
ἄρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTIGO | ARTICLE

Observaciones sobre la emoción y la persuasión en la *Ciropedia* de Jenofonte

Observations on emotion and persuasion in Xenophon's
Cyropaedia

Melina Tamiolaki ⁱ

<https://orcid.org/0000-0001-7215-4701>
tamiolaki@uoc.gr

ⁱ Universidad de Creta – Creta – Grecia.

TAMIOLAKI, M. (2021). Observaciones sobre la emoción y la persuasión en la *Ciropedia* de Jenofonte. *Archai* 31, e03111.

Resumen: El presente trabajo tiene como objeto investigar la relación entre emoción y persuasión en la *Ciropedia* de Jenofonte, no solo analizando sus expresiones léxicas, sino también los escenarios y el contexto en donde se manifiestan. Esta obra, usualmente

considerada como el epítome de la teoría del liderazgo elaborada por el filósofo ateniense, nos muestra una faceta crucial de Ciro: su capacidad de apelar a distintas emociones dependiendo de las audiencias a las que se dirigía. Tal indagación nos permitirá rastrear los elementos constitutivos de una posible teoría de las emociones en Jenofonte, lo cual, como veremos, se diferencia parcialmente del tratamiento que Aristóteles elaborará con posterioridad en la *Retórica*, pero también del de sus predecesores historiográficos, Heródoto y Tucídides. La teoría de Jenofonte revela una complejidad que excede la mera apelación a las emociones mediante el discurso como medio de persuasión y presenta una íntima relación con el discurso político y constitucional del s. IV a.C.

Palabras clave: Jenofonte, Ciro, emoción, persuasión, retórica.

Abstract: The present work has the object of investigating the relation between emotion and persuasion in Xenophon's *Cyropaedia*, not only by analyzing its lexical expressions, but also the emotional scenarios and the context in which they manifest. The *Cyropaedia*, usually considered as the epitome of Xenophon's theory of leadership, shows us a crucial characteristic of Cyrus: his capacity of appealing to different emotions depending on the audience. This inquiry will allow us to trace the constitutive elements of a possible theory of emotions in Xenophon, which we will see, differs partially from the Aristotelian treatment in the *Rhetoric*, but also from his historiographic predecessors, Herodotus and Thucydides. Xenophon's theory reveals a complexity that exceeds the mere appellation to emotions through speech as a means of persuasion and shows an intimate relation with the fourth century B.C. political and constitutional discourse.

Keywords: Xenophon, Cyrus, emotion, persuasion, rhetoric.

En¹ el segundo libro de su *Retórica*, Aristóteles presenta un sofisticado análisis de siete emociones cardinales (πάθη):² la ira, la amistad, el temor, la vergüenza, la gratitud, la compasión, y la envidia. Analiza estas emociones vinculándolas con sus opuestos (e. g., la hostilidad en oposición a la amistad, la calma en oposición a la ira) o con otras emociones relevantes (e. g., la emulación relacionada a, pero también distinguida de, la envidia). La inclusión de las emociones en un tratado de retórica se justifica en base al presupuesto de que el conocimiento de las emociones (puntualmente de su dimensión cognitiva y social) ayuda al orador a ser más persuasivo (Arist. *Rh.* 2.1378a6-22).³

Los discursos forenses no representan el único contexto en el cual las emociones juegan un rol importante. Otro aspecto significativo del

¹ Esta es una nueva versión enriquecida de una publicación previa aparecida en la revista Phoenix, n. 70(1/2), p. 40-63.

² Para el término πάθος y su relación a nuestro moderno “emoción”, ver Konsten (2006, p. 3-40). Aristóteles analiza las emociones (πάθη), las cuales, de acuerdo con su opinión, tienen un fuerte aspecto cognitivo. La definición de qué es una “emoción” es un asunto controversial. Cairns (2008, p. 43) concede que es fútil intentar encontrar una definición unificada para el término “emoción”. Cf. Cairns and Fulkerson (2015). En este artículo, no trato las emociones como entidades monolíticas. Siguiendo a Rosenwein (2006, p. 4-5) y otros académicos, uso el término “emoción” en una forma más integral (sin implicar distinciones entre emociones y sensaciones, emociones primarias y secundarias, etc.), ofreciendo aclaraciones, cuando sean necesarias, sobre el significado culturalmente específico de las emociones antiguas. Para un estudio actualizado sobre las emociones en la antigüedad, ver Cairns (2019).

³ Interesantemente, sin embargo, el rol específico de las emociones en la retórica emerge solo indirectamente. Aristóteles enumera tres cualidades que vuelven persuasivo a un orador: la prudencia (φρόνησις), virtud (ἀρετή) y benevolencia (εὐνοία). Él asocia las emociones a la última de estas tres cualidades, con la implicación de que el conocimiento de las emociones ayuda al orador a ganar la benevolencia de la audiencia. Ver Grimaldi (1988); Fortenbaugh (2002, p. 16-18); Konstan (2006, p. 36-37). Es pertinente notar que el aspecto práctico de estos tratados se va desvaneciendo en el curso del análisis de Aristóteles, y que el segundo libro de la *Retórica* termina siendo una valiosa guía teórica sobre las emociones, en vez de una herramienta útil para los oradores. Ver Rapp (2002, p. 338-345), quien comenta sobre la tensión entre los aspectos prácticos del tratado y el énfasis sobre las emociones. Cf. Kennedy (1963, p. 82-87). Para una contextualización de la *Retórica* de Aristóteles, ver Piepenbrink (2020)

estudio de las emociones es la apelación emocional a la cual los líderes recurren con el fin de persuadir a su audiencia (seguidores, aliados, pares, etc.). Algunas décadas previas al tratamiento aristotélico de las *πάθη*, Jenofonte ofreció un detallado análisis sobre las emociones relevantes a la amplia problemática de la capacidad de un líder de persuadir a sus seguidores. Jenofonte desarrolla su perspectiva a lo largo de una variedad de obras escritas en diferentes géneros. El presente trabajo se enfocará en la *Ciropedia*. Esta obra, que ha sido acertadamente caracterizada por James Tatum como “el centro de gravedad hacia el cual todo es atraído” (Tatum, 1989, p. 37), puede ser examinado como un caso de prueba y al mismo tiempo como un epítome de la teoría del liderazgo de Jenofonte.⁴

La *Ciropedia* narra la vida de Ciro el Grande, fundador del imperio persa, a quien Jenofonte considera un líder ideal, dado que logró ganar la obediencia voluntaria de sus seguidores.⁵ La emoción y la persuasión tienen un rol prominente en esta obra. Jenofonte presenta a Ciro en varias instancias pronunciando numerosos discursos, apelando a o manipulando emociones, con el objetivo de persuadir a su audiencia.⁶ También utiliza la frase *ἐς μέσον* (“en el medio”), la cual es una expresión democrática por excelencia, para describir la postura de Ciro (X. *Cyr.* 3.3.7, 4.1.1, 7.5.46 [ἐν μέσῳ]) y con

⁴ Para el uso del término “teoría del liderazgo” en Jenofonte, ver Sandridge (2012, p. 6-7). Se refiere a la reflexión teórica en torno a temas de liderazgo que encontramos en la obra de Jenofonte. Coincido con Sandridge en que el término puede ser usado para Jenofonte, por más que Jenofonte no es un “teórico” en el sentido moderno.

⁵ La bibliografía sobre la *Ciropedia* es amplia. Cinco monografías han sido dedicadas a esta obra. Due (1989); Tatum (1989); Gera (1993); Nadon (2001); y Sandridge (2012). Cf. el comentario de Mueller-Goldingen (1995). Gray (2011, p. 246-290) critica los enfoques de Tatum y Nadon, a los cuales incluye en la categoría de “lecturas oscuras” de Jenofonte, y aduce argumentos para defender la “lectura inocente” (*i. e.*, directa) defendida principalmente por Due y Gera. El análisis de la *Ciropedia* propuesto en esta investigación toma este debate en consideración, pero a su vez intenta superar la distinción “lectura oscura vs lectura directa”. Cf. Tamiolaki (2017).

⁶ Los discursos en la *Ciropedia* no han atraído mucho interés por parte de los académicos. Ver Nicolai (2014) junto a la bibliografía que antecede, y Demont (2014) para las técnicas de diálogo usadas en la *Ciropedia*.

frecuencia relata medidas democráticas (o cuasi-democráticas):⁷ Ciro presenta propuestas sobre cuestiones específicas (políticas o militares), para las cuales pregunta por la opinión y/o el acuerdo de sus pares o súbditos.

En adelante, voy a investigar la conexión entre emoción y persuasión en la *Ciropedia* enfocándome en cuatro emociones que Ciro utiliza o a las cuales apela en su interacción con diferentes audiencias: φιλία (“amor o amistad”), ἐλπίς (“esperanza”/“expectativa”), φθόνος (“envidia”), y ἡδονή (“placer”). Siguiendo las últimas tendencias en el estudio de las emociones, las cuales enfatizan la interconexión entre varias emociones en determinados contextos (*e. g.*, la esperanza puede aparecer en pareja con el miedo, el amor con el deseo, la envidia con los celos), analizaré una selección de “libretos emocionales” en donde las emociones previamente mencionadas juegan un papel importante.⁸ Desde esta perspectiva, estoy interesada no solo en las expresiones léxicas de emociones, sino también en los escenarios emocionales donde los términos relacionados a las emociones pueden estar ausentes.⁹ En este artículo me propongo, primero, rastrear algunos posibles elementos de una teoría de las emociones en la *Ciropedia* de Jenofonte, que pueden, en parte, ayudar a diferenciar el tratamiento que Jenofonte hace en torno a las emociones de la elaboración Aristotélica en la *Retórica*. En segundo lugar, intentaré destacar las afinidades de Jenofonte, aunque también las divergencias, con respecto a sus predecesores historiográficos (Heródoto y Tucídides) en relación con el tratamiento de las emociones. Como los estudiosos de las emociones han observado, las

⁷ Para las implicancias de esta expresión, ver Vernant (1962) y más recientemente Macé (2010, p. 20-25).

⁸ Para el término “libreto emocional”, ver Cairns (2008, p. 46): “un libreto es una pequeña narración que usualmente abarca (por lo menos) las condiciones en las que una emoción X ocurre, las percepciones y valoraciones de esas condiciones, y las respuestas (sean sintomáticas, expresivas, o pragmáticas) que resultan”. Cf. el término “escenario emocional”. Ver también Rosenwein (2006, p. 4-5), que resalta el hecho que más de una emoción está implicada en interacciones.

⁹ Ver a continuación, sección IV (54-57), para la descripción de la envidia de Cíaxares (X. *Cyr.* 5.5. 25-26).

emociones pueden adquirir diferentes sentidos a lo largo del tiempo.¹⁰ La obra de Jenofonte da cuenta de elaboraciones en el tratamiento de las emociones que considero relacionadas a la transición hacia las nuevas realidades políticas del siglo IV a.C. Finalmente, buscaré demostrar que la conexión entre emoción y persuasión en la *Ciropedia* opera en varios niveles, los cuales, usualmente, trascienden la tradicional postura de apelar a las emociones mediante el discurso como medio de persuasión, y trataré de inscribir las ideas de Jenofonte sobre la emoción y la persuasión en el discurso político y constitucional del siglo IV a.C.

I. La función programática del prólogo: emoción, persuasión y liderazgo

Antes de proceder a un análisis específico de las emociones, es pertinente examinar con mayor detenimiento el prólogo de la *Ciropedia*. Me gustaría sugerir que el prólogo puede proveer interesantes reflexiones programáticas sobre la forma en que la emoción y la persuasión operan en esta compleja obra. Jenofonte comenta sobre las debilidades de todas las constituciones (democracia, oligarquía, monarquía), declarando que los hombres, contrario a los animales, son proclives a la resistencia. Por lo tanto, todas las constituciones son eventualmente derrocadas, dado que son incapaces de asegurar la obediencia voluntaria de los hombres por un largo tiempo. Solo Ciro tuvo éxito en la creación de un imperio duradero, ya que conocía el arte del liderazgo y logró persuadir a sus súbditos para que lo siguieran voluntariamente.

