

La paideia de los persas

Erwin Robertson

Universidad Metropolitana
de Ciencias de la Educación
Chile

Preámbulo

El ideal y la realidad de la *paideia* en el mundo de la Antigüedad greco-romana no se encontraban solamente dentro de sus fronteras; la *paideia* “clásica” no era puramente “clásica”. En efecto, griegos y romanos, aunque convencidos de la superioridad de su civilización —¿y qué civilización no lo ha estado respecto de sí misma?—, miraban también *fuera* de sí mismos, hacia lo *otro* que ellos mismos. Y bien se sabe que eso “otro” era el *bárbaro*, el marginal por excelencia, comparable y asimilable a ese otro marginal absoluto que era el esclavo; tal vez más marginal que éste, ya que a la marginalidad social y cultural agregaba la geográfica. El bárbaro está fuera de los márgenes del mundo clásico.

Y sin embargo, griegos y romanos miraban hacia ese mundo marginal. Interés práctico, desde luego, ya que no podían ignorar esas poblaciones de enemigos terribles, esclavos potenciales, socios comerciales o, eventualmente, aliados y protectores. Curiosidad “científica”, de Heródoto a Estrabón, a Pompeyo Trogo, sin duda. Pero también *admira*ción: el reconocimiento de la *virtus* o de la *areté* del bárbaro ennoblece a los mejores autores clásicos. Y es una *areté* que se contrasta con las propias costumbres, a veces de modo favorable al bárbaro; podía ponerse, incluso, como modelo para el “civilizado”. Es aquí donde la *paideia* bárbara podía ser objeto de estudio.

Las costumbres de los bárbaros podían ser idealizadas, ciertamente. Las de los germanos no eran tal vez tan puras como quiere Tácito. No obstante, esa idealización tenía por objeto marcar más el contraste, para hacer ver al “civilizado” sus propios defectos, pero también para mostrar lo que él debería ser, o lo que había sido y ya no era. Y en todo caso, supone una noción aceptada o aceptable sobre lo que eran esos bárbaros, de modo que el contraste tenga sentido. Se trata de la idea que griegos y

romanos se hacen de ellos. La mirada sobre la “*paideia* bárbara” vuelve, pues, al mundo clásico, como reflejada en un espejo.

El objeto concreto de nuestro trabajo será la *paideia* de aquel pueblo “bárbaro” más cercano de los griegos, pero que al mismo tiempo no era un mero “proveedor de esclavos” ni su territorio apto para las fundaciones de colonias. Se trata, obviamente, de los persas. Ya en Heródoto está la admiración por las grandes hazañas de estos “bárbaros” —junto a las de los griegos— como motivación y justificación de su *historie*. La mención sobre la *paideia* de estos persas se halla también en Platón, en una obra de juventud y en otra de vejez. Pero es Jenofonte quien se ha extendido sobre esta materia, en la obra dedicada a “la educación de Ciro”. Por lo que queda dicho más arriba, no interesará aquí si la *Ciropedia* es un cuento “oriental” o en verdad una obra histórica*; lo que importa es que ha podido presentarse ante los griegos como un modelo de *paideia*, verosímil y hasta recomendable. A esta obra, pues, nos attendremos principalmente.

Educación y Política

La educación entre los persas no es, para Jenofonte como para otros autores clásicos, cuestión de puro interés “pedagógico” o “antropológico” —si es que cupiera hablar así—; se trata más bien de una materia de incidencia específicamente *política*. El “secreto del poder” de un fundador de imperios como Ciro el Grande se ve radicado en su educación: es, en efecto, la consideración de la fragilidad de las diversas formas políticas lo que llevaba a Jenofonte a interesarse por los grandes hechos de aquél, de los cuales el principal era la estabilidad de su obra; por ello el estudio de “su familia, su naturaleza y su *paideia*, para saber cómo pudo adquirir tal superioridad en el gobierno de los hombres”¹. Igualmente, nos mostrará que, para el mismo Ciro, el hecho de que sus colaboradores hubiesen cumplido desde niños todo lo que ordenaba la “*polis*” —esto es, el haber sido bien educados—, era garantía para tenerlos por leales y eficientes². De modo análogo, en el diálogo platónico, Sócrates, al demostrar la impreparación de Alcibí-

* Sobre el tema de la historicidad de la *Ciropedia* cf.: S.W. HIRSCH: *The Friendship of the Barbarians: Xenophon and the Persian Empire*. Hanover and London, Univ. of New England, 1985. Del mismo autor: ‘1001 Nights: History and Fiction in Xenophon’s *Cyropaedia*’, en *The Greek Historians, Literature and History. Papers presented to A.E. Raubitschek*. Dept. of Classics, Stanford Univ., Sara-

toga, 1985.

