

---

# ἀρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL  
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

---

ARTIGO | ARTICLE

## Enseñar la *sophrosyne*: el uso del *elenchos* del Sócrates de Jenofonte

Teaching *sophrosyne*: The use of the *elenchos* by Xenophon's Socrates.

Gabriel Danzig<sup>i</sup>

<https://orcid.org/0000-0001-6967-8846>  
[gabriel.danzig@biu.ac.il](mailto:gabriel.danzig@biu.ac.il)

<sup>i</sup> Bar-Ilan University – Ramat Gan – Israel.

DANZIG, G. (2021). Enseñar la *sophrosyne*: el uso del *elenchos* del Sócrates de Jenofonte. *Archai* 31, e03108.

**Resumen:** El *elenchos* socrático en la obra de Jenofonte desempeña un papel central aunque pareciera tener un rol secundario. El siguiente artículo se propone trabajar sobre la caracterización jenofonteana del *elenchos* socrático, así como su valoración desde el

punto de vista de sus cualidades educativas. En este sentido, se analizarán las potencialidades del *elenchos* socrático en tres direcciones: en primer lugar, la dimensión estrictamente formativa; en segundo lugar, su rol para la actuación en los asuntos políticos; y, por último, su contribución con la adquisición de la *sophrosyne*. A través de este análisis expondré por qué el retrato realizado por Jenofonte de Sócrates debe ser entendido como suplementario a los retratos hechos por otros (como en el caso de Platón) y no como una alternativa a ellos.

**Palabras clave:** Jenofonte, *elenchos*, *sophrosyne*, educación, política.

**Abstract:** The Socratic *elenchos* in Xenophon's work plays a central role even though it may seem to have a secondary part. The following article aims to work on the xenophontic characterization of the Socratic *elenchos*, as well as his assessment from the point of view of its educational qualities. In this sense, the socratic *elenchos* potentialities will be analyzed in three directions: first, the strictly formative dimension; secondly, its role for acting in political affairs; and, finally, his contribution to the acquisition of the *sophrosyne*. Through this analysis I will explain why the portrait made by Xenophon of the Socratic *elenchos* should be understood as supplementary to the portraits made by others (like Plato) and not as an alternative to them.

**Keywords:** Xenophon, *elenchos*, *sophrosyne*, education, politics.

---

## Introducción

En<sup>1</sup> contraste con la abundante discusión que podemos encontrar en torno a la representación realizada por Platón sobre el *elenchos*

---

<sup>1</sup> El germen de este artículo fue presentado en la forma de una revisión al comentario de Luis-André Dorion sobre *Memorabilia* (Dorion y Bandini, 2000-2010) en la conferencia de Socrática III en Trento, Italia en febrero del 2012. Agradezco al profesor Livio Rossetti por invitarme a la conferencia, por sugerir el

socrático,<sup>2</sup> poco ha sido trabajado con respecto al *elenchos* tal como aparece en Jenofonte.<sup>3</sup> Esto se debe a que Jenofonte hace un uso menor del *elenchos* que Platón y lo que el primero ofrece no es tan interesante filosóficamente. Sin embargo, hay buenas razones para mirar más de cerca al retrato hecho por Jenofonte; provee de una corrección al retrato excesivamente intelectualizante del *elenchos* que encontramos en los escritos de Platón, y exhibe una cualidad educativa que es característica de las actitudes de la antigua Grecia pero que no siempre es remarcada en los tratamientos de Sócrates.

En la introducción a Badini y Dorion (2000-2010, cxviii-clxxxii), Louis-André Dorion ofrece un sagaz análisis del término *elenchos* tal como es usado por Jenofonte y un amplio estudio sobre los *elenchoi* en los escritos socráticos de Jenofonte. Aunque el Sócrates de Jenofonte usa a veces un tipo de argumentación que nos recuerda a su primo platónico, esto es solo una pequeña parte de la conversación general. En lugar de emplear el *elenchos*, el Sócrates de Jenofonte generalmente pasa su tiempo ofreciendo un gran volumen de consejos útiles a sus amigos. De acuerdo con Dorion, el escaso uso por parte de Jenofonte del *elenchos* es el resultado de su profundo escepticismo sobre su valor educativo. Como resultado de este escepticismo, Jenofonte crea un retrato alternativo de Sócrates en el cual la interrogación desempeña un papel mucho más pequeño.

---

tema, y por sus comentarios a mi presentación. Agradezco también a los participantes de la conferencia, aquellos que comentaron el artículo en la conferencia de la (Nueva) Asociación de Filosofía de Israel llevada a cabo en febrero de 2016 en Jerusalén, y al corrector anónimo de *Ancient Philosophy*. También agradezco a Rodrigo Illarraga y Milena Lozano Nembrot, por organizar esta publicación, dándome la oportunidad de lograr una nueva versión revisada de aquel artículo, y a Facundo Bay y Julia Rabanal por la excelente traducción.

<sup>2</sup> El primer trabajo importante sobre la versión de Platón fue realizado por Robinson (1941, cap. 2). Vlastos (1983) atrajo una enorme atención académica con su tratamiento sobre este tema. Las reacciones al trabajo de Vlastos incluyen a Polansky (1985) y Benson (1987, 1995). Estudios importantes sobre la versión de Jenofonte incluyen a Morrison (1994), Johnson (2005), y Rossetti (2011).

<sup>3</sup> Entre los importantes trabajos sobre este tema se incluyen Morrison (1994), Johnson (2005) y Rossetti (2011).

En este artículo argumentaré que Jenofonte no es tan hostil como alega Dorion. Aunque Jenofonte no se concentra en el *elenchos* socrático, sí ofrece caracterizaciones de este sin por ello cuestionar en forma total la descripción del *elenchos* realizada por Platón. Jenofonte ve cierto valor en el *elenchos*, incluso si este valor difiere de aquel que podemos asumir que tiene en la caracterización platónica. Como ha demostrado Morrison (1994), el *elenchos* en Jenofonte cumple una valiosa función al seleccionar a los alumnos o prepararlos para lecciones aún más sustantivas. También puede desempeñar un valioso papel con relación al entrenamiento para y en la actuación en los asuntos políticos. Y el *elenchos* puede cumplir una función educativa en otro sentido, contribuyendo directamente con la adquisición de la virtud (*sophrosyne*) por parte del interlocutor. Rastrearé estas funciones significantes para Jenofonte del *elenchos*.

### ***Memorabilia* i 4.1 y iv 8.11**

El argumento de Dorion está basado principalmente en dos tipos de evidencia: (1) las afirmaciones explícitas de Jenofonte concernientes al *elenchos* en *Mem.* i 4.1. y iv 8.11 y (2) el número y el carácter de las conversaciones elénquicas que aparecen en las obras socráticas de Jenofonte, particularmente en *Memorabilia*. Permítanme comenzar con el primer tipo de evidencia.

Como Dorion señala, la afirmación programática de Jenofonte en i 4.1. es crucial para entender sus objetivos en *Memorabilia*. Bandini reproduce este pasaje como sigue:

εἰ δέ τινες Σωκράτην νομίζουσιν, οἷς ἔνιοι γράφουσί  
τε καὶ

λέγουσι περὶ αὐτοῦ τεκμαιρόμενοι, προτρέψασθαι μὲν

ἀνθρώπους ἐπ' ἀρετὴν κράτιστον γεγονέναι,  
προαγαγεῖν δ' ἐπ'

αὐτὴν οὐχ ἰκανόν, σκεψάμενοι μὴ μόνον ἃ ἐκεῖνος

κολαστηρίου ἕνεκα τοὺς πάντ' οἰομένους εἰδέναι ἐρωτῶν

ἤλεγχεν, ἀλλὰ καὶ ἃ λέγων συνημέρευε τοῖς συνδιατρίβουσι,

δοκιμαζόντων εἰ ἰκανὸς ἦν βελτίους ποιεῖν τοὺς συνόντας.

Si algunas personas, confiando en lo que otros escriben y dicen sobre él,<sup>4</sup> piensan que Sócrates fue más capaz de disponer a los hombres hacia la virtud que de conducirlos hacia ella, déjenlos examinar (*dokimazonton*) si fue capaz de volver mejores a sus compañeros luego de considerar no sólo las refutaciones que él infringió en aras de un castigo correctivo al interrogar a aquellos que piensan que saben todo, sino también las cosas que les decía diariamente a sus compañeros (mi traducción).

Jenofonte anuncia aquí que dirigirá una crítica relativamente suave, es decir, que mientras Sócrates era bueno exhortando a otros a la virtud, fue incapaz en realidad de volver virtuosos a sus alumnos.<sup>5</sup> De acuerdo con el texto reproducido por Badini, esta crítica no se encuentra en los escritos sobre Sócrates, tal como la lectura del manuscrito sugeriría, sino que es conjeturada por los lectores a partir

---

<sup>4</sup> No es claro a los escritos y dichos de quién se refiere. Esta cláusula se puede referir al menos en parte a los diálogos socráticos tempranos de Platón, como sugiere Dorion (2000-2010, cxxxii), donde ciertamente no se expone una concepción clara sobre la virtud y no hay muestra clara de éxito alguno en inculcarla. Sin embargo, el termino *legousi* se refiere más naturalmente no a composiciones literarias, sino al discurso ordinario. Puesto que Jenofonte se está refiriendo evidentemente a una pluralidad de escritores y oradores cuyas palabras y escritos ya no existen, ciertamente abarca más que solo a Platón y, por tanto, no podemos en absoluto estar seguros de que lo incluya, incluso si uno sospecha que así sea.

<sup>5</sup> La existencia de tales cargos es claramente atestiguada en el dudoso dialogo platónico *Clitofonte*. Como señala Dorion (2000-2010, cxxxv-vi), la discusión en este dialogo no encaja con la referencia jenofontea de manera perfecta, ya que Jenofonte se refiere a los retratos del *elenchos* mientras que *Clitofonte* se refiere a protrépticos. Sin embargo, tal como aclaran los comentarios de Jenofonte en i 4.1, el *elenchos* fue una forma de protréptico. Un tratamiento similar es planteado en el texto discutido por Luz (2015).

de los retratos de Sócrates encontrados en los escritos y palabras de otros.<sup>6</sup> De acuerdo con esta interpretación, los lectores de la literatura socrática fueron más allá de lo que leyeron para arribar a conclusiones negativas sobre el *elenchos*. Siendo así, los escritos en cuestión no fueron escritos necesariamente por autores hostiles, y podrían haber llegado a incluir retratos positivos de Sócrates como el que encontramos en Platón. Jenofonte está criticando estas descripciones positivas de Sócrates sobre la base de que ellas permiten inferencias hostiles.

