

Habladurías sobre tiranos felices. Platón y Jenofonte a propósito de filosofía, tiranía y buen gobierno

Claudia Marsico

University of Buenos Aires - CONICET

claudiamarsico@conicet.gov.ar

<https://orcid.org/0000-0002-6988-9333>

ABSTRACT

Plato and Xenophon had different perspectives on the best governance. In this paper, I study the notion of tyranny in Plato's *Republic* and Xenophon's *Hiero* to trace their views on the aptitude of philosophy to redeem the tyrant and indicate some intertextual points. On this basis, I analyse the meaning and extent of Simonides' proposal in the *Hiero* rejecting the idea of a mere pragmatic approach. Finally, I examine the platonic *Hipparchus* to find a key to figure out the election of Simonides as Xenophon's spokesperson. Paying attention to the context of the discussions among the Socratics, this approach enhances our understanding of these authors regarding tyranny, the possibility of its abandonment, and the role of the intellectuals in this process.

Keywords: Plato; Xenophon; Simonides; tyranny; happiness.

https://doi.org/10.14195/2183-4105_20_3

La *Carta II* atribuida a Platón está dirigida a Dionisio de Siracusa. Se enmarca en un clima de tensión donde hay habladurías de por medio. Platón niega que sus allegados hubieran criticado al gobernante y reflexiona sobre los cotilleos que rodean a los personajes públicos, el modo de escaparles y lograr una fama buena y perdurable. La argumentación parte de un hecho: intelectuales y políticos han tenido siempre relaciones tensas, y como ejemplo se ofrece el caso de otro tirano de Siracusa, Hierón, mencionando que los hombres “se divierten haciendo variaciones sobre su reunión con Simónides y lo que hicieron y se dijeron”.¹ El autor de la carta seguramente tiene en cuenta el *Hierón* de Jenofonte, que constituye precisamente un ejemplo de esta recreación y abre con ello una conexión entre la tensión que Platón tenía con Dionisio y la que tenía con Jenofonte a propósito del perfil del buen gobernante, que es el tema que aquí habrá de interesarnos.

Jenofonte dispone un escenario donde una tiranía puede regenerarse, posiblemente como respuesta al diagnóstico platónico, donde aparece como la contracara irredimible del buen gobierno a pesar de que sus orígenes son difíciles de distinguir.² En ese terreno opaco la cuestión de la diferencia entre tirano y filósofo y la posibilidad de pasar de uno a otro se conecta con la del papel del filósofo, o del intelectual consejero, en esta transformación. En el presente trabajo, partiendo de la caracterización platónica de la tiranía en *República*, sugeriremos la presencia de una relación intertextual con el *Hierón* de Jenofonte, que busca argumentar en favor de la capacidad de la filosofía para redimir al tirano.³ Sobre esta base, examinaremos los mecanismos de esta toma de distancia deteniéndonos en la propuesta positiva para la transformación de Hierón prestando atención a sus aportes teóri-

cos y su consistencia con el planteo general de Jenofonte. Finalmente, apelaremos al *Hiparco* platónico para señalar allí una posible clave de la elección de la figura de Simónides como portavoz de la posición de Jenofonte. Este recorrido nos permitirá acercarnos a la tensión en estos autores a propósito de la tiranía, la posibilidad de redención del tirano y el papel de los intelectuales en este proceso.

1. LA TRAMPA DE LA TIRANÍA

El tópico de la tiranía es caro a los Socráticos, dado que se mezcla con las acusaciones que llevaron a la muerte de Sócrates en el horizonte de su relación con figuras centrales del gobierno de los Treinta. Pero, además, luego de este episodio, varios integrantes del grupo frecuentaron la corte de Siracusa alimentando la imagen que se extendió en la tradición e hizo que Luciano caracterizara a Aristipo y Platón por su cercanía con tiranos,⁴ y que se repitiera la acusación de inconsecuencia: abandonaron Atenas porque temían la crueldad de su gobierno, pero terminaron en la corte de Siracusa (DL, II.106; SSR, II.A.5). Frente a ello, los testimonios dan cuenta de una estrategia compartida de distanciamiento respecto de la tiranía, donde los Socráticos se colocan a sí mismos como críticos o abiertos adversarios de esta forma de gobierno.