¹ *Ciropedia* I, 1, en esp. parágr. 6. Hemos utilizado: *La Ciropedia de Jenofonte*. Versión de Demetrio Frangos, Universidad Nacional Autónoma de México, Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. 2 ys., México, 1947.

² *Cir.* I, 5.7.

des para la política, va a colocar como ejemplo en sentido contrario la educación de los reyes persas junto, claro está, a la de los *basileis* espartanos³.

Por supuesto, la reflexión sobre una nueva *paideia* es parte fundamental del pensamiento político griego en el siglo IV, en buena medida motivado por el sentimiento de crisis de la *polis*; los afanes de Platón, de Jenofonte, de Isócrates, son convergentes en este sentido⁴. Pero el mundo persa no podía dejar de ser objeto de interés desde antes. Ya Heródoto relatava las circunstancias del nacimiento, adolescencia y ascensión al trono de Ciro —“el más valiente y afable entre los muchachos de su edad”⁵— para, en seguida, extenderse sobre las costumbres de los persas, entre las que incluye el famoso párrafo sobre la educación:

“Desde los cinco hasta los veinte años sólo enseñan a sus hijos tres cosas: a montar a caballo, a tirar al arco y a decir la verdad”.

Parece seguro que el historiador halicarnasio admira esta forma de *paideia*, tal como aprueba explícitamente la costumbre de que los niños no comparezcan ante sus padres sino después de los cinco años⁶. Parece clara también la estrecha asociación entre tal forma interna y la grandeza adquirida por este pueblo⁷.

Obviamente, en una obra cuyo título indica que trata de “la educación de Ciro” tenemos que encontrar más detalles sobre la materia. El joven príncipe, nos dice Jenofonte, fue criado de acuerdo con las leyes de su patria, “las cuales, según parece, se ocupan desde el principio del bien público (*tò koinòn agathòn*)”, a la inversa de como se hace en muchos estados⁸. Como bien se sabe, la crítica a la liberalidad de las leyes de las ciudades griegas —que se limitan a penalizar ciertas conductas, pero no imponen modelos de *paideia*— se encuentra también en Platón.

La educación de los persas comienza, por el contrario, por el centro físico y simbólico de la “ciudad”; tienen allí un “ágora libre” —dice siempre Jenofonte—, donde están el palacio real y las magistraturas. “Pero los mercados y mercaderes con sus voces y maneras indecentes están apartados en otro lugar, para que el tumulto de éstos no se mezcle con el buen orden (*eukosmía*) de la gente bien educada”⁹. La reprobación implícita de la forma de vida que se desarrolla en el ágora griega se encuentra también, en forma explícita, en palabras colocadas en boca de Ciro por Heródoto:

³ Alcibiades, 121 d ss.
⁴ Cf. W. Jaeger, *Paideia*, libro IV.
⁵ HDT. I, 123.1.
⁶ HDT. I, 136-137.1.
⁷ Cf. sobre la visión herodotea de la asociación entre forma interna y grandeza en el

exterior: I, 65 ss. (caso espartano); V, 78 (Atenas).
⁸ *Cir.* I, 2.2. Cf. Platon, *Leyes* 631 a ss.; 962 de.
⁹ *Cir.* I, 2.3

“Jamás he temido a ese tipo de hombres que, en medio de sus ciudades, tienen un lugar a propósito para reunirse y engañarse unos a otros con sus juramentos”.

Y explica el autor que Ciro dijo eso aludiendo a las actividades mercantiles del ágora, en tanto que los persas no suelen poseer mercados en sus ciudades y ni siquiera poseen plazas¹⁰. Tal vez no un mero rasgo “bárbaro”, si recordamos las críticas a la composición de la asamblea en las *poleis* democráticas y al papel del comercio; ya Hesíodo afeaba a Perses el gusto por los pleitos del ágora¹¹.

En todo caso, a pesar de Heródoto, la *Ciropedia* parte del supuesto de que en las ciudades de Persia hay plazas, al narrar la división de la población en *clases de edad* (*paídes*, *ephéboi*, *ándres*, *geráiteroi*) y su organización. El paralelo en este punto con la sociedad espartana es claro; y es claro también que se trata de un rasgo común de las sociedades “arcaicas”¹².

Contenido de la educación: la Justicia

Platón nos informa que los niños persas —o, por lo menos, los hijos de los reyes— son educados desde los catorce años de edad por los Pedagogos Reales, “el más sabio (*sophótatos*), el más justo (*dikaiótatos*), el más templado (*sophonéstatos*) y el más valeroso (*andreiótatos*)”, que —en consecuencia— enseñan respectivamente las cuatro virtudes ya clásicas: sabiduría, justicia, templanza y valor¹³.

