



EMOCIÓN Y VIRTUD EN JENOFONTE

David Konstan [New York University]
[dk87@nyu.edu]
ORCID: 0000-0002-7264-8952

Resumen: Este trabajo distingue entre tres tipos de experiencia psicológica: deseos que son estimulados por el placer; emociones como la cólera, la gratitud, la vergüenza y también el miedo, que implican valoraciones, ya sean pragmáticas o éticas; y abatimiento o *athumia*, que es inducida por una sensación de impotencia y aporía. La primera de ellas se rige por el autocontrol, *enkrateia* o *sôphrosunê*, como la virtud correspondiente. Las emociones están sujetas a un mecanismo psíquico diferente, que implica una evaluación adecuada de las condiciones que las provocan. Finalmente, el desaliento o *athumia* constituye otra categoría más, como un estado de pasividad, de pérdida de agencia.

Palabras clave: emoción; virtud; cólera; Jenofonte; desaliento

Emotion and Virtue in Xenophon

Abstract: This work distinguishes between three types of psychological experience: desires that are stimulated by pleasure; emotions such as anger, gratitude, shame, and also fear, which involve valuations, whether pragmatic or ethical; and despondency or *athumia*, which is induced by a sense of helplessness and aporia. The first of these is governed by self-control, *enkrateia* or *sôphrosunê*, as the corresponding virtue. Emotions are subject to a different psychic mechanism, involving a proper evaluation of the conditions that provoke them. Finally, despondency or *athumia* constitutes yet another category, as a state of passivity, of loss of agency.

Keywords: emotion; virtue; anger; Xenophon; despondency

Una investigación sobre la emoción en las obras de Jenofonte se topa con varios problemas desde el principio.¹ Primero, el hecho es que las emociones desempeñan un pequeño papel en la obra de Jenofonte. Sin duda, menciona lo que reconocemos como emociones, como la cólera y el miedo, en el curso de sus escritos, y tal vez uno pueda extrapolar de ciertas escenas emociones que Jenofonte esperaba que los lectores reconocieran o experimentaran. Pero parece que no tiene un término general que corresponda a “*emotion*” en inglés o “*emoción*” en español, por lo que es difícil saber si, al seleccionar una serie de términos como objeto de nuestra investigación, no le estamos imponiendo una clasificación que es

1 La investigación para este artículo recibió el apoyo del Israel Institute for Advanced Studies.



ajena a su propio sentido de la psicología humana. Si, además del miedo y la cólera, incluimos entre las emociones, por ejemplo, la vergüenza y la piedad, podríamos encontrar autorización en la discusión de Aristóteles de los *pathê* en el segundo libro de su *Retórica*, aunque no se incluyen esos sentimientos entre muchos inventarios modernos de las emociones. De nuevo, ¿debería considerarse el deseo como una emoción? ¿Qué pasa con la felicidad y la tristeza, o el desaliento, que juega un papel relativamente importante en las narraciones de Jenofonte? ¿O el placer y el dolor? Estos pueden ser considerados como sensaciones (*aisthêseis*) más que como *pathê*, si suponemos que Jenofonte reconoció tal distinción.

En su estudio de la emoción y la persuasión en la *Ciropedia*, por ejemplo, Melina TAMIO-LAKI (2016) se enfoca en *philia* (“amor” o “amistad”), *elpis* (que ella analiza como “esperanza”/“expectativa”), *phthonos* o “envidia”, y *hêdonê*, es decir, “placer”. Estas diferencias son importantes para una discusión de la relación entre virtud y emoción. Por ejemplo, si la *enkrateia*, comúnmente reconocida como una virtud principal en Jenofonte, consiste en el dominio del placer o del deseo, entonces, dependiendo de si las clasificamos como emociones, las emociones tendrán todo o nada que ver con la virtud o, al menos, con esta virtud. Una dificultad adicional es que Jenofonte tiene un vocabulario rico, a veces considerado como un defecto, en la medida en que contamina con palabras de

otros dialectos lo que se considera ático puro. Como señala Melina TAMIO-LAKI (2013: 21), en su estudio de las emociones en los *Helénica*, “*The Hellenika contain a great variety of terms expressing dissatisfaction/discomfort/distress*”. Entre estos, ella enumera ἀγανακτῶ, ἄθυμια, ἀνιῶμαι, ἄχθομαι, δυσχεραίνω, χαλεπαίνω y χαλεπῶς φέρω. Observa, además, que “δυσχεραίνω is Xenophon’s peculiarity”, y agrega que “ἀνιῶμαι is absent in Thucydides, whereas ἀγανακτῶ and ἄθυμῶ are not attested in Herodotos”, entre otras peculiaridades lingüísticas. Tamiolaki comenta también que “*The same tendency towards variation can be observed in the vocabulary of joy as well*”, asumiendo que la alegría o la insatisfacción pertenecen a la misma esfera semántica, en los escritos de Jenofonte, que el miedo o la cólera. Al menos desde la obra fundamental de Bruno SNELL –y no me refiero tanto a *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen* (1946), como a su anterior *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie: sophia, gnōmē, synesis, historia, mathēma, episteme*, publicado en 1924 y basado en su tesis doctoral en Göttingen–, hemos sido conscientes de lo resbaladizo que es identificar las estructuras mentales en culturas distintas de la nuestra. En una situación así, en la que tenemos buenas razones para andar con cuidado, me parece que el antiguo procedimiento filológico de centrarse en las palabras es nuestra guía más segura, al menos al

principio. Entonces, cuando se trata de cólera, miraré en primera instancia a *orgê*, considerándola como una representación de una emoción, pero sin hacer más suposiciones sobre su conexión con otros términos.