¿Cómo responde Jenofonte a estas críticas? Como dice Dorion, no responde defendiendo la práctica de la refutación, sino proveyendo un retrato de otro tipo de conversación en la que Sócrates participó:

Uno podría decir que Jenofonte no desafía esta asociación entre el *elenchos* y la inhabilidad de volver virtuosos a otros; lo que él desafía es que el *elenchos* haya sido la única forma de discurso para Sócrates. Si uno sólo considera los *elenchoi* a los que Sócrates sometió a algunos de sus interlocutores, el reproche sobre la incapacidad de volver virtuosos a otros está correctamente fundado (2000-2010, cxxxvi).

Dorion interpreta el fracaso en defender el *elenchos* como un reconocimiento de su inadecuación. A continuación, deja en claro en su interpretación que Jenofonte desaprobaba fuertemente el uso del *elenchos*: “En el pasaje 1.4.1, Jenofonte muestra, por tanto, la mayor

---

<sup>6</sup> En los manuscritos se lee *ὡς ἔνιοι γράφουσί τε καὶ λέγουσι περὶ αὐτοῦ τεκμαίρομενοι*, lo que implicaría que los escritores y los oradores participaron por sí mismos en esta especulación hostil sobre Sócrates, quedando excluido en la referencia Platón, quien presumiblemente conoció a Sócrates y no le fue hostil. Aun así, la enmienda implica que los lectores u oyentes participaron en la especulación hostil sobre la base de aquello que escucharon o leyeron. Los diálogos platónicos pudieron servir como base para tal especulación hostil. La enmienda extrae su justificación del hecho de que Jenofonte nunca usa *τεκμαίρομενοι* en otra parte sin referir un caso oblicuo a la evidencia sobre la cual la conjetura se basa. Como señala Slings (1981, 92n3), sin embargo, otros autores usan el término de manera absoluta, sin dicha referencia, por lo que no es imposible que Jenofonte también lo hiciera en ocasiones. Para la defensa de Dorion sobre la enmienda, que fue propuesta tanto por Jacobs como por Finckh, y adoptada por otros editores, véase (2000-2010, i 137n226 y cxxxiii-iv).

desconfianza (*méfiance*) con respecto al *elenchos*” (2000-2010, cxxxvi). Al término *méfiance* Dorion agrega otros términos tales como *désaffection* y *judgement négatif* (2000-2010, clv) para describir la actitud de Jenofonte hacia el *elenchos*. Dorion sostiene que “el Sócrates de Jenofonte le da la espalda al *elenchos*, por las razones anunciadas en 1.4.1” (2000-2010, clvii). La razón de la desaprobación de Jenofonte es que el *elenchos*, como él lo concibe, tiene muy poco que ofrecer educativamente, tal como las críticas han asegurado: “Para Jenofonte es adecuado decir que el *elenchos* no contribuye con la adquisición de la virtud, pero es falso pretender que toda la conversación de Sócrates fuera presentada en la forma de *elenchoi*” (2000-2010, cxliii). Dado que Jenofonte desaprueba el *elenchos* y lo concibe como carente de beneficio educativo, tiene sentido que llegara a negar que Sócrates hiciera un uso generalizado de éste. Para Dorion, el Sócrates de Jenofonte es, con relación al problema del *elenchos*, un retrato *alternativo y contradictorio* del Sócrates presentado por Platón con relación al problema del *elenchos*. No cuestiono el hecho de que el Sócrates de Jenofonte difiera y entre en conflicto con el de Platón de manera fundamental.<sup>7</sup> Sin embargo, estoy en desacuerdo con la interpretación de este pasaje (i 4.1) en tanto niega tanto el valor del *elenchos* como la validez del retrato del *elenchos* que aparece en los escritos de otros, como en el caso de Platón.

Es verdad que Jenofonte provee relativamente pocos ejemplos de refutaciones, particularmente si uno lo compara con Platón –aunque no sabemos si y en qué medida se desvió del patrón de otros escritores socráticos cuyos trabajos sobrevivieron sólo de forma fragmentaria—. Pero esto tampoco demuestra que niegue que Sócrates haya participado en tales conversaciones o que haya tenido una actitud negativa hacia ellas.<sup>8</sup> Quizás Jenofonte pudo haber sentido que otros

---

<sup>7</sup> Una excelente visión de conjunto de este contraste puede ser encontrada en Dorion (2009, 93-109). Véase también la introducción al texto de 2013 (xii-xxxii), que contiene una lista ampliada de los contrastes.

<sup>8</sup> Como un lector anónimo señala, la frecuencia con la que Platón o Jenofonte representan un comportamiento socrático en sus escritos no puede ser simplemente identificado con la frecuencia que atribuye al compromiso que el personaje tiene

escritores ya habían ilustrado sus habilidades en la refutación. Tal vez haya creído que proporcionar un retrato de otro tipo de conversación socrática, en lugar de defender el uso del *elenchos*, resultaría más efectivo con lectores predispuestos contra el *elenchos*. Es posible que simplemente hubiera estado buscando una excusa para mostrar su riqueza en términos de material concerniente a conversaciones socráticas de un carácter más amigable. Uno de los objetivos innegables de Jenofonte fue mostrar la gran utilidad de Sócrates para con otros (véase v.g. *Mem.* i.3.1, iv 1.1), y pudo haber pensado que podía ilustrar mejor esto dejando testimonio de conversaciones no refutativas. Ninguno de estos motivos es compatible con la creencia de que el *elenchos* es en sí mismo una práctica superior, incluso una que tenga beneficios educativos.

De hecho, en lugar de negar o minimizar el uso que hace Sócrates del *elenchos*, la aseveración de Jenofonte en i 4.1 en realidad lo confirma. Jenofonte no afirma que otros retratos de Sócrates sean equivocados; simplemente dice que uno tiene que considerar la habilidad de Sócrates para guiar a otros hacia la virtud luego de examinar sus conversaciones con otros compañeros *además de* (μη μόνον...ἀλλὰ καὶ) sus refutaciones a los sabelotodo. Esto implica que su descripción es suplementaria de otras descripciones sobre Sócrates en las que se pone énfasis sobre el *elenchos*.<sup>9</sup> En un determinado momento, Dorion reconoce que el retrato de Jenofonte pudo haber sido diseñada meramente para suplementar o completar las caracterizaciones de otros más que para reemplazarlas (2000-2010, cxliii). De ser así, en lugar de rechazar otros retratos de las refutaciones socráticas, Jenofonte implícitamente reconoce su validez. Su propia descripción de Sócrates no es un retrato alternativo

---

con tal comportamiento. Por ejemplo, en *Mem.* iv 2.40, Jenofonte menciona que Sócrates trató a mucha gente como trataba a Euidemo, aunque no ofrece representaciones de estas escenas.

<sup>9</sup> Jenofonte afirma que su *Banquete* es suplementario a otras explicaciones de *kaloikagathoi* (*Symp.* i 1). Se asume usualmente que esto significa que es suplementario a otros trabajos de Jenofonte, pero también simplemente podría ser suplementario con respecto a los escritos de otros.



de este último, o incluso uno que es completo por sí mismo, sino que implícitamente incluye las descripciones provistas por otros.

La interpretación de Dorion de i 4.1 es problemática por otra razón. En su opinión, este pasaje se halla en contradicción con otra evaluación mucho más positiva del *elenchos* que se encuentra en la misma composición. Al final de *Memorabilia*, al resumir su elogio a Sócrates, Jenofonte alaba al primero por “refutar a la gente y conducirla hacia la virtud”. El pasaje se lee de esta forma: ἰκανὸς δὲ καὶ ἄλλους δοκιμάσαι τε καὶ ἀμαρτάνοντας ἐλέγξει καὶ προτρέψασθαι ἐπ’ ἀρετὴν καὶ καλοκαγαθίαν (Sócrates fue capaz de examinar a otros y también de refutar y estimular a aquellos que yerran en el camino hacia la virtud y la bondad, *Mem.* iv 8.11). Dorion (2000-2010, ii 228-229 n1) expresa asombro ante esta alabanza del uso que hace Sócrates del *elenchos*, pero no explica cómo se reconcilia con su interpretación de i 4.1.<sup>10</sup> Ofrece un comentario para mitigar el conflicto, diciendo que este pasaje muestra que “Para Jenofonte, la cuestión del *elenchos* es distinta, incluso dissociada, de la cuestión de la adquisición de la virtud” (cxxv). Esto no podría explicar la alabanza de Jenofonte hacia el uso que hace Sócrates del *elenchos*, pero podría preservar la perspectiva alegada por Jenofonte de que no tiene valor educativo.

Sin embargo, esta afirmación descansa sobre dos suposiciones problemáticas, una conceptual y otra lingüística. Conceptualmente, Dorion asume que προτρέψασθαι se debe referir a un género específico del discurso diseñado para estimular la búsqueda de la virtud. Pero προτρέπω tiene un rango más amplio de usos, y puede referirse a cualquier medio verbal para estimular la búsqueda de la virtud (véase *Ciropedia* ii 2.4), o incluso un medio no verbal (véase Aristóteles, *EN* iii 5). Los protrépticos y las refutaciones no son modos alternativos del discurso y, en principio, un *elenchos* podría haber desempeñado un papel protréptico. Uno puede, por tanto, traducir el pasaje de esta forma: “Sócrates fue capaz de examinar a

---

<sup>10</sup> Dorion rechaza legítimamente la solución de los eruditos que afirman que προτρέπω en este caso significa *tener éxito* en mejorar mediante exhortaciones.

otros y también de refutar y, *de ese modo*, estimular a aquellos que yerran en el camino hacia la virtud y la bondad”. Esta traducción refleja el hecho de que los verbos ἐλέγξει y προτρέψασθαι están íntimamente vinculados por la palabra *kai* en lo que casi es una endíadis. Al respecto de esta lectura, no hay oposición entre ἐλέγξει y προτρέψασθαι: aunque podrían existir otras maneras de conducir a las personas hacia la virtud, la refutación sigue siendo una de ellas, e incluso la más digna de mención.<sup>11</sup> Esta forma de leer este pasaje también destaca su conexión con i 4.1, donde incluso los detractores de Sócrates reconocen que el *elenchos* tuvo este efecto. De esta forma, el pasaje en iv 8.11 sigue siendo problemático para Dorion por dos razones: (1) Jenofonte expresa un gran respeto por el *elenchos*, insinuando que Sócrates lo practicó en un grado significativo y elogiándolo por obrar de tal modo. (2) Le atribuye el importante papel educativo de dirigir a la gente hacia la virtud. Esto, sin embargo, no es problemático en mi lectura, puesto que ningún pasaje expresa un rechazo del valor del *elenchos*.

