por encima de la ley o las convenciones tradicionales para persuadir a sus súbditos²⁶, introduciendo aquí Jenofonte una deriva autoritaria que, como en el caso de Ciro el Grande con la *politeía* persa, supondrá subvertir el orden constitucional y, llegado el caso, jugar circunstancialmente con ser o parecer virtuoso²⁷, nada nuevo bajo el sol si pensamos también en las “mentiras piadosas” platónicas y una muestra más de cómo en la filosofía política griega la necesidad y la realidad se acaba imponiendo siempre sobre la idealidad, sobre cómo el diseño de una *politeía* ideal se corrompe al aplicarse sobre la imperfecta y cambiante realidad en la que quizás se cumplen más a menudo los análisis de realismo político sobre la naturaleza humana de los Trasímaco, Calicles o del Ciro y el Jenofonte admirados por Maquiavelo que los ingenuos y sospechosos intelectualismos morales de los socráticos (Nietzsche *dixit*).

Las aptitudes naturales de Ciro el Grande hubieron de ser potenciadas según Jenofonte por una educación (παιδεία/ἀγωγή) especial, una educación más socrática²⁸ o más de inspiración espartana que persa²⁹, lejos de conductismo o ambientalismo alguno y fruto de un linaje (γενεά) también distinguido (Xen., *Cyr*: 1.1.6), con la figura de un padre de moral encrática y ejemplar, Cambises, dinasta ejemplar y modelo de buenos reyes que sucumbió con el mismísimo

²⁵ Knauth 1975: 57; Carlier 1984: 241; García Sánchez 2005: 228.

²⁶ Azoulay 2004; Atack 2018.

²⁷ Tamiolaki 2018.

²⁸ Gray 2011: 19.

²⁹ Tuplin 1994; Lee Too 1998; Azoulay 2007; Whidden 2007a.

Ciro cuando este fundó un imperio y sacrificó el ideal asambleario y clánico de los persas, según leemos en las páginas finales de la *Ciropedia*, y con la sucesión de Cambises II, o en Platón, que quizás se inspiró en Jenofonte o en Ctesias para su crítica de la irresponsabilidad del soberano aqueménida de delegar en el harén la educación del príncipe heredero³⁰. Jenofonte es además explícito, en la línea de la mejor tradición de la autopsia de la historiografía griega al referir que lo que explica fue visto por él mismo (ἤσθησθαι δοκοῦμεν περὶ αὐτοῦ), sin duda en sus contactos con ese otro modelo de príncipe ideal para nuestro autor que fue Ciro el Joven y en su peripecia vital en la *Anábasis* (si bien allí acostumbra a valerse del impersonal λέγεται).

El buen rey de Jenofonte, y aquí volvemos a encontrarnos con el socrático que confía en la enseñanza de la excelencia (ἀρετή), debe contar con las virtudes que Ciro el Grande mostró con una precocidad que presagiaba al futuro soberano ideal, sin duda un *omen imperii*:

Ciro era muy bien parecido (κάλλιστος) y muy generoso de corazón (ψυχὴν δὲ φιλανθρωπώτατος), muy amante del estudio (φιλομαθέστατος) y muy ávido de gloria (φιλοτιμώτατος), hasta el punto de soportar toda fatiga (πόνον) y de afrontar todo peligro con tal de recibir alabanzas (Xen., *Cyr*: 1.2.1).

Las cualidades del soberano ideal, las cumple Ciro el Grande sobradamente en tanto que paradigma de hombre ideal: es hermoso (καλός), generoso de corazón (φιλόανθρωπος), amante del estudio (φιλομαθής), ávido de gloria (φιλότιμος), a lo que debemos sumar que es también justo (δίκαιος), una virtud, la justicia (δικαιοσύνη), que sí aparece en las inscripciones aqueménidas, por ejemplo en la Inscripción de Darío de Naqs-i-Rustam, como una cualidad imperativa del soberano referida mediante los términos antiguo persas *arta* (verdad), *drauga* (mentira) y *data* (justicia), y base de la educación de los jóvenes nobles persas³¹:

Gracias a Ahura Mazda, soy tal que soy amigo de la verdad, no soy amigo de la injusticia; mi deseo no es que el débil sufra la injusticia a causa del poderoso; mi deseo no es que el poderoso sufra justicia a causa del débil (DNb § 2).

Jenofonte refiere que Ciro el Grande fue educado “en las leyes de los persas (ἐν Περσῶν νόμοις)”, pero sobre todo lo más valioso de esa educación casi lacedemonia de los ὁμότιμοι persas como ὁμοῖοι espartanos³² es que, a diferencia de la mayoría de las ciudades estado, en esa παιδεία se ocupan del bien común (τοῦ κοινοῦ ἀγαθοῦ) desde el principio (*Cyr*: 1.2.2), una idea

³⁰ García Sánchez 2009: 156-158; Gray 2011: 256-261.

³¹ Bucci 1983; García Sánchez 2009: 76; Sancissi-Weerdenburg 2010: 450; Degen 2020; Tourraix 2021: 18.

³² Tuplin 1994; Azoulay 2007; Whidden 2007a.

cardinal de la filosofía clásica de la época de nuestro autor, y de los socráticos en particular, que define el estado y la *politeía* ideal, incluso con reminiscencias platónicas en la censura de aquellas *póleis* que permiten que los padres eduquen a sus hijos como deseen. Otra idea también en la línea de Platón es el alejar a los comerciantes de la conocida como “plaza de la libertad” (ἐλευθέρα ἀγορά), en donde son educados los jóvenes persas a la espartana y divididos en grupos de niños, jóvenes, adultos y, finalmente, aquellos que han sobrepasado la edad del servicio militar, prueba de cómo los persas, en este caso, los gobernantes ideales, se preocupan de que los ciudadanos sean los mejores (βέλτιστοι). Esa educación, en la línea socrática, no podría basarse en otras virtudes cardinales³³ que no fueran la justicia (δικαιοσύνη), la templanza (σωφροσύνη), la obediencia (πειθώ), el autocontrol (ἐγκράτεια) y, aquí la aportación es de Jenofonte, aunque en la línea de la educación ecuestre persa, con el tiro al arco y en lanzar la jabalina en actividades cinegéticas o bélicas³⁴. Nos faltaría la valentía (ἀνδρεία) como virtud cardinal, pero ella hace su aparición como virtud esencial del líder en el libro tercero, al presentar las primeras operaciones bélicas del reinado de Ciro el Grande (Xen., *Cyr.* 3.48-55), con inspiración homérica al presentar sus campañas casi como si de una ἄριστεία se tratase³⁵.