La primera mención de *orgê* o “cólera” en la *Anábasis* de Jenofonte se encuentra cuando las fuerzas griegas, todavía al servicio de Ciro, llegan a la ciudad de Tarso en Cilicia, donde el rey de Cilicia, Siénesis, tenía su palacio. Los habitantes abandonaron la ciudad, junto con su rey, por una posición segura en las montañas, dejando atrás a los comerciantes. Mientras cruzaban las montañas, dos compañías de hoplitas al mando de Menón fueron masacradas. El propio Jenofonte no está seguro de las circunstancias. Según algunos, dice, fueron abatidos por los cilicios mientras iban saqueando, pero otros dicen que se quedaron atrás del resto del ejército y fueron asesinados mientras deambulaban en busca del camino, unos cien hombres en total. Cuando los demás llegaron, saquearon Tarso y el palacio, enojados (*ὀργιζόμενοι*) por la destrucción de sus compañeros soldados (1.2.23-26). Jenofonte no ofrece ningún comentario sobre su acción: la narración avanza, ya que Ciro convoca a Siénesis y hay un intercambio de regalos entre los dos, y presumiblemente no pensó que alguna explicación fuera necesaria. Aunque los griegos fueron los invasores, presumiblemente consideraron la acción de los tarsos como una especie de emboscada ilegítima. Esto despertó su cólera, por lo que buscaron

venganza infligiendo la destrucción de la ciudad.

El escenario habría sido familiar para los lectores de Jenofonte. A principios de la guerra del Peloponeso (427 a. C.), la ciudad de Mitilene decidió retirarse de la alianza ateniense. Los atenienses respondieron conquistando la ciudad y votaron a favor de castigar a los mitileneos, matando a todos los habitantes varones adultos y reduciendo a las mujeres y los niños a la esclavitud. Al día siguiente, el pueblo, consternado por tan severo juicio, convocó a una segunda asamblea para reconsiderar la sentencia, y este es el debate que registra Tucídides. Cleón, defendiendo la decisión anterior, afirmó: “Estoy asombrado [*θαυμάζω*] de aquellos que se han propuesto de nuevo discutir sobre los mitileneos, provocando así un retraso de tiempo que es más bien ventajoso para quienes nos hicieron daño [o “nos trataron injustamente,” *τῶν ἡδίκηκτότων*]. Porque el que sufrió [*ὁ παθὼν*] procede contra el que actuó [*τῷ δράσαντι*] con una cólera [*ὀργῆ*] menos intensa, mientras que la retribución más cercana a lo sufrido está bien igualada y logra mejor la venganza [*τιμωρίαν*]” (3.38).² La retórica aquí no es exactamente la misma que la de Jenofonte, si es que su simple declaración puede considerarse retórica en absoluto. Cleón considera que la cólera es la respuesta apropiada a las malas acciones y afirma que su objetivo adecuado es la

2 Las traducciones al español de los textos griegos pertenecen al autor.

venganza. Esto concuerda con la definición de *orgê* de Aristóteles en la *Retórica* como “un deseo de venganza”, aunque en este contexto restringe el tipo de ofensa que despierta la cólera a desaires (ὀλιγωρίαί). En la *Ética a Nicómaco*, sin embargo, admite que la cólera también es una respuesta a una injusticia o un mal percibido (ἀδικία, 5.8, 1135b25-29), una opinión compartida por Teofrasto y los estoicos.³ Jenofonte no habla de injusticia –es difícil pensar que aquellos cuya tierra está siendo saqueada sean los injustos– o de venganza. La acción de los soldados es simplemente una respuesta al daño que se les ha infligido.

¿Podemos inferir, entonces, que los soldados de Menón creían que estaban justificados para saquear a Tarso debido a la traición de los cilicios, y que Jenofonte aprobaba sus acciones? A modo de contraste, podemos considerar un pasaje bien conocido de los *Helénica* (5.3.5-6), en el que Jenofonte describe cómo el general dirigió sus tropas contra una ciudad en un ataque de cólera (*orgistheis*), con el resultado de que él mismo fue asesinado y sus hombres masacrados. Jenofonte afirma que los amos ni siquiera deben castigar a los esclavos

con cólera y que, al hacerlo, con frecuencia sufren más daño del que infligen (5.3.7). Él explica: “atacar a los oponentes con cólera y sin juicio [*gnômê*] es un completo error, porque la cólera es sin previsión [ἀπρονοήτων], pero el juicio [γνώμη] busca tanto evitar el daño a uno mismo como hacer daño a los enemigos.” El evento tuvo lugar en 381, durante la guerra entre Esparta y Olinto. El espartano Teleutias estaba enojado (ὀργισθεὶς) porque la caballería olintia había matado a más de cien espartanos, por lo que los atacó apresuradamente [ταχύ], con el resultado de que sus fuerzas fueron derrotadas y él mismo fue asesinado. Con respecto a este pasaje, Paolo TUCI (2019. 27) comenta:

Xenophon, who is a subtle and sensitive portrait-painter, is thus suggesting that irrational passions have to be avoided in key decision-making moments. Within this framework, *Hell.* 5.3.7 is particularly relevant because it both concerns a case in which ὀργή produces a violent action and provides Xenophon’s theoretical perspective on the (bad) consequences of anger: decisions taken under the influence of ὀργή are dangerous because the mind is blurred by an irrational passion.