Así, por ejemplo, Aristipo es conocido como “perro de la corte”, el que más disfrutaba del lujo siciliano, pero no deja de señalar las grietas del gobierno de Dionisio.⁵ Cuando éste se queja de que no recibe de él beneficios, contesta que si se los hubiese proporcionado “habría terminado con la tiranía como con una enfermedad sagrada” (Estobeo, IV.8.18; SSR, IV.A.41), indicando que la considera intrínsecamente mala y sólo está ahí por las ventajas

del mecenazgo. Del mismo modo, cuando comenta a Antístenes -y en otras versiones a Diógenes- que si hubiese ido a la corte no debería lavar verdura, recibe como respuesta que si él hubiese lavado verdura no hubiese “tenido que hacer la corte a los tiranos”.⁶ Antístenes, en efecto, permaneció en Atenas y se le atribuye haber preferido verdugos a tiranos, porque los verdugos matan a los que cometen injusticia, mientras que los tiranos matan sin mediar falta (Estobeo, IV.8.31; SSR, V.A.75), describiéndolos como crueles, ladrones y enfermos por sus ansias de poder y riqueza (Jenofonte, *Banquete*, 4.36).

La dimensión del problema y las tensiones que producía dentro del grupo es bien visible en la tradición epistolográfica. En la *Carta VIII* Antístenes comienza diciendo que “no es propio del filósofo estar junto a tiranos y entregarse a las mesas sicilianas” y lo insta a abandonar Siracusa comparando esa vida con la locura que llevó a Heracles a matar a sus hijos y debió ser curada con eléboro. La respuesta de Aristipo, en la *Carta IX*, es una delicada pieza de ironía: “somos infortunados, Antístenes, sin medida. ¿Cómo no vamos a ser infortunados si estamos junto a un tirano, comiendo y tomando todos los días de manera lujosa, perfumados con uno de los más fragantes perfumes y arrastrando suaves vestimentas de Tarento?” (IX.1). La descripción sigue con la supuesta crueldad de Dionisio, que le regala honra, mujeres y dinero, ante lo cual Aristipo se alegra de saber que Antístenes vive en la extrema pobreza pero en una ciudad libre mientras él seguirá “sufriendo” bajo el poder de otros (IX.4). El mensaje, sin embargo, es que Aristipo no desconoce, sino que elige ignorar los elementos opresivos de la tiranía para aprovechar en ese momento las ventajas materiales.

Esto nos lleva a la tensión entre Platón y Jenofonte. Platón intentó tres veces transitar

la corte de Siracusa para infundir sus ideas en Dionisio I y luego en su hijo. Es imposible que esto no resonara en las condiciones para la instauración del mejor gobierno que plantea en *República*: que un filósofo llegue al gobierno o que un gobernante filosofe (*Rep.*, V.473 d). Estos pasajes parecen incluir la posibilidad de un viraje orientado por el consejo de un intelectual. Sin embargo, hay a la vez condenas severas sobre modos de gobierno alejados del ideal que hacen muy improbable encontrar individuos de alma elevada en cargos ejecutivos.

En el caso de Jenofonte encontramos también numerosos intercambios vitales con figuras que pertenecen a este terreno. En el *Hierón*, obra en la que nos centraremos, aboga por la posibilidad de que un gobernante cambie la orientación de su gobierno. Es posible, por tanto, que Jenofonte haya intentado en el *Hierón* responder a la caracterización platónica de *República*, retratando los efectos del supuesto poder absoluto y las frustraciones que trae aparejadas. Con un diagnóstico cercano al platónico, arriba, sin embargo, a conclusiones opuestas. Para ello señala vías para sanear este modo de gobierno que no implican ninguno de los procedimientos de reforma radical propias del planteo platónico y no requieren la sustitución del tirano.

En cuanto a la fecha de redacción, *República* suele ubicarse en el 385 a.C., tras la vuelta de Platón de Sicilia, mientras que numerosos indicios llevan a inferir que el *Hierón* no fue escrito por Jenofonte hasta el 360 o 355 a.C.,⁷ lo cual hace posible este tipo de relación intertextual. Las relaciones del grupo socrático con Siracusa siguieron “vivas”, en el caso de Platón con dos viajes a Siracusa alrededor de 365 y el 361 a.C. Al mismo tiempo, la hipótesis de que esta obra fue escrita por Jenofonte para Dionisio II fue esgrimida por varios intérpretes,⁸ lo cual reforzaría la presencia de

Siracusa en el horizonte de los planteos sobre la tiranía de ambos socráticos. En ese contexto, Jenofonte escribe una obra en la que un intelectual aconseja a un gobernante de Siracusa, lo cual provoca inmediatas resonancias en un grupo que se movió de manera prácticamente masiva a ese mismo lugar buscando ocupar el puesto de consejero.