Un vicio importante debe, no obstante, evitarse en la educación ideal de los ciudadanos ejemplares (Xen., *Cyr.* 1.2.6-8): la ingratitud (ἀχαριστία). Si la gracia (χάρις) es una virtud fundamental del gobernante ideal jenofonteo³⁶, el mayor riesgo del que pueda ser víctima el político, y el estado por extensión, y de ello hay innumerables muestras en la historia política griega (Sócrates, sin ir más lejos) es la ingratitud de los ciudadanos frente al gobernante que entiende la política como un servicio público (κοινός/ δημόσιος) desinteresado y con la vista puesta en el bien común, cuya norma no es el capricho, sino la ley (νόμος), el esfuerzo (πόνος) (Xen., *Cyr.* 1.5.12; 1.6.8; 2.2.11-17), el respeto a los dioses (Xen., *Cyr.* 1.6; 6.4.19-20), la competencia de saber ayudar siempre a los amigos y de afligir a los enemigos (Xen., *Cyr.* 1.4.25), siendo la amistad (φιλία) otra virtud cardinal del soberano ideal, en cuya *politeía* establece que las recompensas se brindan en función del mérito (ἀξία), esto es definiendo una *politeía* meritocrática con Ciro el Grande como árbitro (Xen., *Cyr.* 2.3.16; 4.1.2). No perdamos de vista la fecha de composición de la *Ciropedia*, hacia el 360 a.C., y los avatares de la historia griega vividos por el mismo Jenofonte³⁷ y esa virtud de la φιλία, tan presente en *Recuerdos de Sócrates*, vertebrará también la concepción de la realeza de Alejandro y de las monarquías helenísticas.

Cardinal en la definición de una *politeía* es, por supuesto, la definición de

³³ Tamiolaki 2012; Dorion 2020; Danzig 2020.

³⁴ Knauth 1975; García Sánchez 2005: 228.

³⁵ Gray 2011: 141-142.

³⁶ Azoulay 2004.

³⁷ Dillery 1995.

la justicia, virtud suprema entre los socráticos³⁸, tan solo por debajo del bien, y prueba de fuego de una constitución que aspira a garantizar la armonía tanto en la sociedad como en el estado. El libro tercero de la *Ciropedia* es revelador al respecto, ya que, en él, mediante la figura del sofista travestido de príncipe armenio, Tigranes³⁹, se plantea un debate en la línea de la dialéctica socrática y de la polémica *phýsis-nómos* de los sofistas, con reminiscencias de los diálogos platónicos, sobre una definición utilitarista o no de la justicia (Xen., *Cyr.* 3.1.9-25). Evidentemente, Ciro el Grande, Jenofonte o Sócrates, tanto es⁴⁰, no pueden aceptar relativismo sofístico alguno y, mucho menos, una moral utilitarista que se fundamente en una definición del bien mediante el criterio de la utilidad (ὄφελος) o el cálculo utilitarista. Para Jenofonte, en el plano de la idealidad, no cabe ni relativismo ni utilitarismo alguno, insistimos, porque, y ahí el magisterio socrático es indiscutible (como se expresa en el homenaje al maestro de Tigranes condenado a muerte por su padre por corromper al joven; Xen., *Cyr.* 3.1.38-40), la virtud es fruto del conocimiento (φρόνημον) de lo bello y bueno (Xen., *Cyr.* 3.1.15-18) no del oportunismo o de la utilidad⁴¹, incluso con una apología del socrático intelectualismo moral (Xen., *Cyr.* 3.1.39), a saber, que las faltas que los hombres cometen por ignorancia (ἄγνοια) no son consideradas en propiedad como tales faltas. La ética sería inseparable de la política para Jenofonte, como buen socrático, aunque, como no pocos de los seguidores del maestro, ese principio será violado por la práctica de la política real, en especial por un sistema político, la *παμβασιλεία*, que trasciende fronteras, costumbres y culturas y que reclamaba, como en el caso del imperio persa, combinar la tolerancia con el miedo que nos previene sobre lo cara que se paga la disidencia o las aspiraciones secesionistas (otro asunto de rabiosa actualidad).

La creación de un imperio requerirá de la monarquía como sistema político ideal, de hecho, de una autocracia⁴² que renuncia al ideal democrático o republicano y quizás una advertencia a los griegos sobre los riesgos inmanentes a la conquista de Asia a través de una *παμβασιλεία*, esto es, la construcción de un imperio se paga siempre con el precio de la libertad⁴³. Será necesario además proteger la figura del soberano con la majestad real, así como exigirle el imperativo de que sea siempre un modelo de virtud para sus súbditos (Xen., *Cyr.* 7.5.83-86; 8.1.21-33).

Pero no nos cansaremos de señalar, el ideal sucumbe a la realidad, algo inmanente a la agencia política. El final de la *Ciropedia* (8.8) nos ofrece

³⁸ Dorion 2017: 45-49.

³⁹ Dorion 2017: 44-45.

⁴⁰ Dorion 2020: 50, 53-55.

⁴¹ Strauss 1972: 78.

⁴² Masaracchia 1996; Azoulay 2004.

⁴³ Carlier 2010.

una síntesis sobre cuáles son las amenazas y peligros que se ciernen sobre una supuesta constitución ideal⁴⁴, de hecho, Jenofonte piensa en la Persia de Artajerjes II (Xen., *Cyr.* 8.8.12), que conocía muy bien por su experiencia en la *Anábasis*: el triunfo del lujo (τροφή) y de la molicie (μαλακία) (Xen., *Cyr.* 5.2.1-22) que erosionó el pilar de la *politeía* persa fundada por Ciro el Grande, a saber, la práctica del bien (Xen., *Cyr.* 8.7.13) y el afecto por los súbditos que proporciona recíprocamente la obediencia voluntaria de los mismos (Xen., *Cyr.* 8.8.1). Gobernar no es una tarea fácil, reclama del esfuerzo y compromiso consustancial al servicio público, y los súbditos no reclamarán el derecho de participar en el gobierno si el gobernante, en nuestro caso a través del sistema político de la *παμβασιλεία*, piensa en el bien común y no en el interés individual, proceder propio del tirano, esto es, si se comporta con sus súbditos como un padre⁴⁵, como si se trataran de sus hijos (Xen., *Cyr.* 8.8.1), una reminiscencia herodotea⁴⁶ cuyo principio paternalista en política sería después censurado por la tradición liberal de John Stuart Mill. Para Jenofonte, cada uno acepta su lugar natural porque ha visto cómo la educación sitúa a cada uno en su lugar natural, de nuevo un aire socrático, platónico: al gobernante en la cima del poder porque su virtud y sus méritos así lo reclaman; a los gobernados por debajo porque solo reciben beneficios de un soberano que gobierna con la mirada puesta en el bien común.

