

---

# ἄρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL  
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

---

ARTIGO | ARTICLE

## **La innovación genérica en *Lacedaimonion Politeia* revisitada**

Reviewing generic innovation in the *Lacedaimonion Politeia*

Noreen Humble <sup>i</sup>

<https://orcid.org/0000-0001-8612-946X>

[nmhumble@ucalgary.ca](mailto:nmhumble@ucalgary.ca)

<sup>i</sup> University of Calgary – Calgary – Canadá.

HUMBLW, N. (2021). La innovación genérica en *Lacedaimonion Politeia* revisitada. *Archai* 31, e03110.

**Resumen:** Este artículo analiza la estructura genérica y los fundamentos de la *Lacedaimonion Politeia* de Jenofonte. La *Lac.* ha sido frecuentemente considerada como un elogio o defensa de Esparta. Sin embargo, su retórica y estructura narrativa tienen poca similitud con prácticas contemporáneas para la composición de

encomios o defensas. Aun cuando esto no impide un motivo elogioso o defensivo, examinar el tipo de retórica y los patrones narrativos de Jenofonte revela distintas afiliaciones genéricas, mostrando que la *Lac.*, al igual que muchos otros escritos de Jenofonte, es un trabajo híbrido con características de la literatura de *politeiai* y de la investigación filosófica. En efecto, una cuidadosa pesquisa, en particular, de la manera en que Jenofonte utiliza interlocutores imaginarios (característica compartida por ambos tipos de escritura) sugiere que el encomio no puede haber sido el objetivo de este tratado.

**Palabras clave:** Jenofonte, *Lacedaimonion Politeia*, Esparta, género, *politeia*, asombro, horizonte de expectativas.

**Abstract:** This paper examines the generic structure and underpinnings of Xenophon's *Lacedaimonion Politeia*. The *Lac.* has frequently been regarded as a praise or defence of Sparta yet its rhetoric and narrative structure bear little resemblance to contemporary practices for composing encomia or defense speeches. Although this does not preclude an encomiastic or defensive purpose, an examination of the type of rhetoric Xenophon employs and the narrative patterns and structures in the work reveal different generic affiliations, showing that the *Lac.*, like many of Xenophon's other writings, is a hybrid work with features belonging to *politeia*-literature and philosophical enquiry. Further, careful examination, in particular, of the way Xenophon makes use of imaginary interlocutors (a feature of both types of writing) suggests that praise cannot have been the aim of this treatise.

**Keywords:** Xenophon, *Lacedaimonion Politeia*, Sparta, genre, *politeia*, wonder, horizon of expectations.

---

En<sup>1</sup> los seis años que pasaron desde que fue publicado nuestro análisis de los rasgos genéricos de *Lacedaimonion Politeia* (en

---

<sup>1</sup> Una versión anterior de este artículo se publicó originalmente como: "L'innovation générique dans la Constitution des Lacédémoniens". En: P. Pontier (ed.). *Xénophon et la Rhétorique*, Paris: PUPS, 2014, p. 213-34. Agradezco al editor de ese volumen, Pierre Pontier, y a PUPS por permitir esta revisión posterior

adelante *Lac.*), han aparecido dos volúmenes importantes para nuestro tema: uno comparando a Platón y Jenofonte, y el otro, a Isócrates y Jenofonte.<sup>2</sup> En su mayoría, estos trabajos están centrados en cuestiones de contenido más que en el estilo retórico o el género, con importantes excepciones en el segundo de estos volúmenes.<sup>3</sup> Incluso nuestro artículo en este tomo, que compara a Platón y Jenofonte sobre Esparta,<sup>4</sup> a partir de la *República* platónica y la *Lac.* jenofóntea, no enfatizaba la conexión genérica entre estos trabajos. En retrospectiva, fue una oportunidad perdida, al igual que en la versión original de este artículo.

Puede parecer extraño, en principio, pensar en una afinidad genérica entre estos trabajos: *Lac.* no es de ninguna manera un diálogo socrático, aunque mostraremos que tiene varios rasgos dialógicos, y no tiene sino una fracción de la extensión de *Rep.* Aun así, es importante recordar que el título de *Rep.* es *Politeia*, y si entendemos esta noción como ‘la condición de ser un ciudadano’,<sup>5</sup> es decir, incluyendo la crianza, educación, y prácticas sociales, en lugar de una comprensión más estrecha restringida a los puestos de poder o al desarrollo constitucional (a lo que tiende a apuntar la traducción de ‘constitución’), estas similitudes se vuelven más claras y refuerzan los argumentos planteados más abajo respecto de la pertenencia de *Lac.* a un tipo de trabajo mucho más orientado filosóficamente como la literatura de *politeiai*, que lo que usualmente se piensa. En efecto, es difícil negar que examinar o teorizar acerca de las prácticas civiles comunitarias que apuntan a establecer, educar, y restringir las condiciones de ciudadanía era de interés entre los miembros del

---

del anterior artículo y su actualización para *Archai*. La traducción del nuevo artículo fue realizada generosa y hábilmente por Laura Milman. Las ideas en este artículo se encuentran más elaboradas en mi próxima publicación, *Xenophon of Athens: A Socratic on Sparta* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021).

<sup>2</sup> Danzig, Johnson y Morrison (2018), y Tamiolaki (2018).

<sup>3</sup> El más importante en este sentido es de Nicolai (2018), cuya sensibilidad en estos temas resulta relevante en un sentido amplio, aunque se concentra en la discusión sobre *Anabasis* de Jenofonte.

<sup>4</sup> Ver Humble (2018a).

<sup>5</sup> Tal como plantea brevemente Schofield (2006), p. 37-38.

círculo socrático.<sup>6</sup> Esto debería ser tenido en cuenta durante la siguiente discusión.

## Introducción

El hecho de que Jenofonte estaba interesado en cuestiones de liderazgo, y que exploró esta idea de muchas maneras en distintos géneros y estilos retóricos es algo innegable.<sup>7</sup> Su *Lacedaimonion Politeia* no es una excepción: en ella, Jenofonte examina la noción de ‘liderazgo’ espartano, y la obra se encuentra escrita en un estilo diferente al de sus otros trabajos. La mayoría de los investigadores consideran el propósito de la obra como un encomio, una defensa, o algo intermedio entre ambos géneros.<sup>8</sup> Al hacer esto, categorizan el trabajo según la función que *ellos* entienden que tiene. Sin embargo, Jenofonte no aclara que su objetivo sea encomiar o defender, ni tampoco tenemos ninguna otra opinión explícita de los autores antiguos sobre la función o el propósito del trabajo para poder corroborarlo (por ejemplo, nuestra opinión acerca del uso que Aristóteles o Plutarco hacen de esta obra está generalmente mediada

---

<sup>6</sup> Un cambio importante de paradigma, emergente de Danzig, Johnson y Morrison (2018), es que hay una mayor amplitud a considerar a los contemporáneos de Jenofonte en diálogo con él, en lugar del enfoque tradicional que tendía a ver a los contemporáneos o bien ignorando a Jenofonte, o bien siendo despectivos sobre él. Si bien no hay consenso acerca del tono de este diálogo, nosotros lo consideramos amistoso.

<sup>7</sup> Ver Gray (2011), varios ensayos de Hobden y Tuplin (2012), y Sandridge (2012). También Humble (2018b), p. 586-589 para el análisis de este rasgo socrático en la obra de Jenofonte, tan evidente en el corpus de este autor, como en el platónico.

<sup>8</sup> Ver Humble (2004), p. 215-216, especialmente n. 3 para una investigación de los académicos más tempranos. Además, agregamos Ducat (2006), p. 2 (filosófico, aunque no por las mismas razones que las aquí expuestas, y elogioso); Gray (2007), p. 39-44 (elogio/modelo para imitar) y (2011), p. 248; y d’Alessandro (2009), p. xxiii (elogio, y *Lac.* 14 representa la desilusión posterior). La sugerencia de Strauss (1939) de que la obra es profundamente irónica es menos radical que lo que aparenta, al asumir que la lectura superficial es lo que la mayoría de los otros comentaristas piensa: un encomio o defensa.

por nuestra certeza moderna de que tiene una función encomiástica).<sup>9</sup> Además, hay poca discusión o consideración acerca de la forma del trabajo cuando se tiene en cuenta su naturaleza genérica. Está claro, de cualquier manera, que la estructura retórica y el contenido del trabajo no concuerdan con lo que sabemos de los discursos antiguos griegos que conocemos como encomios o defensas. Tenemos trabajos de Jenofonte como el *Agésilao* (en adelante, *Agés.*), que es un encomio, o una defensa, como la *Apología* (en adelante, *Ap.*), además de otros ejemplos contemporáneos de oratoria forense y elogios, y dos manuales de retórica posteriores del siglo IV a.C.<sup>10</sup> La *Lac.* no concuerda con la estructura básica general de ninguno de estos dos estilos ni hace uso de los recursos retóricos convencionales que suelen caracterizar a cada uno. Estas observaciones, por supuesto, no descartan por completo una función encomiástica, o defensiva,<sup>11</sup> o alguna combinación de ambas, pero sí deberían llamarnos la atención para detenernos a pensar si no puede estar sucediendo algo más.

Uno de los problemas con la clasificación de géneros es que, por supuesto, los géneros no sólo son culturalmente específicos, sino que están en constante cambio y evolución.<sup>12</sup> El conciso reporte que David Duff hace del punto de vista del formalista ruso Yury Tynyanov captura esta idea con precisión: “los géneros ‘evolucionan’ porque el hecho de pertenecer a un género implica tanto una adopción

---

<sup>9</sup> Aunque, como hemos argumentado en Humble (2018a), hay una notable correspondencia entre las razones que da Jenofonte de la caída de Esparta y la explicación platónica de la decadencia del régimen timocrático, que debería darnos una pista sobre el tono del trabajo.

<sup>10</sup> Aristóteles, *Rhetorica* y *Rhetorica ad Alexandrum*; ver Heath (2009), p. 59-64 para una contextualización breve. Para un análisis de los rasgos genéricos de *Agés.*, ver Humble (2020).

<sup>11</sup> De hecho, como algunos teóricos del género notan (por ejemplo, Duff [2000], p. 7), la forma y la función evolucionan, pero no necesariamente a la vez.

<sup>12</sup> E incluso cuando tenemos discusiones teóricas sobre asuntos de géneros sobre otras culturas, siempre es más fácil sesgar la evidencia para reforzar nuestras expectativas, como Genette (1979) mostró con respecto a Platón y Aristóteles.

como una resistencia a las convenciones [mismas del género]”.<sup>13</sup> Además, para poder apreciar completamente si las convenciones son adoptadas o resistidas en cada caso particular, necesitamos situarlo históricamente, o saber algo acerca de su audiencia y su –para usar la frase célebre de otro teórico formalista, Hans Jauss– horizonte de expectativas.<sup>14</sup>

Al encarar la *Lac.* de Jenofonte desde este punto de vista, inmediatamente aparecen dos problemas. Primero, que, por el hecho de no contar con buena parte de la literatura antigua, no tenemos la posibilidad de recrear completamente una comprensión dinámica de los géneros de la antigüedad como la que tendrían un autor del siglo cuarto y su audiencia. Es decir, no podemos recrear el horizonte de expectativas.<sup>15</sup> El segundo problema es que no hay un acuerdo generalizado en el problema de quién precisamente constituía la audiencia o los lectores de este trabajo. En buena medida, los puntos de vista sobre este asunto dependen de qué se presupone como propósito, aunque hay una sorprendente diversidad de propuestas entre quienes ven este trabajo dentro del espectro del elogio: por

---

<sup>13</sup> Duff (2000), p. 7-8; para un panorama más completo, ver Tynyanov (2000; publicado por primera vez en 1924). ["genres 'evolve' because the act of belonging to a genre involves both adoption of and resistance to its conventions"]

<sup>14</sup> Jauss (1970); ver también Duff (2000), p. 14.