Detengámonos en la caracterización platónica de la tiranía. Platón alimenta la asociación entre bestialidad y gobiernos unipersonales de origen popular considerando a la tiranía una degradación de la democracia. En rigor, “tiranía” es un término con sesgo despectivo asociado con la ilegitimidad y la violencia, aunque estos rasgos no estaban presentes en el origen, donde no se distingue con precisión de la βασιλεία, que suele representar la monarquía. La tiranía implicaba más bien la llegada al poder de un individuo ajeno a la aristocracia y eso suponía una violencia contra el “orden tradicional”, pero rasgos negativos no aparecen antes de la segunda mitad del s. V a.C.⁹ En esta construcción se hace primar la marca de inicio y no su *modus operandi*, cuyos procedimientos pueden ser muy similares al de otros modelos que no recibieron este tipo de escarnio.

En rigor, la democracia y la oligarquía se beneficiaban con esta condena conjunta del gobierno unipersonal y utilizaban la categoría de tiranía como una acusación a los contrincantes. Los demócratas podían llamar tiránicos a los partidarios de la oligarquía por querer limitar la soberanía, mientras estos señalaban el comportamiento “tiránico” del gobierno democrático con parte de la población y/o con los aliados de Atenas como se ve en las nociones de δήμος τύραννος y πόλις τύραννος.¹⁰ La tiranía se convierte en un símbolo mítico, un tabú, que legitima los demás modos de hacer política.¹¹ El gobierno de los Treinta y su asociación con la tiranía,

así como las vueltas a este modelo del s. IV en distintas regiones de Grecia reavivó esta discusión.¹²

La categoría platónica de tiranía, entonces, pretende describir un gobernante que ha abandonado toda institucionalidad y ejerce el poder con despotismo pasando por cuatro fases. Por regla general, comienza su gobierno con propuestas de mejoramiento comunitario a través de la condonación de deudas y el reparto de tierras, y cultiva su grupo de apoyo, lo cual sugiere que desde el origen se preocupa por construir una base sustentable (*Rep.*, VIII.566 d-e), pero progresivamente, para evitar la pérdida del poder, el escenario cambia. Así Platón aventura una descripción de la segunda fase del gobierno autocrático. Cuando la situación está estabilizada, se organiza una nueva hipótesis de conflicto que obligue a la cohesión y el orden de la población bajo la figura de un jefe. Por este medio, se multiplican las medidas de control social tendiendo al achatamiento de la pirámide de ingresos para disminuir la actividad política (VIII.567 a), y procediendo a sindicar como enemigos públicos a quienes se opongan, lo cual lleva al progresivo crecimiento del descontento de los grupos afectados, que son perseguidos.

La tercera fase está marcada por las disidencias dentro del entorno del gobernante, dado que algunos de sus allegados pueden negarse a acompañarlo en el viraje. Sucedió en época de los Treinta, cuando Terámenes pasó de ser una de las cabezas del gobierno a ser acusado por Critias de traidor y terminó ejecutado, y sucedió también en Siracusa, cuando Dion fue eyectado del círculo de Dionisio. En este punto el tirano se deshace de colaboradores que Platón caracteriza como valiosos, en tanto cultivan lo suficiente la παρρησία, la libertad de palabra, como para

cuestionar las ideas y acciones que consideran inapropiadas. Este momento está caracterizado como una purificación, una κάθαρσις, de lo mejor (567c). Todo el pasaje está jalonado por señalamientos del carácter estructural de estos rasgos. El tirano debe hacer esto como condición para mantenerse en el poder, es decir, no puede escapar a este proceso, hasta el punto de que queda atado a una fatalidad que lo fuerza a vivir entre hombres que lo odian o morir (567d). La vida en este contexto de peligro constante caracteriza la cuarta fase que fuerza al tirano a vivir en riesgo y tener custodia personal mercenaria compuesta por extranjeros o esclavos liberados (567d-e), lo cual completa la idea del divorcio respecto de su comunidad.

Esta descripción platónica tiene enormes puntos de coincidencia con la caracterización que Jenofonte traza en el *Hierón*, donde reaparecen las cuatro fases. La raigambre histórica de este personaje confirma las condiciones de acceso al poder que condicen con este modelo (fase uno), del mismo modo que el progresivo endurecimiento de las condiciones donde se ha asentado como jefe (fase dos) y se ha deshecho de sus adversarios (fase tres). Hierón ha llegado a la cuarta fase, donde vive atemorizado y preso del poder. Igual que el tirano platónico, es proclive a la lisonja que vende Simónides y eso crea las condiciones para un diálogo que describe su modo de vida. En este punto, sin embargo, se traza una distinción fundamental que habilita su redención.