¿Cómo vamos a evaluar la cólera de las tropas de Menón a la luz de la reflexión de Jenofonte en este pasaje? Tuci sostiene que, en los *Helénica*, “ὀργή is a negative emotion in so far as it leads men to act irrationally; it has to be restrained and, if not, it leads to serious consequences”, pero

3 Séneca, *De ira* 1.12.2-5), quien cita a Teofrasto afirmando que “los hombres buenos se enfurecen por los males [*iniuriis*] hechos a sus seres queridos” (*iniuria* también puede, sin embargo, significar “insulto”). Para los estoicos, véase la definición de *orgê* de Crisipo como “el deseo de vengarse de alguien que se cree que ha cometido un mal contrario a los méritos propios” (SVF 3.395 = Estobeo 2.91.10).

también señala que ὀργή puede incluso ser una reacción comprensible y justificable ante algo que es injusto. En el último caso, “ὀργή may even be an understandable and justifiable reaction to something wrong. In the latter case, ὀργή would be not negative in itself, but only if it provoked a well-thought-out response and not an emotional one” (TUCI 2019: 35), una conclusión que se mantiene en términos generales, según Tuci, para todas las obras de Jenofonte. ¿Estuvo bien pensada la respuesta de las tropas de Menón?

Antes de abordar esta cuestión, podemos señalar que una visión crítica de actuar bajo la influencia de *orgé* se expresa también en Tucídides, en la respuesta de un tal Diódoto, que por lo demás es desconocido, al discurso de Cleón a favor del exterminio de los mitileneos. Diódoto, lejos de culpar a quienes desean revisar el decreto sobre los mitileneos, sostiene que “hay dos cosas que se oponen más al buen consejo [εὐβουλία], a saber, la prisa [τάχος] y la cólera [ὀργή]. De estos, uno suele ir acompañado de necedad [ἀνοία], el otro de ignorancia [ἀπειθευσία] y superficialidad de juicio [βραχύτης γνώμης]” (3.42). Diódoto sostiene que la cuestión crucial no es si los mitileneos hicieron daño a los atenienses, sino si castigarlos de esta manera extrema beneficiaba a Atenas (3.44.1). Dado que es más probable que el decreto endurezca la resistencia que disuadir las rebeliones, el curso de acción sensato es moderar la pena (3.47.1). Al final, prevaleció la opinión de Diódoto, y solo fueron

ejecutados los líderes de la revuelta, unos mil individuos. Diódoto no niega que los mitileneos estén equivocados y, por tanto, que la cólera de los atenienses esté justificada. Argumenta más bien que, en el presente caso, el bien y el mal no son las consideraciones pertinentes.

En el siglo siguiente, Aristóteles parece haber formalizado la distinción, diferenciando entre tres tipos de oración, forense (relacionada con los juicios en los tribunales), deliberativa (que se adapta a los debates políticos en la asamblea) y epidíctica o piezas de exhibición (destinadas a elogiar, o a veces culpar, a las personas). Aristóteles observa: “El fin del hablante deliberativo es el expediente o el dañino; porque el que exhorta recomienda un curso de acción como mejor, y el que disuade lo desaconseja como peor; todas las demás consideraciones, como justicia e injusticia, honor y deshonor, se incluyen como accesorias en referencia a esto”. La justicia y la injusticia son competencia del orador forense, mientras que el elogio o la culpa pertenecen a la oratoria epidíctica. Aristóteles agrega que los hablantes de cualquier género pueden conceder otros puntos, pero “un hombre enjuiciado... nunca admitirá que el acto es injusto” y, de manera similar, el orador deliberativo “nunca admitirá que está recomendando lo que no es conveniente o disuadiendo de lo que sí es útil.” A menudo no le importa mostrar que la esclavitud de los pueblos vecinos, incluso si no han hecho daño, no es un acto de injusticia” (*Retórica* 1.3.5-6, 1358b20-59a4).

Por tanto, la crítica de Diódoto no es exactamente análoga al caso de Jenofonte, ya que contempla la deliberación en la asamblea más que la acción en el campo de batalla. Sin embargo, ninguno de los dos niega que la cólera pueda estar justificada; lo que ambos advierten es el peligro de actuar apresuradamente por el impulso que genera la cólera

Cuando uno está enojado, puede ignorar aspectos de la situación y de la propia respuesta que son potencialmente contraproducentes o que lo exponen a daño; es decir, la cólera impide el buen juicio o *gnómê*. Pero eso no significa que la cólera deba descartarse, o que uno deba ser insensible a ella. La cólera es una respuesta adecuada a las malas acciones, razón por la cual, creo, Jenofonte no argumenta que necesita ser controlada o dominada, de la forma en que deben ser los deseos; el lenguaje de *enkrateia* y *sôphrosunê* no se emplea en relación con *orgê*. Estas virtudes se ejercen sobre los deseos, que no son suscitados por las ofensas morales sino por el placer, como afirma Jenofonte (*Mem.* 1.2.21) y Aristóteles expone con su habitual precisión (*EN* 7.9. 1151b33-1152a5, etc.).⁴ El propio lenguaje de Jenofonte da así una buena razón para distinguir entre *orgê* por un lado y placeres o *hêdonai* por

el otro, en lo que respecta a su naturaleza y su relación con las virtudes. La cólera responde a la injusticia, y con razón; es una respuesta cognitiva en este sentido, incluso si no siempre puede ser la mejor guía sobre cómo uno debe responder a la ofensa. El autocontrol y la moderación están asociados con placeres y deseos, que es su función dominar. Bien podemos etiquetar *orgê* una emoción, usando el término *pathos* en la forma restringida que hace Aristóteles en la *Retórica*. Sin embargo, es mejor que no se incluyan en esta categoría el placer y el deseo o la *epithumia*.

