

<https://doi.org/10.21555/top.v750.3279>

Autodominio y placer: la propuesta de Jenofonte y su crítica a la filosofía cirenaica en *Mem.* II.1

Self-Control and Pleasure: Xenophon's Claim and His Critique of Cyrenaic Philosophy in *Mem.* II.1

Milena Lozano Nembrot
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina
Universidad de Buenos Aires
Argentina
miluloz@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6237-919X>

Recibido: 09 - 10 - 2024.
Aceptado: 10 - 03 - 2025.
Publicado en línea: 31 - 01 - 2026.

Cómo citar este artículo: Lozano Nembrot, M. (2026). Autodominio y placer: la propuesta de Jenofonte y su crítica a la filosofía cirenaica en *Mem.* II.1. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 75, 11-40. <https://doi.org/10.21555/top.v750.3279>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

Este artículo estudia la idea de autodominio o *enkráteia* en Jenofonte a partir del análisis del diálogo entre Sócrates y Aristipo de *Memorabilia* II.1. Esta conversación permite observar, por un lado, la manera en que Jenofonte construye su propia concepción del placer a partir de la crítica a la teoría cirenaica, y, por otro, el doble aspecto de la *enkráteia*, individual y político. Se muestra que en este texto, y en las obras de Jenofonte en general, aparecen dos tipos de *enkráteia*: una *fuerte o máxima*, que implica abstenerse de los placeres incluso cuando surge la necesidad fisiológica para priorizar otras tareas, y una *débil o mínima*, que supone satisfacer el deseo según la necesidad, la cual no excluye la persecución del placer, sino que es la condición necesaria para sentir cualquier tipo de placer.

Palabras clave: Jenofonte; *Memorabilia*; *enkráteia*; autodominio; placer; Aristipo; filosofías socráticas; filosofía cirenaica; ética griega; política griega.

Abstract

This article studies the idea of *enkráteia* in Xenophon based on the analysis of the dialogue between Socrates and Aristippus in *Memorabilia* II.1. This conversation allows us to observe, on the one hand, the way in which Xenophon constructs his own conception of pleasure based on the critique of the Cyrenaic theory, and, on the other hand, the two sides of *enkráteia*, individual and political. I show that in this dialogue, and in Xenophon's works in general, we find two types of *enkráteia*: a *strong or maximal* one, which implies abstaining from most pleasures even when a physiological need appears, and a *weak or minimal* one, which implies satisfying desire according to physiological needs and which does not exclude the pursuit of pleasure, but is the necessary condition for feeling any pleasure.

Keywords: Xenophon; *Memorabilia*; *enkráteia*; self-control; pleasure; Aristippus; Socratic philosophies; Cyrenaic philosophy; Greek ethics; Greek politics.

Introducción

El concepto de autodominio o *enkráteia* es uno de los rasgos más prominentes de la ética griega, y en particular de la ética socrática. Si el origen de este término ha sido atribuido al propio Sócrates por autores como Jaeger (1947) o Rossetti (2008 y 2015), esto es especialmente por el lugar fundamental de esta noción en los escritos de Jenofonte, y en particular en *Memorabilia*. Este socrático, que ha vivido por mucho tiempo a la sombra de Platón, es quien más utiliza el vocabulario de la *enkráteia*, y coloca esta cualidad como una parte central de su ética, más que cualquier otro socrático.¹

En este artículo nos proponemos estudiar la idea de *enkráteia* y la concepción del placer que esta supone a partir de un diálogo particular de *Memorabilia*, el primer capítulo del segundo libro. Esta conversación permite observar, por un lado, la manera en que el Sócrates de Jenofonte construye su propia concepción del placer a partir de la crítica a la visión de Aristipo como representante de la escuela cirenaica, y, por otro, el doble campo de influencia de la *enkráteia*, individual y político.²

¹ En las últimas décadas, con el reverdecimiento de los estudios socráticos, se ha rehabilitado el lugar de Jenofonte como filósofo dentro de la academia, desafiando la idea iniciada por Schleiermacher (1818), y continuada por muchos a lo largo del siglo XX (Brickhouse y Smith, 2000; Cooper, 1999; Patzer, 1999), de que Jenofonte no posee un pensamiento propio. En efecto, numerosas publicaciones de este siglo han considerado a Jenofonte como un filósofo relevante, especialmente en lo que respecta a su teoría ética y política. Para una presentación detallada de los estudios sobre Jenofonte hasta ahora, cfr. Danzig (2018, pp. 23-24) y Danzig *et al.* (2024).

² Siguiendo la posición de Dorion (2006, pp. 93-94), consideramos que la cuestión socrática —esto es, el intento de descifrar la posición del Sócrates histórico a partir de la lectura de los textos de sus discípulos— es un *pseudoproblema*, puesto que, si los *socratikoi logoi* son obras de ficción y cada autor pone sus ideas en la figura de Sócrates, no hay posibilidad de tratar de reconstruir a la figura histórica a través de ellos. En la misma dirección, Danzig (2018, p. 19) sostiene que dejar de lado este problema es un paso importante para entender a autores como Jenofonte y Platón, dado que, si los abordamos de esta manera, las contradicciones y diferencias entre sus dos Sócrates devienen pistas valiosas para entender a los autores mismos, en vez de buscar sin esperanzas al personaje histórico. Por esta razón, en este trabajo nos referiremos al “Sócrates de

La hipótesis que guía estas páginas es que Jenofonte presenta en esta conversación, y en el resto de sus obras, dos tipos de *enkráteia*: una *fuerte o máxima*, que se exige a los gobernantes, la cual supone abstenerse momentáneamente de la mayoría de los placeres incluso cuando aparece la necesidad fisiológica; y otra *débil o mínima*, que supone satisfacer el deseo en función de la necesidad natural, y que deben poseer todos los ciudadanos de una ciudad virtuosa. Esta última *enkráteia* no se opone al placer ni lo excluye, sino que, por el contrario, es la condición necesaria para sentir verdadero placer, tanto placer corporal como otro tipo de placeres que podríamos llamar anímicos y sociales, más valorados por Jenofonte. En la conversación con Aristipo se produce un sutil desplazamiento desde el primer tipo de autodominio hacia el segundo, lo cual explica el rumbo a veces algo extraño de la conversación. La *enkráteia* débil o mínima le permite a Jenofonte discutir a una posición como la de los cirenaicos cuál es la verdadera forma de concebir el placer y el dolor, los cuales no son concebidos como cuestiones meramente somáticas.

Para ello, dividiremos el texto en tres partes: primero (*Mem.* II.1-7), partiendo de una concepción fisiológica de los placeres, los dos interlocutores acuerdan en la necesidad de la práctica del autodominio para los gobernantes. En esta sección veremos las características principales de la *enkráteia fuerte* requerida a los gobernantes y otra cualidad asociada a esta, la *kartería*. En la segunda parte (*Mem.* II.1.7-17), a partir del desacuerdo entre Sócrates y Aristipo, se presentan las consecuencias políticas de la propuesta ética de ambos interlocutores, donde Sócrates extrema las condiciones de gobernantes y gobernados para tratar de convencer al cirenaico de que es mejor estar en el primer grupo, mientras que, al mismo tiempo, muestra implícitamente las fallas de una sociedad en donde no todos son educados para practicar la *enkráteia*. Por último, en la tercera parte (*Mem.* II.18-34), a partir de la respuesta de Aristipo, Sócrates, a partir de la diferencia entre sufrimientos voluntarios e involuntarios y del mito sobre Heracles

Jenofonte" sin intención de aludir con ello al Sócrates histórico. Otro problema, más difícil de resolver, es cuál es la relación entre el pensamiento del Sócrates de Jenofonte y el propio Jenofonte. A grandes rasgos podemos afirmar que, como con Platón, Sócrates suele ser el portavoz de las ideas de su discípulo. Sin embargo, a su vez, dentro de los variados personajes del *corpus* jenofónteo, Sócrates presenta una ética más estricta que otros personajes.

atribuido a Pródico, presenta una alternativa a la concepción cirenaica del placer y el dolor, la cual permite una articulación entre la *enkráteia* que llamaremos débil o mínima y el placer.

1. Primera parte: gobierno de sí y de los otros (*Mem.* II.1.1-7)

El libro II de *Memorabilia* comienza con un intercambio entre Sócrates y un particular seguidor suyo, Aristipo. Este diálogo es presentado como un ejemplo de las conversaciones donde el maestro “impulsaba a sus discípulos a ejercitar el autodominio sobre el deseo de comida, bebida, lujuria, sueño, frío, calor y fatiga” (προτρύπειν τοὺς συνόντας ἀσκεῖν ἐγκράτειαν πρὸς ἐπιθυμίαν βρωτοῦ καὶ ποτοῦ καὶ λαγνείας καὶ ὕπνου καὶ ῥίγους καὶ θάλπους καὶ πόνου) (*Mem.* II.1.1).³ Al ver que uno de sus acompañantes (τινα τῶν συνόντων) era bastante indisciplinado o intemperante (ἀκολαστοτέρως ἔχοντα), Sócrates inicia una conversación con Aristipo acerca de la educación de los gobernantes.⁴

Algunos intérpretes sostienen que el cirenaico no es el verdadero destinatario de las enseñanzas de Sócrates, es decir el intemperante mencionado, sino una tercera persona presente en la escena.⁵ También se ha distinguido al Aristipo presentado por Jenofonte del personaje histórico, puesto que su intemperancia no se vería reflejada en las fuentes y sería consecuencia de la hostilidad de Jenofonte hacia él (Bevilacqua,

³ Ha sido señalado que hay un problema textual en esta oración, ya que los últimos tres sustantivos (ῥίγους καὶ θάλπους καὶ πόνου) no parecen consistir en un deseo o apetito (*epithymía*) y no suelen ser objeto de *enkráteia*, como sí los primeros. Dorion y Bandini (2000, p. 113, n. 1) sostienen que ninguna de las soluciones propuestas resuelve el problema, por lo que la única alternativa es suprimir toda la frase. Los últimos términos corresponden en general a la cualidad de la *kartería* (cfr. *infra*). Por lo demás, todas las traducciones de Jenofonte son propias. Hemos utilizado la edición de Marchant (1900).

⁴ *Akolésteros* es el adverbio comparativo de *akolastos*, pero que traducimos como un adjetivo predicativo (“era bastante indisciplinado”) por estar modificando al verbo *echo*.

⁵ Cfr. Mannebach (1961, p. 120, n. 2), Döring (1988, p. 63, n. 130) y O’Connor (1994, p. 159, n. 10), citados por Dorion y Bandini (2000, p. 113, n. 2). Sin embargo, como señalan Dorion y Bandini (2000, p. 113, n. 2), en las otras ocasiones en que Jenofonte emplea la estrategia de tener una conversación donde el verdadero destinatario de la lección es otro allí presente, es posible identificar fácilmente a este último, pero eso no sucede aquí.