A simple vista, parece que la persuasión se muestra más prominente en el prólogo que las emociones: el verbo *πειθομαι* (“obedecer”) y el participio *πειθόμενος* (“obediente”) aparecen cinco veces. Más específicamente, el verbo *πειθομαι* acontece en tres instancias, describiendo respectivamente: a) la obediencia de los sirvientes a los

¹⁰ Ver Chaniotis (2012, p. 15-19). Cf. Rosenwein (2006, p. 41-44) sobre el nuevo significado que el cristianismo le otorgó a la emoción del amor.

amos en la esfera doméstica, b) la obediencia de los rebaños a sus pastores, y c) la obediencia de los seguidores de Ciro.¹¹ Sin embargo, en estos pasajes el verbo *πείθομαι* no es pasivo, en cuyo caso sería traducido como “ser persuadido por alguien”. O bien es transitivo, seguido de un objeto en caso dativo (traducido en este caso como “obedecer a alguien”) o intransitivo, traducido simplemente como “obedecer”.¹² Es también pertinente notar que en la *Ciropedia* hay solo cuatro apariciones de la forma pasiva *ἐπίεσθην*, cada una refiriéndose a la persuasión en torno a temáticas muy específicas,¹³ en tanto la forma activa *πείθω* es atestiguada solo dos veces (X. *Cyr.* 1.5.9-10, 5.5.22.). Estas estadísticas sugieren que la persuasión en esta obra no implica simplemente asegurar el consentimiento a una decisión política;¹⁴ más radicalmente, está íntimamente relacionada (o casi identificada) a una emoción: devoción al líder ideal. Las

¹¹ Apariciones de *πείθομαι*: a) “Nos pareció haber observado que también en las viviendas particulares muchos amos, unos con mayor número de criados y otros con muy pocos, no son capaces de mantener ni siquiera a estos pocos en actitud obediente (*χρηῖσθαι πειθομένους*); b) “Pues bien, nos parecía apreciar que todos estos rebaños obedecen de mejor grado a sus pastores que los hombres a sus gobernantes (*ἐθελούσας πείθεσθαι*) ... y aún no tenemos noticias de que nunca un rebaño se revelara contra su pastor, ni para desobedecerle (*πείθεσθαι*) ni para impedirle hacer uso de sus productos, sino que, al contrario, los rebaños son más ariscos con cualquier extraño que con quienes los gobiernan y sacan provecho de ellos”; c) “Pero, cuando caímos en la cuenta de que existió el persa Ciro, que consiguió la obediencia (*ἐκτίησάτο πειθομένους*) de muchísimos hombres, muchísimas ciudades y muchísimos pueblos, a partir de ese momento nos vimos obligados a cambiar de idea y a considerar que gobernar hombres no es una tarea imposible ni difícil, si se realiza con conocimiento. Por ejemplo, sabemos que a Ciro le obedecían de buen grado (*ἐθελήσαντας πείθεσθαι*) gentes que, unos distaban de él muchos días de camino, otros incluso meses, otros que no lo habían visto nunca y otros que sabían bien que ni siquiera lo verían jamás, y, sin embargo, estaban dispuestos a serle sumisos” (X. *Cyr.* 1.1-3; trad. Ana Vegas Sansalvador [1987]).

¹² Ver LSJ, sv. *πείθω*

¹³ X. *Cyr.* 1.6.15 (Ciro persuadido por Ciáxares sobre la suficiencia de las provisiones), 5.5. 16 (Ciro persuadido por Ciáxares para ayudarlo a enfrentar al enemigo), 8.7.19 (Ciro persuadido sobre la inmortalidad del alma), 7-2-22 (*ἀνεπίεσθην*: Creso persuadido por el Rey de Asiria a atacar a Ciro)

¹⁴ Ver Chaniotis, Kropp, y Steinhoff (2008, p. 1-8) para la connotación del verbo “persuadir” en terminología antigua y moderna.

connotaciones de esta ecuación son de amplio alcance y algunas de ellas emergerán en el curso de mi análisis.

Podemos ahora enfocarnos en las emociones. Jenofonte no menciona explícitamente emociones en el prólogo. Solamente remarca que la clave del éxito de Ciro fue su conocimiento del arte del liderazgo (X. *Cyr.* 1.1.3: ἐπισταμένως). Sin embargo, surge claramente de la subsecuente narrativa, que el conocimiento del arte del liderazgo también incluye el conocimiento sobre el manejo de las emociones ajenas, aparte de las propias. Por lo tanto, el conocimiento de las emociones muestra ser un importante aspecto de la estrategia de Ciro. El siguiente análisis presenta ejemplos del manejo de o las apelaciones a las emociones como una parte decisiva de sus cualidades de liderazgo.

II. Ciro frente a sus seguidores y aliados: suscitando *philia* y *eros*

El término φιλία cubre una amplia gama de acepciones en la antigua Grecia, denotando benevolencia, afecto, amistad y amor.¹⁵ En la *Retórica*, Aristóteles está más interesado en la amistad entre individuos. Allí distingue tres tipos de φιλία: entre camaradas, basada en la intimidad, y entre parientes (Arist. *Rh.* 2.1381b34).¹⁶ La *Ciropedia* da cuenta de estas dimensiones de la φιλία. Ciro con suma frecuencia llama “amigos” (ἄνδρες φίλοι) a los hombres de su séquito que pertenecen a la élite, principalmente a sus pares y oficiales de alto rango,¹⁷ y no es muy abierto a las manifestaciones de afecto de

¹⁵ Ver la exhaustiva investigación de Konstan (1997, especialmente p. 1-18). Dado que en la antigüedad el termino φιλία era más amplio que nuestro moderno “amistad”, a lo largo de este trabajo voy a utilizar el antiguo termino griego.

¹⁶ εἶδη δὲ φιλίας ἑταιρεία οἰκειότης συγγένεια καὶ ὅσα τοιαῦτα.

¹⁷ X. *Cyr.* 1.5.7, 2.1.11, 2.4.22, 3.2.4, 3.3.7, 4.2.38, 5.5.44, 6.4.13, 7.5.42 (φίλους τε καὶ ἄρχοντας τῶν Περσῶν τε καὶ τῶν συμμάχων), 7.5.72, 8.4.32. Solo hay un pasaje en el que Ciro llama ἄνδρες φίλοι a todos los soldados (πάντας τοὺς στρατιώτας, X. *Cyr.* 2.3.2).

las masas.¹⁸ También evita el beso de su pariente Artabazo, un acto que es luego percibido como un rechazo a su amistad (X. *Cyr.* 7.5.48). Pero la *Ciropedia* también proporciona evidencia en favor de dos tipos de φιλία, las cuales son políticas:¹⁹ la φιλία de los seguidores hacia su líder y la φιλία en tanto alianza. En el primer caso, φιλία puede ser traducida como “amor”, mientras que en el segundo como “amistad”.

Amar al líder es un componente central en la teoría del liderazgo de Jenofonte. Sus semillas pueden ser rastreadas hasta el siglo V a.C., cuando Pericles, en su discurso fúnebre, urge a los Atenienses a convertirse en amantes (ἐραστάς) de su ciudad (Th. 2.43.1). Jenofonte adapta esta idea remplazando el *eros* hacia la ciudad por el amor (φιλία) hacia el líder ideal: para él, Ciro es el líder ideal, dado que sus seguidores lo obedecen no por compulsión, sino por amor. De manera similar, Jenofonte declara en la *Anábasis* que Ciro el Joven era sumamente amado entre griegos y bárbaros (X. *An.* 1.9.28-29).²⁰ La misma cuestión es tematizada en el *Hierón*, un diálogo imaginario entre el tirano de Siracusa, Hierón, y el poeta Simónides, presentado como una reflexión en torno a “los esplendores y miserias de gobernar sólo”.²¹ Aquí una de las mayores quejas del tirano es precisamente el estar privado del amor de sus súbditos (X. *Hier.* 1.37, 3.1-9, 8.1-10, 11.8, 11.11).²²

Jenofonte presenta dos premisas teoréticas para la adquisición del amor: el otorgar beneficios (εὔ ποιεῖν) y la generosidad

¹⁸ Ver, por ejemplo, la distinción entre ὄχλος y φίλοι (X. *Cyr.* 7.5.39-40).

¹⁹ Aristóteles trata la dimensión política de la amistad in otros trabajos: en la *Ética Nicomáquea* (8.5-6. 1158b1, 12, 23-25) él habla sobre el afecto (φίλησις) entre desiguales y remarca que en estas relaciones la parte superior es amada más de lo que ama; ver Konstan (1997, p. 93-95). En su *Ética Eudemia* (1242a6-7), observa que la amistad política emana de la utilidad (ἡ δὲ πολιτικὴ συνέστηκε μὲν κατὰ τὸ χρῆσιμον καὶ μάλιστα), y distingue esta forma de amistad de la amistad jerárquica, como la existente entre gobernantes y súbditos, padres e hijos, etc., argumentando que está más basada en la igualdad; ver Schofield (1999); cf. Ludwig (2020).

²⁰ οὐδένα κρίνω ὑπὸ πλείονων περιλήσθαι, cf. Tamiolaki (2016).

²¹ Tomo prestada esta expresión del título de Luraghi (2013).

²² cf. Gray (2007).

(φιλάνθρωπία).²³ Aristóteles nota que la gente tiende a amar más a aquellos de quienes se benefician (*Ret.* 2.1381a11: καὶ τοὺς πεποιηκότας εὖ φιλοῦσιν) y enfatiza el compartir las alegrías y las penas como la base de la φιλία (1381a3-5: ἀνάγκη φίλον εἶναι τὸν συνηδόμενον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ συναλγοῦντα τοῖς λυπηροῖς). Jenofonte también plantea las temáticas del beneficio y la reciprocidad de sentimientos, pero no les atribuye igual importancia: en efecto, el beneficio es considerado como un medio superior para la adquisición de benevolencia. En su conversación con Ciro sobre cuestiones de liderazgo, Cambises, el padre de Ciro, subraya la dificultad de ser continuamente un benefactor y presenta como una tarea necesaria (aunque en apariencia menos difícil) el compartir emociones entre el líder y sus seguidores:

Sin embargo, el camino que hay que seguir para hacerse amar por los soldados, prosiguió, cosa que en mi opinión se encuentra entre las tareas más importantes, evidentemente es el mismo que cuando se desea recibir el afecto de los amigos; en efecto, creo que uno se debe mostrar como su protector. Pero, hijo mío, dijo, es difícil todo esto: tener la capacidad de beneficiar siempre a quienes uno desee beneficiar, mostrar que compartes su alegría si les sobreviene un éxito, que compartes su aflicción si les ocurre una desgracia, que tienes interés en ayudarles en las dificultades... Esta disposición es, sin duda, muy necesaria para prestarles ayuda. (*X. Cyr.* 1.6.24; trad. Vegas Sansalvador, 1987).²⁴

²³ Mi enfoque en este trabajo recae sobre la elaboración teórica de las cualidades de Ciro y no en la realización de dichas cualidades (usualmente insuficientes). La *Ciropedia* también problematiza los límites y dificultades con la que los líderes se encuentran en la adquisición del amor de sus seguidores. Para los límites de la φιλάνθρωπία de Ciro, ver Gera (1993; p. 183); Tatum (1989; p. 269, n. 14); Nadon (2001; p. 147); Azoulay (2004; p. 318-32) y Sandridge (2012; p. 79-96). Para la amistad y liderazgo en Jenofonte, ver Buxton (2017).

²⁴ ἀλλὰ μέντοι ἐπὶ τὸ φιλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀρχομένων, ὅπερ ἔμοιγε ἐν τοῖς μεγίστοις δοκεῖ εἶναι, δῆλον ὅτι ἡ αὐτὴ ὁδὸς ἥπερ εἴ τις ὑπὸ τῶν φίλων στέργεσθαι ἐπιθυμοίη: εὖ γὰρ οἶμαι δεῖν ποιοῦντα φανερόν εἶναι. ἀλλὰ τοῦτο μέν, ἔφη, ὃ παῖ, χαλεπὸν τὸ αἰεὶ δύνασθαι εὖ ποιεῖν οὐς ἂν τις ἐθέλῃ: τὸ δὲ συνηδόμενόν τε φαίνεσθαι, ἦν τι

La φιλάνθρωπία de Ciro es también manifiesta en muchos episodios de la obra (con frecuencia muestra piedad, llora, y libera prisioneros y cautivos),²⁵ pero es en el último libro de la *Ciropedia* donde Jenofonte describe esta virtud de forma más explícita y brinda también un fundamento racional:

El método por el que nos parece que llegó a hacerse amar intentaremos exponerlo. En primer lugar, durante todo este tiempo, constantemente hacía la máxima ostentación que podía de magnanimidad, porque estimaba que, de la misma manera que no es fácil amar a quienes dan la impresión de odiar, ni albergar buena voluntad para quienes la tienen mala, así también los que son conocidos por su amor y buena voluntad podrían ser objeto de odio por parte de quienes se consideran amados. (X. Cyr. 8.1.48 - 8.2.1; trad. Vegas Sansalvador, 1987).²⁶

Es pertinente notar que el discurso y la argumentación tienen un lugar limitado en estas elaboraciones teóricas. Se supone que Ciro es capaz de suscitar la φιλία de sus seguidores no a través del discurso, pero principalmente a través de sus acciones y sus emociones, que provienen de la relación jerárquica entre él y sus seguidores, lo que recalca aún más su estatus superior. Por ejemplo, Ciro parece reacio a aceptar muchos regalos de su aliado Gadatas, dado que esto podría ser visto como un desafío a su estatus superior y lo haría sentir avergonzado (X. Cyr. 5.3.33).²⁷ Él siempre debe estar en una posición de poder ofrecer beneficios materiales si es que desea asegurar perpetuamente la obediencia voluntaria de sus seguidores. Esta línea de pensamiento también puede ser observada en la descripción de su

ἀγαθὸν αὐτοῖς συμβαίνει, καὶ συναχθόμενον, ἦν τι κακόν, καὶ συνεπικουρεῖν προθυμούμενον ταῖς ἀπορίαις αὐτῶν... ταῦτά πως δεῖ μᾶλλον συμπαρομαρτεῖν.

²⁵ Ver, en más detalle, Due (1989, p. 163-170).

²⁶ ὡς οὖν ἐπὶ τὸ φιλεῖσθαι δοκεῖ ἡμῖν ἔλθειν, τοῦτο πειρασόμεθα διηγήσασθαι. πρῶτον μὲν γὰρ διὰ παντός ἀεὶ τοῦ χρόνου φιλάνθρωπιαν τῆς ψυχῆς ὡς ἐδύνατο μάλιστα ἐνεφάνιζεν, ἡγούμενος, ὡσπερ οὐ ῥᾶδιόν ἐστι φιλεῖν τοὺς μισεῖν δοκοῦντας οὐδ' εὐνοεῖν τοῖς κακόνιοις, οὕτω καὶ τοὺς γνωσθέντας ὡς φιλοῦσι καὶ εὐνοοῦσιν, οὐκ ἂν δύνασθαι μισεῖσθαι ὑπὸ τῶν φιλεῖσθαι ἡγουμένων.