En la *Anábasis*, Jenofonte explica que Clearco, el general espartano belicoso y bastante temperamental, era un buen comandante (ἀρχικός) a pesar de su carácter, ya que su manera de exigir obediencia era castigando severamente (ἐκόλαζέ τε ἰσχυρῶς). A veces, dice Jenofonte, castigaba con cólera (ὀργῇ), aunque ocasionalmente se arrepintió (αὐτῷ μεταμέλειν ἔσθ' ὅτε), pero otras veces lo hizo con prudencia (γνώμη), para inculcar disciplina en el ejército (2.6. 8-9).

Podemos ver la misma tensión o conflicto en Teofrasto. Por un lado, se le cita por su advertencia contra la idea de actuar con cólera:

Los sabios no deben hacer nada con cólera [*orgê*]. Porque el brío [o temple: *thumos*] es irracional, y nunca actúa con previsión, sino que, intoxicado por la contienda, actúa al azar y por impulso. Por lo tanto, no debes vengarte de inmediato de los errores [*hamartêmata*], ya sean de esclavos o de otros, para que siempre puedas hacer lo que mejor

4 Cfr., por ejemplo, *Mem.* 1.2.1, de Sócrates: πρῶτον μὲν ἀφροδισίων καὶ γαστρὸς πάντων ἀνθρώπων ἐγκρατέστατος ἦν, εἶτα πρὸς χεῖμῶνα καὶ θέρους καὶ πάντας πόνους καρτερικώτατος, ἔτι δὲ πρὸς τὸ μετρίων δεῖσθαι πεπαιδευμένος οὕτως, ὥστε πάννυ μικρὰ κεκτημένος πάννυ ὀραδίως ἔχειν ἀρκούντα.

parece a la razón y no lo que le guste al brío. Por lo tanto, no te causarás dolor a ti mismo al dañar a otros. Porque vengarse haciéndose daño es tanto pagar una pena como imponerla. Por lo tanto, uno debe buscar defenderse a sí mismo sin prisas en lugar de castigar al enemigo rápidamente pero sin provecho para sí mismo. (Estobeo, *Antología* 3.19.12 Hense = 526.4 *FHS&G* (Fortenbaugh et al. 19).

Y, sin embargo, Séneca puede acusarlo de justificar la cólera, contrariamente a los principios de la escuela estoica:

“Entonces, ¿qué?” se puede preguntar; “¿Un buen hombre no se enoja si ve a su padre asesinado o a su madre violada?” No se enojará, pero los vengará, los protegerá.... “Buenos hombres se enojan por el daño hecho a los suyos.” Cuando dices esto, Teofrasto, buscas despreciar las máximas más firmes y, dejando atrás al juez, te diriges a la multitud. Debido a que todo el mundo se enoja cuando le suceden tales cosas, tú piensas que la gente juzgará que lo que hacen ellos debe hacerse. Porque prácticamente todo el mundo juzga que la emoción que conoce personalmente es justa (Séneca, *Sobre la ira* 1.12.1, 3 = 446.1 *FHS&G*).

Para volver a Jenofonte, podemos considerar un pasaje notable de los *Recuerdos*, donde Sócrates está discutiendo las cualidades de un buen líder con un hombre que ambiciona ser un general (3.3.7):

Sócrates:— ¿Se ocupará de tirar de sus caballos a tantos enemigos como pueda?

Interlocutor:— Esto también es mejor, dijo.

Sócrates:— ¿Y has tenido la intención de estimular los espíritus [θήγειν ... τὰς ψυχὰς] de los soldados de caballería y hacerlos enojar [ἐξοργίζειν] contra el enemigo, lo que los vuelve más duros [ἀλκιμωτέρους]?

Interlocutor:— Si no lo he hecho, de ahora en adelante lo intentaré, en todo caso.

Sócrates da por sentado que inspirar cólera en las tropas bajo su mando es un estímulo apropiado y, de hecho, necesario para la acción. Podemos comparar la manera en que Eneas, en el último libro de la *Eneida* de Virgilio, despierta su propia rabia cuando está a punto de enfrentarse a Turno en combate:

Entretanto no menos terrible con las armas de su madre aguza Eneas su Marte y se inflama de cólera.

*Nec minus interea maternis saevos in armis
Aeneas acuit Martem et se suscitât ira
(Eneida 12.107-08).*

La frase *acuit Martem* recuerda el θήγειν... τὰς ψυχὰς de Sócrates, mientras que el activarse a través de la cólera (*ira*) se hace eco del ἐξοργίζειν de Sócrates. Esto no quiere decir que Virgilio tuviera necesariamente en mente a Jenofonte cuando compuso estos versos. Los cito porque toda una escuela de crítica virgiliana ha leído la *Eneida* con una luz quasi-estoica, como si la imagen del héroe ideal fuera la de un hombre inmune a pasiones como la cólera. Creo que

no hay tensión en Jenofonte o en Virgilio, como la hubo para Séneca, por ejemplo, entre una apreciación de la cólera justa y la conciencia de cómo puede nublar nuestro juicio. Si queremos llamar a *orgê* una emoción, entonces así son las emociones, o al menos esta.