Aunque no presentadas de este modo sistemático, Jenofonte desarrolla el tema de la enseñanza de estas virtudes, en combinación con las exigencias de cada una de las “clases de edad”. En primer lugar, la Justicia (*dikaiosýne*), que es inculcada especialmente a los niños, esto es, a la primera “clase” (*méros*):

“(…)los muchachos frecuentan las escuelas para aprender la justicia, (...)como los nuestros van a aprender las letras”.

Sus directores pasan la mayor parte del tiempo juzgando sus pleitos y, sin duda, la observación de esta actividad judicial es en sí didáctica; se castiga en particular la ingratitud (*acharistía*), fuente de otros vicios —como la impiedad y la desvergüenza— y principal motivo de odio

¹⁰ HDT. I, 153.1-2.

¹¹ Jenof., *Mem.* III, 7.6; Plat., *Ley.* 741 b, 742 ab, 743 d; cf. 701 a. Cf. también

Hesíodo, *Trab.* 28 s.

¹² *Cir.* I, 2.4 ss.

¹³ *Alc.* 121 e; cf. *Rep.* IV, 427 e ss.

entre los hombres, aunque sea, sin embargo, el delito menos castigado¹⁴.

La Justicia se identifica, por otra parte, con la ley: “lo que es legal es justo, y lo que es ilegal es violencia”; la injusticia es, por tanto, *bía*. Se advierte, sí, que hay diversos principios de justicia; no son los mismos en Persia que en Media. En la primera consisten en la igualdad de derechos (*ison díkaion*), mientras que en la segunda el rey es un *despótes*; la diferencia, pues, equivale a la que los teóricos políticos trazan entre *basileía* y *tyrannís*. Pero desear lo que se debe desear, no querer tener más que los demás es, en definitiva, la medida común de la justicia¹⁵.

La Justicia equivale, también, a la *verdad*: “el más justo” de los Pedagogos Reales de Platón es quien enseña a “ser veraz durante toda la vida”. “Decir la verdad” es el tercer elemento de la trilogía pedagógica citada por Heródoto, y agrega el historiador: “consideran (los persas) que mentir constituye la mayor deshonra”; en segundo lugar, el endeudarse, porque —entre otras razones— parece inevitable que el que se endeuda deba mentir¹⁶. Se ha señalado, además, la perfecta concordancia entre la información herodotea y las fuentes persas, sea el Avesta zoroastriano o las inscripciones reales de Behistún: *Druj*, la “Mentira”, es la Entidad maligna enemiga de Ahura Mazda y opuesta en particular a *Asha* (avéstico) o *Arta* (viejo persa), el Orden, la Justicia, de la cual Darío el Grande se presenta como instrumento en la citada inscripción de Behistún¹⁷.

Sophrosýne

En seguida, está la “templanza”, enseñada en especial a niños y efebos, y ligada de modo estrecho a la obediencia¹⁸. Específicamente se enseña la sobriedad en el comer y en el beber, lo que es facilitado porque los niños no comen con sus madres, sino con sus maestros, así como los mayores no lo hacen sin el permiso de sus jefes. Pan, berros y agua es todo lo que ingieren los jóvenes educandos; y aun para guerreros en campaña, la medida de la comida y de la bebida es lo que sea suficiente para no ser vencido por el sueño y conservar la razón. La analogía con las *Syssitia* espartanas es evidente¹⁹.

Se nos presenta también el contraste entre los persas y las civilizaciones más antiguas del Asia. El joven Ciro se asombra de lo trabajosa que

¹⁴ *Cir.* I, 2.6-7.

¹⁵ *Id.*, I, 3.17-18.

¹⁶ *Alc.* 122 a; HDT. I, 138.1 y cf. 136.2;

cf. *Cir.* I.6.33.

¹⁷ Sobre la inscripción de Darío en Behis-

tún cf. C. Herrenschmidt, “Les historiens de l’Empire achéménide et l’inscription de Bisotun”, en *Annales* N° 5-6, 1982, pp. 813 ss.

¹⁸ *Cir.* I.2.8.