2010, p. 373, n. 6). Efectivamente, no podemos confiar en la veracidad histórica de la conversación, y tampoco puede dejar de considerarse la enemistad entre estos dos personajes (SSR IV.A.20 = FS 386-387), que puede llevar a Jenofonte a distorsionar la filosofía de Aristipo. Sin embargo, el Aristipo presentado aquí tiene muchos puntos en común con los testimonios que poseemos acerca del personaje histórico, lo cual nos lleva a pensar que Jenofonte podría haber construido esta conversación para desarrollar sus propias ideas de placer y autodominio a partir de la crítica a la filosofía cirenaica, o de lo que él entiende por esta.⁶

En efecto, Aristipo parece ser, tanto según lo dicho en este diálogo como por los testimonios que poseemos sobre él, el perfecto *akólastos* y el destinatario más adecuado para esta conversación. Esto cobra sentido tanto si tomamos *akólastos* en su sentido más literal como el in-disciplinado (*a-kolastos*), como en el sentido técnico aristotélico de aquel que lleva, por elección propia, una vida dedicada a los placeres.⁷ Jenofonte no utiliza demasiado la terminología de la *akolasía* —el sustantivo no aparece en su corpus, y el adjetivo *akólastos* solo tres veces (*An.* II.6.10, *Eq. mag.* VII.10, *Mem.* II.1.1)—, por lo que podría ser significativo el hecho de que lo elija para referirse a Aristipo. Especialmente si consideramos que, dado que esta conversación es presentada como un ejemplo de cómo Sócrates solía exhortar a sus discípulos a practicar la *enkráteia*, se lo podría haber

⁶ Los fragmentos sobre Aristipo fueron recopilados por Giannantoni (1958 y 1990) y traducidos al español por Mársico (2013a). A lo largo del trabajo nos referiremos a la numeración de los fragmentos de estas dos ediciones, la primera con las siglas SSR y la segunda con FS.

⁷ *Kolázo* significa castigo correctivo, por lo que literalmente el *akólastos* es el que no ha sido corregido o disciplinado por el castigo (LSJ *s. v. akólastos*; cfr. *infra*, sección 2). Por otra parte, Aristóteles da un sentido técnico a la *akolasía* como el exceso en relación con los placeres, opuesto a la *sophrosýne* (*Eth. Nic.* II.8.1109a3-4 y 11-15, III.11.1119a7 y III.10.1118a3-4). Asimismo, distingue al *akólastos* del *akratés* en que mientras este último sufre un conflicto interno debido a que sabe cuál es el bien pero no puede realizarlo por ser dominado por los placeres, el *akólastos*, en cambio, *elige* la vida de los placeres por considerar que esto es lo bueno para él —es decir, su error está en la postulación del fin mismo, lo cual hace de la *akolasía* una condición más difícil de curar (*Eth. Nic.* VII.3.1114b15-18, VII.4.1148a15-17 y VII.7.1150f19-21). Si bien Platón no distingue tan claramente entre estos dos tipos de personas, sí suele asociar la *akolasía* a la elección de la vida de los placeres (*Grg.* 495b y 507e; *Phdr.* 255e y 256c; *Resp.* 4.431b; *Leg.* 5.734b; *Ti.* 86d y *Phd.* 68e-69a). Cfr. Lozano Nembrot (2024).

caracterizado como un *akratés*, vocabulario mucho más utilizado en esta obra.⁸ Pero, tal como se observa en los testimonios sobre él como en su retrato en este diálogo, Aristipo no es exactamente un *akratés* porque no es *arrastrado* o *dominado* por los placeres, sino que *elige* deliberadamente este tipo de vida.⁹ Por ello, luego de tratar, en vano, de convencerlo de la importancia de la *enkráteia*, Sócrates se centra en criticar la concepción de placer y dolor exclusivamente somáticos en la que se basa la propuesta aristipeana y muestra una alternativa de una vida feliz basada en otro tipo de placeres.

Para enderezar a este compañero errático, Sócrates pregunta cómo educarían a dos jóvenes, a uno con la finalidad de que sea capaz para gobernar (*ικανὸς ἔσται ἄρχεiv*) y a otro para que ni lo intente (*ἀντιποιήσεται*, II.1.1). La educación del futuro gobernante se basa en dos cualidades fundamentales para Jenofonte: la *enkráteia* y, en segundo lugar de importancia, la *kartería*.

Sócrates y Aristipo acuerdan comenzar por la alimentación o nutrición (*ἀπὸ τῆς τροφῆς*), “como si fueran los elementos primarios” (*ὥσπερ ἀπὸ τῶν στοιχείων*). La alimentación es lo primero (*ἀρχή*), puesto que nadie podría vivir si no se alimentara (*οὐδὲ γὰρ ζῶν γ' ἄν τις, εἰ μὴ τρέφοιτο*) (*Mem.* II.1.1).¹⁰ Debido a que es una necesidad

⁸ Cfr. Jenofonte (*Mem.* I.2.2, I.2.12, I.2.26, I.5.2, I.5.3, II.6.19, III.9.4, IV.5.4, IV.5.5, IV.5.7, IV.5.10 y IV.5.11). Sobre la *akrasía* en Jenofonte, Jones y Sharma (2018, p. 80) sostienen que este autor utiliza el adjetivo *akratés* exactamente como Aristóteles usa el término *akólastos*, para significar “indulgente” o “licencioso”. Sin embargo, veremos a continuación que el *akratés* para Jenofonte es un esclavo *gobernado* por sus deseos y placeres, concepción que está más cerca de la definición de Aristóteles del *akratés*, más que la del *akólastos* (*Eth. Nic.* VII.3.11146b15-18 y VII.4.1148a15-17).

⁹ Sobre la vida de placeres de Aristipo, cfr. SSR IV.A.51-100 = FS 441-498. Sobre la posición teórica cirenaica del placer como fin, cfr. SSR IV.A.172 = FS 589.

¹⁰ El hecho de que Aristipo agregue la palabra *arché* para referirse al alimento y lo haga fundamento de todo lo demás podría hacer referencia a los pasajes de corte naturalista sobre los cirenaicos: el placer es el fin puesto que los animales y los niños lo persiguen y huyen del dolor (SSR IV.A.172 = FS 589). En este sentido, el placer está directamente relacionado con la supervivencia, si bien no se limita a esta —es decir, a los límites de lo necesario—. Por otra parte, es importante destacar que Aristipo sostenía una concepción propia de *enkráteia*, que no consistía en la abstención o moderación de los placeres, sino en disfrutarlos sin ser dominado por ellos (SSR IV.A.58 = FS 449; SSR IV.A.79 =

fisiológica, es razonable (εἰκός) que los hipotéticos jóvenes quieran (βούλεσθαι) tomar alimento cuando llegue el momento, pero al que es educado para gobernar es necesario acostumbrarlo (ἐθίζοιμεν) a preferir lo más urgente antes que satisfacer su estómago (τῆ γαστρὶ χαρίζεσθαι) para que pueda ocuparse de los asuntos de la ciudad (II.1.2). En segundo lugar, cuando este quiera beber (πιεῖν βούλωνται), debe poder aguantar la sed (τὸ δύνασθαι διψῶντα ἀνέχεσθαι). Tercero, debe dominar el sueño (τὸ δὲ ὕπνου ἐγκρατῆ εἶναι) para acostarse tarde, levantarse temprano e incluso estar en vela si es necesario. En cuarto lugar, debe dominar los placeres sexuales (τὸ ἀφροδισίων ἐγκρατῆ εἶναι) para no verse impedido a actuar (κωλύεσθαι πράττειν) si debe hacerlo (II.1.3).¹¹

En resumen, el educado para gobernar debe poseer *enkráteia*, entendida como la capacidad de dominio sobre los placeres de la comida, la bebida, el sexo y el sueño (*Mem.* I.2.1, I.2.14, I.3.7, I.5.1, I.5.6, VI.5.3 y IV.5.9). El autodominio es un elemento central en la ética de Jenofonte de sus escritos socráticos y no socráticos, que lo distinguen de Platón y de cualquier otro escritor de su época.¹² En este pasaje podemos observar dos cuestiones que serán relevantes para lo que sigue: en primer lugar, la educación en la *enkráteia* está reservada para los que pretenden gobernar. Segundo, si bien se acepta que los placeres son algo necesario, puesto que dependen de la necesidad fisiológica, el autodominio de los gobernantes supone apartarse los placeres de la comida y bebida incluso cuando aparece el hambre o la sed, de manera que se prioriza el deber del gobernante a los requerimientos del cuerpo. El objetivo de la *enkráteia* es no ceder ante lo que uno *quiere* (*boulesthai*), incluso aunque sea un querer razonable (*eikós*) y consecuencia de la necesidad, con el fin de estar disponible para realizar las diversas tareas de gobierno. Debido

FS 469; SSR IV.A.86 = FS 476; SSR IV.A.87 = FS 447; SSR IV.A.96 = FS 489). Sin embargo, el texto de Jenofonte no hace referencia a este aspecto.

¹¹ Técnicamente, “ser autocontrolado” (ἐγκρατῆ εἶναι) respecto del sueño y los placeres del sexo, expresiones que resultan un tanto extrañas en castellano.

¹² Desde el comienzo de *Memorabilia* se enfatiza el autodominio que Sócrates ejercía sobre los placeres y fomentaba en otros, ya sea mediante el ejemplo o el diálogo sobre el tema (*Mem.* I.2.1-8, I.2.17, I.3.1, I.5.6, IV.3.18 y IV.5.1). Si bien Platón también presenta a Sócrates como dueño de sus placeres (*Symp.* 222b), en los llamados diálogos socráticos no aparece el lenguaje de la *enkráteia*. Como señala Dorion (2007 y 2018), este lenguaje aparece recién a partir del *Gorgias* con la bipartición del alma y la rehabilitación de la *akrasía*, que luego se desarrolla con la tripartición de *República* y *Fedro*.

a la alta exigencia que supone la *enkráteia* aquí descrita, la cual se exige solo a los gobernantes, la llamamos *fuerte o máxima*.