²⁷ Para las relaciones desiguales implicadas por la abundancia de regalos, ver Starobinski (2007, p. 8).

φιλανθρωπία: Jenofonte sugiere que Ciro exhibe ampliamente su bondad, para que no haya ninguna otra alternativa más que amarle a cambio. En síntesis, el amor de sus seguidores deriva del estatus superior de Ciro, el cual le permite y parcialmente lo obliga a ser generoso, tanto material como emocionalmente.²⁸

La devoción de los seguidores a su líder es también expresada en la *Ciropedia* por medio de la palabra *eros*. Jenofonte acuña la expresión ἔρωσ τοῦ ἄρχεσθαι (“pasión por ser gobernado”), la cual designa la absoluta devoción de los seguidores a su líder. Artabazo, el más ferviente seguidor de Ciro, observa del rey persa:

A mí, mi rey, comenzó, pues me parece que eres por naturaleza no menos rey que el individuo que en la colmena ha nacido para caudillo de las abejas, -las abejas siempre le obedecen de buen grado, del lugar donde se queda ninguna de ellas se aparta, y si sale en alguna dirección, ninguna se queda rezagada, tan tremendo es el deseo que tienen ellas de ser gobernadas por él-, a mí, decía, me parece que los hombres tienen una disposición de ánimo semejante hacia tu persona. (X. Cyr. 5.1.24-25; trad. Vegas Sansalvador, 1987).²⁹

ἔρωσ en la antigua Grecia denotaba un fuerte deseo; por momentos puede superponerse con φιλία, pero también es diferente de esta en sentido de ser más ardiente y con frecuencia incluso destructiva.³⁰ ἔρωσ es también usado en la historiografía con connotaciones agresivas: en Tucídides es una metáfora para el impulso imperialista de los atenienses de conquistar Sicilia (Th. 6.24.3).³¹ Heródoto emplea un término similar, ἕμερος (“deseo fuerte”) para describir el

²⁸ Cf. Noël (2009), quien interpreta φιλανθρωπία como un principio organizativo del imperio de Ciro.

²⁹ βασιλεὺς γὰρ ἔμοιγε δοκεῖς σὺ φύσει πεφυκέναι οὐδὲν ἤττον ἢ ὁ ἐν τῷ σμήνῃ φυόμενος τῶν μελιττῶν ἡγεμών: ἐκείνῳ τε γὰρ αἱ μέλιτται ἐκοῦσαι μὲν πείθονται, ὅπου δ' ἂν μένη, οὐδεμία ἐντεῦθεν ἀπέρχεται: ἐὰν δέ ποι ἐξίη, οὐδεμία αὐτοῦ ἀπολείπεται: οὕτω δεινός τις ἔρωσ αὐταῖς τοῦ ἄρχεσθαι ὑπ' ἐκείνου ἐγγίγνεται. καὶ πρὸς σέ δέ μοι δοκοῦσι παραπλησίως πως οἱ ἄνθρωποι οὕτω διακεῖσθαι.

³⁰ Ver Sanders y Thumiger (2013); Konstan (2013).

³¹ ἔρωσ ἐνέπεσε τοῖς πᾶσιν ὁμοίως ἐκπλεῦσαι.

deseo de Mardonio de atacar Atenas (Hdt. 9.3.1).³² En una veta similar, Esquilo menciona el ἔρωσ de un ejército por el pillaje (Ag. 341-342: ἔρωσ ... στρατῶ πορθεῖν). De este modo, el cambio en el significado hecho por Jenofonte es significativo: ἔρωσ es ahora vinculado no a una iniciativa activa, ἄρχειν (“gobernar”) y conquistar, sino a una actitud pasiva, ἄρχεσθαι (“ser gobernado”) y la sumisión voluntaria.³³ Esta es una forma algo radical de expresar devoción, la cual, a su vez, tiene considerables implicancias políticas.³⁴

Podemos ahora pasar al uso de φιλία en referencia a la alianza política. Jenofonte, siguiendo el uso griego del término φίλος, que denota un aliado,³⁵ con frecuencia presenta a los aliados de Ciro como amigos. En lo que es usualmente llamado por los estudiosos modernos como “patrones narrativos”, Jenofonte relata cómo Ciro atrae alianzas y cómo sus aliados siempre terminan rindiéndole juramentos de lealtad.³⁶ Tres importantes aliados de Ciro figuran en la *Ciropedia*: dos asirios, Gobrias y Gadatas, y el rey de Armenia.

³² δεινὸς ἐνέστακτο ἡμερος τὰς Ἀθήνας δεύτερα ἐλεῖν

³³ Uno podría también comparar la expresión ἐραστής τοῦ δήμου (“amante de la gente”), empleado por Aristófanes en *Los Caballeros* (732). Esta expresión también apunta hacia una pasión de ser gobernado (esta vez por el *demos*). Pero hay una diferencia significativa: en Aristófanes el estado de ser un amante del pueblo no excluye el poder sobre el *demos*, mientras que en la *Ciropedia*, la pasión de ser gobernado por Ciro acarrea la absoluta sumisión de sus seguidores. Cf. Bevilacqua (2003, p. 139): “natura emotiva, irrazionale del consenso su cui si regge un regime autoritario”. La descripción de Jenofonte conlleva muchas similitudes con las percepciones modernas sobre los líderes carismáticos. Ver Spahn (2010) y Nippel (2010). Cf. Azoulay (2010) para Pericles como líder carismático.

³⁴ Este elogio hacia la absoluta devoción al líder refleja los diferentes principios políticos y prioridades predominantes en el siglo IV a.C. (a saber, la valorización de la obediencia en vez del elogio a la libertad). Ver Lombardi (2004, p. 225-228), quien caracteriza la obediencia voluntaria como un “sacrificio voluntario della libertà”. Para mi interpretación de la sumisión voluntaria en la *Ciropedia* a la luz de (y en contraste con) las ideas de libertad que prevalecían durante el siglo V a.C., ver Tamiolaki (2010, p. 283-320).

³⁵ Ver Konstan (1997, p. 83-87).

³⁶ Gray (2011, p. 179-245) ofrece un análisis de “patrones narrativos de liderazgo” (p. 179) en la totalidad del *corpus xenophonticum*. Para los aliados y amigos de Ciro, ver Azoulay (2004, p. 310-318).

Los dos asirios desertan del rey de Asiria, un notorio enemigo de Ciro, y se acercan a Ciro por su propia iniciativa. Consecuentemente, Ciro no experimenta dificultad alguna en persuadirlos para que lo sigan.³⁷ La situación es diferente con el rey de Armenia, quien era súbdito de Ciro e intentó sublevarse en su contra no pagándole su tributo. Es pertinente examinar con mayor detenimiento cómo Ciro logra persuadirlo para que vuelva a ser su aliado. Le envía un mensajero transmitiendo el siguiente mensaje:

Armenio, Ciro te invita a que hagas de manera que él pueda marcharse lo antes posible llevando consigo el tributo y el ejército. Y si te pregunta dónde estoy, dile la verdad, que estoy en la frontera. Si pregunta si soy yo en persona quien viene, dile también entonces que no lo sabes a ciencia cierta, y, por último, si quiere saber cuántos somos, invítale a que envíe contigo a alguien para enterarse. (X. Cyr. 2.4.31; trad. Vegas Sansalvador, 1987).³⁸

Jenofonte comenta:

Después de encargarle esta embajada, Ciro despachó al mensajero considerando que era más amistoso este proceder, que avanzar sin previo aviso. (X. Cyr. 2.4.32; Vegas Sansalvador, 1987).³⁹

El tono amenazante del ultimátum de Ciro no pasa desapercibido: Ciro ha recurrido a un feroz despliegue de poder, insinuando que sus fuerzas son mucho más numerosas y que el rey de Armenia no las puede enfrentar realmente. Más aún, el comentario de Jenofonte sobre la política de Ciro siendo “más amistosa” no carece de ambigüedad: en este caso, la amistad está entremezclada con la

³⁷ X. Cyr. 4.6.2 (Gobrias entabla amistad con Ciro), 5.3.19 (Ciro promete ayuda y amistad a Gadatas).

³⁸ Κῦρος, ὃ Ἀρμένιε, κελεύει οὕτω ποιεῖν σε ὅπως ὡς τάχιστα ἔχων ἀπίη καὶ τὸν δασμὸν καὶ τὸ στράτευμα. ἦν δ' ἐρωτᾷ ὅπου εἰμί, λέγε τάληθῆ ὅτι ἐπὶ τοῖς ὀρίοις. ἦν δ' ἐρωτᾷ εἰ καὶ αὐτὸς ἔρχομαι, λέγε κἀνταῦθα τάληθῆ ὅτι οὐκ οἶσθα. ἐὰν δ' ὅποσοι ἐσμέν πυνθάνηται, συμπέμπειν τινὰ κέλευε καὶ μαθεῖν.

³⁹ τὸν μὲν δὴ ἄγγελον ἐπιστείλας ταῦτα ἔπεμψε, νομίζων φιλικώτερον οὕτως εἶναι ἢ μὴ προειπόντα πορεύεσθαι.

apelación al miedo. El miedo también juega un rol predominante en la subsecuente narración donde se detalla cómo el rey armenio eventualmente se transformó de nuevo en aliado de Ciro. En su descripción de la reacción del rey armenio al ultimátum de Ciro, Jenofonte alude cuatro veces (con términos de diferentes matices) a la emoción del miedo:

El Rey armenio, por su parte, cuando hubo escuchado de boca del mensajero la embajada de Ciro, sintió temor ante la idea de que delinquía al retener el tributo y no enviar el ejército, y, sobre todo, temía que se le viera cuando comenzaba las obras de fortificación de la capital para hacerla capaz de rechazar un ataque. Angustiado por todas estas razones, mandó aviso en todas direcciones para reunir sus tropas ... entonces ya no se atrevió a trabar combate, sino que retrocedió. (X. Cyr. 3.1.1-3, trad. Vegas Sansalvador, 1987).⁴⁰

De forma similar, cuando Tigranes, el hijo del rey de Armenia emprende la defensa de su padre con el fin de salvar su vida, su argumentación está nuevamente centrada en el miedo:

Así pues, preguntó Tigranes, ¿crees que nada somete a los hombres más que el temor intenso? ¿No sabes que quienes son golpeados con hierro, que es considerado el instrumento más contundente para castigar, desean, sin embargo, volver a luchar contra sus dominadores, y que, en cambio a quienes los hombres temen violentamente no se atreven siquiera a mantenerles la mirada, aunque se les exhorte a ello? (...) pues has comprobado que los hombres que temen ser desterrados de su patria, o los que en vispera del combate tienen miedo de ser derrotados se pasan el tiempo abatidos, y que los que durante la travesía temen hundirse, o los que temen la esclavitud o el cautiverio (...) Todavía es más evidente cuán pesada carga es el miedo en los casos siguientes: hay quienes temiendo ser apresados y morir mueren antes por el

⁴⁰ ὁ δὲ Ἀρμένιος ὡς ἤκουσε τοῦ ἀγγέλου τὰ παρὰ Κύρου, ἐξεπλάγη, ἐννοήσας ὅτι ἀδικοίη καὶ τὸν δασμὸν λείπων καὶ τὸ στράτευμα οὐ πέμπων, καὶ τὸ μέγιστον, ἐφοβεῖτο, ὅτι ὀφθήσεσθαι ἔμελλε τὰ βασιλεια οἰκοδομεῖν ἀρχόμενος ὡς ἂν ἰκανὰ ἀπομάχεσθαι εἶη. διὰ ταῦτα δὴ πάντα ὀκνῶν ἅμα μὲν διέπεμπεν ἀθροίζων τὴν ἑαυτοῦ δύναμιν ... ἐνταῦθα δὴ οὐκέτι ἔτλη εἰς χεῖρας ἔλθειν, ἀλλ' ὑπεχώρει.

temor que sienten: unos precipitándose en el vacío, otros ahorcándose y otros degollándose. Por tanto, de todos los horrores el temor es el que más acobarda los espíritus. (X. *Cyr.* 3.1.23-25; trad. Vegas Sansalvador, 1987).⁴¹

De esta forma se evidencia que, al igual que la *φιλία* entendida como amor y amistad, la *φιλία* entendida como alianza se encuentra también condicionada por el estatus superior (e incluso despótico) de Ciro. Dado que Ciro es poderoso, puede apelar al miedo con el fin de atraer una alianza, una estrategia evocadora de las prácticas del imperialismo persa y ateniense. Heródoto narra, por ejemplo, que Darío apelaba al miedo cuando se dirigía al rey de los escitas, el cual evitó enfrentarlo en una batalla abierta (Hdt. 4.126-127), o cuando intentaba persuadir a Histieo para que le revelase su plan (Hdt. 5.106.3). De forma similar, Temístocles, luego de la victoria en Salamina, amenazó a los andrios, con el fin de persuadirlos de proveer dinero para Atenas (Hdt. 8.111-112: *ἀπειλητηρίους λόγους*). La historia de Tucídides también muestra ampliamente que el imperialismo ateniense había recurrido reiteradas veces al miedo como medio de controlar su imperio, siendo el ejemplo más característico cuando intentaron persuadir a los melos para que se aliasen a ellos (Th. 5.85-112).⁴²

⁴¹ οἷε οὖν τι, ἔφη ὁ Τιγράνης, μᾶλλον καταδουλοῦσθαι ἀνθρώπους τοῦ ἰσχυροῦ φόβου; οὐκ οἶσθ' ὅτι οἱ μὲν τῷ ἰσχυροτάτῳ κολάσματι νομιζομένῳ σιδήρῳ παιόμενοι ὅμως ἐθέλουσι καὶ πάλιν μάχεσθαι τοῖς αὐτοῖς; οὐς δ' ἂν σφόδρα φοβηθῶσιν ἄνθρωποι, τούτοις οὐδὲ παραμυθουμένοις ἔτι ἀντιβλέπειν δύνανται; ... ἐπίστασαι γὰρ ὅτι οἱ μὲν φοβούμενοι μὴ φύγωσι πατρίδα καὶ οἱ μέλλοντες μάχεσθαι δεδιότες μὴ ἡττηθῶσιν ἀθύμως διάγουσι, καὶ οἱ πλέοντες μὴ ναυαγήσωσι,] ... ἔτι δὲ φανερώτερον καὶ ἐν τοῖσδε οἷον φόρημα ὁ φόβος: ἔνιοι γὰρ φοβούμενοι μὴ ληφθέντες ἀποθάνωσι προαποθνήσκουσιν ὑπὸ τοῦ φόβου, οἱ μὲν ῥιπτοῦντες ἑαυτούς, οἱ δ' ἀπαγχόμενοι, οἱ δ' ἀποσφαττόμενοι: οὕτω πάντων τῶν δεινῶν ὁ φόβος μάλιστα καταπλήττει τὰς ψυχάς.