## **El carácter y la extensión del *elenchos* en los escritos de Jenofonte**

Podemos entender mejor el valor del *elenchos* si examinamos los usos que les da el Sócrates de Jenofonte. En la introducción a su comentario de *Memorabilia*, Dorion ofrece una discusión detallada sobre el significado del término *elenchos* en la antigua Grecia, y su uso por parte de Jenofonte en sus escritos. Como él muestra, el simple significado de *elenchein* es exponer el disparate o la culpabilidad de

---

<sup>11</sup> Acepto la lectura de ἀμαρτάνοντας que Bandini reproduce en el libro 4 en lugar de ἀμαρτάνοντα (ii, 55). Pero, en su *Introducción*, Dorion confió en el manuscrito al leer ἀμαρτάνοντα, lo que interpretó como “faltas” (cxxv). Al leer ἀμαρτάνοντα hay únicamente un objeto personal expresado de los tres verbos: ἄλλους. Esto lo habilita a uno a leer los tres verbos como uno paralelo al otro. Sin embargo, si uno lee ἀμαρτάνοντας, hay dos objetos, ἄλλους sirviendo como objeto de δοκιμάσαι, mientras que ἀμαρτάνοντας sirve como objeto de ambos ἐλέγξει y προτρέψασθαι. Esta lectura superadora hace más clara la conexión entre ἐλέγξει y προτρέψασθαι, y, por ende, apoya mi traducción e interpretación del pasaje.

la persona que está siendo interrogada. Este es el uso no filosófico del *elenchos*, o *el elenchos como modo de culpar* (2000-2010, cxxii-cxxv). Es notablemente común en los escritos de Jenofonte: no sólo Sócrates, sino también una gran cantidad de otros personajes atacan verbalmente de la misma forma a las personas en vista de exponer su ignorancia en público. No hay nada particularmente filosófico sobre esta práctica, es más parecido al tipo de refutación que ocurre cuando un testigo es interrogado y expuesto en la corte.

Dorion argumenta que hay otra clase de *elenchos* en los escritos de Jenofonte, uno que es de carácter más filosófico. No hay muchos de éstos, de hecho, sólo hay dos. Existen *elenchoi* no filosóficos en *Apología*, *Banquete*, o *Económico* (2000-2010, cl-cliv). En *Memorabilia* i 2.40-46 Dorion encuentra un *elenchos* filosófico que no es conducido por Sócrates, sino por su descarriado alumno Alcibíades. Este *elenchos* es filosófico ya que investiga una cuestión formal o tesis y lleva a una refutación lógica. Sin embargo, no es un ejemplo del buen uso del *elenchos* filosófico, ya que Alcibíades simplemente apunta a poner en evidencia a Pericles como un ignorante. Este es el tipo de uso del *elenchos* que Jenofonte especialmente desapruueba (2000-2010, clx-clxix).<sup>12</sup> Sólo queda un buen uso del *elenchos* filosófico, y es usado sólo por Sócrates en todo el corpus jenofonteo: la interrogación de Eutidemo en *Mem.* iv 2. Esta interrogación es un buen ejemplo ya que apunta a testear la habilidad de Eutidemo y lo prepara para recibir la enseñanza socrática. Sin embargo, este ejemplo carece de cualquier valor educativo genuino, ya que solo tiene una función propedéutica. Entonces, en resumen, los críticos están en lo cierto sobre que el *elenchos* no tiene valor educativo.

---

<sup>12</sup> En mi opinión Jenofonte destaca esta escena porque ilustra las habilidades políticas que Sócrates era capaz de transmitir. Como dice Jenofonte, Alcibíades y Critias buscaron a Sócrates por sus habilidades políticas, especialmente por su habilidad de lidiar con otros en conversaciones (*Mem.* i 2.14-16), y esta escena es la prueba de que era capaz de inculcar tales habilidades. Véase también Danzig (2014) en su respuesta a Sanders (2011).

¿Qué es lo que hace a estos dos *elenchoi* filosóficos? Aunque Dorion no establece una teoría o definición del “*elenchos como refutación*”, sí asume que debe contener algunos elementos básicos. La persona que es interrogada debe presentar una tesis (2000-2010, cliv-clv n1), debe dar consentimiento a las preguntas planteadas (cxlvi), y estas concesiones deben aportar a una refutación de la posición defendida (cliv-clv n1), reconocida por la persona refutada (cxlvii n1). Sobre esta base, Dorion argumenta que la interrogación de Sócrates a Aristipo en *Mem.* ii 1-40-46, por ejemplo, no es una genuina refutación filosófica ya que Aristipo “no hace ninguna concesión que selle su refutación” (cxlvi). Podría decirse que tampoco presenta una tesis. Además, no reconoce estar siendo refutado, y ciertamente no fue convencido por esta conversación, ya que la próxima cosa que le vemos hacer es intentar que Sócrates se equivoque en señal de venganza (*Mem.* iii 8). Por tanto, él no ha sido refutado en este sentido del término (cxlvi-cxlvii).<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Dorion argumenta más adelante que cualquier efecto protréptico que haya tenido esta conversación estaba limitado a aquellos que escucharon la conversación, y no al mismo Aristipo. Esto está basado en las primeras palabras del capítulo: ἐδόκει δέ μοι καὶ τοιάδε λέγων προτρέπειν τοὺς συνόντας ἀσκεῖν ἐγκράτειαν. Dorion traduce τοιάδε como “las siguientes palabras” (“les propose qui font suivre”) en lugar de “palabras del siguiente tipo” (2000-2010, ii 1). Si las siguientes palabras apuntaban a persuadir al *sunontas*, entonces es claro que algunos de los acompañantes de Sócrates deben haber estado presentes y que la conversación con Aristipo pudo haber persuadido a alguno de ellos. Como Dorion muestra, es frecuente el caso en las conversaciones socráticas de Jenofonte donde él sostiene una conversación con una persona con vistas a ofrecer lecciones a aquellos compañeros suyos que lo están acompañando (cxlvii-cxlviii). Sin embargo, ya que Jenofonte escribió τοιάδε, esto significa que él mantuvo conversaciones tales como las siguientes con sus compañeros. Los compañeros en cuestión, por tanto, no están necesariamente presentes en la conversación con Aristipo pero pueden ser personas que fueron sometidas a otros interrogatorios similares. Esta conversación se registró como un ejemplo del tipo de conversación que él mantuvo frecuentemente con sus compañeros, en este caso Aristipo. Aristipo fue uno de los compañeros de Sócrates, y su conversación muestra como Sócrates trató de convencerlo de tomar el camino hacia la virtud. Dado que no existe evidencia de que hubiera otros compañeros presentes, no hay evidencia *a fortiori* de que Sócrates haya sido más exitoso con ellos que con Aristipo.

Uno podría objetar quisquillosamente estos puntos, pero la cuestión fundamental es si la distinción que Dorion traza entre dos tipos de *elenchoi* está bien fundada. La distinción de Dorion no es una que trace el propio Jenofonte, sino que es una distinción *a priori* que puede ser útil para comparar los *elenchoi* de Jenofonte con aquellos de autores más filosóficos como Platón. Pero esto no implica que haya una diferencia fundamental entre estos dos *elenchoi* y otros que existan en la mente de Jenofonte. Jenofonte tiene un único término para todos estos *elenchoi*, y esto sugiere un carácter compartido.

Este carácter compartido está contenido en la descripción que hace Dorion de un *elenchos* no filosófico. Como hemos notado, el significado básico de *elenchein* es probarle a alguien que está equivocado, desenmascarar la humillante verdad sobre ello (2000-2010, cxxi-cxxv). Desde mi perspectiva, esto permanece como el significado exclusivo del término en Jenofonte. Todos los *elenchoi*, incluso el más filosófico, apuntan a demostrar el disparate o culpabilidad del interlocutor, no meramente un error en una proposición o argumento que ellos sostienen.

Para ver este punto, es mejor empezar con lo que Dorion llama los usos referenciales de un término, lugares donde Jenofonte se refiere a una de las conversaciones que registra como *elenchos*. Estos no son los únicos *elenchoi* en los escritos de Jenofonte –la interrogación de Pericles por parte de Alcibíades y la interrogación de Eutidemo por parte de Sócrates seguramente cuenten también– pero son ejemplos indiscutibles. El más importante de estos usos referenciales lo encontramos en *Mem.* iii 8.1: Ἀριστίππου δὲ ἐπιχειροῦντος ἐλέγχειν τὸν Σωκράτην, ὥσπερ αὐτὸς ὑπ’ ἐκείνου τὸ πρότερον ἠλέγγετο. (“Aristipo trató de refutar a Sócrates, así como él fue refutado por aquél con anterioridad”). Esta afirmación nos dice que las conversaciones entre Sócrates y Aristipo son *elenchoi*. Dado que estas son las únicas dos conversaciones explícitamente etiquetadas como *elenchoi* deberían formar las bases de cualquier intento por definir el *elenchos*, en lugar de ser apartadas sobre un terreno apriorístico.

El objetivo de Aristipo parece claro: él desea humillar a Sócrates derrotándolo en un debate sobre cualquier cuestión al azar. Cuestiona a Sócrates sobre algunas proposiciones cognitivas, y planea mostrar que Sócrates no tiene un adecuado entendimiento sobre la materia, tal como el Sócrates de Platón usualmente hace. Paradójicamente, el intento de Aristipo de refutar a Sócrates se parece más a algunas de las refutaciones que el Sócrates platónico infringió a sus interlocutores que la refutación de Sócrates a Aristipo. Como Dorion comenta, “la primera (v.g. la refutación hecha por Sócrates) se parece más al *elenchos* como culpabilización, y la segunda se asemeja a un intento que se acerca al *elenchos* como refutación” (2000-2010, cl). En otras palabras, el uso del criterio *a priori* de Dorion lleva a la conclusión de que el uso del *elenchos* por parte de Sócrates contra Aristipo se asemeja al primitivo *elenchos* no filosófico, mientras que el contraataque vengativo de Aristipo se asemeja al filosófico. Si esto es correcto, entonces la distinción entre un primitivo *elenchos* no filosófico y un genuino *elenchos* filosófico no es una distinción útil, ya que Jenofonte claramente favorece al comportamiento de Sócrates en ii 1 por sobre el comportamiento de Aristipo en iii 8.

Lo importante para Jenofonte no es la diferencia en cuanto al estilo filosófico entre ambas conversaciones, sino la diferencia en cuanto al objetivo. Sócrates ha notado que Aristipo carece de *enkrateia* y participa en una conversación a fin de animarlo a mejorar su comportamiento (*Mem.* ii 1.1). Esta es una refutación o *elenchos* porque Sócrates muestra que Aristipo está equivocado, no sobre una proposición en particular, sino sobre su actitud entera hacia el placer y el trabajo duro. Aristipo, por otra parte, simplemente pretende vengarse de Sócrates humillándolo.