Asimismo, el educado para gobernar debe ser entrenado en la *kartería*: no debe huir de los esfuerzos o sufrimientos (τὸ μὴ φεύγειν τοὺς πόνους), sino someterse voluntariamente a ellos (ἔθειλοντὴν ὑπομένειν) (II.1.3), y debe ejercitarse (ἀσκεῖν) para soportar el frío y el calor, puesto que la mayoría de las ocupaciones humanas se realizan al aire libre (II.1.6). La *kartería* supone una resistencia o fuerza aplicada a los dolores y a adversidades para el cuerpo como el frío y calor (*Mem.* I.2.1 y I.6.7). Es discutido por los intérpretes si Jenofonte distingue rigurosamente o no entre estas dos cualidades.¹³ Una forma de sistematizar estos dos elementos supone considerar que la *kartería* y la *enkráteia* se ocupan ambos de la esfera física y corporal, pero mientras que la primera expresa la capacidad de resistir elementos *exteriores* que afectan el cuerpo, como el frío, el calor y la fatiga, la segunda supone la facultad de dominar algo que viene del *interior* del individuo, como los placeres corporales de la comida, la bebida, el sueño y la sexualidad (Dorion y Bandini, 2000, pp. 69-70, n. 64; F. Bevilacqua, 2010, pp. 149-150 y 275, n. 2).¹⁴

¹³ Algunos sostienen que Jenofonte no establece una distinción tan tajante entre estos dos conceptos como Aristóteles (Erbse, 1961, p. 276, n. 2), o que muchas veces utiliza *enkráteia* en un sentido más amplio para referirse a ambos ámbitos (Johnson, 2020, p. 418); otros (Dorion y Bandini, 2000, pp. 69-70, n. 64; Bevilacqua, 2010, pp. 149-150 y 275, n. 2), en cambio, afirman que Jenofonte emplea un lenguaje riguroso para distinguir estas dos categorías.

¹⁴ Si bien esta división es clarificadora, supone como algo dado el hecho de que los placeres constituyen algo interno al individuo, lo cual para la época no era algo supuesto de antemano (Bieda, 2021; Dodds, 2006; Snell, 2012). En Jenofonte, los placeres no tienen un estatus claro, y oscila entre decir que son “*implantados* en el mismo cuerpo conjuntamente con el alma” (ἐν γὰρ τῷ αὐτῷ σώματι συμπεφυτευμέναι τῇ ψυχῇ) (*Mem.* I.2.23) y utilizar un lenguaje tradicional que parece ponerlos como algo ajeno al individuo: “ponerse en guardia con *las cosas que persuaden* a comer sin tener hambre y a beber sin tener sed” (συνεβούλευε φυλάττεσθαι τὰ πείθοντα μὴ πεινῶντας ἐσθίειν μηδὲ διψῶντας πίνειν) porque maltratan el estómago, la cabeza y el alma (*Mem.* I.3.6). La indefinición respecto de estos temas hace que debamos tener cuidado respecto de la utilización acrítica de ciertas antinomias filosóficas tradicionales como la división entre interioridad y exterioridad, ya que en muchos casos podrían no ser una buena matriz de análisis.

Por último, el que es educado para gobernar debe tener el conocimiento (μάθημα) necesario para *dominar* a los adversarios (πρὸς τὸ κρατεῖν τῶν ἀντιπάλων) (II.1.3), puesto que “sin un conocimiento de este tipo ninguna de las otras enseñanzas o cualidades serviría para nada” (πολὺ νῆ Δί’, ἔφη, τῷ ἄρχειν παιδευομένων: καὶ γὰρ τῶν ἄλλων οὐδὲν ὄφελος ἄνευ τῶν τοιούτων μαθημάτων) (II.1.3). No obstante, al explayarse sobre este conocimiento, Sócrates vuelve nuevamente al problema del autodominio: los animales son sorprendidos por sus rivales y atrapados por los cazadores por ser conducidos hacia los anzuelos por el deseo de comer (τῇ ἐπιθυμίᾳ τοῦ φαγεῖν) y de beber, y llevados hacia sus trampas “por el deseo y la esperanza de los placeres del sexo” (τῇ ἐπιθυμίᾳ καὶ τῇ ἐλπίδι τῶν ἀφροδισίων) (II.1.4). Aquí Sócrates se aparta del programa educativo de los gobernantes para realizar una reflexión de índole general: “¿Y no te parece que es vergonzoso que a un ser humano le pasen las mismas cosas que a los más insensatos entre las bestias?” (οὐκοῦν δοκεῖ σοι αἰσχρὸν εἶναι ἀνθρώπῳ ταυτὰ πάσχειν τοῖς ἀφρονεστάτοις τῶν θηρίων) (II.1.5).¹⁵ Sócrates da el ejemplo de los adúlteros, que aun *sabiendo* (εἰδότες) los peligros a los que se exponen por parte de la ley y de los posibles ultrajes de los demás, y habiendo muchos medios para liberarse del deseo sexual de forma segura (ὄντων δὲ πολλῶν τῶν ἀπολυσόντων τῆς τῶν ἀφροδισίων ἐπιθυμίας ἐν ἀδείᾳ), son llevados (φέρεσθαι) hacia esos peligros (II.1.5).¹⁶

¹⁵ En *Mem.* IV.5.11, Sócrates advierte esto mismo a Eutidemo: “Pues, Eutidemo, ¿en qué se diferencian un ser humano sin dominio de sí de la bestia más estúpida? Pues cualquiera que no examina lo mejor, sino que busca por todos lados lo más placentero, ¿en qué se diferenciaría del ganado más insensato?” (τί γὰρ διαφέρει, ἔφη, ὦ Εὐθύδημε, ἀνθρώπος ἀκρατῆς θηρίου τοῦ ἀμαθεστάτου; ὅστις γὰρ τὰ μὲν κράτιστα μὴ σκοπεῖ, τὰ ἥδιστα δ’ ἐκ παντὸς τρόπου ζητεῖ ποιεῖν, τί ἂν διαφέρῃ τῶν ἀφρονεστάτων βοσκημάτων) (cfr. *Hier.* VIII.3).

¹⁶ En el mismo sentido, en *Mem.* II.2.4, para tratar de disuadir a Lamprocles de su enojo con su madre, Sócrates afirma que los seres humanos no engendran hijos por el placer sexual, porque si fuera por eso habría otras formas de satisfacerlos en las calles y en las casas (καὶ μὴν οὐ τῶν γε ἀφροδισίων ἔνεκα παιδοποιεῖσθαι τοὺς ἀνθρώπους ὑπολαμβάνεις, ἐπεὶ τούτου γε τῶν ἀπολυσόντων μεστὰί μὲν αἱ ὁδοί). En estos pasajes, Jenofonte parece aludir a la capacidad de los varones atenienses de comprar sexo en las calles o de utilizar esclavos o esclavas para su satisfacción. Tal como señala Bevilacqua (2010, p. 378, n. 20), en esto Jenofonte parecería seguir a Antístenes, quien, según el testimonio

Este es un claro caso de *akrasía*: cuando, aun sabiendo qué es lo mejor para uno, no se actúa en consecuencia debido a estar dominado y gobernado por los placeres (κρατούμενος, ἀρχομένου) (*Mem.* II.6.1).¹⁷ Jenofonte caracteriza al *akratés* como un esclavo de los placeres (ταῖς ἡδοναῖς δουλεύων) (*Mem.* I.5.5), impedido (κωλύεσθαι) de realizar lo más noble y obligado (ἀναγκάζεσθαι) a hacer lo más vergonzoso (*Mem.* IV.5.4).¹⁸ Los placeres son los peores amos (τοῖς κακίστοις δεσπότηαις) que uno pueda tener, pues conducen a la peor forma de esclavitud (*Mem.* IV.5.5; *Oec.* I.22-23), aquella que priva de los mayores bienes: la *sophía* (*Mem.* IV.4.6) y la *sophrosýne* (IV.5.7).

La *enkráteia*, por el contrario, es la condición para que el individuo pueda ejercer la *eleuthería* (libertad), la cual no consiste en hacer lo que uno quiere, sino en “hacer lo mejor” (τὸ πράττειν τὰ βέλτιστα) (*Mem.* IV.5.3).¹⁹ En este sentido, el autodominio es una condición necesaria tanto para gobernarse a sí mismo como para gobernar a los demás (cfr. Foucault, 2010). Esto es precisamente lo que parece indicar Sócrates en el pasaje analizado (*Mem.* II.1.3-4) estableciendo un paralelismo entre

de Diogenes Laercio VI.4 (SSR V.A.60 = FS 819), parece haber considerado a las prostitutas como un valioso recurso para sustraerse de los peligros de cometer adulterio.

¹⁷ Si bien en ciertos diálogos de *Memorabilia* Sócrates presenta una visión intelectualista de la virtud, según la cual nadie puede actuar en contra de lo que considera mejor (*Mem.* III.9.4 y IV.6.6), al mismo tiempo, la *akrasía* es una de las preocupaciones centrales de la obra. Dorion (2003) resuelve esta aparente contradicción distinguiendo dos tipos de *akrasía* en *Memorabilia*: una *akrasía* fuerte—que supondría que un hombre verdaderamente virtuoso y con conocimiento puede ser vencido por los placeres—, la cual Sócrates considera imposible, y una *akrasía* débil, que designa el mal comportamiento en general, ya que quien cede a los placeres corporales, por definición, carece de virtud hasta el punto de que esta le resulta ajena.

¹⁸ Jenofonte recurre con frecuencia a la analogía de la esclavitud en relación con los placeres (*Mem.* I.3.11, I.5.5, I.6.8 y V.5.5; *Oec.* I.22-23; *Apol.* 16).

¹⁹ En cambio, tal como veremos en el próximo apartado (cfr. *infra*, sección 2), la libertad para Aristipo parece consistir en hacer lo que uno mismo (*autós*) quiere, y esto es contrapuesto a los intereses de los demás. Tanto las tareas de gobierno como las de servidumbre —para Aristipo una y la misma cosa (*Mem.* II.1.17)— suponen poner al otro antes que a uno mismo y generan muchos problemas que impiden la vida fácil y placentera que él pretende.

el dominio de sí mismo (*ἐγκρατῆ εἶναι*, II.1.3) y el dominio sobre los enemigos (*κρατεῖν τῶν ἀντιπάλων*, II.1.4).²⁰

A continuación, se desarrollará la relación entre *enkráteia*, esclavitud y gobierno, así como la diferencia entre la propuesta socrática y la de Aristipo, explorando el aspecto político del autodomínio.

2. Las consecuencias políticas de la *enkráteia* (*Mem.* II.1.7-17)

Hasta aquí el acuerdo entre Sócrates y Aristipo: los dos creen que esta debería ser la educación del gobernante. En donde van a disentir es en cuál es la vida más feliz. Cuando Sócrates le pregunta al cirenaico en qué categoría (*τὴν τάξιν*) se colocaría, si entre los que gobiernan (*τοὺς ἀρχικοὺς*), que son *enkrateîs* sobre todas estas cosas, o entre los incapaces de esto, que ni aspiran a gobernar (*Mem.* II.1.7), Aristipo responde que lo más insensato (*ἄφρονος*) es elegir ser gobernante en estas condiciones, ya que suficiente trabajo es procurarse lo necesario para uno mismo como para tener que además encargarse del resto de los ciudadanos (II.1.8).