¹⁹ *Jenof., Rep. Lac.* 5.

resulta una cena entre los medos, por la cantidad de platos que hay que probar; y compara el vino en exceso a un veneno, por los desvaríos y conductas ridículas en que incurren los afectados: “se os olvidó completamente a ti (Astiages) que eres Rey, a ellos que eran súbditos”²⁰. A la inversa, Gobrias el Asirio considera a su propio pueblo mucho más refinado que el persa, al ver la pobreza de la alimentación de éste:

“Pero pronto notó la moderación (*metriótes*) de sus comensales; en efecto, a ninguna comida o bebida un persa de la clase educada echa miradas ávidas, ni la agarra con mano apresurada(...), y no es menos capaz de reflexión que si no estuviera sentado para comer(...); creen que mientras comen deben parecer prudentes y moderados(...)”²¹.

No falta, sin embargo, quien eche en cara a los persas su afición a los placeres; puede tratarse, con todo, en la información de Jenofonte, de un reflejo de costumbres de tiempos posteriores a los de Ciro²². Hay que tomar en cuenta también que en ningún caso se pretende que la *sophrosýne* persa sea una moral de privación y de negación del placer en sí. “En nuestra patria —dice Ciro— se nos ejercita en dominar la gula y el desmedido amor al dinero, para que cuando fuera menester, pudiéramos usar de estas cualidades en nuestro provecho”²³. Y señala por su parte un joven medo:

“Los hombres buenos y virtuosos, a pesar de desear el oro, los buenos caballos y las hermosas mujeres, pueden, sin embargo, apartarse de esas cosas y no tocarlas sino dentro del límite de lo justo”²⁴.

Heródoto es, por cierto, más matizado que Jenofonte en la presentación del cuadro de las “maneras de mesa”; pero, en todo caso, los autores griegos están de acuerdo en cuanto a la decencia de los persas en los hábitos más personales (sonarse, escupir, orinar, etc.)²⁵.

Las durezas e incomodidades propias del ejercicio militar y de la caza contribuyen, desde luego, a la *sophrosýne*; también, sin duda, el trabajo manual. Los persas son pastores, observa Platón; habitan una comarca ruda y su educación ancestral era austera, propia para formar pastores robustos y capaces de vivir al aire libre, de velar y de portar armas²⁶.

²⁰ *Cir.* I, 3.4 y 10.

²¹ *Id.*, V, 2.16-17. Sobre los adornos faciales, joyas y vestimentas, cf. I, 3.2; II, 4.5.

²² *Id.*, IV, 1.14; cf. VIII, 8.6 ss. Cf. HDT. I, 207.6; V, 18-20.

²³ *Cir.* IV, 2.45.

²⁴ *Id.*, V, 2.14-16.

²⁵ HDT. I, 133, en esp. §3; *Cir.* I, 2.16.

²⁶ *Lex.* III, 695 a.

Aún hoy, señala Jenofonte, el Gran Rey no cuida menos la agricultura que la guerra, y Ciro el Joven —el homónimo del fundador del Imperio, a quien tanto admiró el autor de la *Anábasis*— cultivaba con sus propias manos su *parádeisos*²⁷. Al recibir la iniciación regia, los soberanos persas visten “las ropas de Ciro el Grande” (esto es, las que llevaba antes de subir al trono, presumiblemente vestimentas de pastor) y comen un refrigerio pastoril en el templo de “la diosa que pasa por Atenea” (o sea, Anahita, diosa irania de las aguas); ¡recuerdo ritualizado de un origen en que se veía como norma la sencilla vida de pastores nómadas!²⁸

La Sabiduría

El más sabio de los maestros persas enseña a los hijos de los reyes, según Platón, la “ciencia de los magos”, la de “Zoroastro, hijo de Horomazda”, que no es otra cosa que el culto de los dioses; y junto con ella, el arte real²⁹. Se sabe que Zoroastro o Zarathustra, para cierta tradición griega, era uno de los primeros “filósofos”, situado en tiempos muy remotos. Otra tradición lo hacía maestro de Pitágoras³⁰. Se trata de una de esas filiaciones espirituales que simbolizaban, para el mundo antiguo, afinidades profundas; la “sabiduría de los persas” enlazaba así como algunas de las corrientes espirituales del mundo helénico. Otra comprobación de que no todo era oposición irreductible entre uno y otro mundo, y que las inteligencias sutiles sabían descubrir los vínculos.

Jenofonte no menciona a Zoroastro —salvo que lo hiciera en el trozo que falta en la *Ciropedia* justamente en esta parte— pero sí, hablando de la piedad de Ciro, indica que por entonces se formó el “colegio de los magos”; verosímilmente, en su opinión fue instituido por el propio Ciro³¹.