⁴² La relación entre la *Ciropedia* de Jenofonte y Tucídides está más bien inexplorada. Para una excepción, ver Lendon (2006), quien sugiere, basado en un análisis del episodio del rey armenio, que Jenofonte propone una alternativa al *Machtpolitik* representada por los atenienses. Nuestro análisis del miedo en este episodio enfatiza más las afinidades de Ciro con las prácticas imperialistas atenienses.

En suma, la contribución de Jenofonte a la temática de la *φιλία* radica en los siguientes elementos: introduce la noción de *φιλία* hacia el líder; acuña la expresión *ἔρωσ τοῦ ἄρχεσθαι*; y presenta las ambigüedades y las connotaciones políticas de la *φιλία* cuando es usada para describir una alianza. Ambos, amor y amistad, tienen una fuerte dimensión política en la *Ciropedia*; estos dependen, en gran medida, del estatus superior de Ciro y de cómo elije acrecentarlo. Los episodios sobre el amor de sus seguidores ejemplifican aquello que Ciro puede ofrecer (material y emocionalmente), mientras que los episodios sobre la amistad entre aliados muestran aquello que también es potencialmente capaz de quitar (en el caso del rey de Armenia, incluso la vida de su insurrecto súbdito). El vínculo entre emoción y persuasión puede operar de múltiples formas en la *Ciropedia*. Jenofonte destaca la completa devoción de los súbditos de Ciro hacia su líder: la apelación emocional a través del discurso no es realmente necesaria para ellos; la benevolencia de Ciro y su *φιλανθρωπία* (“generosidad”) hacia ellos es suficiente. En cuanto a los potenciales aliados de Ciro, la *Ciropedia* sugiere, siguiendo la tradición historiográfica, que un importante medio para lograr persuadir es la apelación al miedo.

III. Ciro y sus soldados: inspirando *elpis*

Ciro no es solo un rey benévolo, sino también un líder militar quien usualmente brinda discursos con el objetivo de levantar la moral de sus seguidores. Jenofonte emplea la expresión *τὰς ψυχὰς θήγειν* (“emocionar las almas”) para describir el efecto que los discursos de los generales tienen sobre los soldados (X. *Cyr.* 2.1.11, 2.1.21, 2.1.13 [*θήγειν τὸ φρόνημα*]).⁴³ Los discursos de Ciro se dirigen a diferentes públicos: la élite persa, oficiales de alto rango (*ταξίάρχαι, λοχαγοί*), plebeyos, sus aliados e incluso sus seguidores. Los conceptos relacionados a *ἐλπίς* (“esperanza”/“expectativa”), en conjunto con el

⁴³ Cf. También X. *Mem.* 3.3.7.

motivo de eliminar el temor, aparece repetidas veces en estos discursos, en especial cuando la batalla es inminente.

Jenofonte construye su propuesta sobre el modelo de los discursos pronunciados previo a comenzar las batallas, propios a la tradición historiográfica, los cuales adapta a los propósitos de la *Ciropedia*: Al igual que Pericles o Brásidas, Ciro presenta inicialmente una evaluación racional de la situación política y militar, para después proceder con una exhortación a la esperanza y el coraje.⁴⁴ El temor y la esperanza son temas recurrentes, tanto en Tucídides como en Jenofonte,⁴⁵ pero ciertos elementos de la *Ciropedia* son distintivos y merecen especial atención.

Primero, las exhortaciones de Ciro previas a la batalla contienen reflexiones detalladas sobre el temor y el coraje, como muestra, por ejemplo, este esfuerzo por levantar la moral de sus soldados antes de la batalla contra los asirios:

...cuando muchos hombres tienen valor, presentan un temple irresistible; en cambio, cuando tienen miedo, cuanto más numerosos son, tanto mayor y más espantoso es el temor que los posee. Pues el temor que tienen se ve acrecentado por numerosas habladurías y se reafirma por muchas actitudes miserables y por muchos rostros desanimados y desencajados; y tanta es su magnitud, que no es fácil ahogarlo con razonamientos ni infundirles ímpetu durante el avance hacia el enemigo ni promover su valor durante la retirada, sino que cuanto más se les exhorte a tener

⁴⁴ Tucídides es considerado el continuador de las exhortaciones homéricas previas a la batalla (ἐπιπώλησις). Ver Carmona (2014, p. 69 – 76), quien señala que la exhortación previa a la batalla no está desarrollada de manera exhaustiva por Heródoto.

⁴⁵ Para las conexiones entre los discursos previos a las batallas en *Ciropedia* y la tradición historiográfica, ver Nicolai (2014), junto a la bibliografía previa. El problema de los discursos previos a la batalla es vasto y controversial, especialmente en lo que concierne a su historicidad. Para una valoración reciente, ver Anson (2010).

confianza, tanto más se consideran en peligro. (X. Cyr. 5.2.33-34; trad. Vegas Sansalvador, 1987).⁴⁶

La elaboración que hace Ciro difiere del análisis que hace Aristóteles del temor. Aristóteles sostiene que aquellos que lo han perdido todo y se encuentran en una situación de desesperanza no experimentan temor (Arist. *Rh.* 2.1383a1-4). Ciro, por el contrario, especifica que, en situación de guerra, la gente más desesperada es también la gente más proclive a experimentar temor. Esta teoría de las emociones también diferencia a Jenofonte de la tradición de los discursos previos a las batallas presentada por Tucídides, que incluye referencias en varias ocasiones al temor, al coraje o a la esperanza. Por ejemplo, Arquidamo observa que un pequeño pero audaz ejército puede vencer a numerosos soldados desprevenidos (Th. 2.11.4), mientras que Cnemo y Brásidas señalan, de pasada, que el temor confunde la memoria (Th. 2.87.4).⁴⁷ No obstante, ninguno de estos generales ofrece alguna teoría sofisticada sobre las emociones. Jenofonte parece sugerir que una simple apelación a las emociones no es suficiente para persuadir a los soldados de pelear con valentía; es también importante que ellos mismos adquieran un buen conocimiento de las emociones que ellos o sus enemigos puedan experimentar. Este conocimiento es primariamente privilegio del líder perceptivo, pero él debe compartirlo con sus soldados.⁴⁸

⁴⁶ εἶ δ' ἴσθι, ἔφη, ὃ Γωβρύα, ἵνα καὶ τοῦτ'εἰδῆς, οἱ πολλοὶ ἄνθρωποι, ὅταν μὲν θαρρῶσιν, ἀνυπόστατον τὸ φρόνημα παρέχοντα: ὅταν δὲ δεισῶσιν, ὅσῳ ἀνπλείους ὦσι, τοσοῦτῳ μείζω καὶ ἐκπεπληγμένον μᾶλλον τὸν φόβον κέκτηνται. ἐκ πολλῶν μὲν γὰρ καὶ κακῶν λόγων ηὐξημένος αὐτοῖς πάρεστιν, ἐκ πολλῶν δὲ καὶ πονηρῶν χρωμάτων, ἐκ πολλῶν δὲ καὶ δυσθύμων τε καὶ ἐξεστηκότων προσώπων ἠθροίσται. ὥσθ' ὑπὸ τοῦ μεγέθους οὐράδιον αὐτὸν ἐστὶν οὔτε λόγους καταβέσαι οὔτε προσάγοντα πολεμίοις μένος ἐμβαλεῖν οὔτε ἀπάγοντα ἀναθρέψαι τὸ φρόνημα, ἀλλ' ὅσῳ ἂν μᾶλλον αὐτοῖς θαρρεῖν παρακελεύῃ, τοσοῦτῳ ἐνδεινότεροι ἡγοῦνται εἶναι.

⁴⁷ Para una colección de pasajes con exhortaciones a la batalla en Tucídides, ver Miletta (2009, p. 51, n. 14).

⁴⁸ La *Anábasis* de Jenofonte también da cuenta de los esfuerzos de los generales (principalmente los de Clearco y Jenofonte) para inspirar esperanza en sus soldados: 2.1.18, 3.1.15-16, 3.1.441, 3.2.8, 5.4.19-21. Un tema recurrente es la obligación que Jenofonte tiene como general de enfrentarse con la ἀθυμία (“baja moral”/ “angustia”) de los soldados. Para los discursos en la *Anábasis*, ver Tuplin

Segundo, Jenofonte le da un significado positivo a ἐλπίς. El término ἐλπίς en antiguo griego no se corresponde exactamente con nuestra concepción moderna de “esperanza”. Puede también querer decir “expectativa”, e incluso hay un debate sobre si debería considerársele en absoluto como una emoción.⁴⁹ En la literatura griega antigua, las ἐλπίδες están la mayoría de las veces insatisfechas, representación que apunta a subrayar las limitaciones de la previsión humana y la vanidad de los deseos humanos. Las historias de Heródoto y de Tucídides usualmente advierten acerca de la incertidumbre de la esperanza: en Heródoto, reyes, tiranos, y generales abrigan esperanzas obsesivas que terminan por ser engañosas, mientras que la ἐλπίς en Tucídides es comúnmente vista como una fuente de destrucción.⁵⁰ Jenofonte parece distanciarse de esta tradición. En la *Ciropeia*, introduce la expresión “esperanzas creíbles” (ἀληθεῖς ἐλπίδας) y establece una distinción entre tales esperanzas y los engaños. Cambises aconseja a Ciro:

Pero, hijo mío, replicó Cambises, eso es como si en una cacería un cazador llamara siempre a las perras con la misma llamada que cuando ve la presa, pues en un primer momento sé bien que puede hacer que le obedezcan con arrojo, pero, si las engaña muchas veces, acaban por no obedecer su llamada ni siquiera cuando vea realmente la presa. Así ocurre también en lo que se refiere a las esperanzas: si alguien miente frecuentemente infundiéndole expectativas de bienes, tal persona acaba por no ser capaz de persuadir a nadie, ni siquiera cuando se refiera a esperanzas con

(2014). Cf. Tamiolaki (2013, p. 44-45) para teorías sobre el enfado de los soldados en las *Helénicas* de Jenofonte.

⁴⁹ Myres (1949) y Lachnit (1965) privilegian el significado de “expectativa”. Ver, no obstante, las cualificaciones ofrecidas por Fulkerson (2015, p. 67-68) y Cairns (2016), ambas tratando la esperanza como una emoción. Cf. Lazarus (1999).