Abandonar muchas cosas que uno quiere para sí mismo por preferir las de la ciudad, y, si no se logran todas las cosas que la ciudad quiere, sufrir una pena por esto, ¿cómo esto no es la mayor insensatez? Pues las ciudades pretenden usar a sus gobernantes como yo uso a mis esclavos domésticos (*καὶ ἑαυτῷ μὲν πολλὰ ὧν βούλεται ἐλλείπειν, τῆς δὲ πόλεως προεστῶτα, ἐὰν μὴ πάντα ὅσα ἡ πόλις βούλεται καταπράττει, τούτου δίκην ὑπέχειν, τοῦτο πῶς οὐ πολλὴ ἀφροσύνη ἐστί; καὶ γὰρ ἀξιούσιν αἱ πόλεις τοῖς ἀρχουσιν ὥσπερ ἐγὼ τοῖς οἰκέταις χρῆσθαι*) (*Mem.* II.2.8-9).

Aristipo opone los intereses propios — expresados en los pronombres de primera persona singular, *τοῦ ἑαυτῷ, ἑαυτῷ*— con los de la ciudad. El intento de satisfacer las demandas de esta última supone, como ya acordaron, dejar, abandonar (*ἐλλείπειν*) a las propias, y esto para Aristipo es la mayor insensatez (*ἀφροσύνη*) si uno quiere ser feliz.

²⁰ Un movimiento similar hace Sócrates en el *Económico*, donde, en medio de una discusión acerca del dominio sobre los placeres, agrega que es preciso luchar por la libertad no solo contra estos, sino también contra los que intentan esclavizarnos por las armas (*Oec.* I.19-23).

El cirenaico provocativamente invierte los términos presentados por Sócrates: lo insensato no es seguir los propios placeres, sino ejercitar la *enkrátēia*, por lo cual, bajo esta lógica, los verdaderos esclavos son los gobernantes, que deben proveer todo para los demás sin poder disfrutarlo ellos mismos.²¹ Él, en cambio, prefiere vivir de la forma más fácil y placentera (ἡ ῥᾶστα τε καὶ ἡδιστα) (*Mem.* II.1.9).

Esta concepción de la felicidad concuerda con los testimonios que tenemos sobre Aristipo y su filosofía.²² Allí, el cirenaico propone un modo de vida donde el placer es el último fin (SSR IV.A.166 = FS 57; SSR IV.A.172 = FS 589), y pone en práctica su filosofía viviendo como extranjero en la corte del tirano Dionisio, donde disfruta de los lujos de los gobernantes sin las responsabilidades que implicaría gobernar (SSR IV.A.51-60 = FS 441-51). Por ello, cuando Sócrates, haciendo propia la lógica de su oponente e incorporando la perspectiva hedonista, propone examinar quién vive más placenteramente, los gobernantes o los gobernados (πότερον ἡδίων ζῶσιν οἱ ἄρχοντες ἢ οἱ ἀρχόμενοι) (*Mem.* II.1.10; cfr. *Hier.* I.2), Aristipo se niega a entrar en esta dicotomía donde una parte es esclava de la otra: asociando nuevamente a los que son gobernados (οἱ κρατούμενοι) con la esclavitud (τὴν δουλείαν),²³ el cirenaico no se coloca en ninguna de las dos partes, sino en el *camino*

²¹ En estos pasajes se enfatiza el sentido intelectual o prudencial de *sophrosýne* y *aphrosýne*, referido a la sensatez o sabiduría práctica. En este sentido es que para Jenofonte la *sophrosýne* es igual a la *sophía*, considerada esta última no un conocimiento abstracto sino un conocimiento sobre algo en particular (*Mem.* III.9.4; Dorion, 2012).

²² Es discutido si Aristipo profesaba una teoría filosófica o simplemente exhibía una forma de vida. Por un lado, Mann (1996, p. 111) sostiene que no hay nada en la filosofía de Aristipo aparte de su forma de vida. Por otro, Mársico (2013a, p. 48), basándose en la coherencia entre el material teórico y las anécdotas sobre Aristipo, defiende la existencia de una doctrina original, que da sentido a las disputas entre los socráticos. En una línea de interpretación similar, Lampe (2017, pp. 198-218) critica la distinción anacrónica entre estilo de vida y teoría y afirma que en las epístolas sobre Aristipo hay una doctrina reconocible que se considera que recoge algo importante sobre un estilo de vida ejemplar.

²³ Según Johnson (2009), que la relación entre gobernantes y gobernados se convierta en una entre amos y esclavos depende del hedonismo de Aristipo, que desea vivir una vida no solo placentera, sino también fácil, lo cual deriva en una tiranía donde los gobernantes explotan a los gobernados como esclavos. Proponemos aquí que este paralelismo es construido en la conversación misma,

intermedio entre las dos (μέση τούτων ὁδός), que a través de la libertad (δι' ἐλευθερίας) lleva a la felicidad (εὐδαιμονίαν). Sócrates afirma que, si uno vive entre los seres humanos, no es posible escapar de las relaciones de poder en donde una parte domina por sobre la otra (*Mem.* II.1.12), pero Aristipo da una respuesta de lo más sorprendente para un griego: afirma que precisamente por eso es que él no se encierra en ninguna ciudadanía (οὐδ' εἰς πολιτείαν ἑμαυτὸν κατακλείω), sino que es como extranjero en todas partes (ἀλλὰ ξένος πανταχοῦ εἰμι) (II.1.13).²⁴

Dar respuesta a este planteo no es fácil. Sócrates podría argumentar basándose en la complementariedad de los intereses de uno mismo y de los otros y señalar las relaciones de reciprocidad y *philía* que debe haber entre gobernantes y gobernados, tal como sucede en otros textos de Jenofonte (*Cyr.* I.6.19-26; *Lac.* I.2; *Hier.* VIII.1- y XI. 8-15). Pero el filósofo no sigue este camino, sino que, manteniéndose bajo las categorías propuestas en la conversación, profundiza aún más las relaciones antitéticas entre gobernantes y gobernados, considerándolas como un juego de suma cero, donde una necesariamente gana a costa de la otra. Esto lleva a la paradoja de que, queriendo defender la necesidad de la vida política y la participación en ella, Sócrates presenta una visión de la sociedad muy problemática. Se retrata aquí una suerte de génesis de las relaciones políticas similar a lo que plantea Calicles en *Gorgias*, donde los más fuertes dominan a los más débiles y los utilizan como esclavos, hasta que los convencen de preferir la esclavitud antes que una guerra

a partir de las premisas del comienzo del diálogo, la educación en la *enkráteia* solo para los gobernantes.

²⁴ Aristipo es capaz de ver su individualidad por fuera de la *pólis*, lo cual parece desafiar todo tipo de “politicidad natural” comúnmente asociada a los antiguos. Podríamos interpretar esta postura como ingenua, tal como hace Sócrates —y Johnson (2009)—: es imposible escapar de lo político, dado que es un rasgo que nos constituye como humanos; o bien podríamos pensar que esta aparente ingenuidad es consecuencia de la radicalidad de su planteo, que así puede constituir la posibilidad misma de la resistencia, esto es, la capacidad de ver al sistema —a la *pólis*— desde afuera y así pensar las relaciones humanas de forma alternativa a las establecidas. Aunque los intérpretes suelen ver la posición aristipeana como apolítica (Bevilacqua, 2010, p. 382, n. 43; Gigon, 1953, pp. 35-36; Nancy, 1995), esta puede ser vista también como una invitación a pensar otro tipo de relaciones sociales (Bardi, 2021; Tamiolaki, 2012).

contra los poderosos (Johnson, 2009; Narcy, 1995).²⁵ Ser gobernado (κρατούμενος, ἀρχόμενοι) se asocia con ser esclavo (δοῦλος, δουλεία, οἰκέταις), con el castigo (κολάζω, σωφρονίζουσι) y el sufrimiento (κακοπαθούντων, μαστιγοῦσθαι, τὰ λυπηρὰ, ταλαιπωροῦντα, πονῶν, πονεῖν).

Esta sociedad trata a los gobernados como esclavos, y Sócrates dice que los amos cierran los depósitos para evitar que los roben, los atan para que no huyan, les dan latigazos para sacarles la pereza y “disciplinan su lujuria por medio del hambre” (ἄρα οὐ τὴν μὲν λαγνείαν αὐτῶν τῷ λιμῷ σωφρονίζουσι) (*Mem.* II.1.16). Según esta perspectiva, los esclavos necesitan que el amo les aplique la disciplina que no pueden imponerse ellos mismos, y esto se hace por medio del castigo. Los amos suelen *sophroneîn* a sus esclavos: los castigan para hacerlos *sóphrones*. Este verbo establece una conexión entre castigo y *sophrósýne*: literalmente significa hacer a alguien *sóphron*, pero más comúnmente significa castigar, disciplinar mediante el castigo (LSJ, s. v. *sophroneo*).²⁶ Esta idea no es ajena a Jenofonte, para quien la *kólasis* o el castigo correctivo es un factor importante tanto para gobernar como para la educación de la virtud, ya que cumple la función de producir buen carácter y obediencia no solo en los esclavos, sino en cualquier ciudadano.²⁷ Sin embargo, la vigilancia

²⁵ Bevilacqua (2010, p. 382, n. 39) aclara que el Sócrates de Jenofonte parece ignorar la posibilidad de la democracia y la alternativa de mandar y ser mandado, y que se acerca al Calicles del *Gorgias* o al Trasímaco del libro I de la *República*, pero que representa sobre todo una proyección del mismo Jenofonte, el cual no termina de comprender los elementos fundantes de la democracia.

²⁶ En este sentido, la *sophrósýne* puede ser entendida como “disciplina”, entendida como un comportamiento apropiado y ordenado, acorde al lugar que uno ocupa en la sociedad (*Cyr.* II.2.14, III.1.16-20, III.2.4 y VIII.4.14; *Mem.* IV.3.1-2; *Ages.* 5.7; *Econ.* 21.12; *Symp.* 1.8. Para la *sophrósýne* como “disciplina”, cfr. Guthrie (1990, pp. 155-174), Humble (1999, p. 340) y Moore y Raymond (2019, p. xxviii).