Lo que es incorrecto del intento de *elenchos* realizado por Aristipo no es el objetivo de humillar a Sócrates, sino el hecho de que tal humillación no sirva para ningún propósito bueno. Todos los *elenchoi*, incluidos los así llamados filosóficos, pretenden humillar al interlocutor. El interrogatorio de Pericles por Alcibíades parece no apuntar a nada más que a avergonzar al anciano estadista al exponer su ignorancia, y esto también se aplica al célebre interrogatorio de

Eutidemo (ver más abajo). La diferencia es que avergonzar a Eutidemo puede servir como un estímulo para un aprendizaje posterior. No hay una diferencia formal entre dos tipos de *elenchoi* en Jenofonte. La presencia de argumentos filosóficos no transforma en *elenchos* en una criatura diferente. La única cuestión es si el *elenchos* sirve para un buen propósito o no, pero incluso si no lo hace, sigue siendo un *elenchos*. Lo que hay que explicar entonces es ¿cómo humillar a alguien en público puede ser un acto educativo valioso?

## **Dándoles una lección: el uso educativo del *elenchos***

Existe una expresión común en inglés: “voy a darte una lección” [*I am going to teach you a lesson*]. Cuando alguien le dice esta frase, no debería sacar lápiz y papel: significa que él o ella está por atacarlo físicamente. ¿Cuál es el porqué de esta extraña expresión? La idea es que aporreando a alguien se le enseña a ser más respetuoso en el futuro. Ser respetuoso de los superiores es uno de los principales significados del término griego *sophrosyne*. Sin embargo, no sólo con los puños es posible infundir este sentimiento de respeto. También es posible inculcarlo dando una paliza verbal. Esta es la función educativa más importante del *elenchos* en los escritos de Jenofonte.

En la sección 1 sostuve que para Jenofonte el *elenchos* juega un papel valioso en el proceso educativo: Sócrates lo utiliza, junto con amistosas conversaciones, para estimular a la gente a esforzarse para lograr la virtud. Me concentré, en otras palabras, en una parte de la descripción de Jenofonte del *elenchos* en *Mem.* i 4.1, la afirmación sobre que el *elenchos* era útil para estimular a otros a esforzarse para alcanzar la virtud (προτρέψασθαι μὲν ἀνθρώπους ἐπ’ἀρετὴν κράτιστον γεγόνεαι). Sin embargo, en la misma frase, Jenofonte también describe al *elenchos* como “las cosas que dijo por las cuales refutó a aquellos que pensaban que lo sabían todo en aras del castigo correctivo” (μὴ μόνον ἃ ἐκεῖνος κολαστηρίου ἔνεκα τοὺς πάντ’ οἰομένους εἰδέναι ἐρωτῶν ἤλεγχεν). Esta descripción está

obviamente destinada a ser aplicada a los tipos de conversaciones que también otros escritores atribuyeron a Sócrates (μη μόνον) y, de hecho, ofrece una visión para nada inverosímil del Sócrates de los diálogos platónicos tempranos. Jenofonte no niega el valor de este uso del *elenchos*, e incluye algunos ejemplos en *Memorabilia*. Puede admirar al Sócrates de los diálogos tempranos de Platón precisamente porque él no lo lee como alguien que está explorando los supuestos que subyacen a las opiniones, sino como alguien que administra castigos de esta índole. Para entender la función de este tipo de *elenchos* tendremos que considerar el valor del castigo correctivo (*kolasterios*) en el pensamiento de Jenofonte.

La única manera de adquirir la mayoría de las virtudes morales es practicándolas (*askesis*: véase, v.g., *Mem.* i 2.23, ii 1.1). Pero también hay maneras en que el castigo puede ser utilizado para mejorar el carácter, e incluso para inculcar *sophrosyne*. En su conversación con Aristipo, Sócrates habla del uso de la inanición para curar el libertinaje e infundir la *sophrosyne* (ἄρα οὐ τὴν μὲν λαγνείαν αὐτῶν τῷ λιμῷ σωφρονίζουσι), el encarcelamiento para prevenir el robo, y los azotes para curar la pereza (*Mem.* ii 1.16). Aristipo dice que castiga (*kolazo*) a los esclavos perezosos con duras medidas para mejorarlos (*Mem.* ii 1.17). La idea de que el castigo correctivo (*kolasis* o *kolasterios*)<sup>14</sup> está al servicio de un propósito educativo era común en la antigua Grecia, apareciendo prominentemente, por ejemplo, en la boca del Protágoras de Platón (*Prot.* 324a-c). El término *kolazein* aparece no sólo en la descripción de Jenofonte del propósito del *elenchos* socráticos (*kolasteriou heneka*: *Mem.* i 4.1) sino también en su descripción del estado de Aristipo antes de la conversación (*akolasteros*: *Mem.* ii 1.1). La referencia al *elenchos* como medio de castigo correctivo sugiere que, así como una paliza física puede tener efectos educativos beneficiosos, también puede tenerlos una paliza verbal. Como dice Dorion, “cuando Sócrates refuta a alguien, no lo hace sólo con el fin de demostrar su error, sino

---

<sup>14</sup> Platón y Aristóteles utilizan el primer término (v.g., *Protágoras* 323e), Jenofonte el segundo.



que es sobre todo en aras de un castigo correctivo (*corriger*)” (2000-2010, cxxxvii).

La descripción más detallada y completa de la enseñanza exitosa de una virtud en la obra de Jenofonte no se encuentra en sus escritos socráticos sino en su descripción del juicio del rey de Armenia en *Ciropedia* (iii 1). Esta escena representa una reelaboración de una escena-proceso judicial de la *Anábasis* de Jenofonte (i 6). Pero, mientras que la escena en *Anábasis* concluye con la ejecución del aliado rebelde, en *Ciropedia* Jenofonte imagina el juicio como un proceso exitoso de rehabilitación. Esto significa que tiene una función educativa: el *elenchos* juega un papel crucial, no sólo permitiendo a Ciro condenar al rey por injusticia, sino también por darle la posibilidad de inculcarle una forma de *sophrosyne*. Analizando esta instancia de la enseñanza exitosa de la *sophrosyne* podremos ver un cierto modo en que ésta puede ser adquirida y qué papel puede desempeñar el *elenchos* en tal proceso.

Ciro inculca *sophrosyne* en el rey a través de una variedad de medios, incluyendo el uso del *elenchos*. No hace falta decir, sin embargo, que Ciro no invita al rey a examinar con él proposiciones o definiciones abstractas. El *elenchos* educativamente eficaz utilizado aquí es el clásico *elenchos* hostil y humillante, al que se recurre para demostrar la culpabilidad moral en un contexto judicial.<sup>15</sup> Después de obligar al rey a decir la verdad, Ciro establece que el primero ha roto su solemne acuerdo con Ciáxares, y que, a juzgar por los propios criterios del rey en el tratamiento de sus subordinados, no estaba justificado para hacerlo (iii 1.10-11). El rey se ve entonces obligado a admitir que castigaría con la muerte a cualquiera que se comportara como lo había hecho él, condenándose implícitamente a sí mismo a la ejecución (iii 1.12). Este es el final de la refutación propiamente dicha. El término *elenchein* aparece cuando el rey admite sus faltas para evitar ser declarado culpable (*elenchthenta*) de decir una mentira (iii 1.12). También aparecen los términos derivados de *kolazo* (iii 1.11; 1.15; 1.23). La refutación sella la victoria de Ciro sobre el rey

---

<sup>15</sup> Sócrates también emplea el *elenchos* en un marco jurídico, *Xen. Ap.* 19-21.

al obligarlo a reconocer no sólo su derrota, sino también la justicia de esa derrota. El rey no sólo está en las manos del vencedor, también se ve forzado a admitir que merece ser castigado por él. Se ve reducido, tanto política como moralmente, a la condición de suplicante. Como sostiene Gera, la escena no es necesariamente de inspiración socrática: el *elenchos* tal como es utilizado por el Ciro de Jenofonte exhibe características de los procedimientos legales en Atenas, al igual que los *elenchoi* del Sócrates jenofonteo (Gera 1993, 86-91). Sin embargo, los elementos socráticos también aparecen en esta escena. El maestro de Tigranes, la fuente de los consejos que él ofrece, está modelado a partir de una imagen de Sócrates (iii 1.15, 3.1.38- 40) y la discusión detallada sobre la adquisición de la virtud por parte del rey (*sophrosyne*: iii 1.16 - 21) tiene algo que ver con los esfuerzos de Sócrates por enseñar la virtud. Cualquiera que sea la inspiración histórica, la similitud entre el uso por parte de Ciro del *elenchos* para poner al rey en una posición de humillación y dependencia y el uso dado por Sócrates en algunas de las escenas de Jenofonte revela una cualidad que comparten tanto Ciro como Sócrates (ver más abajo).

Después de que el rey es condenado, su hijo Tigranes interviene para proponer una alternativa al castigo que hubiera sido utilizado contra su padre. El discurso de Tigranes es un ejemplo de la práctica socrática de enseñarle a la persona que escucha por casualidad la conversación (ver Dorion 2000-2010, cxlvii-cxlviii). Aunque los argumentos se dirigen formalmente a Ciro, no deberíamos pensar que Ciro tenía necesidad de una lección de administración política. La conversación está diseñada para explicar al lector el razonamiento detrás de la última decisión de Ciro de perdonar y hacer uso del rey para su mutuo beneficio. La lección es también de valor para el rey, cuya adquisición de *sophrosyne* depende de su capacidad para entender sobre cuáles bases puede ser útil a Ciro y qué alternativas evitar.

En lugar de rogar misericordia, el hijo del rey Tigranes apela al interés propio de Ciro, argumentando, en efecto, que es mejor hacer uso del rey como un seguidor vivo que matarlo (véase *Mem.* i 2.11).

Criticando el concepto de justicia retributiva, argumenta que Ciro debería considerar si el castigo que inflige redundará en su propio bien o en su perjuicio (iii 1.15). Uno no debería sentenciar a muerte a los hombres en el momento en que son de mayor valor (*pleistou axioi*: iii 1.16). La afirmación de Tigranes sobre que el favor de Ciro inspirará profunda gratitud no es un argumento sofista (*pace* Gera 1993, 96) sino una adaptación de un principio fundamental de la teoría del liderazgo socrático (cf. *Mem.* ii 5; ii 10; *Cyr.* i 6.24; véase Danzig, 2017). Los hombres que son atrapados haciendo algo incorrecto pueden ser muy útiles, bajo la condición de que hayan adquirido *sophrosyne*. Esta es una cualidad de valor inestimable, ya que sin ella nadie sería de utilidad para otra persona, independientemente de qué otras cualidades él o ella posea: “¿Qué podría uno hacer con un hombre fuerte o valiente que carezca de *sophrosyne*?” (*Cyr.* iii 1.16).