<sup>15</sup> El énfasis de Jauss en intentar recrear la recepción histórica de una obra es particularmente útil porque él mismo amplió su enfoque teórico a la literatura medieval, donde usualmente hay tan poca información sobre trabajos literarios particulares como en el canon antiguo. Escribe ([1970], p. 19): “Cada vez que el trabajo de un autor es desconocido, su intención no es registrada, o su relación con las fuentes y los modelos sólo es indirectamente accesible, la cuestión filológica acerca de cómo debe entenderse ‘correctamente’ el texto, es decir, según las intenciones y su época, puede responderse mejor si el texto se compara con un contexto de obras con las que el autor pudiera esperar que su audiencia contemporánea conociera, sea de manera explícita o implícita.” ["Whenever the writer of a work is unknown, his intent not recorded, or his relationship to sources and models only indirectly accessible, the philological question of how the text is 'properly' to be understood, that is according to its intention and its time, can best be answered if the text is considered in contrast to the background of the works which the author could expect his contemporary public to know either explicitly or implicitly."]

ejemplo, podrían ser los atenienses,<sup>16</sup> sólo los atenienses pro-lacónicos,<sup>17</sup> los espartanos,<sup>18</sup> o más específicamente, los espartanos seguidores de (u opositores a) Agesilao,<sup>19</sup> u otras pequeñas *poleis*, o algún individuo o estado que pudiera beneficiarse con la adopción de ideales espartanos.<sup>20</sup> Este problema no es menor –a menos que supongamos el improbable caso de que todos los lectores griegos hubieran respondido a la obra con el mismo horizonte de expectativas–, pero es probable que la respuesta permanezca en la esfera especulativa.

Es importante tener en cuenta que aun si no podemos contextualizar adecuadamente la obra de Jenofonte, sigue siendo claro que es un autor que generalmente se entretenía experimentando con las expectativas de sus lectores y con las formas de cada género. Tomemos por ejemplo la *Anábasis* (en adelante, *An.*), una obra cuya(s) filiación(es) genérica(s) sigue(n) problematizando a los investigadores.<sup>21</sup> Desde el comienzo, en el cual no hay una declaración de los propósitos de la obra,<sup>22</sup> Jenofonte describe directamente los problemas de la sucesión persa, lo que de ninguna manera prevé el final, donde la última sección importante describe el enriquecimiento de Jenofonte a partir de una incursión mercenaria.

---

<sup>16</sup> Lipka (2002), p. 31-32, como tal, considera que el exilio de Jenofonte quitó su propósito y audiencia. Farrell (2012), p. 11, es más específico: jóvenes atenienses que aspiran a asesorar o gobernar en la democracia de Atenas.

<sup>17</sup> Chrimes (1948), p. 30-32, que no piensa que Jenofonte sea el autor, especifica estudiantes de filosofía en Atenas, y Moore (1983), p. 70.

<sup>18</sup> Ollier (1934), p. xiv, y Cuniberti (2007), p. 380, quien comienza por la presunción de que *Hellenica* de Jenofonte es el trabajo de un filolacónico, que en sí es un punto de discusión bastante álgido: ver, por ejemplo, los puntos de vista de Riedinger (1991) y Tuplin (1993).

<sup>19</sup> Cartledge (1987), p. 57 rescata la sugerencia de Wilamowitz de que Agesilao puede haber comisionado el trabajo.

<sup>20</sup> Los últimos dos son de Gray (2007), p. 43-44.

<sup>21</sup> Para una revisión reciente, ver Humble (2011), p. 16-17.

<sup>22</sup> De la misma forma, *Hellenica* comienza sin una declaración abierta de intenciones. Rood (2004) hace un análisis profundo de cómo Jenofonte de todos modos se compromete críticamente con Tucídides desde el principio de *Hellenica* y cómo invita a sus lectores a establecer conexiones entre ambos trabajos (p. 351).

Esto hace que no sea difícil suponer que estaba intentando ampliar las expectativas de sus lectores. De hecho, P. Bradley muestra cómo Jenofonte sigue dos hilos narrativos sincrónicos en simultáneo: la historia de Ciro y su propia historia personal ambas se desarrollan de distintas maneras, lo que requiere del lector estar alerta a las prioridades cambiantes.<sup>23</sup> Además, también podemos ver cómo, si no completamente, al menos en un nivel básico, algunos de los trabajos de Jenofonte combinan elementos de diferentes géneros: el más obvio, por ejemplo, *Memorabilia* (en adelante, *Mem.*) tiene elementos de defensa, al mismo tiempo que adopta la estructura de algunas obras que consideraríamos diálogos socráticos. Esto es evidente al comparar tanto el contenido como la retórica de *Mem.* con otros escritos contemporáneos similares.<sup>24</sup> También *Ciropeia* (en adelante, *Cyr.*) resiste a una fácil categorización.<sup>25</sup> Estos ejemplos no prueban que Jenofonte experimente en todos sus escritos, pero dado el nivel de inventiva aparente en estos ejemplos, es mejor al menos estar abiertos a la posibilidad de que otros trabajos también puedan estar jugando con las expectativas del género.<sup>26</sup>

Una manera de aproximarse a este problema es buscar trabajos aproximadamente contemporáneos que compartan contenido y características retóricas. De manera superficial, encontramos un punto de comparación cercano en la *Athenaion Politeia* (en adelante, *Ath.*):<sup>27</sup> en un sentido amplio, ambos trabajos tratan sobre el éxito de

---

<sup>23</sup> Bradley (2001), p. 65-69, ante la falta de declaración de intenciones, p. 73-83 sobre las narrativas sincrónicas. También Tuplin (1996), p. 68.

<sup>24</sup> Ver Dorion (2003), p. clxxxiii-ccxxxviii, especialmente p. clxxxvi-clxxxviii sobre los elementos de defensa (siguiendo a Erbse [1961]). *Hierón* también juega con las expectativas genéricas, al tener la forma de un diálogo socrático, pero reemplazando la figura de Sócrates por el poeta Simónides.

<sup>25</sup> Ver, por ejemplo, Gera (1993), p. 1-13, y Tuplin (1996), p. 67-69.

<sup>26</sup> Vale la pena notar que no está solo en este aspecto. Nicolai (2004) muestra cómo también Isócrates juega con categorías y expectativas genéricas a lo largo de su obra.

<sup>27</sup> La datación de ambos es problemática. para un análisis de perspectivas sobre la *Lac.* ver Humble (2004), p. 219-220; a lo que agregamos Gray (2007), p. 42-43 (360s) y d'Alessandro (2009), p. xxx, quien argumenta que se escribió en tres



una *polis* y los rasgos característicos peculiares de la *polis* en cuestión que posibilitan este éxito; ambos son autorreferenciales, tienen un interlocutor imaginario, y declaraciones y resúmenes programáticos,<sup>28</sup> aunque la manera en que cada autor utiliza estas características no es siempre la misma, como mostraremos más adelante. Dado que también existen algunos otros trabajos fragmentarios más o menos contemporáneos sobre aspectos socio-políticos de la *polis*: los más importantes, las *Politeiai* de Esparta y Tesalia de Critias, del siglo V a.C. tardío,<sup>29</sup> al igual que la monumental e híbrida *Rep.* de Platón,<sup>30</sup> y trabajos posteriores de la escuela aristotélica,<sup>31</sup> incluso con la evidencia limitada y usualmente fragmentaria que poseemos, podemos considerar que existió una categorización genérica, y a la que por conveniencia, podemos referirnos como literatura de *politeiai*.<sup>32</sup> Insistimos en que esto no previene la posibilidad de encontrar, también, funciones encomiásticas (paradigmáticas), y/o defensivas –de hecho, Bordes piensa que las secciones 1-13 y 15 de *Lac.* son encomiásticas–.<sup>33</sup> Pero lo que nosotros proponemos es que, si aceptamos este como un género literario legítimo, basado en lo poco que tenemos para eso, no

---

etapas entre 394-360 a.C. Sobre la *Ath.* Marr & Rhodes (2008), p. 31-32, resumen el rango de puntos de vista desde 440 a.C. hasta después de 400 a.C., agregamos también Coşkun (2012), p. 58-61, que argumenta una fecha cercana a 446-443 a.C.

<sup>28</sup> Marr & Rhodes (2008), p. 9-10.

<sup>29</sup> Ver Diels & Kranz (1952), #88 [81] para los fragmentos de Critias: sobre Esparta B6-9, B32-37, sobre Tesalia B31, sobre una *politeia* desconocida B38. Para más evidencia fragmentaria, ver Treu (1966), p.1935-1947.

<sup>30</sup> Ver Schofield (2006), p. 30-50, sobre *Rep.* como literatura de *politeiai*.

<sup>31</sup> Está claro por los fragmentos de la *Ath.* de Aristóteles que el estilo y contenido de la literatura de *politeiai* había evolucionado a lo largo del siglo cuarto. Dos desarrollos obvios son: a) que la perspectiva se vuelve histórica y enfocada en el desarrollo (ver Bordes [1982], p. 441-442 y Rhodes [1993], p. 5-7), y b) los individuos ya son nombrados. Ver también nota 58, más abajo.

<sup>32</sup> Ver Treu (1966), p. 1935-1947, Bordes (1982) *passim*, y Connor (1985), p. 460-462. Gray (2007), p. 39-49, coincide, pero no compara la *Lac.* y a Pseudo-Jenofonte de la misma manera. Gera (1993), p. 11-13 sugiere que también *Cyr.* exhibe características de ese género.

<sup>33</sup> Bordes (1982), p. 165.

resulta evidente que haya algo inherente al género que requiera que sea un elogio. De hecho, los dos ejemplos principales que tenemos para trazar una comparación muestran que independientemente de que el autor elogie o no la *politeia* que está discutiendo, sí la está analizando en cada caso de forma individual: Pseudo-Jenofonte especifica explícitamente que no está elogiando la democracia ateniense (*Ath.* 1.1,3.1), mientras que todo apunta a que Critias sí estaría elogiando la *politeia* espartana.<sup>34</sup>

De esta manera, si aceptamos que existe una categoría de género que podemos llamar en un sentido amplio literatura de *politeiai*, el siguiente paso será examinar comparativamente la *Lac.* de Jenofonte con otros trabajos del mismo estilo, en particular, los cronológicamente anteriores. Aun cuando la muestra es definitivamente pequeña y problemática de diversas maneras,<sup>35</sup> podemos mencionar algunas observaciones, tanto respecto de cómo estos textos se asemejan entre sí, como de las diferencias entre el trabajo de Jenofonte respecto de los demás autores. Y aún si admitimos que es imposible ser concluyentes sobre la audiencia de Jenofonte o si estaban familiarizados con la literatura de *politeiai*, asumiremos por el momento que Jenofonte sí era consciente de la tradición en la que enmarca su trabajo y que, como en muchos de sus otros trabajos, también en este está experimentando con formas

---

<sup>34</sup> Critias es presentado por todas las fuentes contemporáneas como un laconófilo y Jenofonte lo hace referirse explícitamente a la *politeia* espartana como la mejor (*kalliste*) durante el juicio de Terámenes (*HG* 2.3.34). Sobre ese episodio, ver Tuplin (1993), p. 43-45.