²⁷ La necesidad de vigilancia, de un “ojo externo” que asegure un comportamiento virtuoso, es enfatizada por Jenofonte especialmente en la sociedad espartana, tanto en la educación de los niños y jóvenes (*Lac.* II.2, II.11 y III.1) como en la adultez (*Lac.* III.5, X.4 y X.5; Humble, 1999). Asimismo, es un elemento importante en la construcción del imperio de Ciro, quien incluso habiendo logrado que personas de lugares muy distantes estuvieran “dispuestos a serle sumisos” (*Cyr.* I.1.4), durante su mandato se procuró de “ojos” y “oídos” del rey, informantes que, a cambio de regalos y honores, le transmitían todo lo

permanente es imposible: es necesaria algún tipo de estabilización o “internalización” de la norma para ser verdaderamente virtuoso.²⁸ Esto es lo que caracteriza a la verdadera *sophrosýne* —o *sophrosýne* estable—: a diferencia del que tiene *aidós*, que escapa de las cosas vergonzosas cuando se le ve (τοὺς μὲν αἰδομένους τὰ ἐν τῷ φανερῷ αἰσχρὰ φεύγοντας), el *sóphron* lo hace incluso cuando no es visto (τοὺς δὲ σῶφρονας καὶ τὰ ἐν τῷ ἀφανεῖ) (*Cyr.* VIII.1.30).²⁹ La persona verdaderamente *sóphron* actúa adecuadamente por su propia cuenta. De allí la identificación de la *sophrosýne* con la *sophía*: sabio y sensato es el que, conociendo lo bello y bueno, lo practica (*Mem.* III.9.4).

La *sophrosýne* estable o internalizada no es posible sin la *enkráteia*, la cual constituye el fundamento o la base de la virtud (τὴν ἐγκράτειαν ἀρετῆς εἶναι κρηπίδα) (*Mem.* I.1.4).³⁰ Esta última es siempre “interna”, en

que necesitaba saber, para así conseguir infundir en otros la sensación de estar siempre vigilados por el rey (*Cyr.* VIII.2.10). Este tipo de vigilancia necesaria en un gran imperio es mencionada por Sócrates en el *Económico* en relación con Ciro el Joven (*Oec.* IV.4-11). Cfr. Lozano Nembrot (2024).

²⁸ Podemos relacionar esta internalización de la norma con lo que Jenofonte llama “obediencia voluntaria o de buen grado” (*Cyr.* I.1.1 y I.2.21; *Hipp.* VI.1; Buxon, 2017). Desde su teoría del gobierno, la virtud y la obediencia están fuertemente relacionadas. Para conseguir este tipo de carácter, el castigo no es suficiente, sino que debe ser complementado con una actitud positiva hacia los que se comportan adecuadamente, por medio de alabanzas y recompensas (*Mem.* III.4.8; *Cyr.* I.6.20, IV.2.47 y VIII.7.18; *Oec.* XIII.6). Tal como señalan Humble (1999 y 2002) y Christesen (2016), las sociedades retratadas por Jenofonte que tienen obediencia voluntaria son las que también tienen *sophrosýne* —como la Persia de Ciro— y, cuando una falta, la otra también —como en Esparta (cfr. *infra*, nota 32)—.

²⁹ Por eso Ciro, cuando creció, dejó de molestar a Sacas, el copero de su abuelo, con sus exigencias, y “se convirtió en un Sacas para sí mismo” (αὐτὸς ἤδη Σάκας ἑαυτῷ ἐγίγνετο) (*Cyr.* I.4.6). La relación de la virtud con la visibilidad e invisibilidad es tratada por Platón mediante el mito de Giges en *República* (II.359d-361d).

³⁰ Es discutido si esto se refiere a que el autodomínio es condición para el ejercicio de la virtud o solo para su *adquisición* (Dorion, 2003, p. 648). Si bien en el pasaje citado parece que se refiere a ambas cosas, a lo largo de *Memorabilia* se hace hincapié especialmente en la *enkráteia* como condición para de adquisición de la virtud. Esta última opción, tal como señala Dorion (2003), se adecúa mejor con la negación de la *akrasía* en sentido fuerte y la aceptación de la *akrasía* débil o predeliberativa (cfr. *supra*, n. 12).

el sentido de que no es posible imponerla desde afuera o repentinamente mediante el castigo, ya que requiere precisamente un autodominio, ser capaz de gobernar los propios placeres.³¹ Tal como se acordó al comienzo del diálogo analizado (*Mem.* II.1.1-7), esto solo es posible mediante el acostumbramiento desde jóvenes. La educación temprana es un factor fundamental para Jenofonte, puesto que hay edades apropiadas para la educación (cfr. *Oec.* III.10), especialmente en lo que concierne al manejo de los deseos e impulsos. De allí la importancia de una instrucción rigurosa, mejor si es centralizada desde la *pólis*, tal como se retrata en *Constitución de los lacedemonios* y *Ciropedia*.³² La sociedad espartana es el ejemplo prototípico del autodominio, el cual se ha logrado mediante un fino trabajo de acostumbramiento y vigilancia tanto en la niñez y la juventud como en la adultez.³³

Como hemos visto en la primera sección, la *enkráteia* fuerte o máxima presentada al comienzo del diálogo está reservada para la educación de

³¹ La relación entre *enkráteia* y *sophrosýne* en los escritos de Jenofonte es muy debatida. Algunos afirman que son equivalentes y ambos funcionan como moderación o control de los placeres (Dorion, 2013, p. 97, n. 14 y pp. 104-105; Bevilacqua, 2010, p. 53, n. 241 y pp. 144 y 148); otros sostienen que la *sophrosýne* es más amplia que la *enkráteia* pero que sus sentidos se superponen, siendo esta última un componente de la primera (Due, 1989) o una subdivisión (Humble, 1999; Chernyakhovskaya, 2023). Una propuesta novedosa es la de Danzig (2024), quien propone que *enkráteia* y *sophrosýne* son dos cualidades de distinta naturaleza: mientras que, respecto de la primera, Jenofonte sigue la utilización tradicional de la palabra, que supone que es una “cualidad de comportamiento”, puesto que refiere a una forma de conducta adecuada, la segunda es una “cualidad psicológica”, ya que no se define por los comportamientos o acciones que produce sino por sus efectos en el alma.

³² En *Cyr.* I.2, Jenofonte afirma que, a diferencia de los Estados que solo aplican penas cuando un hombre transgrede la ley (I.2.2), las leyes persas se hacen cargo de la educación de los niños desde el comienzo para corregir su comportamiento e incluso sus deseos (I.2.3). También Cambises explica a Ciro esta idea al sostener que castigar a los niños que se portan mal —engañando, mintiendo o robando— es necesario para, *acostumbrándose* (ἐθισθέντες) a los buenos hábitos, se vuelvan mejores ciudadanos (I.6.33).

³³ A pesar de este fuerte autodominio, es discutido por los intérpretes si la sociedad espartana tiene verdadera *sophrosýne*, puesto que parecen necesitar una vigilancia constante (Humble, 1999), pero nadie duda de su extremo autodominio respecto de los placeres. Esto mostraría que la *enkráteia* es condición necesaria pero no suficiente para la virtud.

los gobernantes, mientras que el resto de los ciudadanos no recibiría formación en el autodomínio (*Mem.* II.1.2 y II.1.7). Esto podría explicar por qué Sócrates describe una sociedad donde solo hay gobernantes y esclavos. Si la *enkráteia* es la condición para la libertad, y la esclavitud de los *akrateis* no es una mera metáfora (Johnson, 2009), entonces resulta razonable, desde la perspectiva de Jenofonte, que en una sociedad en donde solo los gobernantes poseen *enkráteia*, los gobernados deban ser tratados como esclavos y se les imponga la disciplina que ellos no pueden imponerse a sí mismos. Si los placeres son los peores amos que uno puede tener, cualquier otro amo que indique lo que se debe hacer es mejor que ser dominado por los placeres (*Oec.* I.22).

Asimismo, dado que la *enkráteia* es también condición para la *philia* (*Mem.* II.6.1, II.6.5 y II.6.22), la falta de autodomínio de los gobernados hace que sea imposible otra característica fundamental para el buen gobierno: la reciprocidad y *philia* entre gobernantes y gobernados (Buxton, 2016, p. 327; Johnson, 2009, p. 211). Este punto es fundamental para que los vínculos sociales no estén basados solo en el miedo y la coerción, sino también en un deseo positivo por parte de los subordinados de ser gobernados.³⁴ Si bien esta conversación se orienta a convencer a Aristipo de participar en la vida política resaltando los aparentes beneficios de estar en el poder, en este escenario político tampoco los gobernantes serían felices, puesto que en una ciudad regulada únicamente mediante la fuerza y el miedo la posición de los que gobiernan es muy frágil y viven con el temor permanente de ser derrocados (cfr. *Hier.* I.10-13 y II.8-17).

En este sentido, el autodomínio es necesario para ejercer las responsabilidades y deberes de cada individuo (*Mem.* I.2.22, I.3.11, II.1.5, II.1-2, III.6.1 y IV.5; *Cyr.* VII.5.47 y VIII.1.37; *Hell.* IV.8.22 y V.4.57). Por lo tanto, aunque la *enkráteia* es especialmente necesaria para los gobernantes, es una cualidad que todos deberían poseer: tanto hombres como mujeres (*Oec.* VII.27), e incluso esclavos (*Oec.* IX.11 y XII.12-16; *Mem.* I.5.2). Sin embargo, no es necesario —ni posible— que todos practiquen el grado máximo de *enkráteia* que se exige a los gobernantes. De hecho, a lo largo de la obra de Jenofonte encontramos otro tipo de

³⁴ Para los fines argumentativos, la relación amo-esclavo en este diálogo es presentada como una relación basada solo en la fuerza y en el temor. Sin embargo, para Jenofonte, este vínculo también puede incluir la obediencia voluntaria, tal como muestra Iscómaco en el *Económico* (XIII.4-15 y XXI.1-12).

enkráteia, que podemos denominar *débil o mínima*, y que vemos sugerida en la última parte del diálogo entre Sócrates y Aristipo.

3. *Enkráteia* y placer (*Mem. II.18-34*)

Aristipo no es fácil de convencer. Para refutarlo, Sócrates deberá demostrarle que, incluso desde su propia perspectiva —según la cual la vida más placentera y fácil posible es la mejor— su propuesta fracasa. Para ello, es necesario criticar y reformular la concepción cirenaica del placer y el dolor, así como su relación con el autodominio. De este modo, se abre la posibilidad de otro tipo de *enkráteia* que no se opone al placer, sino que constituye su condición de posibilidad.