¿Qué significa en este contexto *sophrosyne* para Jenofonte? Dorion (2013b, 97) relaciona este pasaje con la referencia a la *enkrateia* como fundamento de la virtud (*Mem.* i 5.4-5) y sostiene que la formulación de nuestro pasaje muestra que *sophrosyne* se utiliza esencialmente como otro término para decir *enkrateia* y desempeña su mismo papel. Del mismo modo, en *Mem.* i 2.23 Jenofonte describe la *sophrosyne* como algo que faculta a uno para gobernar las pasiones, la función central asociada con la *enkrateia*. Esta visión de la *sophrosyne* concuerda con la que quizás sea la discusión más detallada e influyente con la que contamos sobre la misma, a saber, el tratamiento de Aristóteles. Aristóteles presenta la *sophrosyne* como la capacidad de comportarse correctamente de frente a los placeres básicos (*EN* iii 10-12; 1117b23-1119b18). Platón también en ocasiones define la *sophrosyne* como el control sobre las propias pasiones (v.g., *Symp.* 196c).

Pero la equiparación de *sophrosyne* y *enkrateia* es una proposición dudosa. Incluso, es notorio como en su *Cármides* Platón no considera la posibilidad de que la *sophrosyne* sea el dominio sobre los propios deseos, dedicando en cambio un tiempo considerable a la idea de que

sea una forma de conocimiento de sí.<sup>16</sup> Jenofonte generalmente trata a la *sophrosyne* y a la *enkrateia* como cualidades distintas: aparecen por separado en las listas de virtudes que proporciona en *Cyr.* i 2.8, vii 5.75, y vii 5.76. Mientras que la *enkrateia* refiere al control de los placeres y dolores físicos, la *sophrosyne* refiere a un modo de comportamiento digno de elogio. Es difícil ver cómo la derrota en la batalla produciría *enkrateia* o cómo la *enkrateia* sería suficiente para hacer del rey un subordinado seguro para el futuro. Según las palabras de Tigranes, la *sophrosyne* hace útil a la persona virtuosa en un sentido completamente diferente de aquel en el que la *enkrateia* sirve como fundamento de la virtud. Mientras que la *enkrateia* hace posible adquirir otras virtudes y habilidades y, por lo tanto, es útil incluso para un individuo aislado, se dice que la *sophrosyne* hace útil a uno para los demás. Es una virtud social que permite a las personas cooperar en iniciativas conjuntas: aquellos que no la poseen no podrán o no desearán ponerse al servicio de otra persona. En *Memorabilia* Sócrates dice que, gracias a su *sophrosyne*, los *kaloikagathoi* son capaces de cooperar entre sí, compartiendo lo bueno y turnándose para gobernar y obedecer, y así dominar la ciudad (*Mem.* ii 6).

Más que como una forma de *enkrateia*, la *sophrosyne* tiene una estrecha relación con la sabiduría. En *Protágoras* 332a-333b Platón argumenta, con o sin ironía, que la sabiduría y la *sophrosyne* son idénticas. Célebremente, Jenofonte también relaciona *sophrosyne* y sabiduría: “si un hombre reconocía y practicaba lo que es bello y bueno, y sabía y evitaba lo que es vil, él [Sócrates] juzgaba a este hombre como sabio y *sophron*” (*Mem.* iii 9.4; véase también ii 1.4). Este pasaje no sólo destaca la relación entre *sophrosyne* y sabiduría, sino que también subraya su aspecto conductual. También en *Protágoras* 332a-334c se acuerda que cuando una persona actúa

---

<sup>16</sup> A menudo se ha observado, sin embargo, que Sócrates muestra una *sophrosyne* de este tipo en su comportamiento en el *Cármides*. Dorion (2004, 37-41) vincula la elusión de esta definición con la ausencia de la *enkrateia* en los diálogos iniciales, y explica que, si la virtud es conocimiento, no habría lugar para la *enkrateia* o la *akrasia*.

correcta y ventajosamente está demostrando *sophrosyne*. En conjunto, estas fuentes insinúan que la *sophrosyne* combina una forma práctica de la sabiduría que controla las emociones con una capacidad de comportarse bien, especialmente con respecto a los demás. Esto se ajusta al uso habitual de la *sophrosyne* en la literatura griega en general.<sup>17</sup> Puesto que muchas personas yerran por sobreestimar su propio valor, *sophrosyne* a menudo significa reconocer la propia humilde posición (v.g., *Ajax* 132). Puede significar discreción (ver *Odisea* xxiii 30); para las mujeres a menudo significa castidad o fidelidad al propio marido (ver Eur. *Hippolytus* 413); en el *Cármides* de Platón se define inicialmente como tranquilidad o lentitud (*hesuchiotés*) o como un sentido de reverencia (*aidos*). En muchos casos significa comportarse correctamente o “conocer el lugar de uno” en relación con sus superiores (v.g., *Ajax* 677, 1069-1078) incluyendo a los dioses (v.g., *Ajax* 132-133; véase Gera 1993, 95n227).

Debido a su carácter social, no es sorprendente que tanto Jenofonte y Platón traten a la *sophrosyne* como lo contrario de la *hybris* (*Cyr.* iii 1.21-22, viii 1.30, viii 4.14; Pl. *Phaed.* 237e -238a). La *hybris* es una forma de comportamiento socialmente ofensivo que incluye el insulto, el maltrato y la violencia. Pero también tiene un componente emocional. En el *Fedro* (238a) de Platón (ver también 250e, 253c-254e) la *hybris* se describe como un deseo excesivo que domina el buen sentido, que conduce a un comportamiento ofensivo y que encuentra en la *sophrosyne* a su contrario (cf. Hesk 2003, 141).

Quando la opinión (*doxe*) nos conduce por la razón hacia lo que es mejor y prevalece a la fuerza, su nombre es *sophrosyne*. Pero cuando el deseo nos arrastra hacia el placer irracionalmente y nos gobierna por medio de su dominación (*arche*) es llamado *hybris* (*Phdr.* 237e-238a).

---

<sup>17</sup> Para consultar ejemplos de *sophrosyne* en la literatura griega, véase North (1966) y Rademaker (2005).

Aquí la *sophrosyne* es tratada como una cualidad intelectual que vence a las otras fuerzas del alma con el fin de guiar la conducta de uno hacia el bien.

Quizás Platón insiste demasiado en el carácter intelectual de la *sophrosyne* en este pasaje al hablar de la dominación de la razón como principio central de la *sophrosyne*. Jenofonte trata la *sophrosyne* tanto como una cualidad intelectual, idéntica a la sabiduría, así como una cualidad de carácter adquirida por la práctica o *askesis* (*Mem.* i 2.19-23). Debido a que es un rasgo del carácter, el Ciro de Jenofonte señala que es poco probable que el rey haya adquirido la *sophrosyne* en un tiempo tan breve (iii 1.17). Pero Tigranes responde con una teoría diferente de la adquisición de esta virtud, que pone más énfasis en la percepción intelectual que en una extensa práctica. Argumenta que tanto los individuos como las ciudades son curados de la *aphrosyne* (y, por lo tanto, obtienen *sophrosyne*) cuando son derrotados en combate por alguien más poderoso que ellos (iii 1.18). A esto, en principio, Ciro no se opone en absoluto.<sup>18</sup> De acuerdo con la teoría de Tigranes, dos cosas son necesarias para la adquisición de *sophrosyne*. Ser derrotado en el campo de batalla no es suficiente, ya que muchos factores, incluyendo la suerte, pueden contribuir a la victoria y, por lo tanto, las personas que son derrotadas a menudo piensan que la suerte podría favorecerlos en un segundo intento (iii 1.20). Uno necesita también reconocer la superioridad del vencedor. No obstante, el reconocimiento de la superioridad de los demás no es suficiente para inculcar la *sophrosyne*, ya que muchas personas actúan erróneamente, aunque saben que existen otros que son sus superiores (iii 1.21). Más bien, es la combinación de las dos, la experiencia de ser derrotado y la de ser castigado por su superior, lo que hace que la gente aprenda la *sophrosyne* (iii 1.22). Esta manifestación de la

---

<sup>18</sup> Como señala un lector anónimo, se podría distinguir entre la adquisición de *sophrosyne* con respecto a una persona en particular —en este caso Ciro— y la adquisición de *sophrosyne* como rasgo general del carácter. En este pasaje Jenofonte no hace tal distinción, y el argumento de que es posible adquirir *sophrosyne* por medio de una derrota militar en lugar de un largo proceso educativo parece implicar la identidad de los dos casos.

justicia, la derrota de lo moral e intelectualmente inferior en manos de lo que le es superior, conduce a la rectificación del vicio del inferior —la *hybris* o *aphrosyne* es reemplazada por la *sophrosyne* (iii 1.21-22).

El carácter complejo de la *sophrosyne* ayuda a explicar por qué esto es necesario. El mero reconocimiento intelectual de la superioridad de otra persona no compensaría los factores emocionales que contribuyen a la *hybris*. El alcanzar la superioridad por medio de la victoria en la batalla crea una experiencia que es tanto de carácter emocional como intelectual.<sup>19</sup> La excitación del miedo compensa la confianza excesiva o el deseo que condujo a la conducta propia de la *hybris*. Y la experiencia de la derrota también trae una comprensión intelectual de los méritos relativos de uno mismo y de su vencedor. En la medida en que la derrota es impartida por un actor político, enseña una lección moral e intelectual que tiene relevancia para el comportamiento social o político de uno mismo. Enseña a conocer el humilde lugar de uno al recordarnos que tanto la justicia como la utilidad exigen que uno trate a sus superiores con respeto. Puesto que la derrota debe ser combinada con el reconocimiento de la inferioridad para inculcar *sophrosyne*, el juicio verbal al rey es un componente necesario en el proceso de inculcar esta virtud. El *elenchos* traduce la derrota militar en un castigo justificado que puede ser reconocido intelectualmente por el perdedor. A esto se llega por medio del interrogatorio que hace Ciro al rey y la resultante admisión de culpabilidad. Las palabras de Tigranes agregan a esto no sólo la explicación para el lector sobre por qué el rey será un aliado seguro, sino también la explicación dirigida al rey, racionalmente

---

<sup>19</sup> La idea de que la superioridad se ve reflejada en los resultados de una contienda militar aparece también en *Helénicas* ii 4.40-41. Jenofonte nunca niega el poder del dios o del azar (ver *Anábasis* v 2.24-25 para esta equiparación) para evitar que el mejor hombre gane. Así es que podría haber casos donde el mejor hombre no gana. Empero, en general, él no cree que el poder hace al bien, sino que el bien hace al poder, v.g., la bondad moral consiste en cualidades conducentes a la victoria. Esta opinión es muy similar a la de Aristóteles en su discusión de la esclavitud en *Política* i 6.

fundamentada, sobre por qué debe reconocer a Ciro como a su superior y obedecerle en el futuro.<sup>20</sup>