<sup>35</sup> Además del completo desacuerdo para datar la *Ath.* de Pseudo-Jenofonte (ver nota 27 más arriba), la autoría es claramente problemática: para discusiones recientes ver Gray (2007), p. 54-55, Marr & Rhodes (2008), p. 6-12, y Coşkun (2012). Sordi (2002) presenta un intento reciente de argumentar que Jenofonte es el autor. Si bien estas cuestiones no son problemáticas en el caso de las *Politeiai* de Critias –i.e., hay acuerdo generalizado acerca de la autoría de Critias, que fue un miembro prominente de los Treinta de Atenas, y que murió en el 403 a.C.; para una breve biografía, ver Pownall (2008), p. 333-334– nos sigue faltando, por supuesto, el contexto original para los fragmentos supérstites, incluso si asumimos que han sido adecuadamente citados.

genéricas, y por lo tanto, con el horizonte de expectativas de su audiencia.

Antes de centrarnos en la comparación, quisiéramos comentar dos aspectos del estilo retórico de Jenofonte en la *Lac.*: uno, acerca de la forma que Jenofonte da a una parte significativa de la narración, el otro, acerca de cuestiones específicas del lenguaje retórico que utiliza al comienzo del trabajo. Estos dos aspectos de su estilo no sólo son distintivos por sí mismos, sino que además serán centrales para argumentar que Jenofonte de hecho está abriendo y desafiando expectativas.

## **Dos cuestiones acerca del estilo retórico de Jenofonte en la *Lacedaimonion Politeia***

### ***a. Lac. 5-9***

En su prolífero trabajo sobre Jenofonte, W.E. Higgins refiere de manera breve, pero profunda, a *Lac.* Al discutir sobre las medidas dispuestas sobre los matrimonios (*Lac. 1.5-9*) –según las cuales casarse en la plenitud de la vida se presenta como ideal, y, sin embargo, se toman variadas medidas tendientes a un adulterio legalizado para resolver situaciones en las cuales la medida ideal no logra ser efectivamente cumplida y, sobre todo, se ofrece compensación por cumplir con lo dictado (las mujeres obtienen dos hogares sobre los que mandar y se imponen restricciones a la diseminación de la herencia)– Higgins nota:

Jenofonte sugiere que independientemente de lo que la ley dice que es lo mejor, no es posible obtener completa obediencia, y que Licurgo respondió a este hecho sin cambiar la primera ley, sino creando una nueva para encubrir una situación alterada.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Higgins (1977), p. 67. [“Xenophon implies that no matter what the law said was best, complete obedience could not be obtained and that Lykourgos responded to

Esta afirmación es importante y puede ser llevada más lejos, dado que esta no es la única instancia en la que las medidas ideales de Licurgo requieren medidas subsidiarias para asegurar que sean cumplidas. En efecto, resulta asombroso que las situaciones desvirtuadas son casi siempre solucionadas con medidas cada vez más punitivas que se fundan en el miedo al castigo. Este patrón amplio –con variaciones mínimas– es más evidente en las secciones del texto que tratan sobre la vida cotidiana de los ciudadanos hombres. En su forma completa, el patrón es el siguiente: Jenofonte presenta una medida dispuesta por Licurgo e interrumpe el hilo de la narración con una pregunta. Usualmente se asume que la función de estas preguntas es retórica, y que están ahí para reforzar la solidez obvia de la medida. Pero si reflexionamos detenidamente, estas preguntas sugieren lo contrario, como confirman los informes de medidas subsiguientes instauradas por Licurgo para asegurar adhesión a la medida principal, puesto que esta era demasiado ideal y no lo suficientemente atractiva en la recompensa como para garantizar un cambio en el comportamiento de los espartanos. Usualmente se trata de dos medidas adicionales, cada vez más punitivas. En su forma menos compleja, este patrón se presenta como una medida ideal seguida por una afirmación que podría fácilmente tomarse como el cierre de la discusión, pero que usualmente es seguida por una práctica adicional y una medida más punitiva, que explica cómo Licurgo indujo a los espartanos a seguir preceptos tan ideales. En cualquiera de los casos, el resultado es el mismo: la adhesión a las medidas de Licurgo se presenta repetidamente habiendo sido obtenida por miedo al castigo, el cual es reforzado por la supervisión constante. Es fundamental en este caso tener en cuenta el orden en que los elementos son presentados al conformar el patrón anteriormente mencionado.

La sección siete es un buen lugar para empezar, puesto que es donde el patrón está presentado de forma más completa. Jenofonte comienza diciendo que los ciudadanos espartanos tienen prohibido

---

this fact, not by changing the first law, but by creating a new one to cover a deviant situation.”]

enriquecerse, para poder trabajar por la libertad de las ciudades (7.2). En seguida plantea una pregunta: “¿Y en verdad, para qué se buscarían riquezas celosamente en forma alguna allí donde se ha ordenado brindar iguales cantidades para las provisiones y vivir de forma parecida, de manera que no anhelan riquezas para conseguir lujos?” (7.3). Aun cuando a la pregunta le siguen afirmaciones de que no necesitan adornos corporales o dinero para gastar en los compañeros de comidas, el mismo Jenofonte ha notado anteriormente que las contribuciones de comida no son exactamente iguales (regularmente llegaban a las comidas contribuciones extra de las cazas, y los hombres ricos podían contribuir con trigo o pan, 5.3) y que algunos hombres tienen sus propios caballos y perros, mientras que otros no (6.3). Un lector atento, entonces, habrá notado que estas disposiciones no son suficientes para reducir las ansias de riquezas. Lo que sigue confirma esto. Jenofonte informa de dos medidas adicionales para garantizar que no se acumulara dinero. Primero, la moneda se hacía demasiado abultada para que no se la pudiera ingresar a la casa sin ser visto por los esclavos, de manera que se necesitaría un vagón para que fuera transportada (7.5). Después, aunque esto puede haber desalentado la acumulación de dinero corriente, debió tomarse otra medida para evitar el atesoramiento de metales preciosos: se llevaban a cabo búsquedas de oro y plata, y si se encontraban, su poseedor era multado (7.6). Hacia el final de esta sección, Jenofonte vuelve a preguntar por qué alguien perseguiría riquezas en Esparta cuando tantas penas estaban asociadas con su posesión. ¿Por qué, entonces? La manera en que se presenta la información nos lleva a considerar que, aun cuando los ciudadanos espartanos pueden haber tenido prohibido hacer dinero (liberándolos de forma loable para perseguir fines más nobles), el deseo de riquezas no fue eliminado (lo que configura un problema en potencia).

La sección ocho, que trata sobre la obediencia a los magistrados y las leyes, tiene todos los elementos del patrón anteriormente descrito, excepto por la pregunta. Jenofonte insiste en que Licurgo primero establecía medidas para que los líderes del estado mostraran la mayor deferencia por las reglas, creyendo que los demás seguirían su buen ejemplo (8.1-2) – una obediencia voluntaria a través de la imitación.

No sigue ninguna pregunta, sólo la afirmación de que “esto efectivamente sucedió”. Sin embargo, a continuación, sigue una descripción de dos motivos adicionales para asegurar que esa obediencia de hecho se diera. Primero, se dice que los líderes entre los ciudadanos ayudaron a establecer la institución del eforado porque suponían que los ciudadanos serían persuadidos para obedecer a partir de la impresión generada por el gran poder de estos magistrados que podían multar gente en el momento, remover magistrados de sus puestos, etc., y que de hecho se asemejaban bastante a tiranos (8.3-4). Luego se nos dice que la obediencia *voluntaria* se reforzaba aún más con la estrategia de Licurgo y los principales ciudadanos de establecer como un acto de impiedad la desobediencia a las leyes o los magistrados. Para esto, fueron a Delfos a preguntar si sería mejor para Esparta que todos obedecieran las leyes de Licurgo. Apolo respondió afirmativamente. Entonces, Licurgo –no el dios– agregó la medida de que era contra la ley e impío desobedecer las leyes dadas por Apolo (aunque en realidad no habían sido dadas por el dios) (8.5).<sup>37</sup> Así encontramos, una vez más, dos razones adicionales y acuciantes para asegurar que se alcance la situación ideal, lo cual resulta en la paradoja de que la obediencia *voluntaria* sólo se obtiene a través de la compulsividad y el miedo a una magistratura tiránica y a ofender a los dioses, de manera que no es, entonces, *voluntaria*. Nuevamente la narrativa de Jenofonte lleva al lector a acordar que, aunque asegurar la obediencia es algo admirable, también hay que notar que los métodos por los que se

---

<sup>37</sup> Ninguna de las dos tradiciones sobre los orígenes de las leyes de Esparta, tal como son reportadas por Heródoto, habría encajado con los fines o la estructura narrativa de Jenofonte: a) que los espartanos, creyendo que sus leyes provenían de Creta (Hdt. 1.65.4), no hubiesen creado un nivel extra de compulsividad para obedecerlas, b) decir que las leyes eran de Apolo hubiera tenido un efecto por sí mismo, pero eso hubiese minado toda la estructura que presenta el trabajo de Licurgo de hacer leyes a partir de una observación del mundo circundante. Así, esta alternativa da a Jenofonte tanto la oportunidad de presentar la (engañosa) inteligente manipulación de Licurgo, y le permite continuar, un poco vagamente, la misma estructura narrativa. Lipka (2002), p. 174, argumenta que la versión de Jenofonte está hecha para mejorar la acción de Licurgo como legislador.

asegura son casi completamente coercitivos y por eso, potencialmente peligrosos.

Podemos comparar la forma del argumento en la sección cinco. En ella, Jenofonte nos dice que Licurgo instituyó comidas públicas (*syskenia*) para prevenir el aletargamiento. Primero se discute la dieta: la comida no es demasiado abundante ni tampoco escasa, aunque se proveen adicionales de la caza o del botín de los ricos. También se reportan regulaciones respecto de la comida: Licurgo terminó con la obligación de beber, permitiendo a los espartanos hacerlo sólo cuando tuvieran sed. Entonces se presenta la pregunta: ¿cómo podrían aquellos que comparten comidas corromperse a sí mismos o a su *oikos* por glotonería o borrachera? (5.4). Concentrémonos en la bebida, puesto que es lo que Jenofonte explica a continuación. Primero, podríamos preguntarnos razonablemente: ¿cómo previene la ebriedad beber sólo cuando se tiene sed?<sup>38</sup> Claramente, esto no sucede (bajo ningún punto de vista), pero en lugar de responder la pregunta, Jenofonte presenta dos medidas instituidas por Licurgo para asegurar que no hubiera excesos en la bebida. Primero, mezcló los grupos etarios en las comidas comunes para introducir un elemento de vergüenza en los procedimientos (porque notó que en otras ciudades cuando se juntan hombres de las mismas edades, la vergüenza –*aidos*– es menos frecuente) y la práctica de contar hazañas nobles como tema de conversación, disminuyendo la posibilidad de *hybris*, embriaguez, actos, o discursos vergonzosos (5.6). Como sólo con esta medida no se conseguía el nivel de restricción deseado, Licurgo instituyó la medida que obligaba a los espartanos a volver caminando a sus casas (sin antorchas para aquellos que fueran parte del ejército) tras las comidas sin tambalearse ebriamente: “sabiendo que no se quedarían en donde habían cenado” (5.7). La interpretación de esta última frase no es certera. Podría simplemente repetir que no duermen donde cenar, pero también podría sugerir que se les prohibía asistir a la *syskenia* si

---

<sup>38</sup> O si no podrían ellos y sus esposas estar arruinando el *oikos* privadamente desde sus casas. Jenofonte no trata esta cuestión directamente como sí lo hace Plutarco (*Lyc.* 10).

eran atrapados volviendo ebrios a sus casas. De cualquier manera, tenemos dos medidas adicionales para asegurar que se evite el exceso de alcohol en las comidas comunes, puesto que la regulación de tomar sólo cuando se tiene sed por sí sola no es suficiente (de la misma manera que prohibir el dinero y tener porciones iguales de comida no evita el deseo de riquezas y la imitación del ejemplo de los líderes por sí sola no asegura la obediencia a la ley).