⁵⁰ Hdt. 1.77.4 (las esperanzas de Cresos), 3.122 (las esperanzas de Polícrates), 8.136.3 (las esperanzas de Mardonio). La esperanza en Tucídides como una fuente de destrucción: Th. 1.69..5 (ἐλπίδες ἔφθειραν), 3.45.5. (ἐλπίς καὶ ἔρωσ... πλεῖστα βλάπτουσι), 5.113.1 (πιστεύσαντες τύχη καὶ ἐλπίδι σφαλῆσεσθε), 7.77.3 (ἐλπίς θρασεῖα τοῦ μέλλοντος). Para ver en detalle Huart (1968, p. 141-151); Schlosser (2013); y Lateiner (2018).

base real. (X. *Cyr.* 1.6.19; trad. Vegas Sansalvador, 1987).⁵¹

Contrario a sus predecesores historiográficos, Jenofonte desea sugerir que la esperanza puede a veces ser creíble y utiliza a Ciro para explicitar esta idea a lo largo de la *Ciropeia*. La esperanza en esta obra no reposa sobre una base incierta o metafísica (como la fama, la gloria póstuma, el amor a la libertad, etc.), sino que tiene una dimensión marcadamente pragmática. Ciro usualmente enfatiza las ganancias materiales que resultarán de una conquista victoriosa; esto constituye el fundamento más irresistible para inspirar esperanza en sus soldados:

Hay que reconocer que nada es más rentable que una victoria, pues el vencedor arrastra para sí todo de una vez: hombres, mujeres, dinero y toda la tierra. Ved sólo la manera de conservar la victoria, pues el propio saqueador, si es derrotado, también es capturado. (X. *Cyr.* 4.2.26; trad. Vegas Sansalvador, 1987).⁵²

Estos elementos sugieren que Jenofonte explota a la vez que renueva la tradición de las exhortaciones previas a la batalla; la apelación a las emociones a través del discurso es un componente esencial de esta tradición. La *Ciropeia* también atestigua el cuestionamiento a la conexión tradicional establecida entre la apelación a la emoción y la persuasión. Ante todo, Ciro se muestra consciente sobre los límites

⁵¹ ἀλλὰ μὴν, ὁ Κῦρος ἔφη, εἰς γε τὸπροθυμίαν ἐμβαλεῖν στρατιώταις οὐδὲν μοιδοκεῖ ἰκανώτερον εἶναι ἢ τὸ δύνασθαιἐλπίδας ἐμποιεῖν ἀνθρώποις. ἀλλ', ἔφη, ὦπαῖ, τοῦτό γε τοιοῦτόν ἐστιν οἷόνπερ εἶ τιςκύνας ἐν θήρᾳ ἀνακαλοῖτο ἀεὶ τῆ κλήσειἤπερ ὅταν τὸ θηρίον ὄρᾳ. τὸ μὲν γάρπρωτον προθύμως εὖ οἶδ' ὅτι ἔχειὑπακουούσας: ἦν δὲ πολλάκις ψεύδεταιαὐτάς, τελευτῶσαι οὐδ' ὅπταν ἀληθῶςὀρών καλῆ πείθονται αὐτῷ. οὕτω καὶ τὸπερὶ τῶν ἐλπίδων ἔχει: ἦν πολλάκιςπροσδοκίας ἀγαθῶν ἐμβαλῶν ψεύδεταιῖ τις, οὐδ' ὅπταν ἀληθεῖς ἐλπίδας λέγει ὅτιοῦτος πείθειν δύναται. ἀλλὰ τοῦ μὲναὐτὸν λέγειν ἂ μὴ σαφῶς εἰδείη εἴργεσθαιδεῖ, ὦ παῖ, ἄλλοι δ' ἐνετοὶ λέγοντες ταῦτ' ἂν διαπράττοιεν: τὴν δ' αὐτοῦπαρακέλευσιν εἰς τοὺς μεγίστους κινδύνουςδεῖ ὡς μάλιστα ἐν πίστει διασῶζειν. ἀλλὰναὶ μὰ τὸν Δί', ἔφη ὁ Κῦρος, ὃ πάτερ, καλῶς μοι δοκεῖς λέγειν, καὶ ἐμοὶ οὕτωςῆδιον.

⁵² Cf. también X. *Cyr.* 4.1.5: [ποῖαν τινὰ ἡδονὴν τὸ νικᾶν παρέχει](#).

de la exhortación como medio para despertar emociones positivas en los soldados:

... no hay exhortación tan eficaz que súbitamente haga valientes a quienes no lo eran antes de oírlos (...) ¿Acaso, preguntó Ciro, podría un solo discurso súbitamente llenar de pundonor los espíritus de la audiencia o apartarlos de acciones vergonzosas y persuadirlos de que, en aras del elogio, tienen que arrostrar toda penalidad y todo peligro, y grabarles firmemente en sus mentes que es preferible morir luchando que salvarse huyendo? En primer lugar, prosiguió, ¿acaso, si tales propósitos van a ser imprimidos y, por tanto, van a quedar fijos en la mente de los hombres, no es preciso que existan leyes tales con cuya ayuda la vida se prepara honrosa y libre para los valientes, y, en cambio, para los cobardes la existencia se imponga humillante, dolorosa e insoportable? En segundo lugar, creo que debe haber cerca de ellos maestros y jefes que les muestren el camino recto, y les enseñen y acostumbren a poner en práctica las verdades que se les inculcan hasta que les sea natural considerar que los hombres buenos y bien afamados son, realmente, los más felices y juzgar a los malos e infames como las más desgraciados de todos. (X. Cyr. 3.3.50-53; trad. Vegas Sansalvador, 1987).⁵³

⁵³ οὐδεμία γάρ ἐστιν οὕτωκαλή παραίνεσις ἥτις τοὺς μὴ ὄνταςἀγαθοὺς αὐθιμερὸν ἀκούσαντας ἀγαθοῦσποιήσει: ἢ καὶ δύναιτ' ἄν, ἔφη ὁ Κύρος, εἷς λόγος ῥηθῆιςαὐθιμερὸν αἰδοῦς μὲν ἐμπλήσαι τὰς ψυχὰςτῶν ἀκούόντων, ἢ ἀπὸ τῶν αἰσχροῶνκωλύσαι, προτρέψαι δὲ ὡς χρή ἐπαίνου μὲνἐνεκα πάντα μὲν πόνον, πάντα δὲ κίνδυνονὑποδύεσθαι, λαβεῖν δ' ἐν ταῖς γνώμαιςβεβραίως τοῦτο ὡς αἰρετώτερον ἐστιμαχομένους ἀποθνήσκειν μᾶλλον ἢφεύγοντας σώζεσθαι; ἄρ' οὐκ, ἔφη, εἰ μέλλουσι τοιαῦταιδιάνοιαι ἐγγραφῆσεσθαι ἀνθρώποις καὶἔμμονοι ἔσεσθαι, πρῶτον μὲν νόμουςὑπάρξει δεῖ τοιούτους δι' ὧν τοῖς μὲνἀγαθοῖς ἔντιμος καὶ ἐλευθέριος ὁ βίοςπαρασκευασθήσεται, τοῖς δὲ κακοῖςταπεινός τε καὶ ἀλγεινός καὶ ἀβίωτος ὁ αἰὼν ἐπανακείσεται; ἔπειτα διδασκάλους οἶμαι δεῖ καὶἄρχοντας ἐπὶ τούτοις γενέσθαι οἳ τινεσδείξουσι τε ὀρθῶς καὶ διδάξουσι καὶ ἐθιοῦσιταῦτα δρᾶν, ἔστ' ἂν ἐγγένηται αὐτοῖς τοὺςμὲν ἀγαθοὺς καὶ εὐκλεεῖςεὐδαιμονεστάτους τῶ ὄντι νομίζειν, τοὺς δὲκακοὺς καὶ δυσκλεεῖς ἀθλιωτάτους ἀπάντων ἠγεῖσθαι.

Este pasaje ha sido motivo de debate académico: Gera (1993, p. 110-115) ve una inconsistencia en el hecho de Ciro desafíe el valor de los discursos ahí donde él mismo pronuncia muchos discursos. Nicolai (2014, p. 185) explica la actitud de Ciro observando que esta es la única ocurrencia de discursos antitéticos en la *Ciropedia* (Jenofonte presenta a los discursos del rey asirio y de Ciro): desafiando

En este pasaje, Ciro subordina el discurso a la más amplia y más significativa temática de la educación moral. De acuerdo con su punto de vista, la exhortación común tiene un efecto temporal en el alma y es ese el motivo por el cual debe ser yuxtapuesto con el efecto duradero de la buena educación. La simple apelación a las emociones como medio de persuasión, que es una característica esencial de una exhortación, es entonces minimizada.

El segundo elemento en la *Ciropedia* que puede potencialmente desafiar la conexión tradicional entre la apelación emocional y la persuasión es el énfasis en el estatus del líder. Cambises, padre de Ciro, observa que un discurso es más convincente cuando el líder puede demostrar su poder sobre el ejército:

Entonces podrás pronunciar discursos más persuasivos, cuando puedas demostrar que eres capaz de hacer tanto el bien como el mal. (X. *Cyr.* 1.6.10-11; trad. Vegas Sansalvador, 1987).⁵⁴

De modo similar, uno de los compañeros de Ciro señala que la exhortación del líder puede ejercer mayor influencia sobre los soldados que la exhortación de un simple general:

Que las palabras de los que tienen mayor capacidad para hacer tanto el bien como el mal penetran más profundamente en el espíritu del auditorio. (X. *Cyr.* 2.1.13; trad. Vegas Sansalvador, 1987).⁵⁵

Estas ideas, en realidad, desestabilizan la conexión entre emoción y persuasión. Cambises y el compañero de Ciro no dicen que un líder

el valor de los discursos, Ciro está dirigiéndose a sus lectores y está de hecho criticando el valor convencional del discurso brindado por el rey asirio. Miletti (2009, p. 60) señala que el valor de la exhortación también se ve desafiado en Th. 5.90.2. No obstante, esta es una referencia intrascendente en Tucídides y es focalizada a través de los soldados, no admitida por el general. El historiador de la guerra del Peloponeso no elabora sobre este tema como lo hace Jenofonte.

⁵⁴ καὶ πειστικωτέρους, σάφ' ἴσθι, λόγους δυνήσῃ τότε λέγειν ὅταν περ καὶ ἐνδείκνυσθαι μάλιστα δύνη καὶ εὖ ποιεῖν ἰκανὸς ὢν καὶ κακῶς.

⁵⁵ ἀλλὰ γινώσκω γάρ, ἔφη, ὅτι οἱ τῶν ἰκανωτάτων καὶ εὖ καὶ κακῶς ποιεῖν λόγοι οὔτοι καὶ μάλιστα ἐνδύονται ταῖς ψυχαῖς τῶν ἀκουόντων.

es influyente porque saben cómo manejar emociones; sugieren, más radicalmente, que su estatus es suficiente para hacer que sus palabras sean persuasivas: un líder puede persuadir sencillamente porque es un líder. La exhortación es entonces vista como otro medio por el cual el líder muestra y exalta su estatus superior. De hecho, las reacciones que siguen a los discursos de Ciro en la *Ciropedia* confirman esta observación. No hay reales antilogías del tipo de Tucídides en esta obra: o bien todo mundo concuerda inmediatamente con las opiniones de Ciro, o bien, los argumentos de Ciro son reforzados por discursos subsecuentes.

En general, Jenofonte admite que un discurso debería despertar emociones positivas de coraje y esperanza, como lo sugieren las numerosas exhortaciones de Ciro en la *Ciropedia*. También muestra que el éxito del general no depende solamente de tácticas militares, sino también de su conocimiento de las emociones. Pero es también probable que su intención era ofrecer una alternativa a la retórica contemporánea, que era mal utilizada por demagogos y aduladores.⁵⁶ Este tipo de personas recurrían mucho a la apelación emocional como medio de persuasión, y el resultado era usualmente el engaño del pueblo ateniense.⁵⁷ En este contexto no es sorprendente que Jenofonte presente algunas reservas a la conexión tradicional entre la apelación a la emoción y la persuasión: él valoriza solamente las esperanzas creíbles, privilegia la buena educación por sobre la simple exhortación y también hace hincapié en el estatus del líder como un prerrequisito decisivo para la persuasión.⁵⁸

⁵⁶ La actitud crítica hacia la retórica alinearía a Jenofonte con Platón. Ver Gera (1993, p. 114) para conexiones entre la *Ciropedia* y el *Protágoras* y el *Gorgias* de Platón. Cf. Gagarin (1994) para la crítica de Platón hacia la retórica contemporánea. Una comparación sistemática entre Jenofonte y Platón excede los límites de este artículo. Para este tema en general, ver Danzig (2002); Dorion (2013); y Danzig, Johnson, y Morrison (2018).

⁵⁷ Ver, por ejemplo, Ober (1989, p. 123-125), y más recientemente Sanders (2012).

⁵⁸ Para ver la postura de Jenofonte hacia la retórica, ver Pontier (2014), y en especial Pontier (2014a) y Dorion (2014).

IV. Ciro y Ciáxares: manejando la envidia

La envidia es definida por Aristóteles como un dolor molesto que responde al bienestar de otro. Este bienestar usualmente es merecido, pero el dolor surge porque la persona envidada es nuestro igual o al menos es percibida como tal (y consecuentemente la idea de no tener algo que nuestro igual posee nos provoca molestia).⁵⁹ Ciertamente, el personaje más envidioso en la *Ciropedia* es Ciáxares,⁶⁰ el tío de Ciro. La emoción negativa de Ciáxares se desencadena porque Ciro logra atraer más seguidores que él.⁶¹

La envidia de Ciáxares ya ha atraído la atención de la academia. Ha dado lugar a dos líneas de interpretación: de acuerdo con la primera, Ciro manipula la envidia de su tío para su propio beneficio; de acuerdo con la segunda, Ciro logra mitigarla y se reconcilia con él.⁶² Voy a abordar este episodio desde dos perspectivas: primero, y en general, a través del lente de la teoría de las emociones; y segundo, y

⁵⁹ Arist. *Rh.* 2.1386b 19-20: λύπη μὲν γὰρ παραχώδης καὶ ὁ φθόνος ἐστὶν καὶ ἐπὶ εὐπραγίᾳ, ἀλλ' οὐ τοῦ ἀναξίου ἀλλὰ τοῦ ἴσου καὶ ὁμοίου. Ver Konstan (2006, p. 111-128) y ahora Sanders (2014, p. 58-78) quien también ofrece una crítica del concepto aristotélico de νεμεσᾶν. Ninguno de estos académicos trabaja en detalle la *Ciropedia* de Jenofonte. Insisto en la aclaración “percibida como tal” (cf. Arist. *Rh.* 2.1387b10: φθονήσουσι μὲν γὰρ οἱ τοιοῦτοι οἷς εἰσὶ τινες ὅμοιοι ἢ φαίνονται), porque el episodio entre Ciro y Ciáxares ejemplifica precisamente este problema: Ciáxares no es exactamente igual a Ciro (este último es superior, tanto militar como políticamente), pero él se percibe a sí mismo como tal y esta es la raíz de su emoción negativa para con Ciro.