Así como la *sophrosyne* puede adquirirse rápidamente por medio de las lecciones apropiadas, así también puede perderse por culpa del olvido (*Mem.* i 2.21). Es necesaria una aplicación constante, incluso después de la adquisición de la *sophrosyne*: Ciro debe establecer puestos de guardia en territorio armenio (*Cyr.* iii 1.27. Véase iii 2.1, 2.22-24; véase también *Oec.* ix 14-15).<sup>21</sup> Y la formidable presencia de Sócrates es necesaria para asegurar el buen comportamiento continuo de sus alumnos (*Mem.* i 2.18-23; véase también *Cyr.* iii 3.36, 55). Pero, aunque la *sophrosyne* sea de carácter intelectual, ésta no se inculca por medio de los argumentos sobre las definiciones o proposiciones, sino a través de la práctica (*askesis*) o de la experiencia en las batallas de la vida. Lo que uno olvida cuando pierde la *sophrosyne* son las experiencias que causaron el deseo de comportarse bien (*Mem.* i 2.21), experiencias como las que el rey experimenta en su proceso judicial militar por parte de Ciro. A diferencia de una teoría puramente cognitiva de la adquisición de la virtud, este modelo insiste en la necesidad de sufrimiento o castigo emocional como incentivo para el aprendizaje. Si el *elenchos*

---

<sup>20</sup> El uso de la humillación verbal para completar un proceso de educación originado con la derrota militar se encuentra también en el discurso de Trasíbulo a los remanentes del partido oligárquico después de que sean derrotados en *Helénicas*. Aquí también la virtud de la *sophrosyne* es inculcada por medio de la derrota y del subsiguiente discurso sobre la *sophrosyne*. Trasíbulo comienza su discurso diciendo a los oligarcas que deberían conocerse mejor, y les demuestra su inferioridad en términos de valentía refiriéndose a su fracaso en la guerra contra la facción democrática (ii 4.40-41). La facción democrática ha demostrado su superioridad en una confrontación militar, y el discurso de Trasíbulo traduce su fracaso en una derrota moral justificada. Como resultado, los oligarcas aprenden a *sophronein*, a diferencia de sus antiguos aliados invictos en Eleusis, quienes hacen otro tentativo en la ciudad y deben ser destruidos por medios violentos para evitar ulteriores conflictos (*Hell.* ii 4.43).

<sup>21</sup> Tigranes señala que, debido a las fechorías de su padre, no podrá objetar la disposición de las tropas de Ciro en Armenia. Esto representa una clara ventaja para la alianza con el rey, porque cualquier otro gobernante se opondría a tal arreglo (*Cyr.* iii 1.27). Este argumento supone que cada aliado alternativo, por virtuoso que sea, es poco fiable y, por lo tanto, esa virtud en sí misma no es fiable.



socrático quiere rivalizar con el éxito educativo de Ciro debe incluir este elemento.

## **El *elenchos* socrático como castigo correctivo**

La lección del rey se lleva a cabo en tres movimientos: una derrota militar, un breve *elenchos*, y una exposición de Tigranes. Al no ser el comandante de un poderoso ejército con poder para infligir derrotas militares, Sócrates era incapaz de realizar el primer movimiento crucial. Pero, aunque la derrota militar es un elemento vital en esta lección (*Cyr.* iii 1.18), Jenofonte acerca la discusión a una modalidad socrática, señalando que el padre de Tigranes no ha sido realmente derrotado en el campo de batalla. No se libró ninguna batalla, ya que el rey se rindió después de ser superado por Ciro (iii 1.19-20). Tal derrota es tan buena como lo podría ser una de tipo estrictamente militar, ya que despierta temor, el castigo más severo de todos (iii 1.22-23). El hecho mismo de que el castigo más severo no sea físico sino psicológico permite la inferencia de que también Sócrates era capaz de infligirlo.

Si bien no tiene ninguna fuerza militar a su disposición, Sócrates posee la capacidad de castigar a sus interlocutores y demostrar su superioridad por medio de una paliza verbal. La explicación de Tigranes sobre cómo las acciones de Ciro han logrado inculcar la *sophrosyne* en su padre muestra la similitud:

Él sabe que cuando quisiste engañarlo (*exapatesai*) lo hiciste tal como alguien engañaría a quienes son ciegos o sordos o no tienen cerebro; y cuando decidiste actuar en secreto él sabe que actuaste tan sigilosamente que los lugares en los que pensaba que estaba a salvo se habían convertido en prisiones para él (*Cyr.* iii 1.19).

Con algunos cambios, esta descripción podría aplicarse aproximadamente al *elenchos* socrático. Sócrates supera a sus interlocutores, encontrando puntos débiles en su comprensión de los temas que pensaban que conocían y dejándolos sin salida alguna. Al describir la victoria militar como una victoria de una inteligencia

superior (iii 1.19-20), Tigranes la acerca al modelo socrático. La superioridad puede ser demostrada a través de la astucia y el engaño, y esto implica, en el contexto socrático, que un argumento no tiene que ser sólido y válido para producir el efecto necesario.<sup>22</sup> No hay necesidad de examinar si los argumentos son válidos o no, debido a que la victoria verbal ya demuestra la superioridad.<sup>23</sup>

¿Qué tipo de métodos utilizó Sócrates para educar a sus compañeros? Jenofonte se jacta de que Sócrates hizo *sophrones*, en la medida en que lo haya hecho, a Alcibíades y a Critias no por medio del temor y el castigo, sino convenciéndolos de que su consejo era de interés para ellos: οἶδα δὲ κάκεινω σωφρονοῦντε, ἔστε Σωκράτει συνήστην, οὐ φοβουμένω μὴ ζημιοῖντο ἢ παίοιντο ὑπὸ Σωκράτους, ἀλλ' οἰομένω τότε κράτιστον εἶναι τοῦτο πράττειν. (“Sé que ellos mismos se comportaron con moderación cuando estuvieron con Sócrates, no porque temieran una sanción o un azote por parte de Sócrates, sino porque pensaban entonces que era lo mejor que podían hacer.” [Mem. i 2.18]). La misma *sophrosyne* que Ciro inculcó en el Rey de Armenia por medio del temor, Sócrates la inculcó en Alcibíades y Critias por medio de la persuasión, convenciéndolos de que tal comportamiento era “lo mejor que podían hacer”. Esta frase conecta la *sophrosyne* con el relato de Jenofonte del mejor método para inculcar la obediencia voluntaria (Cyr. i 6.21; véase Mem. iii 3.9). En lugar de ofrecer recompensas y castigos, quienes practican este método persuaden a los demás de que es beneficioso para ellos obedecer los buenos consejos que les ofrecen, del mismo modo en que es útil para uno obedecer a un médico o a un piloto de barco. Este método puede verse en la conversación con Teodota, donde Sócrates, simplemente mostrándole que se encuentra mejor siguiendo su consejo, reduce a la mujer a ser una aliada subordinada (Mem. iii 11).

---

<sup>22</sup> Sobre las debilidades en el uso de Sócrates de la lógica en Jenofonte, véase Lachance (2018).

<sup>23</sup> Aunque la victoria no garantiza que el vencedor sea capaz de ofrecer enseñanza sustancial alguna sobre cualquier tema que no sea el de la disputa verbal, la capacidad de ganar disputas puede implicar para Jenofonte no sólo la superioridad táctica sino también una comprensión superior de los temas debatidos.

Pero, aunque el Sócrates de Jenofonte prefiere el método de la persuasión, también reconoce el poder del temor para inculcar obediencia y disciplina:

τὸ μὲν γὰρ θάρσος ἀμέλειάν τε καὶ ῥαθυμίαν καὶ ἀπειθειαν

ἐμβάλλει, ὁ δὲ φόβος προσεκτικωτέρους τε καὶ εὐπειθεστέρους

καὶ εὐτακτοτέρους ποιεῖ. τεκμήριο δ' ἂν τοῦτο καὶ ἀπὸ

τῶν ἐν ταῖς ναυσίν: ὅταν μὲν γὰρ δήπου μηδὲν φοβῶνται,

μεστοὶ εἰσιν ἀταξίας: ἔστ' ἂν δὲ ἡ χειμῶνα ἢ πολεμίους δεῖσῶσιν,

οὐ μόνον τὰ κελευόμενα πάντα ποιῶσιν, ἀλλὰ καὶ σιγῶσι

καταδοκοῦντες τὰ προσταχθησόμενα, ὥσπερ χορευταί.

La confianza infunde descuido, pereza y desobediencia. Pero el temor hace a la gente más atenta, obediente y disciplinada. Puedes aprender esto de los marineros: cuando no tienen miedo están plenos de desorden, pero cuando temen al tiempo o al enemigo no sólo hacen lo que se les ordena, sino que también observan las órdenes en silencio como miembros de un coro.<sup>24</sup>

El uso del castigo para infundir *sophrosyne* es un fenómeno ampliamente difundido, mencionado por el Aglaidas de Jenofonte: κλαύμασι μὲν γε καὶ πατέρες υἱοῖς σωφροσύνην μηχανῶνται καὶ διδάσκαλοι παισὶν ἀγαθὰ μαθήματα, καὶ νόμοι γε πολίτας διὰ τοῦ κλαίοντος καθίζειν ἐς δικαιοσύνην προτρέπονται. (“Los padres

---

<sup>24</sup> *Mem.* iii 5.5-6. Por supuesto que Sócrates también reconoce que el temor puede ser debilitante, iii 7.5-7, y que el temor excesivo puede asimismo echar a perder el conocimiento de sí (*sophrosyne*) en los talentosos, iii 7.9.

infunden *sophrosyne* en sus hijos por medio de las lágrimas y los maestros inculcan buenas lecciones en los niños por estos mismos medios, y las leyes incitan a los ciudadanos a la justicia haciéndolos llorar.” [Cyr. ii 2.14; véase viii 4.14]). El castigo es utilizado por los jefes de familia, como Iscómaco, para entrenar a los administradores responsables (*Oec.* xiii 6-10). Fue usado por el padre de Ciro para educar a su hijo, y el mismo Ciro opina que el método universal para obtener obediencia es por medio de la alabanza y el honor, la deshonra y el castigo (*Cyr.* i 6.20). Aunque algunos de estos pasajes hablan de obediencia en lugar de *sophrosyne*, los paralelos a la descripción de los métodos de inculcar *sophrosyne* están allí presentes porque la *sophrosyne* es una virtud asociada con el buen comportamiento y la obediencia.

El método de coerción y temor está limitado generalmente a las relaciones entre padres e hijos, amos y esclavos, líderes políticos y sus subordinados, casos en los que la autoridad y la fuerza coercitiva están en manos del educador o del verdugo. Por lo tanto, este método no estaba al alcance de Sócrates en sus esfuerzos por educar a sus libres asociados. Aunque no utilizó este método para entrenar a Alcibíades y a Critias, sin embargo, Sócrates sí recurre a algo así en su conversación con Eutidemo en *Mem.* iv 2. Jenofonte insiste en que Sócrates también utilizó este método con muchas otras personas (*Mem.* iv 2.40); por lo tanto, se trata de un método generalizado que utiliza el Sócrates de Jenofonte, aunque no se encuentre bien representado en *Memorabilia*.