Pues la sabiduría humana “no sabe escoger lo mejor”. En cambio, los dioses, a quienes piden su consejo y a quienes quieren favorecer, pueden mostrar de antemano “lo que deben hacer y lo que no”. El hombre prudente, pues, será más sabio que los demás si lo que no se puede aprender ni prever lo consulta a los dioses, a través de sacrificios y de augurios (*oionoi*). Ciro, jefe prudente, consideraba la piedad de los suyos como un bien para él, tal como los que van a navegar prefieren hacerlo con los piadosos: la felicidad de todo el Imperio depende de la piedad de todos sus miembros. En este punto, sin duda coincidían las

²⁷ *Económico* IV, 4-16 y 20-25.

²⁸ Plutarco, *Artajerjes* 3.1-2.

²⁹ *Alc.* 122 a.

³⁰ Cf. J. Duchesne-Guillemin, “The Religion of Ancient Iran” en C. I. Bleeker (C.

Widengren: *Historia Religionum*, Leiden, 1969, 1971, v. I, pp. 371-72; F. Altheim: *Alexandre et Asie*, Payot, París, 1954, pp. 104-109.

³¹ *Cir.* VIII, 1-22.

creencias griegas y las persas³². En sentido contrario, Jenofonte ve en la impiedad, manifestada en el incumplimiento de los juramentos, un factor de la actual decadencia del Imperio Persa: los persas se han hecho indignos de confianza para sus súbditos³³.

En la medida en que la sabiduría no se identifica simplemente con la piedad, es más bien una sabiduría práctica, como se desprende del diálogo entre Ciro y su padre Cambises; a este respecto, la “máxima ciencia” (*paideuma*) es la distinción entre amigos y enemigos³⁴. Y como es a los adscritos a la clase de los ancianos (*geraiteroi*) a quienes se atribuye especialmente la sabiduría, son ellos por excelencia los jueces de las causas públicas y particulares³⁵.

El Valor

El valor, la *andreía*, está implícito como finalidad de toda la educación, de esa educación que tiene como momentos esenciales “montar a caballo y tirar al arco”. Valor para no convertirse en un esclavo al sentir temor, explica Sócrates a Alcibíades³⁶.

Esta virtud se desarrolla especialmente en la educación de los efebos, la segunda clase: el ejercicio militar, el servicio de guardia, de policía o cualquier otro que requieran los gobernantes; pero, sobre todo, la *caza*. La caza es un ejercicio público, y el rey es su caudillo, así como en la guerra, porque aquélla constituye el más fiel aprendizaje de ésta:

“Porque los acostumbra a levantarse de mañana y soportar frío y calor, a caminar y correr, y también es necesario herir con la flecha a la fiera y pegarle con el venablo(...) cuando se la encuentre. Y también muchas veces el alma se templa en la caza cuando se trata de enfrentarse con alguna fiera brava”³⁷.

La caza no sólo desarrolla el valor, sino también la *sophrosýne*³⁸. Por todo lo cual Ciro, señor ya de un vasto imperio, ordena a sus sátrapas mantener grandes parques en que se críen animales salvajes.

“y ni vosotros debéis sentaros a comer sin haber hecho

³² Id., I, 6.46; 44-45; 23; VIII, 1.25. Se sabe que la idea de la “contaminación” es tan fuerte en el mundo griego clásico que un orador podía alegar como prueba de la inocencia de su cliente en una causa por homicidio el hecho de que el barco en que había navegado no sufriera percance alguno: Antifon, *De caede Herodis* 82 s. Cf. Hesíodo, *Trab.* 240.

³³ *Cir.* VIII, 8.2-3.

³⁴ Id., I, 5.11; cf. I, 6.23; II, 4.9.

³⁵ Id., I, 2.14-15.

³⁶ *Alc.* 122 a.

³⁷ *Cir.* I, 2.9-12; en esp. § 10.

³⁸ Id., I, 2.11; VIII, 1.36. La importancia de la caza se refleja también en las metáforas: *Cir.* I, 4.21; 6.14. Cf. las metáforas de la caza en Platón: *Rep.* 432 c ss.

ejercicio, ni déis de comer a los caballos que no hayan trabajado(...); (pues) es necesario que yo, siendo valiente (*agathós*) venga en vuestra ayuda con todos los valientes que estuvieren conmigo; y que vosotros igualmente, siendo bravos (*agathoí*), acompañados de vuestros bravos compañeros, seáis mis aliados”.

Aún hoy, agrega Jenofonte, el rey de Persia y los suyos continúan practicando el ejercicio cinegético³⁹.