⁶⁰ Hay otros casos de φθόνος en la *Ciropedia*, principalmente describiendo a Ciro no experimentando envidia (*X. Cyr.* 1.4.15, 2.3.12) o la envidia de otras personas (e. g., los plebeyos o los soldados entre ellos: *X. Cyr.* 7.5.77, 8.2.27, 8.2.28, 8.3.8, 8.4.16, 8.5.24, 8.7.16, 8.8.12).

⁶¹ El rey armenio también experimenta una clase similar de envidia hacia el maestro de su hijo (*X. Cyr.* 3.1.39) porque este último ha hecho que el joven lo admire más que a su padre. Ese es el motivo por el cual el rey mata al maestro de su hijo (historia que obviamente alude a la muerte de Sócrates).

⁶² Para la primera, ver Tatum (1989, p. 1115 – 133). Para la segunda, ver Gray (2011, p. 267-276) y Sandridge (2016). Para interpretaciones literarias, ver Due (1989, p. 55-62), quien ve a Ciáxares como un contrapunto de Ciro (él encarna todas las cualidades negativas que Ciro no posee), y Mueller-Goldingen (1995, p. 201-203).

de manera más específica, examinando la conexión entre emoción y persuasión en el encuentro entre Ciro y Ciáxares.

Al describir la psicología de Ciáxares, Jenofonte entremezcla la envidia con otras emociones. Señala que Ciáxares le tenía envidia a Ciro (X. *Cyr.* 4.1.13: ὑπεφθόνει), pero también dice que experimentó ἄχος (“pesar”), y ὀργή (“enojo”) (X. *Cyr.* 5.5.5, 5.5.8, 5.5.12). Esta descripción está en sintonía con las teorías modernas de la emoción que enfatizan la complejidad y la interacción de varias emociones en el curso de episodios emocionales.⁶³ Más interesante aún, la descripción que Ciáxares mismo da de su propia psicología podría también ponerlo del lado de los celos: Ciáxares compara la pérdida de devoción por parte de los medos hacia él con la pérdida de devoción de una esposa hacia su marido, o a la pérdida de devoción por parte de un esclavo o de un perro hacia su dueño. De acuerdo con las teorías modernas de la emoción juiciosamente discutidas por D. Konstan (2006, p. 221), los celos usualmente responden a una relación triangular, y se definen como “el dolor que surge de la sospecha, aprehensión, o conocimiento de rivalidad.”. Asimismo, lo que tememos cuando sentimos celos es la pérdida del afecto de una persona. Este es exactamente el caso con Ciáxares: aunque las comparaciones que utiliza sean algo engañosas,⁶⁴ la situación emocional que describen evoca fuertemente la emoción de los celos. Dado que Ciáxares es el rey de los medos, él mira a los medos como su “posesión”; consecuentemente, teme que la actitud de Ciro resultará en la pérdida del afecto de estos. Desde esta perspectiva, no sería inverosímil sostener que Ciáxares en realidad experimenta tanto celos (ya que teme perder el afecto de los medos) como envidia (ya

⁶³ Cf. nota 8. Cf. Sanders (2014, p. 13-33) para la complejidad de la envidia como emoción y su relación con otras emociones.

⁶⁴ Los perros, los esclavos, y las mujeres, al menos en la Antigüedad, podían ser vistos como posesiones de un hombre, pero la situación se torna más compleja en el dominio de la política donde la posesión es negociable y la persuasión es necesaria. Ver L’Allier (2004, p. 75) sobre la polaridad entre los conceptos griego, macho, ciudadano y mujer, animal, bárbaro. Cf. Kitchell (2014, p. 47-52) sobre la representación de los perros en la Antigüedad. También ver Blundell (1998, p. 29-80) para un estado de la cuestión sobre las mujeres casadas en la Atenas clásica.

que los medos, después de volverse leales seguidores de Ciro, se constituyen así en un nuevo –y algo inalcanzable– objeto de deseo).⁶⁵ Finalmente, es digno de notar que Jenofonte expande la emoción de envidia. Contrario a Aristóteles, quien limita la envidia a iguales, la *Ciropedia* de Jenofonte contempla la posibilidad de que gente inferior pueda experimentar esta emoción hacia sus superiores. Esto se evidencia en la conversación final entre Ciro y su padre, durante la cual este último expresa el miedo a que los súbditos de Ciro sientan envidia de su poder y traten de derrocarlo. (X. *Cyr.* 8.4.24).

Podemos ahora examinar cómo operan la emoción y la persuasión en este episodio. A primera vista, observamos un énfasis distinto por parte de ambos hombres. Por un lado, Ciáxares se obceca en la (re)dirección del amor de los medos hacia Ciro. Es intrigante que él sea la única persona en la *Ciropedia* que mira de manera negativa la raíz del éxito de Ciro, el suscitar el amor de sus seguidores. Ciáxares interpreta la buena voluntad de los medos hacia Ciro como un desafío a su propio poder y describe su situación como un sufrimiento. (X. *Cyr.* 5.5.31: πάθος; 5.5.33: ὑπὸ σοῦ πεπονθέναι). Por el otro lado, Ciro enfatiza el hecho de haber persuadido a los medos de seguirlo.

Pues te pedí que me concedieras voluntarios para acompañarme. Aun habiendo obtenido tu consentimiento, no conseguía nada si no los persuadía a ellos: así que fui a persuadirlos y, después, con tu permiso, me puse en marcha con aquellos que había persuadido. (X. *Cyr.* 5.5.22; trad. Vegas Sansalvador, 1987).⁶⁶

⁶⁵ Jenofonte, siguiendo la tradición griega antigua, no habla sobre los celos. En la antigua Grecia, la palabra ζῆλος era común y denotaba emulación, mientras que el término ζηλοτυπία, que es equivalente a lo que los modernos entendemos como celos, fue acuñada después. Sin embargo, los textos literarios de la antigua Grecia usualmente describen situaciones de celos, incluso si la palabra no se encuentra atestiguada. Ver Konstan (2006, p. 222-235).

⁶⁶ τὸν γὰρ βουλόμενον δῆπου ἔπεσθαι ἤτησά σε δοῦναί μοι. οὐκοῦν τούτου τυχών παρὰ σοῦ οὐδὲν ἦν, εἰ μὴ τούτους πείσαιμι. ἐλθὼν οὖν ἔπειθον αὐτοὺς καὶ οὐς ἔπεισα τούτους ἔχων ἐπορευόμην σοῦ ἐπιτρέψαντος.

Esta es una de las pocas apariciones del verbo πείθω en forma activa (“persuadir”) en la *Ciropedia*. No es accidental que sea repetido en el mismo pasaje tres veces. Interesantemente, ni Ciáxares ni Ciro dicen toda la verdad: Ciáxares enfatiza las emociones positivas de los medos hacia Ciro y obvia el hecho de que Ciro los persuadió de seguirlo, mientras que Ciro subraya la persuasión sin referirse del todo a las emociones (aunque, como vimos más arriba, su conocimiento de las emociones es un componente importante de su éxito). Ambos interlocutores están obviamente conscientes de la conexión entre las emociones y la persuasión, pero cada uno privilegia un factor por otro para acomodar sus respectivos argumentos. Consecuentemente, la disyunción entre emoción y persuasión en este caso es solo aparente.

El episodio entre Ciro y Ciáxares también ejemplifica el conocimiento y el exitoso manejo de la persuasión a través de la emoción por parte de Ciro. La actitud de Ciro muestra que puede tanto manejar como transformar emociones negativas. De hecho, Ciro tiene que persuadir a su tío de que su percepción de la situación es errónea. ¿De qué manera lo logra? Interrumpe a Ciáxares mientras este habla, lo compele a probar la actitud de los medos antes de llegar a conclusiones definitivas sobre su disposición hacia él y después lo besa (X. *Cyr.* 5.5.25-36). Este gesto espontáneo de afecto, el cual es apreciado y devuelto por Ciáxares, constituye el primer paso hacia la transformación psicológica de Ciáxares. Así, un acto emocional termina por funcionar como un importante medio de persuasión. En segundo lugar, Ciro ordena que los medos ofrezcan muchos regalos y que sirvan a Ciáxares (X. *Cyr.* 5.5.38). Esto es suficiente para que Ciáxares cambie de opinión (X. *Cyr.* 5.5.40: τὸν Κυαζάρην μεταγιγνώσκειν). De nuevo notamos que la libre manifestación de la emoción de buena voluntad es el factor decisivo en la persuasión de Ciáxares. Al verse eliminada la envidia de Ciáxares, Ciro y Ciáxares parecen haberse finalmente reconciliado.

La apelación de Ciro a las emociones en este episodio tiene connotaciones adicionales. Querría sugerir que Ciro utiliza una apelación emocional porque apunta a eliminar solo de manera

superficial la envidia de su tío. Para Ciro, la apelación a las emociones es una manera encubierta de reestablecer su estatus superior. Ante todo, él no impugna realmente lo que Ciáxares dice, ni responde a las quejas de su tío con argumentos racionales. A su vez, no titubea en ofrecerle a Ciáxares consejos detallados sobre cómo debería comportarse con sus soldados, una actitud que, de nuevo, lo ubica en una posición superior en relación con su tío (X. Cyr. 5.5.41-43). Finalmente, es Ciro quien tiene la última palabra en la asamblea de los medos. Después de que Ciáxares habla brevemente ante las tropas, Ciro da un largo discurso donde recapitula todos los asuntos importantes: incluso afirma que fue su iniciativa invitar a Ciáxares a hablar ante los medos (X. Cyr. 6.1.6, 6.1.12-18). En suma, durante el curso del encuentro entre Ciro y Ciáxares, el estatus superior de Ciro nunca es puesto en cuestión. De ese modo, se vuelve evidente que, de lo que Ciro realmente quiere persuadir a su tío no es tanto de sus emociones positivas o las de los medos hacia él, sino de su propio estatus superior.

Sería también tentador concluir que Ciro ve la envidia como una emoción positiva: en efecto, para quien la recibe, es una señal de poder. Esta percepción es apoyada por Tucídides: los atenienses del siglo V a.C. se enorgullecían de ser envidiados o incluso odiados.⁶⁷ Píndaro también afirma que es mejor ser envidiado que verse compadecido (Pi. P. 1.85). Jenofonte parece expandir aún más esta idea e incorporarla a su teoría del liderazgo: la *Ciropedia* sugiere que es legítimo que el líder ideal despierte envidia, pero su prioridad debería ser manejarla de manera exitosa, no necesariamente

⁶⁷ Pericles: “pero quien se expone a la envidia por los más nobles motivos toma la decisión acertada” (ὅστις δὲ ἐπὶ μεγίστοις τὸ ἐπίφθονον λαμβάνει, ὀρθῶς βουλευέται) (Th. 2.64.5; trad. Torres Esbarranch, 1992); Los atenienses en el diálogo de los melos: “mientras que vuestro odio se interpretaría como una prueba de nuestra fuerza” (τὸ δὲ μῖσος δυνάμεως παράδειγμα) (Th. 5.95.1; trad. Torres Esbarranch, 1992). Debería señalarse que la envidia tiene connotaciones principalmente negativas en Tucídides también; ver Huart (1968, p. 397-398). Sin embargo, su dimensión positiva se encuentra enfatizada en el contexto de la retórica imperialista.

eliminarla.⁶⁸ El paradigma de Ciro prueba esto claramente: si Ciro realmente deseaba eliminar la envidia de su tío, hubiera dado explicaciones detalladas para probarle que está equivocado, o hubiera tratado de convencerlo de que eran iguales. Sin embargo, el no utiliza estas técnicas; más bien, logra persuadir a su tío mediante una expresión superficial de afecto en conjunto con una muestra de poder.

En suma, el episodio de Ciro y Ciáxares saca a la luz la contribución de Jenofonte tanto a la teoría de las emociones como a la teoría política. El retrato de la compleja psicología de Ciáxares ubica a Jenofonte del lado de las teorías modernas de la emoción. Asimismo, la *Ciropedia* se muestra como una fuente valiosa para el manejo político de la envidia; nuestro análisis ha mostrado que Ciro no apunta realmente a mitigar la envidia de su tío, en primer lugar, porque puede utilizar de manera exitosa la apelación emocional como una vía fácil hacia la reconciliación que no ponga en cuestión su estatus superior, y, en segundo lugar, porque en un nivel simbólico, la misma presencia de la envidia puede servir como confirmación de este estatus.

V. Ciro y sus pares: apelando al placer

Aristóteles clasifica el placer (ἡδονή) como una sensación (αἰσθήσεις) oponiéndolo así a las emociones cognitivas (πάθη).⁶⁹ La noción de placer tiene un trasfondo filosófico importante: la tradición filosófica distingue entre placeres nobles y placeres depravados.⁷⁰ Jenofonte interactúa de manera fructífera con esta tradición. En el segundo libro de *Memorabilia*, presenta a Sócrates tratando de convencer a Aristipo de que la vida de los gobernantes (y de los

⁶⁸ Hay un pasaje en la *Ciropedia* donde Ciro trata de evitar ser envidiado (X. *Cyr.* 7.5.37). Pide la opinión de sus amigos a manera de limitar su aparición frente a las masas con la intención de despertar la envidia “lo menos posible” (ἥκιστα ἐπιφθόνως). Interesantemente, en la *Ciropedia*, la envidia de las masas es considerada como más peligrosa que la envidia de los iguales.