Jenofonte está ofreciendo a la Atenas de su época un modelo de constitución ideal a través de la metáfora del buen pastor y su rebaño⁴⁷, una reflexión sobre los sacrificios del gobernante para conseguir la felicidad de los ciudadanos, sacrificio que radica fundamentalmente en que para el hombre sabio lo más cómodo sería el anonimato y el no participar de la política. Pero esa idea no cabía todavía en la *pólis* de época clásica. Hubo que esperar a la llegada del helenismo, con el triunfo de las *παμβασιλείαι* y, ahora sí, el abandono del filósofo del ágora y su renuencia a descender a la caverna, un sentir, sin duda, ajeno al príncipe socrático Jenofonte.

2. Ciro el Joven: un príncipe filoheleno

Jenofonte tuvo, sin embargo, el corazón dividido entre Ciro el Grande y Ciro el Joven, si es que no mezcló las gestas y hazañas memorables del uno con las del otro y en la *Ciropedia* y la *Anábasis* se cruzaron las virtudes y algunos pocos vicios de ambos⁴⁸. Ciro el Joven no fue presentado por Jenofonte como un

⁴⁴ Sancisi-Weerdenburg 1987.

⁴⁵ Azoulay 2004: 340-370.

⁴⁶ García Sánchez 2009: 92-97; Gray 2011: 144-149.

⁴⁷ Delebecque 1957: 405-409.

⁴⁸ Flower 2020.

infame conspirador, sino como el hijo de Darío II que por cualidades y méritos estaba dotado por naturaleza para sentarse sobre el trono aqueménida, un nuevo *speculum principum*, en especial por su nobleza de ánimo (ἀρετή) (Xen., *An.* 1.4.9) y su amor helénico por la libertad (Xen., *An.* 1.7.3: ἐλευθερία), el heredero natural de la grandeza aqueménida de los tiempos de Ciro el Grande, al que los súbditos obedecían de buen grado (Xen., *An.* 1.9.29), ejemplo de las virtudes que deberían presidir la política de un rey no sólo en la tradición griega, sino también en la irania: respetuoso con los ancianos, perito en el arte ecuestre, excelente jinete y arquero, experimentado cazador, hombre de palabra, justo y generoso (Xen., *An.* 1.9.1-29), ideas que Jenofonte también recogió en su *Económico* (Xen., *Oec.* 4.18-19) o Plutarco, después, en su *Vida de Artajerjes* (Plut., *Artax.* 6.1-4), y que hemos visto vertebran la *Ciropedia*⁴⁹.

Las mismas cualidades de Ciro el Grande las encontramos en la figura de Ciro el Joven en la *Anábasis*, obra de datación incierta, incluso la misma defensa implícita del panhelenismo necesario contra el imperio aqueménida⁵⁰ y la superioridad de los griegos sobre los bárbaros.

En los estudios sobre la *Anábasis* han primado siempre los análisis históricos y militares sobre la campaña frustrada de Ciro el Joven y la debilidad mostrada por un imperio aqueménida que no hizo frente a unos mercenarios que se pasearon por las satrapías occidentales sin casi resistencia alguna⁵¹. Incluso en obras centradas en el liderazgo y el príncipe ideal la *Anábasis* ha contado con poca presencia⁵², a pesar de ser una obra en donde el liderazgo vertebraba el relato de principio a fin con las figuras de Ciro el Joven, el espartano Clearco o el mismísimo príncipe socrático Jenofonte⁵³. Deberíamos no olvidar nunca la valoración de Italo Calvino sobre la *Anábasis* en *Por qué leer los clásicos*, a saber: no perder de vista que en cada discurso de Jenofonte hay planteado un problema político.

Jenofonte finaliza el libro primero casi con una oración fúnebre (Xen., *An.* 1.9), un obituario⁵⁴, a mayor gloria del difunto Ciro, caído en Cunaxa (401 a.C.) en el intento de golpe de fuerza con la ayuda de mercenarios griegos para sentarse en el trono de su hermano Artajerjes II Mnemón. Es allí donde aparece la misma lista de virtudes que vertebraban el alma de Ciro el Grande en la *Ciropedia*. Ciro el Joven responde al monarca ideal para liderar una *παμβασιλεία* porque, a diferencia de su hermano Artajerjes II, era “el hombre más apto para reinar y el más digno de gobernar (βασιλικώτατος τε καὶ ἄρχειν ἀξιότατος) entre los persas que sucedieron a Ciro el Viejo” (Xen., *An.* 1.9.1)⁵⁵,

⁴⁹ García Sánchez 2009: 71-82; Potts 2023; Llewellyn-Jones 2013; 2024.

⁵⁰ Rood 2004; en contra de ese panhelenismo, a nuestro parecer erróneamente, Flower 2012.

⁵¹ Briant 1995; Lane Fox 2004; Waterfield 2009; Lee 2007.

⁵² Gray 2011.

⁵³ Nussbaum 1967: 96-146; Buzzetti 2014.

⁵⁴ Gray 2011: 71-79; Flower 2012: 16.

⁵⁵ Las traducciones de la *Anábasis* son de Ramón Bach Pellicer en BCG (Madrid, 1984).

“el mejor (κράτιστος) de todos en todo” (Xen., *An.* 1.9.2-3), pío, valiente, justo, respetuoso, fiel a su palabra, generoso, desconocía el vicio de la envidia, era implacable y severo con la injusticia (Xen., *An.* 1.9.13-16), admirador de la valentía de sus soldados (φιλοστρατιώτης) y de la amistad (Xen., *An.* 1.9.24-28)⁵⁶, monarca agricultor, cazador en su paraíso y el mejor (ἄριστος) gobernante (Xen., *Oec.* 4.16-25), un hombre feliz por ser un hombre bueno (ἀγαθὸς γὰρ ὢν ἀνὴρ εὐδαιμονεῖς) (Xen., *Oec.* 4.25), y “consideraba justo que los valerosos fueran muy felices y los cobardes esclavos de éstos” (Xen., *An.* 1.9.15), razón por la cual “muchísimos desearon confiarle, solo a él entre los hombres de nuestro tiempo, sus bienes, sus ciudades y sus cuerpos” (Xen., *An.* 1.9.12). Jenofonte es elocuente sobre el respeto que le mereció Ciro el Joven: “Por consiguiente, a tenor de lo que he oído decir, juzgo que nadie ha sido amado por más personas ni entre los griegos ni entre los bárbaros” (Xen., *An.* 1.9.28-29), una valoración de filobárbaro⁵⁷, que deberíamos atenuar si no olvidamos el prejuicio de Jenofonte cuando recordaba siempre que el griego que conquistase Oriente sería vencido por la molicie oriental⁵⁸. En las palabras que pone en boca de Clearco no hay ninguna duda de su fidelidad a Grecia: “Y nadie podrá decir nunca que yo, que conduje a los griegos al país de los bárbaros, traicioné a los griegos y preferí la amistad de los bárbaros” (Xen., *An.* 1.3.5-6).