En efecto, Jenofonte construye un diálogo en que el poeta lo alaba, dando por sentado que es el más feliz de los hombres, haciendo del gobernante un “biotipo” diferente del resto de los ciudadanos y habitantes de la ciudad.¹³ No vivencia ni experimenta las cosas de la misma manera, de modo que constituye una especie dentro de la especie. El soberano confirma

esta diferencia, pero para enfatizar el incomparable *quantum* de esfuerzo y sufrimiento que conlleva (I.8). El gobernante tiene deseos inmoderados de espectáculos, comida, fiestas y sexo, pero los ve a todos incumplidos porque debe huir de lugares muy frecuentados (I.12), teme ante cada bocado (I.17-23), las compañías en sus fiestas son forzadas y sus compañeros y compañeras sexuales están ahí sólo por miedo o buscando un provecho (I.30-37, III) y vive con miedo de que lo mate su propia familia (IV, VI). El tirano es el más desdichado de los hombres y no puede escapar del lugar al que ha llegado, por lo cual es quien más razones tiene para suicidarse (VI.12).

En este punto, cuando se ha tocado el abismo, comienza la construcción positiva en la que Jenofonte parece ofrecer el puente que une la última y peor de las constituciones del enfoque platónico con la primera y más alta, abriendo la posibilidad de que la evolución de las constituciones conforme un círculo. En algún sentido, la charla con Hierón ofrece las bases para que un gobernante se vuelva filósofo. Mientras el diagnóstico del Sócrates platónico de *República* desahucia al tirano, el Simónides de Jenofonte le muestra una vía de conversión que corrige el diagnóstico. Por supuesto, el resultado es un filósofo diferente del platónico, donde no hay requisitos de captación de un plano suprasensible, sino de desarrollo de parámetros virtuosos ligados a la σωφροσύνη consistentes con el enfoque jenofonteo.

2. SIMÓNIDES Y LA REDENCIÓN DEL TIRANO

Examinemos cómo construye Jenofonte esta toma de distancia que lleva a la reorientación de la conducta del tirano y al abandono de su

condición miserable, apelando a Simónides como portavoz. Se trata de una figura sumamente peculiar. Simónides siguió la práctica usual entre los intelectuales de buscar los espacios sostenidos por el mecenazgo de gobernantes que querían mejorar su imagen con la propaganda artística, por lo cual las tiranías y su necesidad de solidificar su poder resultaban una oportunidad estupenda. Así es que Simónides estuvo primero en la corte de Hiparco, el hijo de Pisístrato, y también en Tesalia. Su popularidad es muy enfatizada en las fuentes y la conformidad de sus clientes se puede inferir de que fue el primer poeta en escribir odas corales en la celebración de victorias atléticas, lo que suele interpretarse como la transposición a un mortal del tipo de reconocimiento tradicionalmente orientado hacia los dioses. Cerca de sus ochenta años se retiró a Siracusa, donde lo encuentra nuestra obra. Podría decirse que Jenofonte elige como portavoz a un personaje experto en tiranos.

Simónides, además, oficia de bisagra entre el modelo más tradicional y la nueva cultura, en algún sentido vanguardista, que ha hecho que se lo considere un adelantado de la sofística.¹⁴ En efecto, Simónides considera a la poesía una τέχνη, dejando atrás sus implicancias sapienciales. Esto lo habilitaba a vender sus versos, recibiendo por ello reproches de Teognis, en una discusión que preanuncia la que se dará en el círculo socrático a propósito del cobro por las enseñanzas.¹⁵ En cierto sentido, podría decirse que el *Hierón* fue escrito por un mercenario que se amparó en la figura de otro mercenario para expresar parte de sus ideas políticas.

En este punto, nos interesa tomar distancia de dos alternativas planteadas a propósito de la elección de Simónides que condicionan la interpretación general del diálogo. En la respuesta más extendida, de corte straussiano,

Simónides es un *alter ego* de Sócrates y cumple en la obra una función similar (Strauss, 1968, 68). Rechazando esta opción, se ha planteado que la sustitución se produce porque el perfil de Sócrates sería incompatible con el planteo de la obra. En rigor, como veremos, hay razones para elegir a Simónides, porque permite activar una serie de asociaciones que de otro modo quedarían anuladas. En este sentido, no es un simple *alter ego*, pero tampoco se introducen elementos de incompatibilidad entre ambos perfiles.