Ahora me gustaría considerar un par de términos que tienen una importancia especial en Jenofonte, pero que rara vez se han analizado en la investigación actual sobre las emociones. Se trata de *prothumia* y *athumia*, que pueden definirse de forma preliminar como “entusiasmo” o “celo” y “desánimo” o “abatimiento”, respectivamente.⁵ La primera pa-

5 *Athumia* (más propiamente, *athumiê*) aparece una vez en Heródoto, en 1.37.2, donde POWELL (1938) lo traduce como “cobardía” (sin embargo, se empareja con *deiliê*, lo que podría sugerir que tiene un matiz diferente). Luego, *athumos* ocurre solo una vez, en 7.11.1, donde nuevamente Powell da “cobarde”. Las formas verbales no aparecen. En Tucídides (7.55.1), los atenienses se encuentran totalmente desesperados (ἐν παντί δὴ ἀθυμίας) tras el desastre de Siracusa (en la misma frase, Tucídides observa que anteriormente los siracusanos habían temido [ἐφοβοῦντο] la llegada de las naves bajo el mandato de Demóstenes). Cfr. 7.76 (después de la vívida escena en 7.75 del abatimiento ateniense): ὁρῶν δὲ ὁ Νικίας τὸ στρατεύμα ἀθυμοῦν καὶ ἐν μεγάλῃ μεταβολῇ ὄν, ἐπιπαρῶν ὡς ἐκ τῶν ὑπαρχόντων ἐθάροσνέ τε καὶ παρεμυθεῖτο, βοῇ τε χρώμενος ἔτι μᾶλλον ἐκάστοις καθ’ οὐς γίγνοιτο ὑπὸ προθυμίας καὶ βουλόμενος ὡς ἐπὶ πλείστον γεγωνίσκων ὠφελεῖν τι. Un poco antes, después de la captura de la fortaleza en Plemmirio donde habían almacenado provisiones, el ejército ateniense fue presa de “conmoción y desesperación” (κατάπληξις... καὶ ἀθυμίαν, 7.24.3). Los que contrajeron la peste en Atenas cayeron en

labra, además, guarda una relación también con *tharrhos*, que comúnmente se traduce como “confianza” o “coraje”, y que Aristóteles en su *Retórica* trata como lo opuesto al miedo y, por lo tanto, como un *pathos*. La primera aparición del complejo *prothum-* / *athum-* en la *Anábasis* se refiere al desánimo de los soldados griegos, cuando comienzan a sospechar que han sido reclutados para marchar contra el rey. Dos generales se han marchado y se pensó que podrían ser capturados antes de que lograran escapar. Algunos de los soldados estaban complacidos con la perspectiva, ya que los consideraban cobardes (δειλοῦς), pero otros los compadecían (ᾤκτιρον, 1.4.7), presumiblemente porque pensaban que estaban justificados. Ciro pronuncia un discurso, asegurando a los generales que no tiene intención de perseguir a los renegados, por lo que, según Jenofonte, si alguno de ellos hubiera estado demasiado desanimado (ἀθυμότερος) sobre la expedición, ahora, a la luz de la virtud de Ciro (ἀρετήν), procedió con más alegría y entusiasmo (ἡδίων καὶ προθυμότε-

la desesperación, que fue, dice Tucídides, lo peor de todo (2.51.4). Los atenienses también están afligidos por la desesperación cuando se les acaban las provisiones durante el asedio de los espartanos en Pílos (4.26.4). En 7.21.3, Hermócrates anima a los siracusanos a no ser pusilánimes a la hora de atacar a la flota ateniense (de hecho, los atenienses se escandalizarán [ἐκπλαγέντων] por su audacia, 7.21.4). Cfr. 5.91.1, donde los atenienses se jactan ante los melios de que no les preocupa (οὐκ ἀθυμοῦμεν) el posible fin de su imperio; 8.11.3, acerca de los espartanos.

gov, 1.4.9). Algunos de los generales evidentemente tenían dudas sobre la campaña y se vieron aliviados por la muestra de buena voluntad y respeto de Ciro. No parecen haber tenido miedo, ni Ciro intentó tranquilizarlos argumentando que las probabilidades de victoria estaban a su favor, que es la forma habitual de contrarrestar el miedo. ¿Estaban desmoralizados? Puede que sea una palabra demasiado fuerte. Estaban menos ansiosos de lo que habían estado, y después de que Ciro demostró ser humano y tolerante, su entusiasmo por la campaña aumentó. Es algo así como un cambio de humor.⁶

Después de la muerte de Ciro y el asesinato traicionero de los principales comandantes de la fuerza mercenaria griega, los soldados están comprensiblemente presos de ansiedad y las palabras de *athumia* se agrupan en la primera parte del Libro 3 de la *Anábasis*. Mientras reflexionan sobre su condición, los hombres están “en un estado de desánimo” (*ἀθύμως ἔχοντες*, 3.1.3), y Jenofonte proporciona lo que equivale a una sintomatología de depresión. No les gusta la comida, no encienden fuego ni se ponen las ar-

maduras, se acuestan al azar pero no pueden dormir, pensando que nunca más volverán a ver sus casas o sus familias. Es precisamente en este punto que Jenofonte se inserta en la historia y alivia la tensión narrativa mediante una digresión, contando su conversación anterior con Sócrates sobre si debería unirse a Ciro. Cuando, tras este breve *flashback*, Jenofonte retoma la historia donde la había dejado, revela que él también fue víctima del malestar general y el insomnio, cuya causa identifica como *ἀπορία* (3.1.11), es decir, estar paralizado o desconcertado, en estrechos apuros sin salida. Cuando finalmente se queda dormido, Jenofonte tiene un sueño extraño, que interpreta como a la vez alentador y aterrador (*ἐφοβείτο*, 3.1.12), este último porque parecía significar que estaría rodeado por todos lados por callejones sin salida o *aporiai* (*ἀλλ' εἴργοιτο πάντοθεν ὑπό τινων ἀποριῶν*). Con esto, se recoge y toma la iniciativa para inspirar a los soldados a comportarse como es debido y luchar para regresar a Grecia.