Aristipo concuerda con la dinámica presentada por Sócrates, donde los amos castigan a los que están bajo su dominio, pero agrega que no ve diferencia entre los esclavos que sufren por necesidad (τῶν ἐξ ἀνάγκης κακοπαθούντων) y los hombres educados en el arte de la realeza, que se someten voluntariamente a pasar hambre, sed, frío, vigiliass y todo tipo de esfuerzos (πεινήσουσι καὶ διψήσουσι καὶ ὀρώσουσι καὶ ἀγρυπνήσουσι καὶ τᾶλλα πάντα μοχθήσουσιν ἐκόντες) (*Mem. II.1.17*). Una piel azotada es una piel azotada, no importa que sea voluntaria o involuntariamente (*Mem. II.1.17*). El ejemplo no es casual: este pone el acento en el dolor físico (μαστιγοῦσθαι, λυπηρὰ, σῶμα), y esto es lo que naturalmente rehuimos, según la filosofía cirenaica. Los *pónoi*, valorados aquí por Sócrates en el sentido de “esfuerzo”,³⁵ son para Aristipo una palabra para el dolor, y por lo tanto algo a ser evitado (Tsouna, 1992, p. 27). Desde esta perspectiva, no tendría sentido que los *pónoi* o cualquier tipo de sufrimiento pudieran llevar al placer, ya que se consideran opuestos (*SSR IV.A.166 = FS 573*).³⁶

Frente a esta idea, Sócrates demuestra que placer y dolor no son contrarios y que la “voluntariedad” es un factor fundamental en la

³⁵ En esto Jenofonte se asimila a Antístenes, quien da un valor al *pónos* y lo pone como condición para el placer (*SSR V.A.126 = FS 920*) (cfr. Brancacci, 2019).

³⁶ Los cirenaicos sostienen que el placer y el dolor son tipos de movimiento: el primero es suave y es el mayor bien, y el segundo es un movimiento fuerte y es el mayor mal (*SSR IV.A.166 = FS 573*). Asimismo, la preocupación de Aristipo por el presente hace que le quite valor a los placeres a largo plazo que estima el Sócrates de Jenofonte, ya que se valora el placer corporal que se experimenta en el momento (*SSR IV.A.160 = FS 346; SSR IV.A.174 = FS 591-592*). Sobre el presentismo de Aristipo cfr. Lampe (2017, pp. 64-73) y Tsouna (2007, p. 2).

experiencia tanto del dolor (*Mem.* II.1.18-20) como del placer (*Mem.* II.1.21-34), considerando la voluntad no como una agencia libre sin condicionamientos —idea propiamente moderna—, sino como lo que el individuo quiere o desea (βούληται, I.2.18).³⁷ Para mostrar la superioridad del dolor voluntario, Sócrates da cuatro argumentos, en los que emplea términos que, si bien pueden implicar sufrimiento corporal, expresan también el esfuerzo y el trabajo duro (ταλαιπωρῶν, πονῶν, μοχθοῦσι), abriendo la posibilidad de considerar otros factores más allá de la dolencia física que intervienen en la experiencia del sufrimiento.³⁸

En primer lugar, el que se abstiene de comer o beber voluntariamente puede parar cuando quiera (ἄν ὅποτε βούλοιο). Segundo, como en el caso de los cazadores, los esfuerzos se realizan con la “buena esperanza” (ἀγαθῇ ἐλπίδι) de una recompensa, idea tradicional atestiguada desde Hesíodo (Loroux, 2004, p. 109; Brancacci, 2019). Pero Sócrates da un paso más, ya que la ἐλπίς de un buen resultado hace no solo que el esfuerzo valga la pena *a posteriori*, sino que también que pueda disfrutarse *mientras* se padece (ἐπὶ ἀγαθῇ ἐλπίδι πονῶν εὐφραίνεται) (*Mem.* I.2.18).³⁹ El tercer argumento profundiza en este sentido: los que se esfuerzan en hacer cosas valiosas no se preocupan solo por la recompensa, sino que “se esfuerzan placenteramente” (πονεῖν ἡδέως) y “viven disfrutando” (ζῆν εὐφροαινομένου) (*Mem.* II.1.19). Sócrates presenta una idea contraintuitiva para un griego: es posible el esfuerzo o el sufrimiento placentero, esforzarse placenteramente (πονεῖν ἡδέως).⁴⁰

³⁷ La traducción de *hekousíos* y *akousíos* por “voluntario” o “involuntario” es problemática, dado que tal como han señalado ya muchos, no existía en la Grecia clásica algo parecido a lo que hoy consideramos como “voluntad” libre e incondicionada (Vernant y Vidal-Naquet, 2002). Sin embargo, preferimos esta traducción a otras, como “de buen grado” o “de buena gana”, debido a que, además de priorizar la claridad de la lectura, es en este momento, y en particular con los filósofos socráticos, cuando se comienza a conformar un concepto particular de lo voluntario.

³⁸ Según Johnstone (1994, p. 238), la voluntariedad es lo que diferencia el esfuerzo (“toil”, *pónos*) de los aristócratas del trabajo (érgon) de la gente común, y esto es lo que crea la marca del estilo aristocrático, la virtud.

³⁹ También en el *Hierón* (I.30) la ἐλπίς es fundamental para el surgimiento del deseo.

⁴⁰ En *Edipo rey*, un personaje que podría representar la opinión ordinaria sobre el tema expresa lo contrario a la posición socrática: un mensajero afirma que Edipo, al quitarse los ojos frente al descubrimiento de la terrible verdad, se

Esto sucede al menos en ciertas actividades que componen el canon de los ámbitos valiosos en la obra de Jenofonte: la amistad, la guerra, la administración de la casa, la patria y el bienestar del propio cuerpo y alma (*Mem.* II.1.19).⁴¹ En cuarto lugar, Sócrates pone el acento en los efectos en el cuerpo y el alma que producen los distintos tipos de vida (*Mem.* II.1.20). El camino propuesto por Aristipo, basado en la vida fácil y en los placeres inmediatos, no puede producir las cosas que son buenas para el cuerpo —la salud— y para el alma —el conocimiento—. Esto es contrapuesto con una existencia alternativa basada en el cuidado (*epiméleiai*) a través de la resistencia (*karterías*), dos elementos que se complementan.

La revalorización del dolor y del esfuerzo permite reconsiderar la idea de placer y el lugar que el autodominio cumple en ella. Para ello, Sócrates cita en extenso un escrito sobre Heracles atribuido al sofista Pródico, probablemente reescrito por Jenofonte, dado que las posiciones de los personajes principales, la Virtud y la Maldad, se ajustan notablemente a las propuestas de Sócrates y Aristipo respectivamente.⁴² De un lado, la Maldad —o Felicidad (*Eudaimonía*), como ella se autodenomina (II.1.26)— promete a Heracles guiarlo hacia el lugar que anhelaba Aristipo: el camino más placentero y más fácil (*ἐπὶ τὴν ἡδίστην τε καὶ ὀάστην*), lleno de placeres y libre de dificultades, y sostiene

ha herido a sí mismo voluntaria y no involuntariamente (*ἐκόντα κοῦκ ἄκοντα*, Soph) (OT 1230) y que “los sufrimientos más dolorosos son aquellos escogidos por uno mismo” (*τῶν δὲ πημονῶν μάλιστα λυποῦσ' αἱ φανῶσ' αὐθαίρετοι*) (OT 1231; cfr. Vernant y Vidal-Naquet, 2002).

⁴¹ De forma similar, Chernyakhovskaya (2018) ha señalado que el placer en Jenofonte siempre depende del dolor o sufrimiento, sea la necesidad física, como el hambre, en el caso de los placeres somáticos, o el esfuerzo en otro tipo de placeres.

⁴² Ateneo atribuye a Jenofonte (510c) o a Sócrates (544d) todo el escrito. Bevilacqua (2010, p. 394, n. 78) señala que sería impensable que Sócrates haya citado literalmente todo el texto de Pródico, dado que no es lo habitual en los *logoi socratikoí* y porque estos pasajes no se distinguen estilísticamente del resto de *Memorabilia*. Lo más probable, entonces, es que Jenofonte haya reelaborado el texto tanto estilísticamente como en su contenido, especialmente en la argumentación atribuida a la Virtud. La referencia a Pródico puede haber sido utilizada para prevenirse de la imputación de hedonista a Sócrates, problemática dada la acusación de corrupción a los jóvenes (*Mem.* I.1.1), especialmente frente a una figura como Aristipo (cfr. Johnson, 2009).

que esto es posible sin esfuerzo (*ἀπονώτατα*) (*Mem.* II.1.23). La diosa presenta los deleites según los sentidos con los que se experimentan, reafirmando su base fisiológica y la centralidad de lo somático (cfr. *Hier.* I.2-4). Asimismo, placer y dolor son opuestos: el disfrute que la Maldad proporciona se opone a todo esfuerzo que perturbe al alma y al cuerpo (*Mem.* II.1.25).⁴³

La Virtud, en cambio, le explicará “cómo son las cosas en realidad, tal como los dioses la establecieron” (*διέθεσαν τὰ ὄντα διηγήσομαι μετ’ ἀληθείας*) (*Mem.* II.1.27): nada bueno y noble existe sin esfuerzo (*πόνος*) ni cuidado (*epiméleia*). A esta perspectiva tradicional se le agrega la impronta socrática: la virtud es superadora del vicio incluso desde el punto de vista del placer:

¿O qué sabes tú de lo placentero, que no estás dispuesta a hacer nada en vistas a estas cosas? Tú, que ni esperas el deseo de placer, sino que antes de sentir deseo te llenas con todo, comiendo antes de tener hambre, bebiendo antes de tener sed; para comer placenteramente te procuras cocineros, para beber placenteramente te provees de vinos carísimos y buscas corriendo nieve en verano; para dormir placenteramente, te procuras no solo con colchones mullidos, sino también camas y soportes para las camas. Porque no a causa del esfuerzo, sino por no tener nada que hacer deseas el sueño. Y fuerzas los placeres sexuales antes de necesitarlos, recurriendo a todo tipo de artificios e incluso utilizando a los hombres como mujer (ἢ τί ἤδὲ οἴσθα μηδὲν τούτων ἕνεκα πράττειν ἐθέλουσα; ἢ τις οὐδὲ τῆν τῶν ἡδέων ἐπιθυμίαν ἀναμένεις, ἀλλὰ πρὶν ἐπιθυμῆσαι πάντων ἐμπίπλασαι, πρὶν μὲν πεινῆν ἐσθίουσα, πρὶν δὲ διψῆν πίνουσα, ἵνα μὲν ἡδέως φάγῃς, ὅσποιοὺς μηχανωμένη, ἵνα δὲ ἡδέως πίῃς,

⁴³ Por eso le asegura que podrá conseguir sus placeres aprovechando el trabajo de los demás. Tal como señala Johnson (2009), estas son las consecuencias tiránicas de la vida propuesta por Aristipo como la más placentera y la más fácil — al menos, debemos agregar, según el punto de vista de Jenofonte—. Aristipo se diferencia de una postura propiamente tiránica como la de Calicles o Trasímaco, puesto que no desea el poder. Sin embargo, en su particular modo de vida se aprovecha de la tiranía al vivir *junto al tirano* (SSR IV.A.51-60 = FS 441-51).