En rigor, en esta segunda línea, para marcar una diferencia tajante, Zuolo (2017) interpreta que Simónides no es sabio y por ello está lejos de Sócrates, dado que no maneja los tiempos de la charla orientando las respuestas de Hierón, sino que es Hierón quien *motu proprio* refuta una idea de sentido común sobre la felicidad del tirano. No habría, por tanto, sabiduría y sutileza en Simónides, sino una argumentación surgida de la sorpresa ante la respuesta de su interlocutor. Sin embargo, es poco creíble que un lector antiguo haya interpretado eso. Simónides venía de ver directamente la caída de los Pisistrátidas, con lo cual no tendría sentido que preguntara como quien no tiene idea cómo es la vida del tirano y se cruzara por primera vez con uno. Al contrario, conocía de primera mano sus sufrimientos, sus muertes violentas y vio a sus asesinos erigidos en héroes, nada de lo cual es muestra de vidas felices. Jenofonte parece tener bien presente casos recientes, como el que ofrece en *Helénicas*, 6.4.32 ss. cuando describe los acontecimientos desastrosos que rodearon la última etapa de la vida de Jasón de Feras y sus continuadores. El diagnóstico, por tanto, es el mismo de *República* y la cuestión no es si el tirano es infeliz, sino si puede dejar de serlo. Hierón contesta honestamente lo que Simónides espera que conteste.

Por otra parte, la misma interpretación sostiene que las recomendaciones de la segunda parte del diálogo no son consistentes porque no hay contenido moral explícito sino una mera apelación a la *realpolitik* con recetas que podrían hacer la vida del tirano más llevadera.¹⁶ Ahora bien, si nos remitimos a estos pasajes, encontramos bastante más que eso. Jenofonte traza allí una explicación sobre la raíz del mal en las relaciones interpersonales que asocia con un déficit de reconocimiento y plantea que “gobernar no impide ser amado, sino que aventaja a la condición de particular (τὸ ἄρχειν οὐδὲν ἀποκωλύει τοῦ φιλεῖσθαι, ἀλλὰ καὶ πλεονεκτεῖ γε τῆς ἰδιωτείας)” (8.1). Lejos de una simple receta política, en estos pasajes se cifra una de las sugerencias más sutiles de Jenofonte, que no tiene nada que envidiarle al *Alcíades I* platónico y su análisis de la empatía.¹⁷ Como en el símil de la mirada, los otros son imprescindibles. Para verse a sí misma no basta que el alma se mire en una superficie, puesto que sólo vería el cuerpo, es decir su propiedad, y las propiedades secundarias, sino que debe mirarse en otro que le devuelva una imagen de su propia identidad. Sin apertura al otro no hay felicidad posible. De igual manera, los procedimientos que recomienda Simónides están apoyados en un imperativo antropológico y ético de empatía, en el que el propio bienestar surge del bienestar colectivo. Comprender este dispositivo permite reorientar la vida del tirano comprendido como quien hasta el momento no hizo más que aislarse del resto.

El diagnóstico de Jenofonte sugiere que el tirano no es necesariamente una figura patológica irredimible, sino un sujeto preso de circunstancias que se le volvieron inmanejables. La iteración de las condiciones que el personaje de Simónides puede atestiguar por su experiencia con Hipias, Hiparco y Hierón

indica que la tiranía es un desvío usual del gobierno unipersonal que no se elige por perversión, sino por caer preso de las regularidades que Platón describía bien en *República*, IX. De hecho, Hierón no disfruta la tiranía. Si así fuera, hubiera respondido a la pregunta inicial de Simónides diciendo que era el más feliz. Al contrario, está más cerca del gobernante agotado al que se refiere el Aristipo de Jenofonte en *Memorabilia*, II.1-17 y Simónides le muestra una alternativa que evita los corolarios cirenaicos que llevan a la negación de la política y la adopción de la extranjería en todas partes, incluida la propia patria.