En su análisis de las virtudes de Ciro el Joven faltarían, no obstante, las virtudes socráticas por excelencia del autocontrol o entereza (ἐγκράτεια), la piedad (εὐσέβεια)⁵⁹, la prudencia (φρόνησις), la sabiduría (σοφία) y la moderación (σωφροσύνη)⁶⁰, que sí tenía Ciro el Grande y, por supuesto, el mismísimo Jenofonte como príncipe socrático y como potencial filósofo-rey que entendía el buen gobierno como la práctica del bien y de la virtud⁶¹. Si el Ciro de Jenofonte podía contar con esas virtudes porque era casi un personaje de ficción, el Ciro el Joven era demasiado real, cercano y conocido, como para hacer de un persa aqueménida un príncipe ideal en sentido pleno.

Leo Strauss llegó incluso a interpretar la *Anábasis* como una diarquía⁶², pero en el fondo las figuras de Ciro el Grande o de Ciro el Joven tan solo eran un trasunto del Jenofonte socrático como líder ideal⁶³, conocedor del arte de gobernar a través de la filosofía, el conocimiento de la historia y sus dotes como soldado y hombre de acción, más que por heredar un imperio de esclavos y vestir la púrpura por nacimiento y no por mérito.

⁵⁶ Knauth 1975: 129-143; Ruderman 1992; Buzzetti 2014: 5; Demont 2022.

⁵⁷ Hirsch 1985: 43; 55.

⁵⁸ García Sánchez 2009; Flower 2012: 182.

⁵⁹ Flower 2016: 103; Parker 2004.

⁶⁰ Buzzetti 2014: 68.

⁶¹ Ruderman 1992.

⁶² Strauss 1975: 128.

⁶³ Rood 2006; 2015; Flower 2012: 27.

Por supuesto que podemos seguir la evolución del príncipe ideal de la *Ciropedia* al príncipe real de la *Anábasis* y ver en esta un tratado sobre el liderazgo a través de la organización de una *pólis* en movimiento cruzando las satrapías occidentales del imperio aqueménida con un Odiseo, Jenofonte, conduciendo a sus hombres de vuelta a casa⁶⁴, pero ambos Ciro no son más que un híbrido construido a partir de la filosofía socrática, el filolaconismo de Jenofonte fascinado por Agesilao⁶⁵ y una Persia a partes iguales real e imaginaria.

3. Coda: Jenofonte, el príncipe socrático

Frente a aquellos que han visto en la filosofía política de Jenofonte la censurable conducta de un oportunista político que igual defiende una democracia que una monarquía o una oligarquía⁶⁶, sería quizás más prudente alinearse con Leo Strauss y ver en sus propuestas políticas las ideas de un pensador que resuelve según la circunstancia el lugar del gobernante y del filósofo en la política y en la ciudad⁶⁷, aunque corrigiendo al pensador alemán en la falta habitual de algunos filósofos de menospreciar el contexto histórico o de tener una concepción estereotipada sobre el despotismo oriental de los aqueménidas⁶⁸. No es de recibo que se censure a Jenofonte por sus cambios constantes de posición política y no se haga el mismo ejercicio con Platón o Aristóteles, por citar dos ejemplos ilustres, que armonizan ideal y realidad según su circunstancia y la de la Grecia exhausta de su época. Hay algo de verdad en que Jenofonte es un precursor de la modernidad, contrariamente a Platón o Aristóteles, al separar en la práctica la ética de la política apelando a la *raison d'état* y son varias las muestras autocráticas de su Ciro el Grande cuando como príncipe abandona, en un ejercicio de realismo político, el camino de la virtud y se sirve del utilitarismo o del miedo para mantener su poder⁶⁹. Lo mismo podríamos decir del estratega Ciro el Joven y su severidad en la aplicación de suplicios frente a las injusticias o el temor que infunde su majestad. Debemos alinearnos también con aquellos que ven en la propuesta de la *παμβασιλεία* de la *Ciropedia* la única solución posible para hacer frente a la amenaza o al arbitraje del imperio aqueménida de la política griega, aunque ello conlleve pagar el precio de la degeneración de la monarquía, de ilustrada a autocrática, tal como se nos advierte de ese riesgo al final de la *Ciropedia*⁷⁰.

⁶⁴ Flower 2012: 78; 118-119.

⁶⁵ Flower 2012: 119.

⁶⁶ Luccioni 1947: 56.

⁶⁷ Strauss 1964.

⁶⁸ Azoulay 2004: 18; García Sánchez 2023.

⁶⁹ Whidden 2007b; Tamiolaki 2012.

⁷⁰ Carlier 2010; Whidden 2008.

Debemos pues diferenciar entre el ideal y la realidad, algo similar pasa en *La república de los lacedemonios* (Xen., *Lac.* 14)⁷¹, aunque no necesariamente porque Jenofonte desee mantener su reputación entre los griegos al censurar el imperio persa de Artajerjes II, no lo olvidemos, desde la Paz del Rey (386 a.C.), árbitro de los asuntos griegos, sino porque, a diferencia de los filósofos puros como Platón o Aristóteles, no pudo prescindir de su condición de historiador y obviar la realidad del siglo IV a.C.⁷² para rendirse a la idealidad, un procedimiento irónico, también utilizado en *La república de los lacedemonios*, para contrastar el ideal del gobierno de Ciro con la Persia real⁷³.

¿Qué significa, pues, exactamente que Jenofonte traiciona los valores del ideal republicano al defender una monarquía imperialista⁷⁴? ¿Cómo debemos interpretar el considerarlo como un *naïve* enemigo de la sociedad abierta⁷⁵? ¿En qué se diferencia, como buen socrático, de la mayoría de los filósofos griegos, al ser un antagonista de la democracia⁷⁶? ¿Realmente es la *Ciropedia* una propuesta de una autocracia basada en una relación paternal del líder con sus súbditos basada en la *philia*⁷⁷? Quizás la respuesta se halle sencillamente en su realismo político, el realismo de alguien que, como nos revela en la *Anábasis*, ha bajado a la arena política de la realidad. Quizás buena parte de esas valoraciones negativas sobre la calidad de Jenofonte como filósofo político se fundamenten en un prejuicio que debemos eliminar.