En una escala más pequeña, pero con el mismo resultado, se nos brinda información sobre la parentalidad comunitaria en la sección seis. Licurgo dio a cada padre autoridad sobre los hijos de los otros hombres, tanto como sobre los propios (6.1). A esto sigue una afirmación potencialmente concluyente: “cuando uno sabe que los padres tienen este poder, tiende a gobernar sobre los niños sobre los que tiene autoridad como le gustaría que otros gobiernan sobre sus hijos” (6.2). Pero la discusión no termina en esto, sino que Jenofonte reporta una medida adicional que se dispuso para asegurar que este sistema de hecho funcione: “Si un niño le dice a su propio padre cuando ha sido golpeado por otro padre, es motivo de vergüenza que el padre no le dé a su hijo otro castigo” (6.2). Evidentemente, sucedía que los niños se quejaban y los padres se enojaban unos con otros. Para detener esta decadencia antes de que se convirtiera en un círculo vicioso de venganzas, entonces se reguló una medida para que los niños dejen de quejarse, a partir del miedo a un castigo mayor y la vergüenza tanto para el padre como para el niño, si había una desviación de la medida.

La sección nueve, similarmente, tampoco contiene todo el patrón completo, pero mantiene algunos de los elementos. En esta sección, se nos informa en la presentación que Licurgo hizo que fuera preferible una muerte honorable a una vida en desgracia. Jenofonte, entonces, nos invita a tener en cuenta lo siguiente: “y, en efecto, tras considerar la cuestión, uno encontraría que mueren menos de aquellos que de los que eligen retirarse por el miedo” (9.1). Este punto es prácticamente repetido al comienzo de 9.2, seguido por afirmaciones de que el valor es más fácil, más placentero, trae más recompensas, y es más fuerte que la cobardía, y que lleva consigo



fama y el deseo de otros de querer ser aliados de los valientes (9.2); estos son los incentivos por permanecer en el puesto. La propuesta positiva fue hecha, y la discusión podría haber sido cerrada por esas aserciones. No hay ninguna pregunta, pero Jenofonte continúa diciendo que “no está bien dejar de lado cómo se las ingenió para que esto llegara a ser así. Por cierto, dispuso claramente para los valientes la felicidad y para los cobardes la infelicidad” (9.3). No se nos explica cómo es específicamente la felicidad de los valientes, pero sí se nos da una lista bastante extensa de castigos a los cobardes (9.4-5). Los nueve adjetivos verbales remarcan que el punto no es, de hecho, que los sueños de gloria inspiran la lucha hasta la muerte, sino que es el miedo al castigo de no morir luchando, castigo que llega a la exclusión de la vida social en Esparta. Así, Jenofonte concluye: “Entonces, cuando tal deshonor se impone a los cobardes, no me asombra (*thaumazo*) que la muerte sea preferible a una vida tan llena de deshonor y sufrimientos, cuando ese es el deshonor que se impone a los cobardes” (9.6).

Claramente, este patrón de seguir una medida ideal con medidas subsidiarias cada vez más punitivas no está presente en cada sección del trabajo. Pero sí nos resulta llamativo que esto puede observarse en cierta medida en las cinco secciones centrales que tratan sobre la vida cotidiana de los hombres espartanos, es decir, un tercio del trabajo (al que podemos agregar también *Lac.* 1.5-9). Es el orden de la presentación y la forma en que Jenofonte lo expresa lo que resulta de importancia. En todos los casos, si fuera un encomio o defensa –o un encomio para presentar un paradigma digno de ser imitado– aquello que Jenofonte se proponía lograr, entonces podría haber finalizado cada una de las secciones hacia la mitad de cada una (al final de 5.4, tras la primera oración en 6.2, en algún punto antes del final de 7.4, justo antes del final de 8.3, y al final de 9.3) para concentrarse en enfatizar las medidas ideales originadas a través de la observación y la imitación, en lugar de revelar los puntos débiles y hasta qué punto, la adhesión a estas medidas dependía de medios de persuasión por la negativa: miedo al castigo y a la exclusión social.

### **b. Lac. 1.1**

El segundo punto relevante que queremos mostrar antes de comparar la *Lac.* con otros trabajos de literatura de *politeiai*, sobre la aproximación retórica de Jenofonte a los temas de su interés, es que, desde el comienzo, el autor usa un lenguaje específico para indicar que su trabajo es algo más que meramente descriptivo. Primero, se *reflexionó sobre (ennoesas)* el hecho de que Esparta, a pesar de su escasa población, adquirió un gran poder y renombre. Se asombró (*ethaumasa*) ante la paradoja y por eso decide investigar el asunto. Jenofonte encontró la respuesta a partir de la observación detallada (*katenoesa*) de las instituciones estatales/sociales, y entonces ya no se asombró (*ouketi ethaumazon*).<sup>39</sup> En 1.2, también se asombra ante Licurgo (*Licourgon... thaumazo*) por causa de la grandeza de Esparta al instituir prácticas paradójicas y opuestas a las instauradas en otros estados.

Desde hace tiempo sabemos que esta terminología recuerda el comienzo de otras obras de Jenofonte, entre las cuales, el paralelo más cercano puede encontrarse en *Cyr.*<sup>40</sup> Ahí, encontramos a Jenofonte introduciendo el tema a partir de un cierto número de paradojas: a) tuvo un pensamiento repentino (*ennoia poth' hemin egeneto*) acerca de qué tan frecuentemente otros tipos de gobiernos han sido derrocados; b) consideró (*edokoumen*) cómo sin importar la cantidad de subordinados que un hombre particular tuviera, siempre tendría problemas para controlarlos; c) reflexionó (*enenooumen*) acerca de que los animales obedecen a sus amos, mientras que los hombres conspiran para derrocar a los suyos (1.1.1-2). Como

---

<sup>39</sup> Sobre la importancia en general de los comienzos en la literatura antigua, ver la colección de artículos de Dunn & Cole (1992). La observación de Clay (1992), p. 115, sobre los comienzos platónicos aplica igualmente a la *Lac.* de Jenofonte. Sobre comienzos en Jenofonte (aunque sin referenciar *Lac.*), ver Bradley (2001), p. 65-69.

<sup>40</sup> Ver, por ejemplo, Breitenbach (1966), 1747; Tatum (1989), p. 51, enfocado en la cuestión de la reflexión; Gera (1993), p. 11 n. 42; Mueller-Goldingen (1995), p. 46 n.5, Tuplin (1996), p. 99; Lipka (2002), p. 98; Azoulay (2007), p. 436; Gray (2011), p. 246-63. Gigon (1953), p. 3 y Bandini & Dorion (2003), p. 2, comparan *Lac.* con *Mem.*, pero no con *Cyr.*

resultado de esta reflexión, concluye que el hombre es la criatura más difícil de gobernar. Esto, a su vez, lo llevó a continuar reflexionando (*enoesamen*) sobre Ciro y el hecho de que parecía haber logrado gobernar exitosamente un amplio espectro de naciones (1.1.3-5), lo que lleva eventualmente al comentario de que Ciro “merece ser digno de asombro” (*axion onta thaumazesthai*, 1.1.6).

La interpretación en ambos casos ha girado sobre el sentido de *thaumazo*. La más frecuente tiende a asimilar el asombro de Jenofonte con un elogio,<sup>41</sup> una visión que se adecuaba a la lectura usual de los dos trabajos.<sup>42</sup> Si bien es cierto que *thaumazo* en algunos contextos acarrea connotaciones encomiásticas,<sup>43</sup> esto no es algo inherente al significado. Los comentarios de C. Tuplin sobre el comienzo de *Cyr.* van en sentido contrario:

*Thauma* no necesariamente implica un *epainos* no calificado... No quiero decir con esto que Jenofonte no considera mucho de lo que hizo Ciro como digno de elogio y emulación. Lo que propongo es que desarrolló un formato literario que no excluye una lectura crítica de los ‘hechos’.<sup>44</sup>

Con reemplazar a Ciro por Licurgo, los comentarios de Tuplin son igual de ajustados a la *Lac.* Sin embargo, podemos ser un poco más específicos sobre el tipo de filiación literaria que señala Jenofonte con el particular lenguaje retórico que emplea al comienzo tanto de *Cyr.* como de *Lac.*

---

<sup>41</sup> Por ejemplo, Gray (2007), p. 146.

<sup>42</sup> Otros enfoques para interpretar *thaumazo* incluyen: a) Dillery (2018), quien considera que el concepto de ‘asombro’ puede ser característico del pensamiento platónico y/o socrático, pero no se ocupa de los pasajes mencionados por nosotros, sino que refiere a modelos homéricos o pindáricos. b) Harman (2009), p. 368-369 conecta *thaumazo* con *theomai*, e interpreta que hay una invitación al lector para una investigación visual.

<sup>43</sup> LSJ 2b: honrar, admirar, adorar.

<sup>44</sup> Tuplin (1996), p. 98-99. [“θαῦμα need not imply unqualified ἔπαινος ... I am not claiming that Xenophon does not regard much of Cyrus' record as praiseworthy and deserving of direct emulation. I am claiming that he has devised a literary format which does not preclude critical reading of the 'facts'.”.]

Por empezar, el preguntarse por algo paradójico, como hace Jenofonte en ambos trabajos, era una técnica retórica de distintos tipos de oratoria. Su uso compromete efectivamente a la audiencia de manera directa, interpeándola a considerar inmediatamente si acaso no debieran haberse preguntado antes por este fenómeno en cuestión. Esta podría haber sido una de las técnicas favoritas de Protágoras, si Platón ha reconstruido de manera precisa el estilo protagórico en el *Protágoras*;<sup>45</sup> Lisias lo usa como parte de su arsenal retórico;<sup>46</sup> también Isócrates lo emplea con un buen resultado, siendo el ejemplo más llamativo el comienzo de su *Panegírico*: “Frecuentemente me asombré” (*pollakis ethaumasa*)<sup>47</sup> –el asombro aquí se trata de que aquellos que organizan festivales recompensan las proezas físicas pero no recompensan por igual a aquellos que trabajan por el bien común–.<sup>48</sup> Jenofonte, de hecho, empieza su *Mem.* exactamente con las mismas dos palabras para introducir una afirmación paradójica: “Frecuentemente me asombré” (*pollakis ethaumasa*) –en este caso la fuente de asombro es cómo los argumentos presentados contra Sócrates pueden haber persuadido al *demos* para condenarlo (*Mem.* 1.1.1)–.<sup>49</sup>

---

<sup>45</sup> Ver Bodin (1975), p. 68-75 sobre *Prt.* 324e-328c de Platón.