Ciertamente, la importancia asignada a la caza es explicable en el autor de un tratado sobre esta materia. “Invento de dioses”, se la llama en él; los cazadores de tiempos primordiales fueron “honrados por los dioses en vida” y admirados por su *areté*. Por la caza los jóvenes “se hacen expertos en las cosas de la guerra y en las demás que exigen pensar, hablar y obrar correctamente”. Los cazadores, a diferencia de los ambiciosos, se ejercitan en vencer a los enemigos comunes (no a los enemigos personales o de partido, *a contrario sensu*); la caza los hace mejores: saben despreciar la maldad y la codicia y son piadosos⁴⁰. En suma, la caza es la óptima *paideia* también para la *polis*.

Jenofonte admiraba el modo de vida caballeresco de los persas, como lo hubiera admirado Homero. La caza es propia, sin duda, de una cultura aristocrática, señorial; “pre-polis” se diría. Pero también la cultura de la *polis* la valorizó; la caza llegó a ser allí parte, también, de la “ideología cívica”⁴¹.

En fin, sobre la “ciencia militar” (*polemiké epistéme*) que resulta de esta educación, advierte Ciro que no hay que hacer participar de ella a los pueblos sometidos:

“(…)debiendo conservar nuestra superioridad en tales ejercicios, sabiendo que los dioses los han dado a los hombres como instrumentos de libertad y felicidad”⁴².

Así pues, la *andreía* es el soporte mismo del Imperio y, en general, la condición de una forma de vida superior.

³⁹ *Cir.* VIII, 6.12; 1.36.

⁴⁰ *Cinegético* I, 1-2; 1.5; 1.18; 13.15-16.

⁴¹ Cf. Jenof., *Rep. Lac.* 4.7; 6.3-4; Plat. *Lev.* 822 d-823. Cf. Polibio XXXI, 29, sobre la importancia de la caza, “óptimo ejercicio y hermosa diversión para la juventud”; la afición entusiasta de Escipión Emiliano a la cacería completa el cuadro de su magnanimidad.

⁴² *Cir.* VII, 5.79; cf. VIII, 8.26. Cf. también, sobre la superioridad en *areté* de las armas para la lucha cuerpo a cuerpo sobre las armas arrojadas, *Cir.* I, 2.13; 4.23; II, 1.8-9; 1.16-17; 21; 3.17-18, 20; VIII, 8.23. En cambio, en Esquilo el arco y las flechas caracterizan a los persas, mientras que las armas para el cuerpo-a-cuerpo a los griegos: *Persas* 239-40, 817.

Educación práctica

En todo lo anterior se ve de modo suficientemente claro que la educación ha de ser práctica, como cuadra a guerreros y dominadores; obviamente, no se trata de una educación libresca, teórica. Pero además, Ciro afirma expresamente que hay muchos que pueden tener cierta predisposición a ser justos, honestos y valerosos, pero no tienen, en definitiva, ocasión de ejercer estas virtudes: “como nadie les ha confiado ni mucho dinero, ni un gobierno, ni una gran fortaleza, mueren antes de haber demostrado de lo que eran capaces”⁴³. Nuevamente, la “virtud” puramente negativa, hecha de mezquindad, no es apreciada en la perspectiva persa de Jenofonte.

En una educación práctica, el *ejemplo* es fundamental: la emulación entre los iguales, los jefes como modelos, son sus bases necesarias.

“(Ciro) creía que los incitaría a las acciones buenas y bellas si él, que era su jefe, les mostraba a ellos, sus subordinados, estar adornado de todas las virtudes. Porque(...) un buen gobernante, pensaba, era una ley viva para los hombres(...)”⁴⁴.

Si el *strategós* en campaña debe saber soportar el frío y el calor mejor que sus hombres, y asumir la mayor parte de los trabajos, el rey debe ganar el respeto de sus súbditos dando muestras de respetarlos a todos, no diciendo ni haciendo nada vergonzoso⁴⁵. Entre los antiguos persas Jenofonte coloca la idea de la monarquía del mejor hombre, idea que se está abriendo camino en el siglo IV para llegar a fundar la reyecía helenística: Ciro pensaba que nadie era digno de mandar si no fuera mejor que sus súbditos; “así es que él era superior en toda clase de trabajos” y, análogamente, los persas son y deben ser mejores que los pueblos que dominan⁴⁶.

Y el ejemplo es importante porque se dirige a hombres libres que pueden ver en los verdaderos modelos lo mejor de sí mismos:

“Nada de lo que recomiendo a vosotros lo ordeno a esclavos. Porque todo lo que digo que debéis hacer, yo también trato de hacerlo. Así pues, como yo os mando que me imitéis, así también vosotros enseñad a los que tengan mando bajo vosotros a que os imiten”⁴⁷.

⁴³ *Cir.* V, 2.9-10. Por ello, a un antiguo enemigo, Gobrias, se le vuelve a confiar el mando de la fortaleza y los demás bienes que ha entregado.