οἴνους τε πολυτελεῖς παρασκευάζη καὶ τοῦ θέρους χιόνα περιθέουσα ζητεῖς, ἵνα δὲ καθυπνώσης ἡδέως, οὐ μόνον τὰς στρωμνὰς μαλακάς, ἀλλὰ καὶ τὰς κλῖνας καὶ τὰ ὑπόβαθρα ταῖς κλῖναις παρασκευάζη: οὐ γὰρ διὰ τὸ πονεῖν, ἀλλὰ διὰ τὸ μηδὲν ἔχειν ὅ τι ποιῆς ὕπνου ἐπιθυμεῖς: τὰ δ' ἀφροδίσια πρὸ τοῦ δεῖσθαι ἀναγκάζεις, πάντα μηχανωμένα καὶ γυναιξὶ τοῖς ἀνδράσι χρωμένα) (*Mem.* II.1.30).

Lo que describen Aristipo y la Maldad no es verdadero placer, sino placer aparente (cfr. *Oec.* I.20). El punto de partida fisiológico no es incorrecto: Sócrates y Aristipo habían acordado en esto al comienzo de la conversación (*Mem.* II.1.1); el problema radica en no considerar las consecuencias que se derivan de que el placer sea una necesidad corporal. Al tratarse de un requerimiento fisiológico, la primera condición para poder sentir placer es haber sentido previamente la necesidad o la falta (τοῦ δεῖσθαι), lo que constituye la forma de mediación más básica para el placer: es imprescindible primero sentir el deseo o apetito de placer (τὴν τῶν ἡδέων ἐπιθυμίαν) para poder luego disfrutarlo. Esta idea aparece repetida a lo largo de *Memorabilia*: Sócrates replica a Antifonte que el que come más placenteramente es el que menos comidas elaboradas necesita, y el que bebe con más placer no requiere la bebida que no tiene a su alcance (*Mem.* 1.6.5). Del mismo modo explica a la cortesana Teodota que incluso los manjares más exquisitos parecen desagradables si se sirven antes de ser deseados (πρὶν ἐπιθυμεῖν), y la saciedad (κεκορεσμένοις) siempre va en contra del placer (*Mem.* III.11.13; cfr. *Hier.* I.17-38).

Si no se espera a que aparezcan la falta y la necesidad, es preciso recurrir a *mechanáí* —artificios o maquinaciones— para intensificar el placer: comidas elaboradas, vinos caros, artificios sexuales.⁴⁴ Por ello, como Sócrates expone a Eutidemo en el libro IV, la *akrasía* ni siquiera conduce realmente a los hombres al placer, ya que impide resistir el deseo de comida, bebida o sexo, que es por lo único que es placentero

⁴⁴ La maquinación sexual puede estar refiriéndose a la utilización de artefactos o juguetes sexuales, que existían en la época. Para *mechanáomai* en Jenofonte, cfr. Gray (2007, p. 128), quien sostiene que este término no tiene connotación negativa en Jenofonte a menos que se explicita. Cfr. también Dorion (2021, p. 20, n. 2 y p. 60, n. 3; 2021, p. 101, n. 8).

comer, beber o tener relaciones sexuales, así como descansar y dormir. En cambio, “la *enkrateia* es, entre todas las cosas, lo que más genera sentir placer” (ἡ δ’ ἐγκράτεια πάντων μάλιστα ἡδεσθαι ποιεῖ) (*Mem.* IV.5.9), pues permite resistir las tentaciones y así disfrutar dignamente (ἀξίως) de los placeres.⁴⁵ En este sentido, la Virtud afirma que sus amigos pueden disfrutar más incluso de los placeres que debería proporcionar la Maldad: de la comida y la bebida, porque se abstienen de ella mientras no tienen deseo (ἀνέχονται γὰρ ἕως ἂν ἐπιθυμήσωσιν αὐτῶν) y del sueño, porque es producto del cansancio de los esfuerzos (*Mem.* II.1.33).

Asimismo, el autodominio permite disfrutar de otros placeres de orden superior, inaccesibles para los que siguen el camino del vicio. Así, la Virtud reprocha a la Maldad que no puede escuchar el sonido más placentero de todos, la alabanza a una misma (τοῦ δὲ πάντων ἡδίστου ἀκούσματος, ἐπαίνου σεαυτῆς), ni ver el espectáculo más placentero de todos, contemplar trabajo bello realizado por una misma (ἀνήκοος εἶ, καὶ τοῦ πάντων ἡδίστου θεάματος ἀθέατος: οὐδὲν γὰρ πώποτε σεαυτῆς ἔργον καλὸν τεθέασαι) (*Mem.* II.1.31; cfr. II.1.33; *Hier.* I.10-14 y II.3).⁴⁶ Los *enkrateis* pueden disfrutar los mayores placeres (ἡδοναὶ μέγιστα), como aprender algo bueno y hermoso, ocuparse de actividades que fortalezcan el cuerpo, administrar la casa, ser útil a los amigos y a su ciudad, y vencer a los enemigos (*Mem.* IV.5.10). Quienes carecen de autodominio no pueden acceder a este tipo de placeres, pues están absorbidos por la búsqueda de los placeres inmediatos. A su vez, dedicarse a estos placeres superiores permite controlar mejor los placeres somáticos, generando así un círculo virtuoso (cfr. *Mem.* I.6.8).⁴⁷

⁴⁵ En este sentido, a diferencia de lo que plantea Johnson (2009), el Sócrates de Jenofonte es más hedonista que el de Platón, puesto que defiende incluso los placeres corporales, si son satisfechos en su correcta medida.

⁴⁶ Chernyakhovskaya (2013 y 2018) llama a estos “placeres comunes” (*common pleasures*), en contraposición con los placeres del cuerpo (*bodily pleasures*), defendidos por Aristipo y el Vicio, y los “placeres socráticos”, que solo son atribuidos al propio Sócrates y que están relacionados con el autoperfeccionamiento y el mejoramiento de sus amigos.

⁴⁷ “Y para no ser esclavo del estómago, ni del sueño, ni de la lascivia, ¿crees que hay alguna razón más poderosa que la de tener cosas más placenteras que esas, las cuales no solo alegran mientras están en uso, sino que también ofrecen la esperanza de ser siempre útiles?” (τοῦ δὲ μὴ δουλεύειν γαστρὶ μηδ’ ὕπνῳ καὶ λαγνείᾳ οἶε τι ἄλλο αἰτιώτερον εἶναι ἢ τὸ ἕτερον ἔχειν τούτων ἡδίων, ἂ

4. Conclusiones

Memorabilia es el texto de Jenofonte —y de toda la literatura griega— en donde más se resalta la importancia del ejercicio de la *enkráteia*. Esta insistencia está relacionada con la función apologética de la obra, dado que el autodominio de Sócrates y su forma de inculcarlo en los demás constituye un elemento fundamental de la defensa contra la acusación de Meleto de corromper a los jóvenes (*Mem.* I.1.1). Sin embargo, la centralidad de la *enkráteia* no supone un rechazo al placer en sí mismo, sino que, incluso en este diálogo apologético, Jenofonte defiende la posibilidad de conjugar placer y autodominio. En el pasaje analizado, hemos visto cómo Jenofonte construye esta posición a partir de la crítica a la concepción del placer y el dolor de Aristipo y los cirenaicos.

A partir del estudio realizado, encontramos en *Memorabilia* dos tipos de *enkráteia*: una que llamamos *enkráteia fuerte o máxima*, que aparece al comienzo del diálogo y supone abstenerse de la comida y la bebida incluso teniendo hambre o sed, con el fin de priorizar las tareas de gobierno. Esta es en la que Sócrates y Aristipo acuerdan que deben ser entrenados los gobernantes para poder cumplir con su deber, y también es la cultivada en la estricta cultura espartana. Pero este no es el único tipo de autodominio que se menciona en la obra, sino que muchas veces encontramos otra clase de *enkráteia* que llamamos *débil o mínima*, que consiste en esperar a que aparezca el deseo de comer o beber para luego poder experimentar placer. La diferencia entre ambas no es cualitativa —en ambos casos implica una fuerza interna que permite abstenerse del consumo de comida, bebida, sexo o sueño—, sino de grado y de perspectiva. Es una diferencia de grado porque la segunda requiere menos esfuerzo y es menos extrema, constituyendo un nivel básico de *enkráteia*. Es una diferencia de perspectiva porque, mientras que la primera implica postergar el placer para poder cumplir con el deber, en la segunda se permite experimentarlo plenamente como verdadero placer.

En la conversación entre Sócrates y Aristipo se produce un sutil desplazamiento desde el primer tipo de autodominio, referido a la educación de los gobernantes (primera parte), hacia el segundo, presente

οὐ μόνον ἐν χρείᾳ ὄντα εὐφραίνει, ἀλλὰ καὶ ἐλπίδας παρέχοντα ὠφελήσειν αἰεὶ; (*Mem.* I.6.8).

en los argumentos finales de Sócrates y la fábula sobre Heracles (tercera parte), pasando por la descripción de una sociedad basada en el temor y la violencia debido a la falta de autodominio del conjunto de la sociedad (segunda parte). La articulación de estos dos tipos de *enkráteia* es lo que permite la existencia de una sociedad verdaderamente virtuosa. Por un lado, a los gobernantes, que tienen más responsabilidades en el manejo de la ciudad, se les exige una *enkráteia* fuerte, que implica resignar a muchos placeres somáticos (*Oec.* XXI.2; *Mem.* II.1.17 y IV.2.11; *Hier.* II.1; *Ages.* III.4, V.1-2 y X.2; *Cyr.* VI.1.47, VIII.7.11 y VIII.1.30-32). Sin embargo, esto no significa que los gobernantes no experimenten ningún disfrute, sino que deben centrarse en aquellos placeres propios de su posición, como el honor y el reconocimiento (cfr. *Hier.* II.1 y VII. 3-4; *Ages.* III.1, V.4 y XI.9; *Cyr.* VII.5.37 y VII.7.12). Por otro lado, el resto de los ciudadanos debe poseer una *enkráteia básica* que les permita cumplir con sus deberes y fomente relaciones de *philia* entre ellos.

Este último tipo de *enkráteia*, en la que el placer no es dejado de lado, permite abrir la discusión sobre el verdadero funcionamiento del placer y el deseo. El autodominio no se opone al disfrute, sino que, por el contrario, es la única forma de obtener verdadero placer, en todo sentido: placeres corporales —que solo pueden experimentarse genuinamente al satisfacer la falta que produce la necesidad—, y otros placeres no somáticos, más valiosos, que solo surgen una vez controlados los apetitos más básicos, tales como llevar a cabo una buena acción y recibir las alabanzas de los demás. A partir de la crítica a la concepción cirenaica del placer y dolor, que considera estos dos elementos como opuestos, Jenofonte, a través del personaje de Sócrates, propone que estas son experiencias que trascienden lo meramente somático. Aquí Jenofonte se aleja de la austeridad absoluta espartana —que encarna también el personaje de Sócrates, quien vive una dieta más estricta que la que recomienda a los demás—, en donde el placer no juega papel alguno, para proponer la complementariedad entre una vida dedicada a la virtud y una vida del disfrute.