<sup>46</sup> Ver, por ejemplo, Lisias 22.1 "muchos... asombrándose" (*polloi... thaumazontes*) y también 25.1 "... me asombro ante los acusadores" (*...ton de kategoron thaumazo*). Y a lo largo de sus discursos, por ejemplo, 12.41 "Me he asombrado frecuentemente" (*pollakis oun ethaumasa*).

<sup>47</sup> Usher (1990), p. 149 tiene una nota útil, remarcando la similitud con el comienzo de *Mem.* de Jenofonte y con los comienzos de otros trabajos de Isócrates (ver siguiente nota).

<sup>48</sup> Cf. *Areopagiticus* (1.1): "Supongo que muchos de ustedes se asombran" (*pollous humon oimai thaumazein*) y continúa explicando por qué está ahí para hablar de la seguridad pública cuando Atenas es poderosa y segura; *Archidamus* (6.1): "quizá algunos de ustedes están asombrados" (*isos tines humon thamazousin*) por qué, aunque adhiere por completo a los modos ancestrales, ahora, por el contrario, viene como un joven a aconsejar a sus mayores. Esta práctica no está restringida sólo a los comienzos de los discursos, sino que puede encontrarse frecuentemente en otros lugares, por ejemplo, *Panegyricus* (4) 170; *Archidamus* (6) 5, 93; *De pace* (8) 12, 33, etc.

<sup>49</sup> Los *Poroi* también comienzan con una noción paradójica, pero sin el uso de *thaumazo*: Jenofonte nota la paradoja de que los líderes de Atenas entienden la justicia, pero dicen ser forzados a cometer injusticias para alimentar a la ciudad, y

Podemos decir algo más sobre *thaumazo*. Es un concepto asociado con la investigación filosófica.<sup>50</sup> En el *Teeteto*, por ejemplo, Platón hace decir a Sócrates: “este sentimiento, el asombro, pertenece al filósofo; no hay ningún otro origen de la filosofía que este” (155d *mala gar philosophou touto to pathos, to thaumazein: ou gar alle arche philosophias e aute*). Este principio está también reflejado en la *Metafísica* de Aristóteles (982b10-15):

Es por el asombro que el hombre comenzó, tanto como ahora comienza en primer lugar a filosofar; desde empezar por asombrarse de los problemas obvios y luego ir avanzando de a poco en este camino y aumentando las dificultades en cuestiones más importantes.<sup>51</sup>

Que el asombro es un lugar común de la filosofía queda claro tanto por la manera en que Jenofonte y Platón hacen usar el término a Sócrates para introducir o redirigir una línea de pensamiento o argumentación, o para presentar algo paradójico.<sup>52</sup> Uno de los ejemplos más llamativos, por su similitud con la retórica del comienzo de la *Lac.* y *Cyr.*, se encuentra en el Sócrates del *Económico* de Jenofonte (2.17-18).<sup>53</sup> Sócrates, en el transcurso de algunas pocas líneas, muestra a Critóbulo de manera sucinta el proceso filosófico:

---

como resultado, dice: “determiné investigar...” (*epicheiresa skopein* 1.1) y “Cuando ya estaba investigando las cosas que me propuse...” (*skopounti de moi ha epenoesa* 1.2).

<sup>50</sup> Por ejemplo, Lipka (2002), p. 98 y Gray (2007), p. 147, ambos hacen la observación, pero no consideran las implicaciones de esa observación para lo que Jenofonte está intentando.

<sup>51</sup> (*dia gar to thaumazein hoi anthropoi kai nun kai to proton erxanto philosophhein, ex arches men ta procheira ton atopon thaumasantes, eita kata mikron houto proiontes kai peri ton meizonon diaporesantes*)

<sup>52</sup> Ejemplos en Platón: *Phd.* 62a, *Chrm.* 164a, *Euthd.* 273d, *Grg.* 456a, *Rep.* 348e, 584e-585a. Ejemplos en Jenofonte: *Ap.* 11, 21; *Mem.* 2.3.2, 3.7.8, 4.2.6. Lipka (2002), p. 98-99 lista algunos otros usos de *thaumazo* (ej. 1.1.20, 1.2.1) y cuando hace que su Sócrates (ej. 2.3.2), o algún otro personaje lo use (ej. 3.5.19).

<sup>53</sup> Luccioni (1948), p. 72-73 n. 14 nota el paralelismo entre este pasaje y los comienzos de *Cyr.*, *Lac.* y *Mem.*

Al observar detenidamente (*katamathon*) que a partir de las mismas acciones algunos hombres se hacían muy pobres, mientras otros eran muy ricos, estaba asombrado (*apethaumasa*), y lo que fuera que sea, era digno de consideración (*edoxe moi axion einai episkepseos*). Y al considerarlo, descubrí (*kai euron episkoPON*) que en realidad estas cosas se dan de un modo muy natural.

## Comparación entre la *Lacedaimonion Politeia* y otra literatura de *politeiai*

Teniendo en cuenta los dos puntos discutidos más arriba, i.e., cómo la narrativa en el tercio central de la *Lac.* progresa y la retórica específica con la que Jenofonte elige introducir el trabajo, quisiéramos ahora centrarnos en ver cómo el enfoque de Jenofonte resulta similar al de la *Ath.* de Ps-J (y el trabajo de Critias en donde sea posible) y dónde resulta ser diferente. Elegimos estos trabajos debido a que son aquellos con los que *Lac.* suele ser comparada.

Primero, sugerimos que el párrafo inicial de Jenofonte –que habla sobre el poder de Esparta y cómo su éxito es el resultado de obedecer las reglas dispuestas por el legislador, Licurgo– debe haber sido una señal para el lector de que estaba embarcándose en una obra de literatura de *politeiai*. Es cierto que no emplea, como sí hace el Pseudo Jenofonte (Ps-J en adelante), la palabra *politeia*, pero ambos claramente están delineando una presentación de cómo un estado se hizo exitoso. Además, ambos autores emplean una retórica en la que comparan la ciudad que toman como tema con otras *poleis* griegas. Ps-J afirma que limitará su argumentación a los puntos en que otros griegos critican a Atenas por errar; luego, esporádicamente a lo largo del texto recuerda a su audiencia el contraste entre las prácticas de Atenas y otras ciudades.<sup>54</sup> Jenofonte hace lo mismo, aunque de

---

<sup>54</sup> *Ath.*: comparación con otros griegos (1.1, 2.8), con otros griegos y no-griegos (2.11), con Esparta (1.11). Hay que notar, además, que en uno de los fragmentos de Critias de su *Lacedaimonion Politeia*, compara el modo de beber espartano con prácticas procedentes de Quíos, Tasos, Tesalia y Atenas DK 88 (81) B33 (= *Ath.* 11.463E).

manera más rigurosa y sostenida: comienza notando que el éxito de Licurgo se basó en instituir leyes contrarias a las de los demás lugares (1.2) y sigue haciendo esto regularmente.<sup>55</sup>

Sin embargo, una diferencia importante entre las dos introducciones es que Ps-J simplemente dice que demostrará (*apodeixo*) el obrar exitoso de un sistema al que admite no admirar (*ouk epaino*), mientras que el lenguaje de Jenofonte (de considerar, asombrarse, examinar, y ya no asombrarse) explícitamente señala a su lector que debe esperar un enfoque filosófico en la investigación. Si su enfoque era revolucionario (y entonces también configuró una evolución) en la composición de literatura de *politeiai*,<sup>56</sup> no tenemos manera de saberlo de forma precisa con la evidencia actual, aunque en este caso podríamos darle a Jenofonte el beneficio de la duda, tanto por sus credenciales socráticas como por su clara predilección por el juego intergenérico en general.

Ambos autores, como ya mencionamos, hacen uso de la primera persona y de interlocutores imaginarios; en cuanto a esto último lo que hacen es o bien plantean preguntas o comentarios a los interlocutores, o bien reportan preguntas de los interlocutores. Dado que tenemos un fragmento de Critias que también lo muestra haciendo esto,<sup>57</sup> podemos tener un grado razonable de certeza acerca de que en este periodo la práctica era convencional en la literatura de

---

<sup>55</sup> *Lac.*: comparación con otros (1.3, 1.5, 1.10, 3.1, 11.1), otros griegos (2.1, 2.12 aunque aquí se especifican los ciudadanos de Beocia y Elis, 2.14, 4.7, 5.2, 7.1) otros lugares (1.5), y otras *poleis* (5.5, 6.1, 7.1, 8.2, 9.4, 10.5).

<sup>56</sup> La *Lacedaimonion Politeia* de Critias podría presentar una historia diferente. Sin embargo, aunque no tenemos rastros del comienzo, los fragmentos extendidos supérstites sugieren un enfoque descriptivo más directo, más parecido a la *Ath.* de Pseudo-Jenofonte.

<sup>57</sup> Critias DK 88(81) B32 (= Clem. *Str.* 6.9): "Comienzo, entonces, por el nacimiento de un hombre: ¿cómo podría convertirse en el mejor y más fuerte de físico? Si el padre ejercitara y comiera vigorosamente, y trabajara duro su cuerpo, y la madre de dicho niño tuviera un cuerpo fuerte y ejercitara". (*archomai de toi apo genetes anthropou: pos an beltistos to soma genoito kai ischurotatos; ei ho phyteuron gymnazoito kai esthioi erromenos kai talaiporie to soma kai he meter tou paidiou tou mellontos esesthai ischuoito to soma kai gymnazoito.*)

*politeiai*. De hecho, la oralidad en este tipo de prosa resulta impresionante.<sup>58</sup>

En general, Ps-J tiende a usar preguntas y comentarios de y para interlocutores imaginarios, para introducir nuevos temas o para hacer una objeción en medio de una discusión; una vez planteadas, las preguntas son respondidas inmediatamente con una explicación de cómo funciona esta práctica para el *demos* ateniense. Por ejemplo, en 1.6, Ps-J introduce un nuevo tema presentando una objeción imaginaria: “alguien podría decir (*eipoi d’an tis*) que no se debe permitir a todos hablar uno tras otro o dar consejos, sino a aquellos entre los mejores hombres y los más habilidosos”. Inmediatamente se refiere a esta objeción señalando que el último grupo no hablaría por todos, y por eso no hay restricciones a quienes pueden hablar. A esta explicación sigue otra objeción, de nuevo puesta en boca de un interlocutor imaginario (1.7 *eipoi tis*), aunque esta vez, en forma de pregunta; y de nuevo, Ps-J da rápidamente una explicación como respuesta.<sup>59</sup> También usa dos veces *thumazo* de la manera retórica convencional que mencionamos más arriba, i.e., para comenzar o adelantar un tópico a través de la presentación de una paradoja; y compromete directamente a su audiencia haciendo esto, al atribuir el asombro a su(s) interlocutor(es) imaginario(s). Por ejemplo, en 1.4: “Luego, algo de lo que algunos se asombran (*ho enioi thumazousin*), que distribuyan a los inútiles, pobres y plebeyos más magistraturas

---

<sup>58</sup> Sobre este asunto en general, ver Thomas (2003), junto con la página 184 para el argumento de que la *Ath.* de Pseudo-Jenofonte es un caso de escritura epidéctica. Ver también Marr & Rhodes (2008), p. 13-16, sobre la naturaleza dialógica de la obra, y p. 15, para la sugerencia de que puede haber sido un “ejercicio de clase de un orador”. Coşkun (2012), p. 69-70, y n. 84, incluso va más lejos, sugiriendo que la obra es una combinación de dos o tres declamaciones sofísticas separadas sobre la *politeia* ateniense, que incluso podría haber venido del círculo de Protágoras (ver nota 45, más arriba). La *Ath.* aristotélica, en contraste, no es de naturaleza dialógica.