Jenofonte comenta que antes, mientras la tregua con el rey persa todavía estaba vigente, al calcular (*λογιζόμενος*) todos los pros y contras, él empero temía (*ἐφοβούμην*) el acuerdo más que la guerra abierta (3.1.20). Su miedo se basa en una estimación racional sobre las opciones y los peligros que cada una presenta. Más tarde, después de que los persas violaron el armisticio, un tal Apolonides aboga por someterse al rey en lugar de, como había aconsejado Jenofonte, prepararse para el viaje de

6 Un poco más tarde, Jenofonte afirma que los soldados temían la nueva ruta y, por lo tanto, no estaban dispuestos a seguir a Ciro, pero su desgano fue superado por la vergüenza entre ellos y el propio Ciro (*Φοβούμενοι δὲ τὴν ὁδὸν καὶ ἄκοντες ὅμως οἱ πολλοὶ δι' αἰσχύνην καὶ ἀλλήλων καὶ Κύρου συνηκολούθησαν*, 3.1.10). No está claro si esta descripción se remonta a este mismo momento; si lo hace, proporciona una explicación alternativa del comportamiento de los hombres en términos emocionales.

regreso a casa. Apolonides afirma que es una tontería esperar cualquier otro medio de seguridad, y para apoyar su caso comienza a señalar las dificultades, es decir, las *aporiai*, que de otro modo tendrían que enfrentar (καὶ ἅμα ἤρχετο λέγειν τὰς ἀπορί-
 ας, 3.1.26). Jenofonte lo interrumpe a mitad de su discurso, le recuerda con severidad lo poco confiables que han demostrado ser los persas recientemente y propone que lo despojen de su capitanía (λοχαγίαν) y lo envíen a freír churros (3.1.30). Creo que el uso de la palabra *aporia* aquí, justo antes de que Jenofonte (el personaje en el texto) lo interrumpa, no es casual. Sugiere que Apolonides no pretendía ofrecer un balance sobre los peligros de uno u otro curso de acción, sino más bien desanimar a las tropas con una lista de obstáculos; en otras palabras, generar *athumia* o una sensación de impotencia. Jenofonte acusa a Apolonides de avergonzar (καταισχύνει, 3.1.30) a su país y a toda Grecia. Con esto, los generales proceden a arreglar a los hombres en buen orden táctico, con sus armas y por compañía.

En su análisis de *phobos* o miedo en la *Retórica*, Aristóteles postula la sorprendente afirmación de que el miedo hace que las personas sean más deliberativas (*bouleutikos*, 2.5, 1382a5).⁷ Por supuesto, está pensando en situaciones como los debates en la asamblea, donde el miedo a un enemigo puede hacer que los ciuda-

danos se lo piensen dos veces antes de declarar la guerra. Las exhortaciones en el campo de batalla también pueden sopesar las consideraciones de la fuerza relativa de uno frente a los oponentes y si es más prudente tomar una posición y luchar o retirarse para entablar combate en circunstancias más favorables. Parece que la *athumia* o el desánimo se diferencia de este tipo de miedo en que no resulta tanto de un cálculo de las probabilidades como de un sentimiento general de impotencia, que inhibe la formación de un plan de acción práctico. Jenofonte insiste en que los generales y los capitanes de compañía tienen que ponerse una cara valiente, dado que, si los soldados de infantería los perciben como ἀθύμους, serán malos luchadores (κακοὶ ἔσονται, 3.1.36). Los hombres se inspiran en la conducta de sus líderes, para bien o para mal. Jenofonte insta a los líderes a animar (παραθαροῦνητε) a los hombres (3.1.39), pues ya han visto cuán abatidamente (ἀθύμως) tomaron sus armas y, otra vez ἀθύμως, procedieron a la guardia (3.1.40). Jenofonte establece la distinción crucial: “si uno puede cambiar su estado mental de modo que piense no solo en lo que sufrirán sino en lo que harán, estarán de mucho mejor humor (ἦν δέ τις αὐτῶν τρέψη τὰς γνώμας, ὡς μὴ τοῦτο μόνον ἐννοῶνται, τί πείσονται, ἀλλὰ καὶ τί ποιήσουσι, πολὺ εὐθυμότεροι ἔσονται, 3.1.41). La esencia de la *athumia* es la pasividad ante el peligro; si uno puede inculcar en los hombres un sentido de agencia, de hacer en lugar de sufrir, se volve-

7 Sobre el aspecto cognitivo de *phobos*, véase KONSTAN (2006).

rán inmediatamente *euthumoi*, de actitud positiva. Este es precisamente el problema de confiar en la amistad de los persas, pues eso necesariamente conducirá a un profundo abatimiento (ἀνάγκη ἡμᾶς πολλὴν ἀθυμίαν ἔχειν, 3.2.8). Si, por el contrario, toman la iniciativa con el fin de hacerles a los persas pagar por sus hechos, se sentirán alentados por grandes esperanzas de éxito (πολλὰ ἡμῖν καὶ καλὰ ἐλπίδες εἰσὶ σωτηρίας; cfr. la misma frase en 3.2.10). Cuando un soldado estornuda accidentalmente en este punto, Jenofonte lo toma como un buen presagio, justo el tipo de cosa, a diferencia de los argumentos y los cálculos por sí solos, para levantar el ánimo de los hombres en estado de desesperación.