Bibliografía

- Bardi, J. B. (2021). Escaping the *Polis*: A Legal Interpretation of Aristippus' Philosophy. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 61(4), 475-495.
- Bevilacqua, F. (2010). *Memorabili di Senofonte. Classici greci*. Unione Tipografico-Editrice Torinese.

- Bieda, E. (2021). *Platón y la voluntad. Acción, razón y deseo en la obra platónica*. Miño y Dávila.
- Brancacci, A. (2019). El concepto de *pónos* en Antístenes. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, 45(2), 155-173. <https://doi.org/10.36446/rlf2019178>
- Brickhouse, T. C. y Smith, N. (2000). *The Philosophy Of Socrates*. Avalon Publishing.
- Burnet, J. (1903). *Platonis Opera. III: Tetralogia V-VII*. Clarendon Press.
- Burnet, J. (1905). *Platonis Opera. I: Tetralogia I-II*. Clarendon Press.
- Burnet, J. (1905). *Platonis Opera. IV: Tetralogia VIII*. Clarendon Press.
- Burnet, J. (1910). *Platonis Opera. II: Tetralogia III-IV*. Clarendon Press.
- Burnet, J. (1914). *Platonis Opera. V: Tetralogia VIII*. Clarendon Press.
- Buxton, R. F. (2016). Xenophon on Leadership: Commanders as Friends. En M. A. Flower (ed.), *The Cambridge Companion to Xenophon* (pp. 323-337). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781107279308.019>
- Bywater, J. (1894). *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Clarendon Press. <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00262063>
- Chernyakhovskaya, O. (2013). Theodote and the Socratic Pleasure. En F. de Luise y A. Stavru (eds.), *Socratica III: Studies on Socrates, the Socratics, and the Ancient Socratic Literature* (pp. 289-297). Academia Verlag.
- Chernyakhovskaya, O. (2018). *Mechanisms of Pleasure according to Xenophon's Socrates*. Brill. https://doi.org/10.1163/9789004369085_014
- Chernyakhovskaya, O. (2023). On *Enkrateia* and *Akrasia* in Xenophon. En C. Mársico & D. Rossi Nunes Lopes (eds.), *Xenophon, the Philosopher* (pp. 55-74). Peter Lang.
- Christesen, P. (2016). Xenophon's Views on Sparta. En M. A. Flower (ed.), *The Cambridge Companion to Xenophon* (pp. 376-400). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781107279308.022>
- Cooper, J. M. (1999). *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691223261>
- Danzig, G. (2018). Introduction to the Comparative Study of Plato and Xenophon. En G. Danzig, D. Johnson y D. Morrison (eds.), *Plato and Xenophon* (pp. 1-30). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004369085_002
- Danzig, G. (2024). *Sōphrosunē* and *Enkrateia* in Xenophon's Writings. En G. Danzig, D. M. Johnson y D. Konstan (eds.), *Xenophon's Virtues* (pp. 275-314). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783111313573-012>

- Danzig, G., Johnson, D. y Konstan, D. (2024). Introduction. En G. Danzig, D. M. Johnson y D. Konstan (eds.), *Xenophon's Virtues* (pp. 1-10). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783111313573-001>
- Dodds, E. R. (2006). *Los griegos y lo irracional*. M. Araujo (trad.). Alianza Editorial.
- Döring, K. (1988). *Der Sokratesschüler Aristipp und die Kyrenaiker*. Franz Steiner Verlag.
- Dorion, L.-A. (2003). *Akrasia et enkrateia dans les Mémorables de Xénophon*. *Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue Canadienne de Philosophie*, 42(4), 645-672. <https://doi.org/10.1017/S0012217300005692>
- Dorion, L.-A. (2006). Xenophon's Socrates. En S. Ahbel-Rappe y R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates* (pp. 93-109). Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1111/b.9781405108638.2005.00010.x>
- Dorion, L.-A. (2007). Plato and *Enkrateia*. En C. Bobonich y P. Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy: From Socrates to Plotinus* (pp. 119-138). Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004156708.i-308.35>
- Dorion, L.-A. (2012). *The Nature and Status of Sophia in the Memorabilia*. Brill. https://doi.org/10.1163/9789004234192_015
- Dorion, L.-A. (2018). *Enkrateia et partition de l'âme chez Platon*. *Revue de Philosophie Ancienne*, 36(2), 153-213. <https://doi.org/10.3917/rpha.362.0153>
- Dorion, L.-A. (2021). *Xénophon. Hiéron*. Les Belles Lettres.
- Dorion, L.-A. y Bandini, M. (2000). *Memorables I : Introduction générale. Livre I*. Les Belles Lettres.
- Erbse, H. (1961). Die Architektonik im Aufbau von Xenophons *Memorabilien*. *Hermes*, 89(3), 257-287.
- Foucault, M. (2010). *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. H. Pons (trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Giannantoni, G. (1958). *I Cirenaici*. G. C. Sansoni Editore.
- Giannantoni, G. (1990). *Socratis et Socraticorum reliquiae*. Bibliopolis.
- Gigon, O. (1953). *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*. Friedrich Reinhardt.
- Gray, V. J. (2007). *Xenophon on Government*. Cambridge University Press.
- Guthrie, W. K. C. (1990). *Historia de la filosofía griega IV: Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*. A. Vallejo Campos y A. Medina González (trads.). Gredos.
- Humble, N. (1999). *Sōphrosynē and the Spartans in Xenophon*. En S. Hodkinson y P. Powel (eds.), *Sparta. New Perspectives* (pp. 339-353). Classical Press of Wales. <https://doi.org/10.2307/j.ctvv9cq.15>

- Jaeger, W. (1947). *Paideia: The Ideals of Greek Culture*. J. Xirau y W. Roces (trads.). Oxford University Press.
- Johnson, D. (2009). Aristippus at the Crossroads: The Politics of Pleasure in Xenophon's *Memorabilia*. *Polis: The Journal of the Society for Greek Political Thought*, 26, 204-222. <https://doi.org/10.1163/20512996-90000151>
- Johnson, D. (2020). Self-Mastery, Piety, and Reciprocity in Xenophon's Ethics. En D. C. Wolfsdorf (ed.), *Early Greek Ethics* (pp. 412-431). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198758679.003.0019>
- Johnstone, S. (1994). Virtuous Toil, Vicious Work: Xenophon on Aristocratic Style. *Classical Philology*, 89(3), 219-240. <https://doi.org/10.1086/367417>
- Jones, R. E. y Sharma, R. (2018). Virtue and Self-Interest in Xenophon's *Memorabilia* 3.9.4-5. *The Classical Quarterly*, 68(1), 79-90. <https://doi.org/10.1017/S0009838818000125>
- Kaibel, G. (1890). *Athenaei Naucratis Deipnosophistarum. Libri XV. Vol. V*. Teubner.
- Lampe, K. (2017). *The Birth of Hedonism: The Cyrenaic Philosophers and Pleasure as a Way of Life*. Princeton University Press.
- Liddell, H. G., R. Scott, R., Jones, H. S. (1940). *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press.
- Lorau, N. (2004). *Las experiencias de Tiresias. Lo masculino y lo femenino en el mundo griego*. C. Serna y J. Pòrtulas (trad.). Acantilado.
- Lozano Nembrot, M. (2024). The Problem of Indiscipline: *Akolasia* and *Kolasis* in Xenophon's Works. En D. Konstan (ed.), *The Virtues in Xenophon's Writings* (pp. 315-342). Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783111313573-013>
- Mann, W. R. (1996). The Life of Aristippus. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 78, 97-119. <https://doi.org/10.1515/agph.1996.78.2.97>
- Mannebach, E. (1961). *Aristippi et Cyrenaicorum fragmenta*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004613287>
- Marchant, E. C. (1900). *Xenophontis opera omnia*. E Typographeo Clarendoniano.
- Mársico, C. (2013a). *Filósofos socráticos. Testimonios y fragmentos I. Megáricos y cirenaicos*. Losada.
- Mársico, C. (2013b). *Filósofos socráticos Testimonios y fragmentos II. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*. Losada.
- McGlew, J. F. (1993). *Tyranny and Political Culture in Ancient Greece*. Cornell University Press.

- Moore, C. y Raymond, C. C. (2019). *Plato. Charmides*. Hackett Publishing Company.
- Narcy, M. (1995). Le choix d'Aristippe : Xénophon, *Mémorables* II 1. En G. Giannantoni, M. Gigante, E. Martens, M. Narcy, K. Döring, y A. M. Ioppolo, *La tradizione socratica. Seminario di studi* (pp. 71-87). Bibliopolis.
- O'Connor, D. K. (1994). The Erotic Self-Sufficiency of Socrates: A Reading of Xenophon's *Memorabilia*. En V. Waerdt (ed.), *The Socratic Movement* (pp. 151-180). Cornell University Press.
- Patzer, A. (1999). Der Xenophontische Sokrates als Dialektiker. En K. Pestalozzi (ed.), *Der fragende Sokrates* (pp. 50-76). B. G. Teubner. <https://doi.org/10.1515/9783110959826.50>
- Rossetti, L. (2008). Socrate *Enkrates*. *Zbornik Matice srpske za klasicne studije*, 10, 65-79.
- Rossetti, L. (2015). Humanitas presocrática, humanitas socrática. *Areté*, 27(2), 123-140. <https://doi.org/10.18800/arete.201502.007>
- Snell, B. (2012). *The Discovery of the Mind*. T. G. Rosenmeyer (trad.). Courier Corporation.
- Storr, F. (1912). *Sophocles. Vol. 1: Oedipus the King. Oedipus at Colonus. Antigone*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.1093/oseo/instance.00185864>
- Tamiolaki, M. (2012). Virtue and Leadership in Xenophon: Ideal Leaders or Ideal Losers? En C. Tuplin y F. Hobden (eds.), *Xenophon: Ethical Principles and Historical Enquiry* (pp. 563-589). Brill. https://doi.org/10.1163/9789004234192_019
- Tsouana, V. (2007). *The Epistemology of the Cyrenaic School*. Cambridge University Press.
- Vernant, J. P. y Vidal-Naquet, P. (2002). Esbozos de la voluntad en la tragedia griega. En J.-P. Vernant y P. Vidal-Naquet, *Mito y tragedia en la Grecia antigua* (pp. 43-76). M. Armiño (trad.). Taurus.