<sup>59</sup> Comparar la discusión de juzgar casos en la corte (3.4-8): se anticipa tanto con una pregunta en la narrativa (3.6) y más adelante, se anticipa con una objeción de un interlocutor imaginario (3.7). Esta estructura también puede verse en 1.10-12 y 3.10-13.



que a los hombres útiles”.<sup>60</sup> En ambas ocasiones usa esta técnica, y luego continúa explicando la paradoja. La tercera vez que usa el término, lo hace en una pregunta referida a su audiencia, en medio de una discusión explicando por qué a alguna gente le resulta difícil hacer negocios con los atenienses (3.1-2). Las razones esgrimidas (que ellos también tienen asuntos públicos que atender, como festivales, casos judiciales, etc.) son seguidas de esta pregunta: “¿Es entonces asombroso (*ara de ti thaumaston estin*) que teniendo tantos negocios que atender, no puedan negociar con todos los hombres?” Esta pregunta es seguida de una objeción imaginaria: “Pero algunos podrían decir: ‘si alguien viene ante la asamblea o el pueblo con dinero, su negocio será hecho’” (3.3). Ps-J admite que hay sobornos, pero reitera el punto de esta sección, sosteniendo que aun si alguien tiene dinero, los atenienses simplemente están demasiado ocupados para lidiar con todos expeditivamente.

Jenofonte también emplea estas técnicas para avanzar en la narración. Por ejemplo, en 2.8, tras hablar sobre cómo se permite a los niños robar suplementos para su dieta porque también es un buen entrenamiento para la guerra, imagina que alguien podría preguntar, al tiempo que introduce un nuevo tema: “Alguien podría preguntar (*eipoi d’an oun tis*) ¿por qué entonces, si [Licurgo] creía que robar era bueno, dispuso tantos golpes a quienes eran encontrados haciendo esto?”; y continúa respondiendo a la pregunta “Yo digo que porque, como con todas las otras cosas que enseñan los hombres, se castiga a aquel que no realiza bien la tarea. Entonces también así castigan a los que son encontrados, porque son malos ladrones”. Independientemente de lo que alguien pueda pensar de la opinión de Jenofonte sobre esta práctica –y los investigadores difieren en esto– la pregunta imaginaria y la respuesta en primera persona es similar a la técnica seguida por Ps-J.<sup>61</sup> Jenofonte también utiliza *thumazo* una

---

<sup>60</sup> El mismo patrón puede encontrarse en *Ath.* 1.11 para avanzar en la discusión sobre la libertad permitida a esclavos y metecos. “Si alguien se asombra por esto”, es decir, que los esclavos vivan de manera lujosa.

<sup>61</sup> Cf. *Lac.* de Jenofonte (11.5). Aunque acá no usa una pregunta, introduce una autoridad externa genérica como una manera de elaborar ese punto: “Sobre lo que piensa la mayoría, es decir, que el orden lacónico en armas es sumamente complejo,

vez para adelantar parte de la discusión: cuando está informando cómo los espartanos acampan, nota que siempre mantienen las armas y los esclavos resguardados por separado, y esgrime que “uno no debería asombrarse (*ou dei thaumazein*) de que cuando salen a aliviarse no se alejan demasiado ni de sus compañeros o de sus armas como para causarse algún tipo de ansiedad” (12.4). A continuación, da la razón: por seguridad.

Sin embargo, la interacción de Jenofonte con sus interlocutores imaginarios difiere en otras formas de la de Ps-J. En principio, tras la introducción que, como hemos argumentado, emplea *thaumazo* en el sentido de una disquisición filosófica, y excepto por una instancia (12.4) en que usa el término de la manera evidentemente retórica discutida más arriba, todas las demás veces lo emplea de manera de cerrar un tema, y en todos excepto un caso (10.8, ver más abajo), o bien no está asombrado (2.4, 9.6), o bien sugiere que otros no necesitan asombrarse (12.7, 14.7). Estos usos también son filosóficos: incluso si el asombro no se ha explicitado al comienzo de cada tema, el hecho de investigar ha llevado a la comprensión y de esa manera, a ya no estar asombrado. Así, por ejemplo, en 2.14, tras haber explicado que las relaciones físicas entre hombres y muchachos espartanos son desaconsejadas, nota: “no estoy asombrado (*ou thaumazo*) de que estas cosas no sean creídas por algunos, porque en muchas ciudades las leyes no se oponen al deseo sexual de los muchachos”.

Además, a diferencia de Ps-J, Jenofonte a veces utiliza la interacción con los interlocutores imaginarios para hacer preguntas que luego no son respondidas.<sup>62</sup> Esto puede verse claramente en la sección media

---

han supuesto todo lo contrario a la verdad”. El resto de *Lac.* 11 explica por qué las prácticas realmente son sencillas.

<sup>62</sup> Comparar este uso con un uso más directo de apelaciones a interlocutores imaginarios en su encomio, *Ages.*, donde estas apelaciones ayudan a consolidar, no a minar, el punto en cuestión: por ejemplo, sobre el asunto de Agesilao manteniendo juramentos y la gente poniéndose bajo su poder por esto, Jenofonte dice: “para que nadie descrea (esto), también deseo nombrar al más famoso de ellos” (3.3), y continúa para hablar de Espitrídates. En 4.1 “acerca de su justicia en

de la obra. Por ejemplo, consideremos nuevamente la pregunta planteada en 7.3, “¿Y en verdad, para qué se buscarían riquezas celosamente en forma alguna allí donde se ha ordenado brindar iguales cantidades para las provisiones y vivir de forma parecida, de manera que no anhelan riquezas para conseguir lujos?” Como se notó más arriba, el asunto de la equidad ya fue traído a colación en la sección anterior del trabajo. Y, de hecho, las siguientes oraciones parecen adelantar objeciones del siguiente estilo: ¿Qué hay del dinero para comprar túnicas o ayudar a los compañeros? No era un problema, según Jenofonte, pues el único ornamento que necesitaban era un cuerpo sano y la mejor ayuda para los compañeros es la fortaleza de carácter (7.3-4). El reporte subsiguiente de medidas para desalentar “la adquisición ilícita de riquezas”,<sup>63</sup> en cambio, muestra bastante claramente que de hecho la riqueza *era* buscada seriamente, a pesar de las provisiones iguales y la similitud del estilo de vida (7.5-6). Así, la segunda parte de la discusión sobre la riqueza sí da una respuesta a la pregunta planteada a mitad de la sección, pero no la que los comentaristas modernos suponen. El hecho de que Jenofonte cierre esta sección replanteando a la audiencia aquello que lleva a la misma pregunta (“¿Por qué se buscaría seriamente el hacer dinero aquí, donde la posesión de este trae más penas que placeres su uso?” 7.6) muestra que no se propone reafirmar el éxito de Licurgo para desalentar el deseo de riquezas, sino para reforzar su incapacidad para eliminar tal deseo. Jenofonte vuelve a retomar las implicaciones de esto más adelante en el trabajo (14.2-3); por ahora, sin embargo, deja que su audiencia reflexione al respecto.

La única instancia en la que *thaumazo* se usa al final de una sección, aunque sin un adverbio de negación (10.8) tiene el mismo efecto. Aquí, habiéndose referido a la antigüedad de las leyes de Licurgo, Jenofonte comenta: “lo más asombroso de todo (*to panton thaumastotaton*), todos elogian tales provisiones, pero ninguna ciudad está dispuesta a imitarlas” – una paradoja, de seguro, y una

---

cuestiones de finanzas, ¿qué tipo de evidencia mejor que la siguiente podría alguien tener?”, y da la prueba.

<sup>63</sup> La traducción de esta frase es la de Lipka (2002), p. 79.

que recuerda la introducción por los verbos en la que se dijo que Licurgo fue extremadamente sabio porque hizo a su ciudad próspera al no imitar a la otras ciudades, 1.2),<sup>64</sup> pero una paradoja que Jenofonte deja abierta. Se ha considerado que las palabras mueven a la audiencia a un acuerdo retórico,<sup>65</sup> pero el asombrarse frente a una paradoja, sea de manera retórica o filosófica, generalmente es seguido por una investigación de dicha paradoja. Aquí, Jenofonte deja la línea de investigación abierta y continúa con otro tema: las prácticas militares espartanas. En ningún punto Ps-J hace esto.

La razón para las diferencias entre Ps-J y Jenofonte en la manera en que usan a sus interlocutores imaginarios es que Jenofonte, a diferencia de Ps-J, como ha dejado claro desde el comienzo, se está introduciendo en una investigación filosófica, y por eso, las preguntas y los comentarios reflexivos reflejan su propio experimento mental y como tal, están ahí para replicar tal proceso. Es decir, él es primero y, antes que nada, su propia audiencia. Preguntas tales como la planteada en 7.6, están más alineadas con el tipo de preguntas que hace Sócrates en los diálogos socráticos (tanto de Platón como de Jenofonte), es decir, no son preguntas abiertas, o auto afirmativas, o retóricas, sino que están dirigidas a iniciar una línea de interrogación en el lector, que el mismo Jenofonte ya experimentó y que la narración subsecuente continúa.<sup>66</sup> De esta manera, él espera que su lector sea activo<sup>67</sup> y se comprometa críticamente con el material de

---

<sup>64</sup> Lipka (2002), p. 187-188, argumenta por una composición en forma de anillo aquí, pero sin comentar la repetición de que no imitan.

<sup>65</sup> Gray, (2007), p. 171.

<sup>66</sup> Ver Rowe (2007), p. 93, sobre el uso de preguntas del Sócrates platónico.

<sup>67</sup> Ver Yunis (2003), p. 203, sobre las técnicas que Tucídides y Platón usan para acomodar, instar, o dirigir la interpretación por parte del lector. Ver también Konstan (2006), p. 15: "La literatura griega antigua y latina era demandante, tanto técnicamente, como por sus implicaciones éticas. Deliberadamente, dejaba preguntas sin responder y desafiaba el entendimiento y el juicio del lector, quien estaba entrenado y esperaba tener un rol activo, como si de alguna manera, constituyera parte del texto." ["Ancient Greek and Latin literature was demanding, both technically and for its ethical implications. It deliberately left questions unresolved and challenged the understanding and the judgment of the reader, who

la manera en que él lo hizo. A través de la forma en que presenta este material, Jenofonte resalta las características particulares de Esparta que él cree que la llevaron a su gran poderío. Además, guía a su audiencia a que dude, de la misma manera que él, sobre los medios con los que Licurgo logró la obediencia a sus peculiares regulaciones. La estructura de la narración en las secciones 5-9, junto con preguntas no respondidas y paradojas no discutidas, guían en conjunto al lector en este camino.<sup>68</sup> De hecho, para el momento en que se expresa asombro por la paradoja de que todos elogian a Licurgo por sus ordenanzas, pero ninguna ciudad lo imita (10.8), Jenofonte ya dio varias razones a sus lectores para que vean por qué esto podría no ser tan asombroso después de todo, y esta es la razón por la que continúa sin discutir la paradoja. *Lac.* 10, como se ha notado frecuentemente, aparece como una mini conclusión de la primera parte del trabajo. Pero no se ha prestado suficiente atención a uno de los puntos principales que se tratan en ese capítulo: que las ordenanzas de Licurgo se orientaban a compeler a los espartanos a que practiquen la virtud (10.4-7).<sup>69</sup> Ciertamente, Jenofonte deja en claro los beneficios de la legislación de Licurgo, pero para este punto en la narración, los lectores de Jenofonte (a través de su guía) ya están sensibilizados para notar las fallas de la legislación. Y si han estado atentos, habrán observado que Licurgo, en el recuento de Jenofonte, no estableció ninguna medida que pudiera compeler a los espartanos a que practiquen la virtud en privado. No hay lecciones de justicia o moderación, no hay virtualmente ninguna forma positiva de instar a la obediencia.<sup>70</sup> Así, para *Lac.* 14, cuando se alcanza la conclusión de

---

in turn was trained and expected to play an active part in, as it were, constituting the text."]