El pensamiento político de Jenofonte, en general, y en la *Ciropedia* en particular, incluso en la *Anábasis*, ofrece una amplia y variada gama de virtudes y vicios asociados con el buen y el mal gobierno y puede seguir siendo para nosotros, como defendía Leo Strauss⁷⁸, un rico manantial sobre problemas de política real en el que beber. Además de eso, los desafíos a los que se enfrentan los gobernantes reclaman de la prudencia, la justicia, la fortaleza y firmeza (καρτερία) que junto a la moderación y templanza no sucumbirán al abuso de los placeres, el autodomínio, incluso de la clemencia, virtudes beneficiosas tanto para la república como para el reino.

Jenofonte debe dejar de ser tratado con condescendencia desde la historia o desde la filosofía porque es un filósofo político a la altura de los grandes pensadores de la Grecia antigua, por no hablar de su enorme influjo en la filosofía política de la modernidad⁷⁹. Es verdad que no es comparable el conjunto de la

⁷¹ Tatum 1989: 59, 225.

⁷² Brown Ferrario 2017; Flower, 2017; Harman 2023: 159.

⁷³ Dorion 2002.

⁷⁴ Nadon 2001.

⁷⁵ Tuplin 1994; 2004: 23; 2013.

⁷⁶ Luccioni 1947; Higgins 1977; Newell 1983; Tatum 1989; Due 1989; Gera 1993; Nadon 2001; Newell 2013.

⁷⁷ Azoulay 2004: 62.

⁷⁸ Ruderman 1992; Buzzetti 2014; García Sánchez 2023.

⁷⁹ Strauss 1963: 1; 1968: 657; García Sánchez 2019; García Sánchez 2023: 38-39; Jacobs 2020; Rood & Tamiolaki 2022.

Ciropedia, menos aún la *Anábasis*, a las obras de filosofía política de Platón o de Aristóteles, en especial por su inclinación a mezclar géneros literarios y los usos de la retórica, como la novela⁸⁰, la biografía casi hagiográfica de los Ciro o de Agesilao⁸¹, la historia o la utopía⁸², pero lo cierto es que sus Ciro son un modelo de liderazgo sin fisuras⁸³ en los que subyace una filosofía política a favor de una realeza ilustrada⁸⁴, pero a la vez ancorada en la realidad de los nuevos tiempos que se avecinaban, a saber, en donde a un imperio como el aqueménida solo se le podía hacer frente desde una *παμβασιλεία* y no desde una amalgama de *póleis* con sistemas constitucionales diversos y antagónicos entre sí, incluso con los riesgos que suponía la aventura imperialista panhelénica⁸⁵.

De ello incluso podríamos extraer hoy en día lecciones de política real, a saber, lo difícil que es para las democracias liberales controlar o vencer a las autocracias. Su gobernante ideal debe saber armonizar la gracia (*χάρις*) y la persuasión (*πειθώ*) con el miedo (*φόβος*)⁸⁶ porque el miedo de los súbditos sirve también como mecanismo para garantizar la seguridad y también de antídoto terapéutico contra la traición, la sedición o, el peor de los males, la ingratitud (*ἀχαριστία*) hacia el gobernante o las instituciones, males de larga duración. Obviamente, nosotros hoy en día no podemos suscribir que la política se fundamente en el miedo, pero sí en el respeto y el patriotismo constitucional habermasiano, pero no es menos verdad en un ejercicio de realismo político a lo Trasímaco que nuestra obediencia a la ley bascula entre el cumplimiento del deber y el miedo a la sanción por el incumplimiento de la norma y que nunca es fácil armonizar seguridad y libertad.

Para Jenofonte y su monarquía basada en el mérito, el buen rey, un líder carismático⁸⁷, como Ciro el Grande o Ciro el Joven, no nace sino que se hace mediante los méritos del *ιδιότης* o *privatus* que le garantizan la legitimidad de la posesión del cetro, méritos entre los que se halla la educación mediante la virtud y la *téchne* política, una *politiké paidéia*, educación cívica y moral vertebrada alrededor de las virtudes de la templanza, el esfuerzo, la equidad, el amor a la verdad, el patriotismo, la generosidad con los amigos que impida el vicio de la *πλεονεξία*, la magnanimidad, la piedad⁸⁸, la solicitud y cuidado de los otros (*ἐπιμέλεια*), la austeridad, la filantropía, *philotimía*⁸⁹, *philomathía*,

⁸⁰ Tatum 1994; Pontier 2014; Madreiter 2020; novela histórica, en expresión desafortunada de Azoulay 2004: 15.

⁸¹ Flower 2012.

⁸² Gray 2010: 3.

⁸³ Hutchinson 2000.

⁸⁴ Esposito & Sandridge 2020; Flower 2020; Danzig 2020.

⁸⁵ Carlier 2010: 358-359.

⁸⁶ Azoulay 2004: 34-35.

⁸⁷ Ruderman 1992; Tamiolaki 2017: 189-193.

⁸⁸ Flower 2016.

⁸⁹ Keim 2016: 127, 130.

la justicia y la obediencia a la ley⁹⁰. La *Ciropedia*, y en menor medida la *Anábasis*, en la línea de la mejor filosofía política de Platón o Aristóteles, reflexiona sobre cómo conseguir la estabilidad de los regímenes políticos, en su caso, la monarquía o la *παμβασιλεία*, y la aceptación libre y voluntaria de la obediencia (ἔθελούσας πείθεσθαι) por parte de los súbditos, una manera de resolver la paradoja entre la libertad y la obediencia debida, entre gobernantes y gobernados⁹¹, a través de una monarquía ilustrada, una idea que se respiraba en el ambiente de la época también en Isócrates y su defensa del panhelenismo en el *Panegírico* o el *Filipo* y de la inevitabilidad de la unión panhelénica de todos los griegos (con Agesilao o Filipo de Macedonia al frente) para hacer frente al imperio aqueménida, una idea que tuvo no poca influencia en la realeza helenística que halló en Jenofonte un perfecto espejo de príncipes⁹².