## Eutidemo

Al igual que Ciro, Sócrates utiliza el *elenchos* con fines tanto educativos como políticos. La función política del *elenchos* aparece señalada al principio de *Memorabilia* (i 2.14-16) donde Jenofonte nos dice que Alcibíades y Critias buscaban a Sócrates por los beneficios políticos que habrían podido derivar de su habilidad para la

dialéctica.<sup>25</sup> En su entrevista con Pericles, Alcibíades exhibe que ha adquirido habilidades refutativas como las que Ciro utilizó para cimentar su control sobre Armenia. Aunque Alcibíades y Critias no hayan aprendido todas las lecciones que Sócrates deseaba enseñarles, Alcibíades al menos parece haber adquirido la habilidad que buscaba obtener de Sócrates.

La conversación con Eutidemo en *Mem.* iv 2 persigue también objetivos políticos en el sentido de que sirve como medio para reclutar a éste como leal seguidor de Sócrates. También es una conversación filosófica en el sentido de que se discuten una variedad de temas filosóficos. Pero la conversación es decepcionante para cualquiera que busque un esfuerzo sistemático por definir una cualidad o investigar un tema particular. Sócrates parece ofrecer una serie de refutaciones sin seguir un orden particular. Johnson (2005) sostuvo que hay un orden en la conversación y que éste contiene un resumen conciso de una amplia variedad de enseñanzas socráticas, pero no argumenta que la conversación ofrezca el tipo de investigación en profundidad que encontramos en Platón. Tampoco proporciona una enseñanza sustancial sobre ningún tema en particular. He sostenido que hay un orden en las preguntas que Sócrates hace, pero es un vago orden psicológico antes que uno de tipo lógico o filosófico (Danzig, 2010). A juzgar por los resultados, el objetivo de Sócrates es reducir a Eutidemo a un estado de depresión en el cual se juzgue a sí mismo poco mejor que a un esclavo, y con el fin de inducirlo a someterse a la autoridad de Sócrates tanto en cuestiones de opinión como de conducta (*Mem.* iv 2.39-40). Sócrates hace una serie de preguntas que eliminan una después de la otra todas las presunciones de conocimiento de Eutidemo. Su incapacidad para responder incluso a las preguntas más simples demuestra su ignorancia con respecto a todo lo relacionado con el arte de gobernar, y Sócrates lo fuerza a admitir que no conoce la diferencia entre democracia y oligarquía (iv 2.36-39).

---

<sup>25</sup> Para una revisión de la actividad política de Sócrates, véase Bevilacqua (en 2018).

En varios sentidos, esta conversación se parece al tratamiento que recibe el rey de Armenia por parte de Ciro. Si bien Sócrates no puede despertar temor en Eutidemo, porque carece de algo que pudiera significar una amenaza física, tiene éxito en inspirar *athumia*, depresión.<sup>26</sup> Aunque no fuerza a Eutidemo a admitir que merece la muerte, sí lo obliga a admitir que merece ser un esclavo (iv 2.31, 39). El momento crucial es cuando Eutidemo reconoce su inutilidad (iv 2.39); del mismo modo, con el rey de Armenia el momento crucial no es cuando se ve forzado a descender de la colina, sino cuando reconoce que merece morir (Cyr. iii 1.13).

¿Para qué propósito educativo, si es que hay alguno, sirve este *elenchos*? Como ha argumentado Morrison (1994), un objetivo es poner a prueba a Eutidemo para ver si es digno de ulterior instrucción. Debido a su deseo de conocimiento, Eutidemo pasa esta prueba y regresa, a diferencia de otros, para más enseñanzas (iv 2.40). También es cierto que Eutidemo sufre una transformación. Previamente creía que lo sabía todo, pero ahora se da cuenta de que no sabe nada. Sócrates lo hace pasar de ser una persona segura de sí misma pero ignorante a ser un humilde buscador de conocimiento. Así es que el interrogatorio no es simplemente una prueba: es también un medio para transformar a Eutidemo en un humilde alumno. Al humillar a una persona uno hace posible que pueda reconocer su ignorancia y buscar instrucción.

Desde este punto de vista, la refutación de Eutidemo es fundamentalmente similar a las refutaciones “no filosóficas”. La única razón por la que la refutación de Eutidemo contiene más argumentación filosófica que otros ejemplos del *elenchos* es que Sócrates siempre desafía a la gente sobre aquello de lo que se enorgullece (*Mem.* iv 1.3-5). En la medida en que Eutidemo se enorgullece de su conocimiento, Sócrates puede humillarlo mejor mostrándole que es un tonto. Debido a su consideración de proposiciones abstractas, esta refutación se parece tanto a los intentos

---

<sup>26</sup> *Mem.* iv 2.17, 23, 39. La depresión también puede ser el resultado de la derrota militar (ver *Cyr.* iv 1.8).

por parte de Aristipo de refutar a Sócrates (iii 8.1 -7) como a la refutación por parte de Alcibíades de Pericles (i 2.41-46), ambos tentativos dirigidos claramente a humillar al oponente, y no a enseñar ninguna lección sustancial. Las diferencias están sobre todo en los propósitos y el nivel de éxito alcanzado que en los métodos utilizados. Las tres conversaciones buscan demostrar superioridad y humillar al oponente por medio de un *elenchos*. Alcibíades tuvo éxito, pero no logró ganar ningún seguidor y no tenía ningún propósito educativo ulterior en mente. Aristipo fracasó porque atacó a alguien más poderoso y capaz que él mismo.

Debido a que el *elenchos* es un medio para ganar una lucha verbal o una batalla, puede inculcar las mismas virtudes que una derrota militar. Al refutar a Eutidemo Sócrates no sólo logra una victoria política menor, también enseña *sophrosyne* por los mismos medios utilizados por Ciro: alcanza su superioridad suministrando una derrota. La humildad y la obediencia que Eutidemo exhibe demuestra que ahora conoce su humilde situación.<sup>27</sup> Este es un extraño logro para el Sócrates de Jenofonte (véase iv 2.40); pero Sócrates supera a Ciro en un cierto modo: mientras que Ciro está satisfecho con el hecho de obtener un subordinado, Sócrates utiliza esa misma subordinación para impartir lecciones posteriores de sabiduría y virtud (*Mem.* iv 3, iv 5).

## Aristipo

La conversación con Aristipo ofrece un modelo diferente. Aquí el objetivo de Sócrates no es inculcar la *sophrosyne* sino la *enkrateia*. Porque son diferentes, estas virtudes también se adquieren de maneras diferentes. La *enkrateia* se adquiere entrenando la abstinencia o acostumbrándose a resistir el placer (τὸ οὖν προαιρεῖσθαι τὸ κατεπεῖγον μᾶλλον πράττειν ἢ τῇ γαστρὶ χαρίζεσθαι

---

<sup>27</sup> Sobre este significado de *sophrosyne*, ver *Hell.* ii 4.40 y Gera (1993, 95n227).

πότερον ἂν αὐτῶν ἐθίζοιμεν [*Mem.* ii 1.2)];<sup>28</sup> la *sophrosyne* se puede adquirir por medio del entrenamiento (i 2.23) o a través de la reflexión sobre la experiencia (i 2.21). Como hemos argumentado, la derrota e interrogatorio del rey de Armenia le enseñan a éste la *sophrosyne* porque esta virtud tiene un gran componente intelectual, aunque no podría enseñarle *enkrateia*, el control de las emociones y los deseos. Es difícil imaginar cómo un interrogatorio que sirve puramente para demostrar la propia superioridad sobre el interlocutor podría infundir coraje, sabiduría, *enkrateia* o cualquier virtud que no sea *sophrosyne*.

Al inculcar *sophrosyne*, el tema de la conversación se vuelve indiferente. No es necesario refutar la definición de *sophrosyne* del interlocutor para demostrar los beneficios de la *sophrosyne*, o incluso para hablar de *sophrosyne* en absoluto, con el fin de alcanzar la propia superioridad en el combate verbal. Pero la demostración de superioridad no generará *enkrateia*, ya que la *enkrateia* no depende principalmente de una lección intelectual. En este caso, el maestro sólo puede esperar persuadir a su interlocutor para que practique la *enkrateia*. Por esta razón, la conversación con Aristipo se parece a las conversaciones no refutativas de Sócrates en las que explica a sus compañeros cómo deben comportarse en relación con algún problema o desafío que enfrentan. Sin embargo, difiere de ellas en que Sócrates instiga y va adelante con esta conversación contra la voluntad de su compañero. Esto lo obliga a combinar aquello que se mantiene separado en la conversación con Eutidemo y en las conversaciones amistosas: una refutación hostil y una enseñanza positiva. Pero incluso este esfuerzo combinado no podría inculcar *enkrateia*, ya que la *enkrateia* se adquiere por medio de la práctica (*askesis*), no por medio de la conversación. Por esta razón, Jenofonte prologa esta conversación con la afirmación de que a través de conversaciones como estas Sócrates exhortó a sus compañeros a

---

<sup>28</sup> Véase también τοὺς δὲ πολλοὺς ἀγυμνάστωρ ἔχειν πρὸς τε ψύχη καὶ θάλητη (*Mem.* ii 1.6).



buscar la virtud (*Mem.* ii 1.1) pero no afirma que la haya infundido entre ellos.

Como he argumentado, la única virtud que puede ser inculcada a través del discurso, por medio de una paliza verbal, es la *sophrosyne*. Dorion (2004, 63) argumenta, sobre la base del *Cármides* de Platón, una proposición similar:

Si la *sagesse* [*sophrosyne*] consiste en el conocimiento de sí, y esto no es otra cosa que el conocimiento de la propia ignorancia, entonces el *elenchos* engendra una virtud como efecto inmediato. Desde este punto de vista la *sagesse* es una excepción, porque es difícil ver cómo cualquiera otra virtud podría ser engendrada directamente por el *elenchos*.

Es dudoso que Jenofonte alcanzara una posición similar a la que he descrito en la lectura del *Cármides* de Platón. Es más probable que en los círculos socráticos haya sido frecuentemente entendido que el *elenchos* tiene un efecto saludable sobre el conocimiento de sí. Empero, los dos alumnos de Sócrates representaron el proceso de maneras característicamente divergentes. Para Platón (en su etapa temprana), el conocimiento de la propia ignorancia sobre cuestiones morales e intelectuales vitales induce a la *sophrosyne*, mientras que, para Jenofonte, es la conciencia de la propia inferioridad con respecto a otros agentes sociales y políticos lo que produce *sophrosyne*. Esto concuerda con el énfasis de Platón sobre el conocimiento como fuente de virtud genuina, en tanto que para Jenofonte la cooperación en actividades sociales o políticas es el sello distintivo de la virtud.