Jenofonte recuerda al ejército sus grandes victorias sobre Darío y Jerjes, asegurando a los griegos de su superioridad militar sobre el enemigo. Podemos estar inclinados a recordar la convicción de Ciro, en la *Cirope-dia*, de que tales exhortaciones son inútiles en la guerra. Ningún discurso puede hacer a hombres buenos (ἀγαθούς) en un día, dice, ya sean arqueros superiores, lanceros o caballería, ni tampoco más duros en sus cuerpos, si no lo han practicado bien de antemano (3.3.50; cfr. *Memorabilia* 3.9). Tampoco una sola oración infundirá un sentido de vergüenza o reverencia (*aidós*) en los hombres, para evitar que cometan actos vergonzosos (αἰσχρῶν, 3.3.51). Tales convicciones son el resultado de buenas leyes y una formación temprana, así como de buenos maestros y gobernantes. Este

es el tipo de educación (μάθησιν) que puede vencer el miedo (φόβου) frente al enemigo (3.3.53). Los diez mil mercenarios que acompañaron al joven Ciro, sin embargo, no son inexpertos o recién reclutados, como el ejército de plebeyos recién formado por el mayor Ciro, a diferencia de las tradicionales fuerzas de élite persas. Jenofonte está tratando con luchadores experimentados que están en estado de shock, y deben recordar su arraigada preparación para la batalla disipando su pasividad repentina y enterándolos de que tienen una manera de salir de su situación. Continúa diciendo: “Ahora, cuando el concurso es por tu salvación, más te conviene ser a la vez mejor y más entusiasta [προθυμοτέρους]” (3.2.15). E inmediatamente agrega: “Es más, te conviene ser aún más atrevido [o confiado: θαρραλεωτέρους] ahora hacia el enemigo” (3.3.16), ya que, como explica, han visto que no son iguales a los griegos, a pesar de su superioridad numérica.⁸ Como concluye Jenofonte, “¿qué razón de más tienes para temerles [φοβεῖσθαι]?” Creo que hay aquí dos tipos diferentes de argumentos, dirigidos a dos situaciones diferentes. Que la lucha que tienen ante ellos es una cuestión de vida o muerte tiene como objetivo despertar a las tropas de su letargo y hacerlas más *prothumoi*. Sin embar-

8 Vale la pena citar el texto aquí: νῦν δ' ὅποτε περὶ τῆς ὑμετέρας σωτηρίας ὁ ἀγὼν ἐστί, πολὺ δὴπου ὑμᾶς προσηκεῖ καὶ ἀμείνωνας καὶ εἶναι. ἀλλὰ μὴν καὶ θαρραλεωτέρους νῦν πρέπει εἶναι πρὸς τοὺς πολεμίους (3.2.15-16).

go, para despertar su confianza, Jenofonte demuestra que, de hecho, son la parte más poderosa; esto es lo que se necesita para disipar el miedo, que Aristóteles, en la *Retórica*, trata como lo opuesto a *tharrhos* o audacia.

No pretendo insistir en que la *athumia* siempre se distingue claramente del *phobos* o miedo. Jenofonte señala, por ejemplo, que nadie debería desesperarse (*ἀθυμεῖ*) por el hecho de que los griegos no tenían caballería (3.2.18), ya que los jinetes son simplemente hombres a caballo y de hecho tienen más motivos para tener miedo (*φοβούμενοι*, 3.2.19), dado que tienen que preocuparse no solo por el enemigo sino también por la posibilidad de caerse de sus caballos. Me imagino que Jenofonte está hablando de manera irónica aquí, y quiere provocar una carcajada; la observación no es una buena base para hacer distinciones técnicas en el vocabulario.⁹ Jenofonte continúa asumiendo que los griegos tienen la suficiente confianza en lo que respecta a la batalla (*τὰς μὲν μάχας θαρρεῖτε*, 3.2.20), pero tal vez se encuentren molestos (*ἄχθεσθε*) porque se verán privados de la ayuda persa. Quizá está repitiendo aquí, en otros términos, el contraste entre el miedo como opuesto a la confianza y un sentimiento más vago de nerviosismo. Los obstáculos naturales, a diferencia de la acción del enemigo, también pueden inducir al abatimiento, ya que la habilidad militar no sirve

9 Para la *athumia* provocada por la caballería enemiga, véase también 3.3.9-11 (*ἀθυμία ἦν*, 3.3.11).

contra ellos. Los ríos, por ejemplo, pueden ser un obstáculo –Jenofonte usa la palabra *ἄπορον* (3.2.22), que quizás sea un juego de palabras con respecto a *aporia* y el significado de la raíz, “infranqueable”–; sin embargo, Jenofonte insta a los hombres a no desesperarse (*ἀθυμητέον*, 3.2. 23) incluso entonces, aunque ofrece razones para demostrar por qué los ríos no representan un peligro grave para su progreso. Cuando la formación de la falange resulta vulnerable si el enemigo la persigue, los mercenarios experimentan un momento de abatimiento (*ἀθυμεῖν*, 3.4.20). Una vez más, cuando Tisafernes y sus hombres comenzaron a quemar aldeas para privar a los griegos de provisiones, algunos de ellos dieron paso a la desesperación (*μάλα ἠθύμησάν τινας*, 3.5.3). Todos estos casos parecen reflejar situaciones en las que el valor y la experiencia militar son inútiles, con el consiguiente sentimiento de impotencia.¹⁰