El legado de Jenofonte a la filosofía política se sintetiza al inicio mismo de la *Ciropedia*:

Pero, hijo mío, ¿has olvidado lo que una vez tú y yo razonábamos, que era una conveniente y hermosa labor para un varón poder ocuparse de convertirse en un hombre probadamente hermoso de cuerpo y noble de espíritu (καλὸς κάγαθός), y de tener suficientes recursos él y su familia? Pero, aun siendo ésta una importante labor, el hecho de saber dirigir a otros hombres de modo que tengan recursos en abundancia y sean todos como deben ser (τὸ δέ, τοῦτου μεγάλου ἔργου ὄντος, οὕτως ἐπίστασθαι ἀνθρώπων ἄλλων προστατεύειν ὅπως ἔξουσι πάντα τὰ ἐπιτήδεια ἔκπλεω καὶ ὅπως ἔσονται πάντες οἴους δεῖ), se nos revelaba entonces como algo verdaderamente admirable (Xen, *Cyr*: 1.6.7).

La *Ciropedia* de Jenofonte nos ofrece un modelo de soberano ideal que reina por deber y con el apoyo de la aristocracia, pero cuya labor es entendida también como un servicio fundado en la legalidad. Su *speculum principis* estuvo motivado por la necesidad de búsqueda de un líder ideal, socrático, incluso un líder real, de un príncipe socrático como el mismísimo Jenofonte⁹³, una necesidad sentida como imperativa en la Grecia del siglo IV a.C., arbitrada a placer por el imperio aqueménida. Es cierto que su *Ciro el Grande* marcó el camino a seguir a los defensores de la autocracia en su apelación a la razón de estado y es cierto también que nos genera menos simpatías que los modelos republicanos de inspiración platónica o aristotélica o que nuestras democracias liberales, que tienen no poco de oligárquicas. Pero eso no significa que su legado sea hoy caduco, sino que sigue siendo necesario en nuestras sociedades liberales víctimas de la demagogia o en autocracias en donde políticos sin escrúpulos hacen válido que en política el fin justifica los medios, incluso frente

⁹⁰ Luccioni 1947: 58-59, 62-64.

⁹¹ Gray 2011: 241-243.

⁹² Farber 1979.

⁹³ Ruderman 1992; Buzzetti 2014.

a los críticos que ven precisamente en su *Ciro* ese proceder maquiavélico como gran simulador y disimulador. En eso consiste precisamente la ironía.

Jenofonte nos enseñó en la *Ciropedia* o en la *Anábasis*, por qué no, a ser ciudadanos comprometidos con la política y la regeneración del estado, a entender la política como inseparable de la ética –aunque no siempre– y como imperativo para el intelectual sentir como verdaderamente admirable conducir a sus conciudadanos hacia la luz de la justicia y del compromiso moral, diseñar un estado ideal fundado en virtudes o valores que culminen en la justicia, la dignidad humana y la idea del bien y en el que él mismo se presenta como líder en su condición de intelectual y soldado. ¿Por qué entender la *República* de Platón como una utopía que nos ayuda a reflexionar sobre las imperfecciones de la política real y la necesidad de su mejora permanente y no interpretar igual la *Ciropedia* de Jenofonte, incluido su filolaconismo? ¿Por qué no leer la *Anábasis* como un tratado sobre el liderazgo político? Ese fue, creemos, el compromiso de Jenofonte, esa una de sus mayores contribuciones a la filosofía política⁹⁴, más que fruto de la ingenuidad o el oportunismo político, como la lectura crítica de Jenofonte no se ha cansado de destacar desde el siglo XX hasta nuestros días, la capacidad de adaptación a las circunstancias que la cambiante política griega del siglo IV a.C. reclamaba, algo que parece más una virtud de un hombre e intelectual comprometido que entiende la política como un servicio público que el vicio de un oportunista político atento astuta y pragmáticamente a los cambios de la fortuna de Grecia o de su circunstancia particular.

Ha llegado, pues, la hora, de reivindicar de nuevo a Jenofonte como un filósofo político de primera magnitud, un teórico del liderazgo, sin necesidad de leer entre líneas o hacer elocuentes los silencios, con la certeza de poder leerlo desde la transparencia y la honestidad de su palabra fértil y no siempre desde la ironía, la sospecha o la desconfianza, por más que la política real que le tocó vivir lo inclinase no sin contradicciones por una defensa velada de la autocracia si se quería hacer frente al imperio aqueménida, con el coste que ese mismo imperialismo y *παμβασιλεία* tendría para los griegos, con la antinomia política sobre cómo armonizar libertad con seguridad.

⁹⁴ Gray 2010: 5.

4. Referencias bibliográficas

- Atack, C. 2018: "Cyrus Appeared both Great and Good: Xenophon and the Performativity of Kingship" en D. Allen, P. Christensen, P. Millett (eds.), *How to do Things with History: New Approaches to Ancient Greece*, Oxford, Oxford U.P., 109-135.
- Azoulay, V. 2004: *Xénophon et les grâces du pouvoir: De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne.
- 2007: "Sparte et la *Cyropédie* : du bon usage de l'analogie", *Ktèma* 32, 435-456.
- Briant, P. (ed.) 1995: *Dans Les Pas des Dix-Mille : Peuples et Pays du Proche-Orient vus par un Grec*, Toulouse, Topoi.
- Brown Ferrario, S. 2017: "Xenophon and Greek Political Thought", en M. A. Flower (ed.) (2017), 57-83.
- Bucci, O. 1983: "L'impero achemenide come ordinamento giuridico sovranazionale e *arta* come principio ispiratore di uno <<Jus commune persarum>> (*data*)", en: *Forme di Contatto e Processi di Trasformazione nelle Società antica. Atti del Convegno di Cornona (24-30 maggio 1981)*, Pisa/Roma, 89-122.
- Buxton, R. F. (ed.) 2016: *Aspects of Leadership in Xenophon, Histos Supplement 5*, Newcastle upon Tyne.
- 2017: "Xenophon on Leadership: Commanders and Friends", en M. A. Flower (ed.) (2017), 323-337.
- Buzzetti, E. 2014: *Xenophon the Socratic Prince. The Argument of the Anabasis of Cyrus*, New York, Palgrave Macmillan.
- Canfora, L. & Zagrebelsky, G. 2020: *La máscara democrática de la oligarquía. Un diálogo al cuidado de Geminello Preterossi*, Madrid, Trotta, (Roma-Bari, 2015).
- Carlier, P. 1984: *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg, AECR.
- 2010: "L'idée de monarchie imperial dans la *Cyropédie* de Xénophon", *Ktèma* 3 (1978), 133-163 (= Gray (ed.) 2010, 327-366).
- Christensen, A. 1936: *Les gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, Paris, Geuthner.
- Danzig, G. 2020: "The Younger Cyrus and the *Alter* Cyrus", en Jacobs (ed.) 2020, 165-69.
- Degen, J. 2020: "Ancient Near Eastern Traditions in Xenophon's *Cyropaedia*: Conceptions of Royal Qualities and Empire", en Jacobs (ed.) 2020, 197-228.
- Delebecque, E. 1957: *Essai sur la vie de Xénophon*, Paris, C. Klincksieck.
- Demont, P. 2014: "Remarques sur la technique du dialogue dans la *Cyropédie*", en Pontier 2014, 195-209.