Hierón no necesita argumentos para convencerse de la conveniencia de la vida moral, porque su problema es más básico: está atrapado en imperativos de vida inmoral. Sobre esta base, Jenofonte sugiere que hay un saber que se ignora adrede al precio de caer en el desastre individual y social, y la filosofía puede cumplir un papel liberador en ese punto. Lejos de la mera receta pragmática, este saber es al mismo tiempo antropológico, ético y político. El punto fundamental reside en la definición del hombre por la búsqueda del φιλεῖσθαι. Todos buscan ser queridos y para eso persiguen la aprobación. El programa de transformación estará orientado a satisfacer ese deseo básico tanto en el gobernante como en los súbditos. Así, en primer lugar, se instalará un modelo de emulación y competencia basado en las ansias de honor (φιλοτιμία) y de victoria (φιλονικία). Premios y reconocimientos atravesarán la organización social en lo que Kojève comparó con un cierto sesgo estajanovista.¹⁸ En segundo lugar, se redefinirá la política de seguridad, haciendo que la protección de la vida y la propiedad para el gobernante alcance a todos a través de un cuerpo de policía. De este modo, todos los habitantes se sienten contenidos. En tercer lugar, se indica la conversión de lo

privado en público a través de la inversión social y cultural motorizada por el propio gobernante, que ve crecer su imagen positiva en la percepción de grandeza de la ciudad.

Jenofonte agrega además una guía para la toma de decisiones que traspone las medidas concretas. En primer lugar, debe propender al mejoramiento del entorno de sus allegados, consolidando su grupo político de acción. Ello permite, en segundo lugar, fortalecer su posición en la ciudad entendida como base territorial. Sobre la base de su fuerza política ordenada y su territorio asegurado, debe en tercer lugar, prestar atención a la geopolítica y recabar aliados que protejan su posición global. Esta guía ordena y relaciona los niveles de política partidaria, local y regional, donde el objetivo último es ampliar los apoyos y voluntades. El terror que paralizaba a Hierón se desvanece y Simónides describe un panorama muy alejado: conseguirás “ser feliz sin ser envidiado (εὐδαιμονῶν γὰρ οὐ φθονηθήσῃ)” (XI.15), es decir una felicidad anclada en el φιλεῖσθαι.

Por tanto, lo que Simónides ofrece no son medidas paliativas sino remedios reales con sustento teórico. En efecto, las dinámicas generalizadas enraizadas en el reconocimiento sobre la base de la φιλονικία permiten, junto con la φιλοτιμία y guiadas ambas por la σωφροσύνη, instaurar el perfil del hombre virtuoso como modelo para el gobernante y los gobernados.¹⁹ En línea con la afirmación de Jenofonte en *Ec.* 21.12, sin σωφροσύνη todo gobernante es un déspota y gobernar sobre individuos sin su aprobación es vivir en un infierno. Del mismo modo, en *Hierón*, IX.8 se menciona explícitamente la presencia de σωφροσύνη en relación con la φιλοτιμία, lo cual subraya la consistencia con la perspectiva jenofontea general. En este sentido, las recomendaciones de Simónides implican

el desarrollo de σωφροσύνη, de un modo comparable con las recomendaciones que da Cambises a Ciro en *Cirop.* 1.6.7 ss. y Ciro a sus hijos en 8.7.7.

Por tanto, por medio de este planteo, Jenofonte construye una objeción al tratamiento platónico de *República*. El tirano es infeliz y ha quedado preso de una dinámica opresiva para sí y para los otros, pero no es cierto que la única salida sea la muerte. Simónides le muestra a Hierón que precisamente porque no es un particular, su bienestar se realiza en otro plano y tiene a la mano una serie de medidas que le permiten cambiar las reglas de juego. Esto implica un rechazo íntegro de la psicología platónica, ya que no hay una correlación entre un esquema anímico y un modo de participar en política, de modo que por tener un alma tiránica se es un tirano. Jenofonte rechaza estos corolarios de la tesis de la tripartición del alma y opera con la noción de un hombre con diferentes disposiciones y una estructura plástica que puede reorientarse cuando se comprende cómo. En este sentido, según los lineamientos de *Mem.*, 3.9, quien actúa mal carece de sabiduría, en el tipo de peculiar de intelectualismo que caracteriza la posición de Jenofonte.²⁰

Pero, además, en virtud de la diferencia biotípica, saber ser un gobernante no es lo mismo que saber ser un buen hombre, y precisamente por no tener en cuenta esta diferencia buenos hombres pueden terminar convertidos en malos gobernantes. Es preciso, por tanto, tener una orientación virtuosa y un saber consistente con la vida en la dimensión pública. Si un tirano, por más extraviado que llegue a estar, logra cambiar su orientación, su gobierno podrá mejorar. Este enfoque no contradice ningún principio socrático consagrado en otras obras de Jenofonte y no tiene, por tanto, necesidad de esconder a Sócrates.