## Conclusión

Aunque Jenofonte no representa a Sócrates haciendo un uso extensivo del *elenchos*, reconoce claramente que era una parte significativa de su programa educativo. Alcibíades y Critias se asociaron a Sócrates para aprender de él este tipo de habilidad verbal, y al menos el primero aprendió bien sus lecciones. Sócrates utiliza el *elenchos* en varias ocasiones importantes en *Memorabilia*, y Jenofonte informa que también invitó a muchos otros a esta

experiencia, pero que nunca volvieron para profundizar su instrucción (iv 2.40).

Todos los *elenchoi* son de un tipo fundamental: son ataques verbales destinados a exponer al interlocutor como un tonto o un villano. Pueden tomar la forma de una investigación de una declaración implícita de felicidad o inocencia (v.g., Sócrates contra Aristipo en *Mem.* ii 1; Ciro contra el rey de Armenia en *Cyr.* iii 1), o una investigación de una tesis abstracta por la cual el interlocutor afirma, o puede ser llevado a afirmar, que sabe algo (Aristipo contra Sócrates en *Mem.* iii 8; Sócrates contra Eutidemo en *Mem.* iv 2). En este último caso, la refutación de la tesis es personalmente humillante porque es una refutación de una afirmación personal de conocimiento. Como hemos visto, el interrogatorio de Eutidemo en iv 2, que es uno de los ejemplos de Dorion de un *elenchos* filosófico por parte de Sócrates, es también una de las conversaciones más humillantes en toda la escritura de Jenofonte. Un *elenchos* puede ser utilizado simplemente por la alegría de derrotar y humillar a otra persona, lo que parece ser una parte importante de la motivación de Alcibíades para proceder al interrogatorio de Pericles (i 2.41-46), así como para el interrogatorio por parte de Aristipo a Sócrates (iii 8.1-7), y también para algunos de los esfuerzos de Antístenes en el *Banquete*. Posiblemente los ataques de Antifonte contra Sócrates también pertenezcan a esta categoría, aunque ostensiblemente tienen asimismo objetivos cuasi educativos y económicos (*Mem.* i 6). Además de ser utilizado ofensivamente, un *elenchos* también puede ser utilizado defensivamente para prevenir un ataque de otros (v.g., Sócrates contra Antifonte en *Mem.* i 6; Ciro contra Ciáxares en *Cyr.* v 5).

El *elenchos* puede servir para buenos propósitos, incluyendo aquellos de tipo educativo y político. Puede utilizarse para condenar a alguien por un delito y justificar su castigo (Ciro el joven contra Orantes, *Anábasis* i 6; Ciro contra el Rey de Armenia, *Cyr.* iii 1.9-12), o simplemente para establecer un tipo de jerarquía entre el ganador y el perdedor (Ciro contra Ciáxares, *Mem.* v 5.13-40). Empleado de esta manera, el *elenchos* puede ser beneficioso no sólo para el ganador sino también para quien es vencido, ya que en opinión de

Jenofonte puede ser beneficioso ser derrotado por otros, lo cual al principio puede parecer ciertamente contraintuitivo para la mayoría de quienes pierden. El *elenchos* puede ser utilizado también para propósitos eróticos, en la medida en que algunas personas pueden ser llevadas a admirar, obedecer, e incluso desear a aquellos que se muestran superiores en el pensamiento y la discusión y son capaces de administrar castigos.

El *elenchos* también se puede usar para inculcar *sophrosyne*, aunque en ausencia de fuerza coercitiva el éxito es necesariamente poco frecuente. La refutación de Aristipo por parte de Sócrates, por ejemplo, no tiene éxito en inculcar *sophrosyne*, la cual incluiría el reconocimiento de la superioridad de Sócrates, ya que de otro modo Aristipo no intentaría atacar a Sócrates después. Este fracaso no se debe a una falta de habilidad dialéctica por parte de Sócrates, sino a su falta de poder coercitivo. Una paliza puramente verbal no siempre tendrá el efecto psicológico pleno que tiene una paliza militar, y la víctima siempre es libre de huir. Esto ayuda a explicar por qué los críticos podrían decir que Sócrates era capaz de incitar a la gente a la virtud, pero no de conducirlos a ella. Sócrates tuvo éxito con Eutidemo sólo porque este último se enorgulleció especialmente de su intelecto y tenía un deseo desesperado de sabiduría.

Argumenté antes que el retrato realizado por Jenofonte de Sócrates es suplementario a los retratos hechos por otros y no una alternativa a ellos. ¿Pero, cómo puede aceptar Jenofonte el retrato platónico del *elenchos* si no ve al *elenchos* como un medio de investigación filosófica? La respuesta es que no vio necesariamente al *elenchos* platónico como un ejercicio de investigación filosófica. Mientras que hoy los estudiosos a menudo se centran en las características intelectuales del diálogo platónico, este es sólo un aspecto de ellos. El Sócrates de Platón reconoce que humilló a la gente por medio de su uso del *elenchos* (*Ap.* 23c-d) y muchos de los diálogos muestran también esto mismo. El tratamiento que da Sócrates a Ion y a Eutifrón es muy duro. Tal como Kahn (1983) lo ha demostrado, Sócrates utiliza la vergüenza para obligar a asentir a sus interlocutores en *Gorgias*. Centrarse en este aspecto del *elenchos* platónico podría

ayudar a explicar por qué Jenofonte le daría su aprobación: no por sus beneficios intelectuales, sino porque promueve la humildad y la contrición que es a la vez una virtud y un prerrequisito para cualquier progreso en las otras virtudes<sup>29</sup>.

## Traducción

La traducción del inglés al castellano del presente artículo ha sido realizada por Facundo Bey (INEO-CIF-CONICET) y Julia Rabanal (UBA).

## Bibliografía

AHBEL-RAPPE, S., R. KAMTEKER (eds.) (2009). *A Companion to Socrates*. Oxford, Wiley-Blackwell.

BENSON, H. (1987). "The problem of the Elenchus reconsidered". *Ancient Philosophy* 7. p. 67-85.

BENSON, H. (1995). "The Dissolution of the Problem of the Elenchus". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 13. p. 45-112.

BEVILACQUA, F. (2018). "An Explicit Political Plan: Memorabilia II, 6, 22-27". En: Danzig, Johnson y Morrison (eds). *Plato and Xenophon: Comparative Studies. Mnemosyne Suppl.* 417. Leiden, Brill. p. 461-486.

DANZIG, G. (2010). *Apologizing for Socrates*. Lanham, Lexington.

DANZIG, G. (2012). "The best of the Achaemenids: Benevolence, self-interest and the 'ironic' reading of Cyropaedia". En: F. Hobden

---

<sup>29</sup> El germen de este artículo fue una presentación sobre el comentario de Dorion sobre Memorabilia (Dorion y Bandini, 2000-2010) en la conferencia Socratica III en Trento, Italia, en febrero de 2012. Agradezco al profesor Livio Rossetti por invitarme a la conferencia, por sugerir el tema, y por sus comentarios sobre mi presentación. También agradezco a los participantes de la conferencia, especialmente a quienes comentaron una versión en la conferencia de la (New) Israel Philosophy Association, celebrada en febrero de 2016, en Jerusalén, y a un lector anónimo de Ancient Philosophy.

y C. Tuplin (eds.) *Xenophon: Historical Method and Moral Principle*. Leiden, Brill. p. 499-539.

DANZIG, G. (2014). "Alcibiades versus Pericles: Apologetic Strategies in Xenophon's *Memorabilia*". *Greece and Rome* 61. p. 7-28.

DANZIG, G. (2017). "Nature, Culture and The Rule of the Good in Xenophon's Socratic Theory of Friendship: *Memorabilia* Book Two". En: MOORE y STAVRU (eds.) *Socrates and the Socratic Dialogue*. Leiden and Boston, Brill. p. 459-480.

DORION, L.-A., M. BANDINI. (2010). *Xénophon Mémoires*. Paris, Les Belles Lettres.

DORION, L.-A. (2002). "La responsabilité de Cyrus dans le déclin de l'empire perse selon Platon et Xénophon". *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 16. p. 369-386.

DORION, L.-A. (2004). *Platon. Charmide Lysis*. Paris, Flammarion.

DORION, L.-A. (2009). "Xenophon's Sócrates". En: AHBEL-RAPPE y KAMTEKER (eds.). *A companion to Socrates*. Oxford, Blackwell. p. 93-109.

DORION, L.-A. (2013). *L'Autre Socrate: Études sur les écrits socratiques de Xénophon*. Paris, Les Belles Lettres.

GERA, D. (1993). *Xenophon's Cyropaedia*. Oxford, Oxford University Press.

HESK, J. (2003). *Sophocles: Ajax*. London, Duckworth.

JOHNSON, D. (2005). "Xenophon at his most Socratic (*Memorabilia* 4.2)". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 29. p. 39-73.

JOHNSON, D. (2018). "Xenophon's Intertextual Socrates". En: Danzig, Johnson, Morrison (eds.). *Plato and Xenophon: Comparative Studies. Mnemosyne Suppl.* 417. Leiden, Brill. p. 71-98.

KAHN, Ch. (1983). "Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1. p. 75-121.

LACHANCE, G. (2018). "The logical form of the *elenchus* in Xenophon and Plato". En: DANZIG, JOHNSON, MORRISON

(eds.). *Plato and Xenophon: Comparative Studies. Mnemosyne Suppl.* 417. Leiden, Brill. p. 165-183.

LUZ, M. (2015). "Socrates, Alcibiades and Antisthenes in PFlor II". En: ZILIOLI, U. (ed.) *From the Socratics to the Socratic School*. London, Routledge. p. 192-210.

MORRISON, D. (1994). "Xenophon's Socrates as a Teacher". En: WAERDT, P. V. (ed.). *The Socratic Movement*. Ithaca, Cornell University Press. p. 181-208.

NORTH, H. (1966). *Sophrosyne: Self-Knowledge and Self-Restraint in Greek Literature*. Ithaca, Cornell University Press.

POLANSKY, R. M. (1985). "Professor Vlastos's Analysis of the Socratic Elenchus". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3. p. 247-260.

RADEMAKER, A. (2005). *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint: Polysemy and Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term. Mnemosyne Suppl.* 259. Leiden, Brill.

ROBINSON, R. (1941). *Plato's Earlier Dialectic*. Ithaca, Cornell University Press.

ROSSETTI, L. (2011). "L'Euthydème de Xénophon". En: *Le dialogue Socratique*. Paris, Les Belles Lettres. p. 55-100.

SANDERS, K. (2011). "Don't Blame Socrates: Xen. Mem. 1.2.40-46". *Classical Philology* Vol. 106, 4. p. 349-356.

SLINGS, S. R. (1981). *A commentary on the Platonic Clitophon*. Amsterdam, Academische Pers.

VLASTOS, G. (1983). "The Socratic Elenchus". *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1. p. 27-58.

VLASTOS, G. (1985). "Socrates' Disavowal of Knowledge". *Philosophical Quarterly* 138. p. 1-31.



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*.**

---