<sup>68</sup> La naturaleza abierta de algunos de estos dispositivos, sin embargo, da lugar suficiente al lector para seguir sus propias inclinaciones.

<sup>69</sup> Ver más adelante en esta sección, y sus implicaciones para la lectura de la obra entera, ver Humble (2004), p. 220-226.

<sup>70</sup> Ver Humble (1999) y (2004). Estos temas, también, nos resultan indicadores fuertes de que no tenemos que asimilar Licurgo a Sócrates, como algunos hacen: por ejemplo, David (2007); ver también Lipka (2002), p.32, quien considera *Lac.* como parcialmente filosófica, pero por las razones contrarias, i.e., que las prácticas espartanas reflejan las de Sócrates, tal como vemos en *Mem.* Más recientemente,

que Esparta ya no sostiene esa posición de renombre, el lector no se asombra, porque Jenofonte ha mostrado que lo que hace a Esparta fuerte es, potencialmente, aquello que la debilita.<sup>71</sup>

## Conclusión

La *Lac.* de Jenofonte, combina de esta manera elementos genéricos de la literatura de *politeiai* con investigación filosófica. La literatura de *politeiai*, al menos hasta donde podemos decir, parece haber tratado de mostrar qué características únicas de cada estado llevaron a su éxito. La investigación filosófica empieza por el asombro, sigue con la investigación, y apunta al entendimiento que lleva a disolver el asombro. Aunque ningún tipo de escritura excluye un fin subsidiario de elogio o defensa, esos objetivos, de estar presentes, aparecen de manera particular en cada autor. Es importante recordar que Platón también escribió un trabajo híbrido de literatura de *politeiai* y análisis filosófico, aunque en una escala mayor y utilizando como exoesqueleto la forma de un diálogo socrático,

---

Gray (2011), p. 246-263, argumenta que Jenofonte articula a Sócrates, Licurgo, y Ciro a través de la retórica del asombro, junto con el hecho de que, en los tres casos, aquellos que no siguen las restricciones de las tres figuras, terminan encontrando sufrimientos. Si bien el argumento es más detallado que lo aquí expuesto, mencionamos algunos puntos importantes: a) el paralelismo entre los tres está lejos de ser exacto: Licurgo y Ciro son figuras públicas que establecen un orden político (e incluso aquí encontramos diferencias: Ciro es un líder, Licurgo un legislador), Sócrates, no; b) la práctica de la virtud por sí misma era un aspecto central de la filosofía socrática, y la imitación y persuasión son los métodos elegidos para inculcar estas ideas, mientras que es la virtud pública lo que importa para los espartanos, y la supervisión constante y los castigos son los medios principales para lograr adhesión; en el Imperio Persa de Ciro hay una combinación de ambos enfoques (Ver Tuplin [1994], p. 157-158); y c) Tuplin (1994), p. 139-141, revela importantes diferencias entre *Cyr.* 8.8 y *Lac.* 14, que pasan desapercibidas para Gray (2011), pp-248-252. Por lo tanto, mientras que ciertamente estamos de acuerdo con que los patrones retóricos generales merecen una comparación, el objetivo es hacerlo para resaltar las diferencias (como Tuplin [1994] y Azoulay [2007] notan de diferente manera, con respecto a *Lac.* y *Cyr.*), i.e., el objetivo de Jenofonte no es equiparar a Sócrates con Licurgo y Ciro, sino marcar distancias entre ellos.

<sup>71</sup> Ver también Humble (2004).

debido a que entonces nos veríamos presionados a clasificar la *Rep.* como un elogio o una defensa. Ambos trabajos, más bien utilizan un género literario estándar, el de la literatura de *politeiai*, como forma de comprometerse cada uno a su manera, en la investigación filosófica. Además, al manipular y combinar diferentes tipos de dispositivos narrativos y de lenguaje retórico, ambos presentan una trayectoria diferente de la usual en la literatura de *politeiai* en sus versiones más simples: mientras Jenofonte muestra cómo Esparta se hizo tan poderosa pero finalmente colapsó, Platón, entre otras cosas, construye un régimen ideal al tiempo que muestra como contiene el germen de su propia destrucción.

Así, vemos que la paradoja jenofóntea de Esparta, i.e., que aunque escasamente poblada, tuvo un gran poder, produjo resultados complicados. Su método de argumentación, que se enfoca en las medidas de Licurgo que llevaron a la prosperidad (*eudaimonia*) de Esparta, también señala aspectos débiles del sistema, tales como la inhabilidad de Licurgo para eliminar el deseo de riquezas, reforzar la obediencia a las leyes a través del miedo al castigo, o inducir a la obediencia a través de la coerción.<sup>72</sup> Así, esto tiene una similitud importante con las razones que da Platón para la caída del régimen timocrático de *Rep.* (544c-550c).<sup>73</sup> La combinación de géneros de Jenofonte le permitió perseguir las dos líneas narrativas sincrónicas. Los análisis previamente mencionados de *Lac.* 1.1 y 5-9 muestran como Jenofonte estableció estas dos líneas argumentales haciendo uso del lenguaje retórico, así como de las características comunes de la literatura de *politeiai* y de la investigación filosófica. En particular, preguntas y comentarios hacia y de interlocutores imaginarios y el cuidadoso uso del concepto de '*thaumazo*', tanto en sus sentidos filosófico como no filosófico. La narrativa podría representar el camino que la investigación filosófica de Jenofonte efectivamente

---

<sup>72</sup> Ver también Tuplin (1994) y Pontier (2006), p. 394-397, quien argumenta desde distintos ángulos que Jenofonte no apoya incondicionalmente los modos espartanos.

<sup>73</sup> Ver Humble (2018a), p. 555-566.

tomó, y está ciertamente estructurada de tal manera que podría guiar al lector en un camino similar.

Además, podemos argumentar que este enfoque habría ampliado el horizonte de expectativas del lector.<sup>74</sup> Si, por ejemplo, la *Ath.* de Ps-J y los trabajos de Critias son típicos para el género contemporáneo de la literatura de *politeiai*, los lectores de Jenofonte – si podemos proponer un escenario hipotético – habrían elegido su rollo de papiro con un nuevo trabajo de literatura de *politeiai* esperando una descripción bastante general y directa del éxito de Esparta que no los llevara en ninguna dirección inesperada,<sup>75</sup> a menos, claro, que estuvieran acostumbrados a la tendencia innovadora de Jenofonte y estuvieran esperando ansiosos un enfoque más desafiante e idiosincrático. Pero desde el comienzo, se habrían dado cuenta que Jenofonte se embarcaba en un enfoque novedoso y debían responder acorde y activamente al reto. Como recompensa, obtendrían no una defensa de Esparta o un modelo para imitar, sino un análisis filosófico cuidadosamente planteado acerca de las características que permitían a una población tan escasa en términos demográficos obtener tal poderío, y al mismo tiempo, condujo a la pérdida de este.

---

<sup>74</sup> Y consideramos que esto se sostiene incluso si no es posible determinar definitivamente la audiencia de Jenofonte. ¿Eran los espartanos (para mostrarles dónde las cosas se corrompieron)? ¿Eran los atenienses (para mostrar que no era tan amistoso con Esparta como ellos pensaban)? ¿Intelectuales con ideas similares (para mostrar que la admiración por Esparta no era necesariamente una buena opinión sin reservas)? Aunque preferimos la última opción, la pregunta sigue abierta. Kelly (1996), p. 162-163 (en el contexto de una discusión principalmente sobre *HG*), argumenta que es para un pequeño grupo de la misma clase social, aunque reduce la especulación filosófica de Jenofonte a “edificación para caballeros”.

<sup>75</sup> Podríamos argumentar que, aun con la evidencia limitada con que contamos, que la *Lac. Pol.* de Critias tampoco apuntaba a direcciones inesperadas. Además, contrario a las presunciones usuales que asumen que Jenofonte está imitando o suplementando a Critias (por ejemplo, Lipka [2002], p. 20), podríamos suponer que de hecho es más probable que esté comprometiéndose críticamente con Critias, teniendo en cuenta su clara y profunda oposición en otros trabajos. Comparar con Tuplin (1996), p. 67, sobre *Cyr.* como una posible respuesta a los trabajos perdidos de Antístenes sobre Ciro y su sugerencia de que Jenofonte podría haber pensado que tenía más derecho que Antístenes a escribir sobre temas persas. Lo mismo podría decirse de Jenofonte contra Critias y Esparta.



Así, el lector en algún punto habría notado las similitudes con la descripción de los rasgos positivos y negativos del régimen timocrático en su *Rep.*, cualquiera fuera el orden en que estos inventivos trabajos de la literatura de *politeiai* hayan sido compuestos, podemos esperar una situación por el estilo.<sup>76</sup>

Si tuviésemos más textos antiguos, podríamos estar en una mejor situación para apreciar la destreza literaria y el objetivo filosófico de Jenofonte. Aun si de todas maneras podemos ver cómo usa diferentes estilos literarios para examinar preguntas que son de su interés, gracias a sus catorce composiciones supérstites, podríamos obtener un panorama más completo de cómo ha dado forma y revolucionado los géneros contemporáneos y horizontes de expectativa, y tendríamos una mejor comprensión de su importancia tanto como innovador literario y como autor filosófico.

## Traducción

Esta traducción se realizó del inglés al español por Laura Milman (University of Calgary) en consulta con la autora, la Dra. Noreen Humble (University of Calgary), quien paciente y amablemente revisó el texto final y sugirió mejoras. Las citas de los textos han sido traducidas del inglés para este artículo.

## Bibliografía

- AZOULAY, V. (2007). *Sparte et la Cyropédie*. *Ktema* 32. p. 435-456.
- BANDINI, M.; DORION, L.-A. (eds.) (2003). *Xénophon. Mémoires*. Tome 1. Paris, Les Belles Lettres.
- BODIN, L. (ed. P. Demont) (1975). *Lire le Protagoras: introduction à la méthode dialectique de Protagoras*. Paris, Les Belles Lettres.

---

<sup>76</sup> Humble (2018a), especialmente p. 566-571.

BORDES, J. (1982). *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*. Paris, Les Belles Lettres.

BRADLEY, P. J. (2001). Irony and Narrator in Xenophon's *Anabasis*. En: TYLAWSKY, E. I.; WEISS, C. G. (eds.). *Essays in Honour of Gordon Williams*. New Haven. p. 59-84. (También en: GRAY, V. (ed.) (2010). *Oxford Readings in Classical Studies: Xenophon*. Oxford, Oxford University Press. p. 520-552.)

BREITENBACH, H. R. (1966). *Xenophon von Athen*. Stuttgart, Alfred Druckenmüller (= RE *ix*a/2, p. 1569-2051).