10 En un artículo de próxima publicación, sobre “Emociones y narrativa en la *Anábasis* de Jenofonte: los líderes que manejan las emociones negativas,” Melina TAMIOLOAKI (en prensa) examina los usos de *athumia* con gran detalle y muestra que en varios casos se alivia con argumentos del tipo que en general se utilizan para eliminar el miedo o el *phobos*. Cfr. CASEVITZ (2008: 61), quien concluye: “Xénophon est certes, dans son œuvre historique, un peu le continuateur de Thucydide, mais il annonce une langue où les simples ont tendance à se vider de leur substance sémantique au profit des composés et on observe un nombre impressionnant de formules ou d’expressions récurrentes”.

En este trabajo, he distinguido entre tres tipos de experiencia psicológica: deseos que son estimulados por el placer (junto con la correspondiente evitación del dolor); emociones como la cólera, la gratitud, la vergüenza y también el miedo, que implican valoraciones, ya sean pragmáticas o éticas; y abatimiento o *athumia*, que es inducida por una sensación de impotencia e ineludibilidad, es decir, *aporia*. La primera de ellas, es decir, la atracción por el placer, se rige por el autocontrol, *enkrateia* o *sôphrosunê*, como la virtud correspondiente (si esa es la palabra adecuada). Las emociones, como las he estado llamando (aunque Jenofonte no tiene un término especial que cubra esta clase de sentimientos), están sujetas a un mecanismo psíquico diferente, que implica una evaluación adecuada de las condiciones que las provocan. La virtud asociada a cada uno consiste en conformarse a lo justo (*dikaion*) o, en el caso del miedo, experimentarlo en el grado correcto y por las razones correctas. Finalmente, el desaliento o *athumia* y su contrario, *prothumia* o *euthumia*, constituyen otra categoría más. El abatimiento no es una falta de autocontrol, ni consiste simplemente en una mala valoración de las circunstancias. Es mejor considerarlo como un estado de pasividad, de pérdida de agencia, y, si bien es susceptible de argumentos, también responde a cosas como sueños y presagios y la imagen de confianza que proyectan los líderes. La estructura implícita de la psique en los escritos de Jenofonte, ya sea con respecto a las virtudes

o las emociones, no es la misma que las establecidas sistemáticamente por Platón o Aristóteles, por no hablar de los estoicos y los epicúreos. Pero creo que es coherente y perspicaz, y merece una consideración por su propio interés.

Ediciones y traducciones

- BYWATER, I. (1894) *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.
- FORTENBAUGH, W.W., HUBY, P., SHARPLES, R., GUTAS, D. (1993). *Theophrastus of Eresus. Sources for his life, writings, thought and influence*, 2 vol. Leiden: Brill.
- MARCHANT, E. C. (1900-1920). *Xenophontis opera omnia*, 5 vols. Oxford: Clarendon Press.
- MYNORS, R. A. B. (1969). *P. Vergili Maronis Opera*. Oxford: Clarendon Press.
- REYNOLDS, L. D. (1977). *L. Annaei Senecae Dialogorum libri duodecim*. Oxford: Clarendon Press.
- ROSS, W. D. (1959). *Aristotelis Ars Rhetorica*. Oxford: Clarendon Press.
- STUART JONES, H. (1942). *Thucydidis Historiae*, 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- WACHSMUTH, C., HENSE, O. (1958). *Ioannis Stobaei Anthologium*. Berlin: Weidmanns.

Bibliografía citada

- CASEVITZ, M. (2008). “Θυμός et ἀθυμία dans l’oeuvre de Xénophon”: *Cahiers des Études Anciennes* 45; 53-61.
- KONSTAN, D. (2006). *Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and*

Classical Literature. Toronto: University of Toronto Press.

POWELL, J. E. (1938). *A Lexicon to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press.

SNELL, B. (1924). *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie: sophia, gnōmē, synesis, historia, mathēma, episteme*. Berlín: Weidmannsche Buchhandlung.

TAMIOLAKI, M. (2013). "Emotions and Historical Representation in Xenophon's *Hellenika*", en CHANIOTIS, A. y DUCREY, P. (eds.). *Unveiling Emotions II. Emotions in Greece and Rome: Texts, Images y Material Culture*. Stuttgart: Franz Steiner; 15-53.

TAMIOLAKI, M. (2016). "Emotion and Persuasion in Xenophon's *Cyropaedia*": *Phoenix* 70; 40-63.

TAMIOLAKI, M. (en prensa). "Emotions and Narrative in Xenophon's *Anabasis*. Leaders Handling Negative Emotions", en ROOD, T. y TAMIOLAKI, M. (eds.). *Xenophon's Anabasis and its Reception*. Berlín: De Gruyter.

TUCI, P. A. (2019). "'Apronoētos Orgē': the Role of Anger in Xenophon's Vision of History", en KAPELLOS, A. (ed.). *Xenophon on Violence*. Berlín: De Gruyter; 25-44.

Recibido: 19-08-2022
Evaluado: 08-09-2022
Aceptado: 10-09-2022