- 2022: “Friendship (φιλία) in Xenophon’s *Anabasis*”, en Rood & Tamiolaki (eds.) 2022, 183-203.
- Dillery, J. 1995: *Xenophon and the History of his Times*, London, Routledge.
- Dorion, L.-A. 2002: “La responsabilité de Cyrus dans le déclin de l’empire perse selon Platon et Xenophon”, *Revue Française d’Histoire des Idées Politiques* 16, 369-386.
- 2010: “L’exégèse strausienne de Xénophon : le cas paradigmatique des *Mémorables* IV 4”, *Philosophie Antique* 1 (2001); 87-118 (= Gray (ed.) 2010, 283-326).
- 2017: “Xenophon and Greek Political Thought”, en M. A. Flower (ed.) (2017), 37-56.
- 2020: “Cyrus and Socrates: Two Models on an Equal Footing?”, en Jacobs (ed.) 2020, 47-69.
- Due, B. 1989: *The Cyropaedia. Xenophon’s Aims and Methods*, Aarhus-Copenhagen, Aarhus U.P.
- Esposito, J. E. & Sandridge, N. B. 2020: “On the Fundamental Activities of the Leader in Xenophon’s *Education of Cyrus* -and Whether They Even Constitute Leadership”, en Jacobs (ed.) 2020, 105-124.
- Farber, J. 1979: “The *Cyropaedia* and Hellenistic Kingship”, *AJP* 100, 497-514.
- Flower, M. A. 2012: *Xenophon’s Anabasis, or The Expedition of Cyrus*, Oxford, Oxford U.P.
- 2016: “Piety in Xenophon’s Theory of Leadership”, en Buxton (ed.) 2016, 85-119.
- (ed.) 2017, *The Cambridge Companion to Xenophon*, Cambridge, Cambridge U.P.
- 2017: “Xenophon as a Historian” en M. A. Flower (ed.) 2017, 301-322.
- 2020: “Xenophon’s *Anabasis* and *Cyropaedia*: a Tale of Two Cyruses”, en Jacobs (ed.) 2020, 125-164.
- García Sánchez; M. 2005: “La figura del sucesor del Gran Rey en la Persia aqueménida” en V. Alonso Troncoso (ed.), *La figura del sucesor en la realeza helenística. Gerión Anejos*, 9, 223-239.
- 2009: *El Gran Rey de Persia. Formas de representación de la alteridad persa en el imaginario griego*, Barcelona, Edicions Universitat de Barcelona.
- 2019: “¿Príncipes o tiranos?: La *Ciropedia* de Jenofonte, la monarquía aqueménida y los *specula principum* de la modernidad (siglo XVI)”, en L. Sancho; C. Fornis; M. García Sánchez (eds.), ‘*Politeia*’: *los sistemas políticos griegos en la tradición y en la modernidad. Gerión*, 37/2, 399–423.
- 2021: “Gynaikología: *O económico* de Xenofonte e Leo Strauss”, *Calíope* (2021.2), Año XX, 114-135.

- 2023: “Cyrus the Gentleman (καλοκάγαθός)?: Xenophon’s *Cyropaedia* and Leo Strauss”, *DHA*, 49/2 (Dec 2023), 37-58.
- Gera, D. L. 1993: *Xenophon’s Cyropaedia: Style, Genre and Literary Technique*, Oxford, Oxford U.P.
- Gray, V. J. (ed.) 2010: *Oxford Readings in Classical Studies: Xenophon*, Oxford, Oxford U.P.
- 2011: *Xenophon’s Mirror of Princes. Reading the Reflections*, New York-Oxford, Oxford U.P.
- Jacobs, B. (ed.) 2020: *Ancient Information on Persia Re-assessed: Xenophon’s Cyropaedia*, Wiesbaden, Harrassowitz.
- Harman, R. 2023: *The Politics of Viewing in Xenophon’s Historical Narratives*, London, Bloomsbury Academic.
- Higgins, E. 1977: *Xenophon the Athenian. The Problem of the Individual and the Society of the Polis*, Albany, State University of New York Press.
- Hirsch, S. W. 1985: *The Friendship of the Barbarians. Xenophon and the Persian Empire*, Hanover-London, University Press of New England.
- Hutchinson, G. 2000: *Xenophon and the Art of Command*, London, Greenhill Books.
- Keim, B. D. 2016: “Honour and the Art of Xenophontic Leadership”, en Buxton (ed.) (2016), *Histos Supplement* 5, 121-162.
- Knauth, W. 1975: *Das altiranische Fürstenideal von Xenophon bis Ferdousi*, Wiesbaden, Steiner.
- Lane Fox, R. (ed.) 2004: *The Long March: Xenophon and the Ten Thousand*, New Haven, CT, Yale U.P.
- Lee, J. W. I. 2007: *A Greek Army on the March: Soldiers and Survival in Xenophon’s Anabasis*, Cambridge, Cambridge U.P.
- Lee Too, Y. 1998: “Xenophon’s *Cyropaedia*: disfiguring the pedagogical state”, en Y. Lee Too, N. Livingstone (eds.), *Pedagogy and Power: Rhetorics of Classical Learning*, Cambridge, Cambridge U.P., 82-302.
- Llewellyn-Jones, Ll. 2013, *King and Court in Ancient Persia 559 to 331 BCE*, Edinburgh, Edinburgh U.P.
- 2024, *Los persas. La era de los Grandes Reyes*, Barcelona, Ático de los Libros (London, 2022).
- Luccioni, J. 1947: *Les idées politiques et sociales de Xénophon*, Paris, Éditions Ophrys, 1947.
- Madreiter, I. 2020: “*Cyropaedia* and the Greek ‘Novel’ again: History and Perspectives of Supposed Generic Relationship”, en B. Jacobs (ed.) 2020, 19-43.
- Masaracchia, E. 1996: “La *Ciropedia* di Senofonte e l’ideologia imperiale persiana”, *QUCC* 54, 163-194.
- Nadon, Ch. 2001: *Xenophon’s Prince. Republic and Empire in the Cyropaedia*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.