⁶⁹ Para esta distinción, ver Grimaldi (1988, p. 15).

⁷⁰ Ver ahora Wolfsdorf (2013) para el placer en la filosofía antigua griega.

virtuosos, más específicamente) tiene mayor placer que la vida de los hombres que no son ni gobernantes ni virtuosos. Sócrates también narra la famosa fábula de Pródico en la que Virtud promete verdadero placer en contraposición al placer temporal por el cual aboga Maldad (X. *Mem.* 2.1.21-34).⁷¹ No es sorprendente, entonces, que un tema importante en la *Ciropedia* sea la distinción entre el placer temporal y el placer a largo plazo.⁷² El placer en la *Ciropedia* es considerado como un fin noble, como la recompensa por la práctica de la virtud, como un objeto por el cual vale la pena pelear y discutir.

Ciro problematiza el placer a largo plazo sólo cuando se dirige a sus pares, con el afán de persuadirlos de perseguir la virtud y el esfuerzo. Por ejemplo, aconseja a doscientos hombres seleccionados de su séquito a ser virtuosos utilizando el siguiente argumento:

...y que quienes se apartan de los placeres momentáneos no lo hacen para no volver a gozar nunca, sino para, a causa de esta continencia, prepararse así para obtener gozos multiplicados en el porvenir. (X. *Cyr.* 1.5.9; trad. Vegas Sansalvador, 1987).⁷³

⁷¹ Por un lado, Maldad le promete a Herácles el camino más fácil y placentero (ήδίστην τε καὶ ῥάστην ὁδὸν, 2.1.24). Por el otro lado, Virtud, en su discurso, recurre abundantemente al vocabulario del placer (ήδύ, 2.1.30; ήδίστου ἀκούσματος, ήδίστου θεάματος, 2.1.31; χαίρουσιν, ἀγάλλονται, ήδέως, μέμνηνται, ήδονται, 2.1.33). Ella promete una forma más alta de placer que es caracterizada como (εὐδαιμονία) (“felicidad”, 2.1.29; 2.1.33-34).

⁷² Jenofonte utiliza o bien el término ήδονή, que significa placer, o la palabra εὐφροσύνη y palabras afines que describen el disfrute. Si intentáramos establecer una jerarquía de los placeres, la secuencia de más bajo a más alto sería así: εὐφροσύνη (jubilo, gozo, usualmente temporal), ήδονή (placer, denotando algo más duradero), y εὐδαιμονία (felicidad que apunta a la felicidad eterna). Todos estos placeres son valorizados por Jenofonte.

⁷³ καίτοι ἐγὼ οἶμαι οὐδεμίαν ἀρετὴν ἀσκεῖσθαι ὑπ’ ἀνθρώπων ὡς μηδὲν πλέον ἔχουσιν οἱ ἐσθλοὶ γενόμενοι τῶν πονηρῶν, ἀλλ’ οἱ τε τῶν παραυτίκα ήδονῶν ἀπεχόμενοι οὐχ ἵνα μηδέποτε εὐφρανθῶσι, τοῦτο πράττουσιν, ἀλλ’ ὡς διὰ ταύτην τὴν ἐγκράτειαν πολλαπλάσια εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον εὐφρανόμενοι οὕτω παρασκευάζονται.

De manera similar les explica a los nobles aristócratas persas las razones por las cuales considera a la masa de soldados como inferior:

Pues me parece que la mayor parte de nuestros hombres son de los que van por donde se les conduzca y creo que los buenos guías intentan conducirlos hacia el bien y los malos hacia el mal. Y eso que a menudo los malvados encuentran más partidarios que los virtuosos, pues el vicio, como marcha a través de los placeres momentáneos, tiene a éstos como pruebas convincentes para que mucha gente sea partidaria suya. (X. Cyr. 2.2.24-25; trad. Vegas Sansalvador, 1987).⁷⁴

Y concluye su discurso ante los capitanes y tenientes a quienes intenta recompensar por su valentía en la batalla de la siguiente forma:

Por tanto, de ahora en adelante, hemos de ser buenos soldados sabiendo que la obediencia, la perseverancia y, en el momento oportuno, las fatigas y los peligros proporcionan grandes placeres e importantes bienes. (X. Cyr. 3.3.8; trad. Vegas Sansalvador, 1987).⁷⁵

De manera inversa, cuando Ciro se dirige a los plebeyos y a la mayoría de los persas, insiste, como hemos visto arriba, en la victoria y las ganancias materiales. Esto quiere decir que puede alterar su mensaje para acomodarse a distintas audiencias. El cambio en el énfasis de Ciro no es accidental; debe ser considerado a la luz del trasfondo de las relaciones jerárquicas expuesto en la *Ciropedia*. Jenofonte sugiere que sólo la aristocracia tiene acceso a la virtud suprema; esto se vuelve evidente no solo a lo largo de los eventos que se narran en la *Ciropedia* (e. g., los pares de Ciro sobresalen y ganan

⁷⁴ δοκεῖ γάρ μοι τὸ μὲν πολὺ τῶν στρατιωτῶν εἶναι οἷον ἔπεσθαι ἢ ἂν τις ἡγήται: ἄγειν δ' οἶμαι ἐπιχειροῦσιν οἱ μὲν καλοὶ κάγαθοὶ ἐπὶ τὰ καλὰ κάγαθὰ, οἱ δὲ πονηροὶ ἐπὶ τὰ πονηρά. καὶ πολλάκις τοίνυν πλείονας ὁμογνώμονας λαμβάνουσιν οἱ φαῦλοι ἢ οἱ σπουδαῖοι. ἢ γὰρ πονηρία διὰ τῶν παραυτίκα ἡδονῶν πορευομένη ταύτας ἔχει συμπειθοῦσας πολλοὺς αὐτῇ ὁμογνωμονεῖν.

⁷⁵ οὕτως οὖν χρῆ καὶ τὸ λοιπὸν ἄνδρας ἀγαθοὺς εἶναι, γινώσκοντας ὅτι τὰς μεγάλας ἡδονὰς καὶ τάγαθὰ τὰ μεγάλα ἢ πειθῶ καὶ ἢ καρτερίᾳ καὶ οἱ ἐν τῷ καιρῷ πόνοι καὶ κίνδυνοι παρέχονται.

premios en batalla), sino también a un nivel más teórico, dado que frecuentemente se afirma que los líderes deben ser más virtuosos que sus seguidores.⁷⁶ De este modo, la apelación al placer en la *Ciropedia* tiene una audiencia focalizada y apunta a destacar el estatus superior de la aristocracia.⁷⁷

VI. Conclusiones

Este estudio ha explorado la conexión entre la emoción y la persuasión en la *Ciropedia*, enfocándose en cuatro emociones: el amor (φιλία y ἔρως), la esperanza (ἐλπίς), la envidia (φθόνος), y el placer (ἡδονή). Nuestros hallazgos sugieren que Jenofonte puede contribuir a la discusión teórica sobre las emociones. Acuña la expresión ἔρωσ τοῦ ἄρχεσθαι para describir la devoción al líder ideal; ofrece teorías sobre el rol del miedo en un contexto militar; expande la envidia mostrando su conexión con otras emociones y considerando la posibilidad de que pueda ser experimentada no solo por iguales, sino también por inferiores hacia sus superiores; y valoriza el placer como un fin en sí mismo.

Si intentamos encontrar un hilo común que una las emociones que constituyen el foco de este estudio, podemos observar que la mayoría de ellas son provocadas por algún discurso o acción de Ciro, quien intenta persuadir a su audiencia eliminando por adelantado una posible objeción o resistencia. Ciro desea despertar el amor de sus súbditos y la amistad de sus aliados para que no se subleven contra él; se esfuerza por inspirar a sus soldados esperanza, para que no se muestren cobardes en la batalla; y teoriza sobre los méritos del placer a largo plazo para que la aristocracia persa no deje de practicar la virtud. La envidia es algo diferente, porque no es solicitada, pero al manejarla Ciro busca lidiar nuevamente con una objeción, en este

⁷⁶ Por ejemplo, X. *Cyr.* 8.1.37: ὅτι μὲν οὖν οὐκ ᾤετο προσήκειν οὐδενὶ ἀρχῆς ὅστις μὴ βελτίων εἶη τῶν ἀρχομένων.

⁷⁷ Por este motivo, líderes y personas de la clase alta también tienen un mayor chance de obtener la felicidad (εὐδαιμονία). Ver Gray (2013).

caso expresa.⁷⁸ La apelación a las emociones tiene entonces una dimensión política y pragmática y surge del estatus superior y no cuestionado de Ciro. El estatus superior de Ciro se ve reforzado en mayor medida por el tratamiento diferente que reserva para los diferentes públicos. Ciro puede responder de manera diferente a sus pares (apela al placer), a sus aliados potenciales (los intimida al mismo tiempo que muestra su benevolencia), a sus seguidores (intenta ganar su *φιλία*) y a sus soldados (intenta levantarles la moral). Sin embargo, se espera que todos estos grupos reaccionen de la misma manera hacia él: demostrando su devoción.

Finalmente, este estudio ha demostrado que la *Ciropedia* agrega un matiz a la discusión sobre las emociones asociadas con la persuasión. Mientras muestra que la apelación emocional es una forma importante de persuasión, también cuestiona la tradicional conexión entre el discurso, la apelación a las emociones y la persuasión. En primer lugar, porque la persuasión en sí misma tiene una nueva y más amplia definición que se identifica con la devoción al líder ideal. En segundo lugar, porque otros factores, como la educación, el buen carácter, la moralidad, y el estatus pueden ser más valorados que el discurso. Esta diferenciación puede verse como una crítica sutil a la democracia contemporánea que privilegia los discursos y la apelación a las emociones como medios de persuasión.⁷⁹ En la

⁷⁸ Ver arriba, título IV. Sin embargo, es notable no encontrar muchos ejemplos de resistencias en la *Ciropedia*: aunque en el prólogo, la resistencia y falta de disciplina son planteadas como problemas cruciales en el manejo de las relaciones humanas (problemas con los que un buen líder debe lidiar), a lo largo de la narrativa nunca vemos a los subordinados de Ciro intentando sublevarse contra él. El único acto de resistencia proviene del Rey Armenio, quien se rehúsa a pagar tributo, aunque esto no dura mucho. De manera similar, los pares de Ciro siempre son virtuosos, lo cual hace que las apelaciones de Ciro a la satisfacción sean redundantes. Por supuesto, Jenofonte desea subrayar el éxito del paradigma de Ciro, pero una mayor inclusión de modelos de resistencia hubiera reforzado y completado esta perspectiva.

⁷⁹ Ver, por ejemplo, Th. 2.40.2, 6.39. 1-2, para la importancia de los discursos en el contexto democrático. Carey (1994: 27) tiene razón cuando señala que la apelación a las emociones tiene una larga historia y que no es producto de la democracia ateniense, pero el hecho de que la democracia favoreciera los discursos implicó inevitablemente una mayor dependencia en su valor emocional.

Ciropedia, por el contrario, Jenofonte muestra tener conciencia de las limitaciones y desventajas de la práctica democrática: los discursos basados en esperanzas infundadas, como esos brindados por demagogos, son engañosos, mientras que los discursos dirigidos a las personas inmorales son inútiles.⁸⁰ La *Ciropedia* merece ser estudiada tanto como una contribución a la teoría de las emociones como una respuesta sofisticada a los debates políticos de la época de Jenofonte.⁸¹

Traducción

La traducción del inglés al castellano del presente artículo ha sido realizada por Juan Bautista Bardi (Universidad de Buenos Aires) y Murielle Corrales Valle (Universidad de Buenos Aires).

Bibliografía

AMBLER, W. (2001). *Xenophon. The Education of Cyrus*. Ithaca and London, Cornell University Press.

ANSON, (2010). *The General's Pre-Battle Exhortation in Graeco-Roman Warfare*. *G&R* 57, n. 2. p. 304-318.

AZOULAY, V. (2004). *Xénophon et les grâces du pouvoir. De la charis au charisme*. Paris, Éditions de la Sorbonne.

⁸⁰ Jenofonte pudo haber tenido en mente aquí al intento fallido por parte de Sócrates de persuadir a Critias y a Alcibíades a llevar una vida virtuosa.

⁸¹ Una versión inicial de este artículo fue presentada en la conferencia “Emoción y Persuasión en la antigüedad clásica”, la cual fue celebrada en la University of Royal Holloway, Londres, en junio 2013 (ver ahora Sanders y Johncock [2016]). Agradezco a Angelos Chaniotis, Deborah Levine Gera, y David Konstan, por sus comentarios en un anterior borrador de esta versión escrita, a Douglas Cairns por su guía en la emoción de la esperanza, y a Chrysanthos Chrysanthou y a Emanuela Schoinoplokaki por enviarme material bibliográfico de las bibliotecas de Oxford y Heidelberg respectivamente. Finalmente, me gustaría reconocer el apoyo financiero a mi investigación otorgado por la Fundación de Educación y Cultura Europea (IPEP), Atenas, Grecia.