⁴⁴ *Id.*, VIII, 1.21-22.

⁴⁵ *Id.*, I, 6.29; VIII, 1.27.

⁴⁶ *Id.*, VIII, 1.37 y 39; VII, 5.75-77.

⁴⁷ *Id.*, VIII, 6.13.

Mas este gobernante modelo no está situado sólo en el pasado: también el príncipe a las órdenes del cual sirvió Jenofonte, Ciro el Joven, encarna estos ideales; y fue su noble carácter el que motivó las lealtades que duraron hasta su muerte⁴⁸.

Por fin, la finalidad de la *paideia* es también práctica: los hombres ejercitan la *areté* para que “los buenos valgan más que los malos”. La privación de los placeres del momento no tiene un sentido ascético de renuncia a “los bienes del mundo”, sino que su finalidad es el goce tranquilo de ellos en el futuro. Tal como el ejercicio de la elocuencia no tiene por objetivo “no cesar nunca de hablar”, sino la persuasión de otros y, por consiguiente, la realización de grandes y buenas cosas, el ejercicio bélico no se encamina a un pelear incesante, sino a la felicidad y a los honores para sí y para la “ciudad”⁴⁹.

Orden de Rangos

Que los buenos valgan más que los malos —finalidad del cultivo de la *areté*— significa el establecimiento de un sistema de distinciones y de jerarquías, una verdadera *Rangordnung*.

Las distinciones comienzan desde la forma de saludar en los encuentros callejeros, nos decía ya Heródoto: el beso en la boca, el beso en las mejillas, la prosternación, indican, según el caso, la relación jerárquica y la dignidad respectiva de los que se saludan. La última es la *proskýnesis*, que tanto chocaría a los griegos y macedonios cuando Alejandro la introdujera en su corte. Pero la forma mitigada de *proskýnesis* la muestran los relieves de Persépolis: un alto dignatario saluda a su soberano con una leve inclinación y enviándole un beso con la mano⁵⁰.

La distribución de honores y recompensas es, pues, esencial:

“a los que veía que amaban la virtud, a éstos (Ciro) los recompensaba con regalos, mandos, lugares distinguidos y honores de toda clase, de manera que en todos provocaba una noble emulación”⁵¹.

Porque, pensaba el Rey, donde los hombres no ven al más bueno efectivamente alabado y premiado como se lo merece, no hay estímulo para sobresalir en la virtud⁵². De aquí también las comidas comunes, reuniéndose en una misma tienda Ciro y sus oficiales, o los capitanes y

⁴⁸ *Anábasis* I. 9.

⁴⁹ *Cir.* I. 5.9.

⁵⁰ Sobre esta interpretación de la *proskýnesis* cf. R. Lane Fox, *Alexander the Great*,

McDonald & Co., Londres, 1982, pp. 320-21.

⁵¹ *Cir.* VIII. 1.39.

⁵² *Id.*, VIII, 4.4-5.

sus respectivos seguidores, cuando se hallaban en campaña; o invitando el Rey a su mesa a los dignatarios del Imperio. No solamente porque el obsequio más grato que pueden hacerse los hombres entre sí es el invitarse recíprocamente a comer y beber, sino porque la convivencia estrecha permitirá —o, más bien, exigirá— que se observe la justicia en el trato y que los ejemplos sean eficaces⁵³. Nuevamente, ha de recordarse la importancia de la comensalía como vínculo entre los ciudadanos en el mundo griego, tanto en el ámbito de las relaciones privadas —la *xenia*— como entre los principios de la vida pública, y no sólo en Esparta, sino también —restringidas las comidas públicas a los magistrados, por ejemplo— en las otras ciudades.

La generosa asignación de regalos, el compartir una vianda o una bebida, la cercanía al Rey en la mesa y en la vida pública en general, todo esto, entonces, marca las distinciones y jerarquías, correspondientes a los méritos respectivos. Para resumir —dice nuestro autor—, Ciro hizo que en su corte hubiese “mucho respeto de los inferiores hacia los superiores y mucho respeto y decencia de unos para con los otros”⁵⁴. En definitiva, el Imperio Persa está basado en una red de relaciones personales; en este sentido, la descripción de Jenofonte parece ser más real que las interpretaciones modernas de un “Estado burocrático”. Y por ello, la mantención del *amor* entre los hombres, en sus diversos escalones jerárquicos, es uno de los *arcana imperii* —por lo menos, en lo que se refiere a Ciro⁵⁵.