Pero si bien no hay incompatibilidad entre la perspectiva de Simónides y la de Sócrates, hay razones para preferir a Simónides. Aquí es donde debemos separarnos de la idea de que es un mero *alter ego* o una máscara para Sócrates sin contribución específica y para ello conviene explorar testimonios adicionales sobre Simónides.

4. ÉXITOS Y FRACASOS DE SIMÓNIDES

La elección de Simónides como interlocutor es relevante en esta construcción. Volvamos a la estancia de Simónides en Atenas junto a Hippias e Hiparco, los hijos de Pisístrato.²¹ El final de este proceso es más famoso por la mención platónica en el discurso de Pausanias en *Banquete*, 182c, donde celebra el amor de Harmodio y Aristogitón que puso fin al poder de los tiranos. Sin embargo, hay en el *corpus* otra mención en el *Hiparco*, que resulta de interés para nuestro recorrido. Tradicionalmente sujeto a dudas sobre su autoría, es amplio el apoyo a su datación en el s. IV a.C.²² Se lo ha conectado con Simón el Zapatero, de quien Diógenes Laercio dice que escribió un *Sobre el amor a la riqueza* que podría referir a este texto.²³ Tampoco faltan defensores de su filiación platónica.²⁴ En la antigüedad, la cuarta tetralogía de Trasilo colocaba al *Hiparco* con los *Alcibíades* y *Amantes rivales*, y Aristófanes de Bizancio en sus trilogías lo asociaba con *Minos* y *Leyes*, sugiriendo ambas disposiciones la conexión con la tematización de las emociones desbocadas del ejercicio del poder.²⁵

Aquí nos interesa mencionarlo porque incluye una polémica evaluación sobre la figura del hijo de Pisístrato, un gobernante con muchos puntos de contacto con Hierón de Siracusa que sirve para analizar más de

cerca estas variantes que encarnan modos de relación entre filosofía y política. Simónides aconsejaba a Hiparco como también a Hierón y ambos produjeron un cambio en su conducta, la misma que Sócrates buscó sin éxito en el alocado Alcibiades. En efecto, el relato del *Hiparco* bosqueja un perfil de gobernante benévolo que riñe con el relato que transmite Tucídides. Hiparco no fue para el Sócrates de este diálogo un tirano cruel del que fue liberada Atenas por medio de un “crimen justo”. Al contrario, es un gobernante que se preocupó por el bienestar general y la formación cívica.

El texto no duda en alabar a Hiparco y en decir que “demostró su sabiduría (σοφίας ἀπεδείξατο)” (228d) con obras nobles que incluyen actividades culturales de difusión de las obras homéricas a través de recitales de rapsodas en las Panateneas que pasaron a formar parte de la costumbre. Hiparco fue un impulsor de la cultura y un protector de la tradición, como muestra además que haya invitado a Atenas a Anacreonte de Teos y que haya mantenido cerca a Simónides de Ceos “convenciéndolo con grandes pagos y regalos (μεγάλοις μισθοῖς καὶ δώροις πειθῶν)” (228d).

Con esto se enfatiza la conciencia de Hiparco sobre el influjo que las figuras intelectuales de peso tienen en la tarea de consejo a los gobernantes, de modo que los convoca a su corte. La razón que lo impulsa no es el consejo político coyuntural sino “educar a los ciudadanos para gobernarlos siendo los mejores (παιδεύειν τοὺς πολίτας, ἵν’ὡς βελτίστων ὄντων αὐτῶν ἄρχοι)” (228 b). Con muchos puntos de contacto con el Simónides de Jenofonte, Hiparco advierte que el mejoramiento de los otros es condición fundamental del bienestar propio y que el gozo ante el reconocimiento crece si quien reconoce es esencialmente valioso, en un adelantamiento llamativo de la mecánica hegeliana de la dialéctica del amo y el esclavo.

En coincidencia con esto, se dice que Hiparco no debía “envidiar a nadie la sabiduría (οὐδενὶ σοφίας φθονεῖν)” (228c), es decir que su φιλονικία está totalmente satisfecha y es por ello “noble y bueno (καλὸς τε κἀγαθός)” (228c). Gobernar implica propiciar el mejoramiento de los miembros de la comunidad a través de medidas generales pero muy especialmente de la construcción de condiciones para el cuidado de sí. Es por ello que Hiparco era noble y bueno e insistía por ello en la presencia formativa de Simónides, para que lo ayude a comprender cabalmente el entorno y evitar extraviarse. Como en el *Hierón*, Hiparco no parece ser intrínsecamente bueno, y de hecho sus errores terminan hundiéndolo, pero tampoco definitivamente malo.