- Newell, W. R. 1983: “Tyranny and the science of ruling in Xenophon’s *Education of Cyrus*”, *Journal of Politics*, 45, 889-905.
- 2013: *Tyranny. A New Interpretation*, New York, Cambridge U.P.
- Nicolai, R. 2014: “Cyrus orateur et ses maîtres (grecs)”, en Pontier (ed.) 2014, 179-194.
- Nussbaum, G. B. 1967: *The Ten Thousand. A Study in Social Organization and Action in Xenophon’s Anabasis*, Leiden, Brill.
- Ober, J. 1999: *Political Dissent in Democratic Athens*, Princeton, Princeton U.P.
- Parker, R. 2004: “One Man’s Piety: The Religious Dimension of the Anabasis”, en Lane Fox (ed.) 2004, 131-3153.
- Pontier, P. (ed.) 2014: *Xénophon et la Rhétorique*, Paris, Les Belles Lettres.
- Potts, D. T. 2023, *Aspects of Kinship in Ancient Iran*, Los Angeles, University of California Press.
- Rood, T. 2004: “Panhellenism and Self-Representation: Xenophon’s Speeches”, en Lane Fox (ed.) 2004, 305-329.
- 2006: “Advice and Advisers in Xenophon’s *Anabasis*”, en D. Spencer, E. Theodorakopoulos (eds.), *Advice and Its Rhetoric in Greece and Rome*, Bari, Levante, 47-61.
- 2015: “Political Thought in Xenophon: Straussian Readings of the *Anabasis*”, *Polis, The Journal for Ancient Greek Political Thought* 32, 143-165.
- Rood, T. & Tamiolaki, M. (eds.) 2022: *Xenophon’s Anabasis and its Reception*, Berlin, De Gruyter.
- Ruderman, R. 1992: “The Rule of a Philosopher-King: Xenophon’s *Anabasis*”, en L. G. Rubin (ed.), *Politikos II. Educating the Ambitious: Leadership and Political Rule in Greek Political Thought*, Pittsburgh, PA.
- Sancisi-Weerdenburg, H. 2010: “The death of Cyrus: Xenophon’s *Cyropaedia* as a source for Iranian History”, *Acta Iranica* 25 (1985), 459-471 118 (= Gray (ed.) 2010, 439-456).
- 1987: “The Fifth Oriental Monarchy and Hellenocentrism: *Cyropaedia* VIII viii and its Influence”, en: H. Sancisi-Weerdenburg, A. Kuhrt (eds.), *Achaemenid History, II, The Greek Sources. Proceedings of the Groningen 1984 Achaemenid History Workshop*, Leiden, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, 117-131.
- Stadler, Ph. 2010: “Fictional narrative in the *Cyropaideia*”, *AJPH* 112, 461-91 (= Gray (ed.) 2010, 367-400).
- Strauss, L. 1963: *Lectures on Xenophon*. Edited and with an introduction by Ch. Nadon en: <https://leostrauscenter.uchicago.edu/course/xenophon-winter-quarter-1963>, Chicago.
- 1964: *The City and Man*, Chicago, The University of Chicago Press.
- 1968: “Greek Historians”, *Review of Metaphysics*, 21/4, 656-666.

- 1970: *Xenophon's socratic Discourse*, Ithaca-London, Cornell University Press.
- 1972: *Xenophon's Socrates*, Ithaca-London, Cornell University Press.
- 1975: “Xenophon’s *Anabasis*”, *Interpretation*, 4/3, 117-147 [reimp. en *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, 1983].
- Tamiolaki, M. 2012: “Virtue and Leadership in Xenophon: Ideal Leaders or Ideal Losers?”, en Ch. Tuplin & F. Hobden (eds.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*, Berlin, Brill, 563-589.
- 2017: “Xenophon’s *Cyropaedia*: Tentative Answers to an Enigma”, en M. A. Flower (ed.) 2017, 174-194.
- 2018: “Being or Appearing Virtuous? The Challenges of Leadership in Xenophon’s *Cyropaedia*”, en A. Kampakoglou, A. Novokhatko (eds.), *Gaeze, Vision and Visuality in Greek Literature*, Berlin, De Gruyter, 308-330.
- 2020: “Straussian Readings of the *Cyropaedia*: Challenges and Controversies”, en Jacobs (ed.) 2020, 367-384.
- Tatum, J. 1989: *Xenophon's Imperial Fiction. On The Education of Cyrus*, Princeton, Princeton U.P.
- 1994: “The Education of Cyrus”, en J. R. Morgan, R. Stoneman (eds.), *Greek Fiction. The Greek Novel in Context*, London-New York, Routledge, 15-28.
- Tourraix, A. 2021: *L'empire perse, les Grecs et le politique*, Besançon, Presses Universitaires de Besançon.
- Tuplin, Ch. 1994: “Xenophon, Sparta, and and the *Cyropaedia*”, en A. Powell, S. Hodkinson (eds), *The Shadow of Sparta*, London, Routledge, 127-181.
- (ed.) 2004: *Xenophon and His World: Papers from Conference Held in Liverpool in July 1999*, Stuttgart, Steiner.
- 2013: “Xenophon’s *Cyropaedia*: Fictive History, Political Analysis and Thinking with Iranian Kings”, en L. Mitchell, Ch. Melville (eds), *Every Inch a King Comparative Studies on Kings and Kingship*, Leiden, Brill, 67-90.
- Vlassopoulos, K. 2017: “Xenophon on Persia”, en M. A. Flower (ed) 2017, 360-375.
- Waterfield, R. 2009: *La retirada de Jenofonte. Grecia, Persia y el final de la Edad de Oro*, Madrid, Gredos, (London 2006).
- Whidden, Ch. 2007a: “The Account of Persia and Cyrus’s Persian Education in Xenophon’s *Cyropaedia*”, *The Review of Politics* 69, 539-567.
- Whidden, Ch. 2007b: “Deception in Xenophon’s *Cyropaedia*”, *Interpretation* 34/2, 129-156.
- 2008: “Cyrus’s Imperial Household: an Aristotelian Reading of Xenophon’s *Cyropaedia*”, *Polis* 25/1, 31-62.

- Wood, N. 1964: “Xenophon’s Theory of Leadership”, *Classica et Mediaevalia* 25, 33-66.
- Woronoff, M. 1993: “L’authorité personnelle chez Xenophon”, *Ktèma* 18, 41-48.