CARTLEDGE, P. (1987). *Agésilao and the Crisis of Sparta*. London, Duckworth.

CHRIMES, K.M.T. (1948). *The Respublica Lacedaemoniorum ascribed to Xenophon*. Manchester, Manchester University Press.

CLAY, D. (1992). Plato's first words. En: DUNN, F. M.; COLE, T. (eds.). *Beginnings in Classical Literature*. Cambridge, Cambridge University Press. p. 113-130.

COŞKUN, A. (2012). Pseudo-Xenophon: Ein "Alter Oligarch"? Die *Athenaion politeia* auf dem Prüfstand. En: LEHMANN, G.-A.; ENGSTER, D.; NUß, A. (eds.). *Von der bronzezeitlichen Geschichte zur modernen Antikenrezeption*. Göttingen, Universitätsverlag. p. 55-81.

CONNOR, W. R. (1985). Historical writing in the fourth century B.C. and the Hellenistic period. En: EASTERLING, P.; KNOX, B. M. W. (eds.). *Greek Literature. Cambridge Histories Online*. Cambridge University Press.

CUNIBERTI, G. (2007). Per chi scrive senofonte? Il ruolo di Lacedemoni nella produzione e ricezione delle opere di Senofonte. *Ktema* 32. p. 379-390.

D'ALESSANDRO, G. (ed.) (2009). Senofonte. *Costituzione degli Spartani-Agesilao*. Milan, Mondadori.

DANZIG, G.; JOHNSON, D.; MORRISON, D. (eds.) (2018). *Plato and Xenophon: Comparative Studies*. Leiden, Brill.

DAVID, E. (2007). Xénophon et le mythe de Lycurgue. *Ktema* 32. p. 297-310.

- DIELS, H.; KRANZ, W. (1952). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Vol. 2. Berlin, Weidmann.
- DILLERY, J. (2018). Initial θαυμάζειν in Isocrates, Xenophon and related texts. En: TAMIOLAKI, M. (ed.). *Xenophon and Isocrates. Political Affinities and Literary Interactions*. Special issue of *Trends in Classics* 10.1. p. 77-100.
- DORION, L.-A. (2003). Introduction générale. En: BANDINI, M.; DORION, L.-A. (eds.). *Xénophon. Mémoires. Tome 1*. Paris, Les Belles Lettres. p. vii-cllii.
- DUCAT, J. (2006). *Spartan Education: Youth and Society in the Classical Period*. Swansea, Classical Press of Wales.
- DUNN, F. M.; COLE, T. (eds.) (1992). *Beginnings in Classical Literature*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DUFF, D. (ed.) (2000). *Modern Genre Theory*. Harlow, Pearson Education Ltd.
- ERBSE, H. (1961). Die Architektonik im Aufbau von Xenophons Memorabilien. *Hermes* 89.3. p. 257-287.
- FARRELL, C.A. (2012). Laconism and democracy: re-reading the *Lakedaemonian Politeia* and re-thinking Xenophon. En: PAUL, J. (ed.). *Governing Diversities: Democracy, Diversity and Human Nature*. Newcastle-upon-Tyne, Cambridge Scholars Publishing. p. 10-35.
- GENETTE, G. (1979). *Introduction à l'architexte*. Paris, Éditions de Seuil.
- GERA, D. (1993). *Xenophon's Cyropaedia: Style, Genre, and Literary Technique*. Oxford, Oxford University Press.
- GIGON, O. (1953). *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*. Basel, Friedrich Reinhardt AG.
- GRAY, V. (ed.) (2007). *Xenophon. On Government*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GRAY, V. (2011). *Xenophon's Mirror of Princes*. Oxford, Oxford University Press.

HARMAN, R. (2009). Viewing Spartans, viewing barbarians. En: HODKINSON, S. (ed.). *Sparta: Comparative Approaches*. Swansea, Classical Press of Wales. p. 361-382.

HEATH, M. (2009). Codifications of rhetoric. En: GUNDERSON, E. (ed.). *The Cambridge Companion to Ancient Rhetoric*. Cambridge, Cambridge University Press. p. 59-73.

HIGGINS, W. E. (1977). *Xenophon the Athenian*. Albany, State University of New York Press.

HOBDEN, F.; TUPLIN, C. (eds.) (2012). *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry*, Leiden, Brill.

HUMBLE, N. (1999). *Sôphrosynê* and the Spartans in Xenophon. En: POWELL, A.; HODKINSON, S. (eds.). *Sparta: New Perspectives*. Swansea, Classical Press of Wales. p. 339-353.

HUMBLE, N. (2004). The author, date and purpose of Chapter 14 of the *Lakedaimoniôn Politeia*. En: TUPLIN, C. (ed.). *The World of Xenophon*. Stuttgart, Franz Steiner. p. 215-228.

HUMBLE, N. (2011). Xenophon's *Anabasis*: self and other in fourth-century Greece. En: CROWLEY, P.; HUMBLE, N.; ROSS, S. (eds.). *Mediterranean Travels*. Oxford, Legenda. p. 14-31.

HUMBLE, N. (2018a). Sparta in Xenophon and Plato. En: DANZIG, G.; JOHNSON, D.; MORRISON, D. (eds.). *Plato and Xenophon: Comparative Studies*. Leiden, Brill. p. 547-575.

HUMBLE, N. (2018b). Socratic elements in Xenophon's non-Socratic works. En: STAVRU, A.; MOORE, C. (eds.). *Socrates and the Socratic Dialogue*. Leiden, Brill. p. 577-597

HUMBLE, N. (2018c). Xenophon and Isocrates on Sparta. En: TAMIOLAKI, M. (ed.). *Xenophon and Isocrates. Political Affinities and Literary Interactions*. Special issue of *Trends in Classics* 10.1. p. 56-74.

HUMBLE, N. (2020). True History: Xenophon's *Agésilaios* and the encomiastic genre. En: POWELL, A.; RICHER, N. (eds.). *Xenophon and Sparta*. Swansea, Classical Press of Wales. p. 291-317.

HUMBLE, N. (próximamente). *Xenophon of Athens: A Socratic on Sparta*. Cambridge, Cambridge University Press.

- JAUSS, H. R. (1970). Literary history as a challenge to literary theory. *New Literary History* 2.1. p. 7-37.
- KELLY, D. (1996). Oral Xenophon. En: Worthington, I. (ed.). *Voice into Text: Orality and Literacy in Ancient Greece*. Leiden, Brill. p. 149-163.
- KONSTAN, D. (2006). The active reader in Classical Antiquity. *Argos* 30. p. 5-16.
- LIPKA, M. (2002). *Xenophon's Spartan Constitution: Introduction, Text and Commentary*. Berlin, Walter De Gruyter.
- LUCCIONI, J. (1948). *Les idées politiques et sociales de Xénophon*. Paris, Ophrys.
- MARR, J. L.; RHODES, P. J. (eds.) (2008). The 'Old Oligarch'. *The Constitution of the Athenians attributed to Xenophon*. Oxford, Aris & Phillips.
- MOORE, J. M. (1983). *Aristotle and Xenophon on Democracy and Oligarchy*. London, Chatto & Windus.
- MUELLER-GOLDINGEN, C. (1995). *Untersuchungen zur Xenophons Kyrupädie*. Stuttgart/Leipzig, Teubner.
- NICOLAI, R. (2004). *Studi su Isocrate. La comunicazione letteraria nel IV sec. a.C. e i nuovi generi della prosa*. Rome, Edizioni Quasar.
- NICOLAI, R. (2018). Genre, models and functions of Xenophon's *Anabasis* in comparison with Isocrates' λόγοι. En: TAMIOLAKI, M. (ed.). *Xenophon and Isocrates. Political Affinities and Literary Interactions*. Número especial de *Trends in Classics* 10.1. p. 197-217.
- OLLIER, F. (ed.) (1934). Xénophon. *La République des Lacédémoniens*. Lyon, A. Rey.
- PONTIER, P. (2006). *Trouble et Ordre chez Platon et Xénophon*. Paris, J. Vrin.
- POWNALL, F. (2008). Critias' Commemoration of Athens. *Mouseion* 8.3. p. 333-354.
- RHODES, P. J. (1993). *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*. Oxford, Clarendon Press.

RIEDINGER, J.-C. (1991). *Etude sur les Helléniques. Xénophon et l'histoire*. Paris, Les Belles Lettres.

ROOD, T. (2004). Xenophon and Diodorus: continuing Thucydides. En: TUPLIN, C. (ed.). *The World of Xenophon*. Stuttgart, Franz Steiner. p. 341-395.

ROWE, C. (2007). *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge, Cambridge University Press.

SANDRIDGE, N.B. (2012). *Loving Humanity, Learning, and Being Honoured: The Foundations of Leadership in Xenophon's Education of Cyrus*. Washington, Centre for Hellenic Studies.

SCHOFIELD, M. (2006). *Plato: Political Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.

SORDI, M. (2002). *L'Athenaion Politeia e Senofonte*. *Aevum* 76. p. 17-24.

STRAUSS, L. (1939). The spirit of Sparta or the taste of Xenophon. *Social Research* 6. p. 502-36.

TAMIOLAKI, M. (ed.) (2018). *Xenophon and Isocrates. Political Affinities and Literary Interactions*. Special issue of *Trends in Classics* 10.1

TATUM, J. (1989). *Xenophon's Imperial Fiction. On the Education of Cyrus*. Princeton, Princeton University Press.

THOMAS, R. (2003). Prose performance texts: *epideixis* and written publication in the late fifth and early fourth centuries. En: YUNIS, H. (ed.). *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*. Cambridge, Cambridge University Press. p. 162-188.

TREU, M. (1966). Ps.-Xenophon: D. *Πολιτεία Αθηναίων*. *RE* *ix*a/2. p. 1928-1982.

TUPLIN, C. (1993). *The Failings of Empire: A Reading of Xenophon Hellenica* 2.3.11-7.5.27. Stuttgart, Franz Steiner.

TUPLIN, C. (1994). Xenophon, Sparta and the *Cyropaedia*. En: POWELL, A.; HODKINSON, S. (eds.). *The Shadow of Sparta*. London, Routledge. p. 127-181.

TUPLIN, C. (1996). Xenophon's *Cyropaedia*: education and fiction. En: SOMMERSTEIN, A. H.; ATHERTHON, C. (eds.). *Education in Greek Fiction*. Bari. p. 65-162.

TYNYANOV, Y. (2000). The Literary Fact. (trad. A. Shukman). En: DUFF, D. (ed.). *Modern Genre Theory*. Harlow, Pearson Education Ltd. p. 29-49 (Primera publicación: 1924).

USHER, S. (1990). Isocrates. *Panegyricus and To Nicocles* (traducción, introducción y comentario). Warminster, Aris & Phillips.

YUNIS, H. (2003). Writing for reading: Thucydides, Plato, and the emergence of the critical reader. En: YUNIS, H. (ed.). *Written Texts and the Rise of Literate Culture in Ancient Greece*. Cambridge, Cambridge University Press. p. 189-212.

---

Sometido en 01/01/2020 y aprobado para publicación en 01/12/2020



Este es un artículo de acceso libre distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Attribution, que permite uso irrestricto, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando el trabajo original sea citado de manera apropiada.

---

**¿Desea enviar un trabajo a la Revista *Archai*? Acceda a <http://www.scielo.br/archai> y conozca nuestras *Directrices para Autores*.**

---