AZOULAY, V. (2010). *Périclès: La démocratie athénienne à l'épreuve du grand homme*. Paris, Armand Colin.

BEVILACQUA, F. (2003). *Seduzione e potere nella Ciropedia e nell' Economico di Senofonte*. In: BENEDETTI, F.; GRANDOLINI, S. (eds.). *Studi di filologia e tradizione greca in memoria di Aristide Colonna*. Nápoles, Edizione Scientifiche Italiane SpA. p. 131-140.

BLUNDELL, S. (1998). *Women in Classical Athens*. Bristol, Bloomsbury Academic.

BUXTON, R. F. (2017). *Xenophon on Leadership: Commanders as Friends*. In: FLOWER, M. (ed.), *The Cambridge Companion to Xenophon*. Cambridge, Cambridge University Press. p. 323-337

CAIRNS, D. (2008). Look Both Ways: Studying Emotion in Ancient Greek. *Critical Quarterly* 50, n. 4. p. 43-62.

CAIRNS, D.; FULKERSON, L. (2015). *Introduction*. In: CAIRNS, D.; FULKERSON, L. (eds.). *Emotions Between Greece and Rome* (BICS supplement 125). London, Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London. p. 1-20.

CAIRNS, D. (2016). *Metaphors for Hope in Archaic and Classical Greek Poetry*. In: CASTON, R. R.; KASTER, R. A. (eds.). *Hope, Joy, and Affection in the Classical World*. Oxford, Oxford University Press. p. 13-44.

CAIRNS, D. (2019). *A Cultural History of Emotions in Antiquity*. London, Bloomsbury Publishing.

CAREY, C. (1994). *Rhetorical Means of Persuasion*. In: WORTHINGTON, I. (ed.). *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*. London and New York, Routledge. p. 26-45.

CARMONA, D. (2014). *La escena típica de la epipoleis. De la épica a la historiografía*. Roma, Edizioni Quasar.

CHANIOTIS, A.; KROPP, A.; STEINHOFF, C. (2008). *Überzeugungsstrategien: Einige Fragen, einige Theorien, einige Aspekte*. In: CHANIOTIS, A.; KROPP, A.; STEINHOFF, C. (eds.). *Überzeugungsstrategien*. Heidelberg, Springer-Verlag Berlin Heidelberg. p. 1-8.

CHANIOTIS, A. (2012). *Introduction*. In: CHANIOTIS, A. (ed.). *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag. p. 11-36.

DANZIG, G. (2002). La prétendue rivalité entre Platon et Xénophon. *Revue française d'histoire des idées politiques* 16, n. 2. p. 351-368.

DANZIG, G.; JOHNSON, D. M.; MORRISON, D. (eds.) (2018). *Plato and Xenophon*. Leiden y Boston, Brill.

DORION, L.-A. (2013). *La responsabilité de Cyrus dans le déclin de l'empire perse selon Platon et Xénophon*. In: DORION, L.-A. *L'autre Socrate*. París, Les Belles Lettres. p. 393-412.

DORION, L.-A. (2014). *Le statut et la fonction de la rhétorique dans les écrits socratiques de Xénophon*. In: PONTIER, P. (ed.). *Xénophon et la rhétorique*. Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne. p. 17-40.

DUE, B. (1989). *The Cyropaedia: Xenophon's Aims and Methods*. Aarhus, Aarhus University Press.

FORTENBAUGH, W. W. (2002). *Aristotle on Emotion: A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Politics and Ethics*. London, Duckworth.

FULKERSON, L. (2015). *Plutarch and the Ambiguities of Elpis*. In: CAIRNS, D.; FULKERSON, L. (eds.). *Emotions Between Greece and Rome*. London, Institute of Classical Studies, School of Advanced Study, University of London. p. 67-86.

GAGARIN, M. (1994). *Probability and Persuasion: Plato and Early Greek Rhetoric*. In: WORTHINGTON I. (ed.). *Persuasion: Greek Rhetoric in Action*. London and New York, Routledge. p. 46-68.

GERA, D. L. (1993). *Xenophon's Cyropaedia: Style, Genre, and Literary Technique*. Oxford, Clarendon Press.

GRAY, V. J. (2007). *Xenophon on Government*. Cambridge, Cambridge University Press.

GRAY, V.J. (2011). *Xenophon's Mirror of Princes: Reading the Reflections*. Oxford, Oxford University Press.

GRAY, V.J. (2013). *Xenophon's Eudaimonia*. In: DE LUISE, F.; STAVRU, A. (eds.). *Socratica 3: Studies on Socrates, the Socratics,*

and the Ancient Socratic Literature. Sankt Augustin, Academia Verlag, p. 56-67.

GRIMALDI, W. M. A. (1988). *Aristotle, Rhetoric 2*. Nueva York, Fordham University Press.

HUART, P. (1968). *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucydide*. Paris, Klincksieck.

KENNEDY, G. A. (1963). *The Art of Persuasion in Greece*. Princeton, Princeton University Press.

KITCHELL, K. F. (2014). *Animals in the Ancient World from A-Z*. London and New York, Routledge.

KONSTAN, D. (1997). *Friendship in the Classical World*. Cambridge, Cambridge University Press.

KONSTAN, D. (2006). *The Emotions of the Ancient Greeks. Studies in Aristotle and Classical Literature*. Toronto, University of Toronto Press.

KONSTAN, D. (2013). *Between Appetite and Emotion, or Why Animals Can't Have Eros?* In: SANDERS, E.; THUMIGER, C. (eds.). *Eros in Ancient Greece*. Oxford, Oxford University Press, p. 13-26.

LACHNIT, O. (1965). *Elpis: Eine Begriffsuntersuchung. A Dissertation*. Tübingen, Tübingen Universität.

L'ALLIER, L. (2004). *Le bonheur des moutons: Étude sur l'homme et l'animal dans la hiérarchie de Xénophon*. Quebec, Les Éditions du Sphinx.

LATEINER, D. (2018). *Elpis in Historians: Herodotus and Thucydides*. In: KAZANTZIDIS, G.; SPARTHARAS, D. (eds.). *Elpis/Spes: Perceptions of Hope in Greco-Roman Antiquity*. Berlin and New York, De Gruyter.

LATTIMORE, S. (1998). *The Peloponnesian War. Thucydides*. Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc.

LAZARUS, R. S. (1999). Hope: An Emotion and a Vital Coping Resource against Despair. *Social Research* 66, n. 2. p. 653-678.

LENDON, (2006). Xenophon and the Alternative to Realist Foreign Policy: 'Cyropaedia' 3.1.14-31. *Journal of Hellenic Studies* 126. p. 82-98.

LOMBARDI, (2004). Virtù politica e regalità di Ciro nelle Leggi di Platoni e nella Ciropedia di Senofonte. *Rivista di cultura classica e medioevale* 46, n. 2. p. 219-233.

LUDWIG, P. W. (2020). *Rediscovering political friendship: Aristotle's theory and modern identity, community and equality*. Cambridge and New York, Cambridge University Press.

LURAGHI, N. (ed.) (2013). *The Splendors and Miseries of Ruling Alone*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag Wiesbaden gmbh.

MACÉ, A. (2010). *La genèse sensible de l' état comme forme du commun. Essai d'introduction générale*. In: MACÉ, A. (ed.). *Choses privées et chose publique en Grèce ancienne. Genèse et structure d'un système de classification*. Grenoble, Éditions Jérôme Millon. p. 7-40.

MILETTI, L. (2009). *Contesti dei discorsi alle truppe nella storiografia greca: Erodoto, Tucide, Senofonte*" In: ABBAMONTE G.; MILETTI, L.; SPINA, L. (eds). *Discorsi alla prova*. Nápoles, Università degli Studi di Napoli Federico II. p. 47-61.

MUELLER-GOLDINGEN, C. (1995). *Untersuchungen zu Xenophons Kyrupaedie*. Stuttgart, Vieweg+Teubner Verlag.

MYRES, J. L. (1949). "ἐλπίς, ἔλπω, ἔλπομαι, ἐλπίζειν". *The Classical Review* 63. p. 46.

NADON, C. (2001). *Xenophon's Prince. Republic and Empire in the Cyropaedia*. Berkeley, University of California Press.

NICOLAI, R. (2014). *Cyrus orateur et ses maîtres grecs*. In: PONTIER, P. (ed.). *Xénophon et la rhétorique*. Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne. p. 179-194.

NIPPEL, W. (2000). *Charisma und Herrschaft*. En: W. Nippel (ed.), *Virtuosen der Macht. Herrschaft und Charisma von Perikles bis Mao*. Munich, C.H. Beck. p. 7-22.

NOËL, M.-P. (2006). *Symposion, philanthropia et empire dans la Cyropédie de Xénophon*. In: BILLET-DUBOIS, P. (ed.). *Philologia*:

Mélanges offerts à M. Casevitz. Lyon, Maison de l'Orient. p. 133-146.

OBER, J. (1989). *Mass and Elite in Democratic Athens*. Princeton. Princeton University Press.

PIEPENBRINK, K. (2020). *Die Rhetorik des Aristoteles und ihr Verhältnis zum historischen Kontext*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

PONTIER, P. (ed.). (2014). *Xénophon et la rhétorique*. Paris, Sorbonne, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne.

PONTIER, P. (2014a). *La rhétorique de Xénophon et le bel ordre des marmites*. Pontier 2014. p. 51-65.

RAPP, C. (2002). *Aristoteles, Rhetorik. Übersetzung und Kommentar*. Berlin, Akademie Verlag.

ROSENWEIN, (2002). Worrying About Emotions in History. *American Historical Review* 107, n. 3. p. 821-845.

ROSENWEIN, B. (2006). *Emotional Communities in the Early Middle Ages*. Ithaca, Cornell University Press.

SANDERS, E. (2012). 'He is a Liar, a Bounder, and a Cad': The Arousal of Hostile Emotions in Attic Forensic Oratory. In: CHANIOTIS, A. (ed.), *Unveiling Emotions: Sources and Methods for the Study of Emotions in the Greek World*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag. p. 359-387.

SANDERS, E. (2014). *Envy and Jealousy in Classical Athens: A Socio-Psychological Approach*. Oxford, Oxford University Press.

SANDERS, E.; THUMIGER, C. (2013). *Introduction*. In: SANDERS, E.; THUMIGER, C. (eds.). *Eros in Ancient Greece*. Oxford, Oxford University Press. p. 1-8.

SANDERS, E.; JOHNCOCK, M. (eds.). (2016). *Emotion and Persuasion in Classical Antiquity*. Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

SANRIDGE, N. (2012). *Loving Humanity, Learning, and Being Honored: The Foundations of Leadership in Xenophon's Education of Cyrus*. Washington DC, Center for Hellenic Studies.

SANRIDGE, N. (2016). *Wives, Subjects, Sons and Lovers: Phthonos and Entitlement in the Cyropaedia*. In: PARK, A. (ed.), *Resemblance*

and Reality in Greek Thought: Essays in Honor of P. M. Smith. London, Routledge. p. 199-210.

SCHLOSSER, (2013). 'Hope, Danger's Comforter': Thucydides, Hope, Politics. *The Journal of Politics* 75, n. 1. p. 169-182.

SCHOFIELD, M. (1999). *Political Friendship and the Ideology of Reciprocity.* In: SCHOFIELD, M. (ed.), *Saving the City: Philosopher-Kings and Other Classical Paradigms.* London and New York, Routledge. p. 82-99.

SPAHN, P. (2002). *Perikles-Charisma und Demokratie.* In: NIPPEL, W. (ed.). *Virtuosen der Macht: Herrschaft und Charisma von Perikles bis Mao.* München, C.H. Beck. p. 23-38.

STAROBINSKI, J. (2007). *Largesse.* Paris, Gallimard.

TAMIOLAKI, M. (2010). *Liberté et esclavage chez les historiens grecs classiques.* Paris, PU Paris-Sorbonne.

TAMIOLAKI, M. (2013). *Emotions and Historical Representation in Xenophon's Hellenika.* In: CHANIOTIS, A.; DUCREY, P. (eds.). *Unveiling Emotions 2.* Stuttgart, Franz Steiner Verlag. p. 15-52.

TAMIOLAKI, M. (2016). *Athenian Leaders in Xenophon's Memorabilia.* In: BUXTON, R. F. (ed.). *Aspects of Leadership in Xenophon.* Newcastle, Histos. p. 1-49.

TAMIOLAKI, M. (2017). *Xenophon's Cyropaedia: Tentative Answers to an Enigma.* In: FLOWER, M. (ed.), *The Cambridge Companion to Xenophon.* Cambridge, Cambridge University Press. p. 174-194.

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

TORRES ESBARRANCH, J. J. (1992). Tucídides. *Historia de la Guerra del Peloponeso.* Traducción y notas. Madrid, Gredos.

TUPLIN, C. J. (2014). *Le salut par la parole: Les discours dans l'Anabase de Xénophon.* In: PONTIER, P. (ed.). *Xénophon et la rhétorique.* Paris, Presses Universitaires de Paris-Sorbonne. p. 69-120.

VEGA SANSALVADOR, A. (1987). Jenofonte. *Ciropedia.* Introducción, traducción y notas. Madrid, Gredos.

VERNANT, J.-P. (1962). *Les origines de la pensée grecque*. París, Presses Universitaires de France.

WOLFSDORF, D. (2013). *Pleasure in Ancient Greek Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.

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*.