Conclusión

Jenofonte no cree que estas antiguas costumbres persas se mantengan vigentes en su propia época; ¡otro tanto opina, no obstante, de la “constitución de Licurgo”! Concluye entonces afirmando que los persas y los suyos, ahora,

“tienen menos respeto hacia los dioses, son más inicuos (*anosióteroi*) para con sus parientes, más injustos para con los demás y más cobardes en la guerra que antes”⁵⁶.

Tal vez la explicación estuviese en la observación de Heródoto: “los persas son los hombres que más aceptan las costumbres extranjeras”⁵⁷. Por lo menos, esta explicación, el abandono de las *mores maiorum* y la

⁵³ Id., II, 1.25-26; 30; VIII, 1.16; 2.2-3.

⁵⁴ Id., VIII, 1.33.

⁵⁵ Cf. C. Herrenschildt. “L'Empire perse achéménide”, en *Le Concept d'Empire*, Centre d'Analyse comparative des Systèmes Poli-

ques, Presses Universitaires de France, 1980, pp. 94-95. Cf. *Cir.* VIII, 4.1.

⁵⁶ *Cir.* VIII, 8.27; cf. *Rep. Lac.* 14.1-2 ss.

⁵⁷ HDT. I,135.

adopción de costumbres extranjeras como factor de decadencia, la habría aceptado de buena gana toda la Antigüedad. La imagen de la decadencia del Imperio Persa es, en todo caso, un lugar común en el siglo IV; en Isócrates, en Platón, en el mismo Jenofonte. Para Platón, se trata del paso de una reyecía que reconocía a los súbditos su parte de libertad y de igualdad, al despotismo; del abandono de la *patróa paideia* por una educación “femenina” a cargo de mujeres y de eunucos, en la pompa y en la molicie⁵⁸. Es una imagen diferente de la imagen juvenil del *Alcibiades*, por cierto; pero también Jenofonte tiene matices diferentes. Pues en la *Anábasis*, al hacer el retrato de Ciro el Joven, “el más digno de gobernar después de Ciro el Viejo”, insistía en la buena educación que había recibido; vale decir, que la *paideia* de los tiempos del fundador del Imperio estaba aún vigente a fines del siglo V⁵⁹.

Con todo, desde el punto de vista de la cultura helénica, más importante que la exacta correspondencia de las descripciones de Jenofonte con la realidad histórica, es lo que el autor *ha visto* en esa cultura “bárbara”. El religioso Jenofonte, que está consciente de que alguien puede extrañarse de la frecuente repetición de la frase “con ayuda de los dioses” en una de sus obras; que critica la cultura sofística de su tiempo⁶⁰, veía sin duda en la religiosidad de los persas la verdadera sabiduría. El portavoz de una cultura aristocrática, admirador también de Esparta, sin duda veía entre los persas una *paideia* superior a la ateniense⁶¹. Y, ¿podía ser modelo de justicia la *polis* que había condenado a Sócrates —y exiliado al mismo Jenofonte— y se veía envuelta en la *stásis*?

Obviamente, el hijo de Grilo no compartía de corazón los rumbos espirituales de su patria y estaba más íntimamente ligado al mundo caballeresco de los persas. Pero no era la suya una opinión totalmente aislada. Si se puede aceptar que la oposición polar entre griego y bárbaro que dibujaba Aristóteles representaba el sentimiento mayoritario de los griegos, subsiste el hecho de que muchos helenos vieron en el modo de vida de los persas algo digno de ser compartido: desde Pausanias, el vencedor de Platea, Temístocles y Demarato, el rey espartano que se encontraba en el bando de Jerjes y cuyos descendientes se conservaron como señores en territorio asiático, hasta Alejandro —se le aceptará como “heleno”, al menos en lo que toca a la distancia frente a los bárbaros—; Alejandro, que sabía bien a qué atenerse respecto de la “cobardía” de los persas de su tiempo; que ha adoptado usos persas, que ha incorporado a iraníes a su ejército y ha casado a sus oficiales con

⁵⁸ Ley. III, 694 a-696 a.

⁵⁹ *Anab.* I, 9.1-5.

⁶⁰ *Hipárquico*, 9.8-9; *Cineg.* 13.1-9.

⁶¹ Cf. Aristóteles, *Const. de los At.* 42.

donde en la educación de los efebos —tan importante en el siglo IV— está ausente la caza amada de Jenofonte.

mujeres iránias; que ha brindado por la *koinonía* y la *homónoia* entre persas y macedonios... En la *areté* y en la *paideia* de ese pueblo del Este muchos griegos podían redescubrirse a sí mismos y encontrar allí, tal vez como Jenofonte, una respuesta a la crisis histórica de su propio mundo.