Podemos afirmar, por ello, que Hiparco encarna una variación de la escucha de Hierón y es una contrafigura del Alcibiades que se escapa de Sócrates. En efecto, las conexiones con la temática de los intentos filosóficos de influir en políticos descarriados se multiplican dado que Hiparco está en el inicio de la historia de los Hermes que signa la historia de Alcibiades.²⁶ Con el objetivo de ampliar el impacto de la educación e incluir a la población campesina, Hiparco mandó a construir una serie de monumentos con el busto de Hermes en los caminos y varios sitios concurridos, agregando en ellos sus propios versos elegíacos “como testimonio de sabiduría (ἐπιδείγματα τῆς σοφίας)” buscando competir los apotegmas délficos (228 c-e). Hiparco idea los Hermes que jalonan Atenas como monumento de sabiduría, pero son también primariamente una celebración de la seducción del gobernante respecto del pueblo.²⁷ Alcibiades, por su parte, jalona su fama con el conflicto de la destrucción de los Hermes y la profanación de los misterios de Eleusis en 415 a.C.

Más allá del controvertido proceso, en el arco de fenómenos que nos interesa, Hiparco concretiza su relación con la filosofía en los Hermes para multiplicar su efecto, mientras Alcibiades, incapaz de establecer esa relación intenta aniquilar sus vestigios. “Marcha pensando cosas justas” (229a) y “No engañes a tu amigo” (229b), casi invitaciones a la pregunta socrática por la justicia y la verdad, son objeto de ataque de la frustración de Alcibiades. En ese sentido, esa acción revela el estado brutalizado que Sócrates intenta inútilmente corregir.²⁸ El efecto hermenéutico sugiere que la tarea de Sócrates es más difícil que la de Simónides, porque Hiparco quería retener a Simónides y aprovechar su saber, mientras Alcibiades rechaza a Sócrates, cayendo en un dolor culposo cuando le expone sus carencias.

Entre estos extremos, a la manera de una situación mejorada y superadora respecto de las anteriores, Hierón escucha a Simónides y recibe de éste la clave de la legitimidad política. Hiparco, Hierón y Alcibiades son, por tanto, tres modelos que cubren el arco de actitudes de diálogo entre filosofía y ejercicio político. Afirmer la posición mejorada de Hierón en esta gradación supone contestar una interpretación extendida que lo asimilaría a la actitud de Alcibiades o incluso menos aún, dado que ni siquiera tendría efectos momentáneos. En rigor, el texto nada dice de la historia posterior y sobre ese silencio se construye la hipótesis de lectura straussiana, que supone que esta interrupción delata un fracaso completo de Simónides. Afirma Strauss: “Cualquier respuesta del tirano a la promesa casi desmesurada del poeta habría sido un anticlímax, y, lo que habría sido peor, habría impedido al lector disfrutar razonablemente del silencio cortés con el que un tirano griego, cubierto de crímenes y de gloria bélica, podía escuchar el canto de sirena de la virtud” (Strauss, 1968, 102).

Este silencio resultaría comparable al de Calicles en el *Gorgias* de Platón y muchos analistas recientes se dejan llevar por esta idea concluyendo que la tiranía benéfica del diálogo de Jenofonte es una utopía y su autor mismo lo dejaría entrever en el final abrupto. Llama la atención, sin embargo, después de tantos estudios sobre las condiciones de producción textual de la antigüedad que se enmarca en el complejo pasaje de la oralidad a la escritura, que este tipo de juicios omitan de plano la consideración del contexto de producción del *Hierón*. Jenofonte no escribía pensando en los lectores de dos milenios más tarde que buscarían actitudes ocultas entre líneas, sino contando con la información compartida con sus contemporáneos.

Hierón era conocido por haber orientado su gobierno al mejoramiento de las condiciones de vida generales de su comunidad. Afirma Plutarco en *De la tardanza de la divinidad en castigar*: “(...) sabemos al menos cómo Gelón y Hierón, los sicilianos, y Pisístrato, el hijo de Hipócrates, tras haber adquirido la tiranía con malas artes, se sirvieron de ella para la virtud, y, habiendo llegado al poder ilegalmente, fueron gobernantes moderados y útiles al pueblo” (6.552a).²⁹ Podemos pensar, entonces, que Jenofonte contaba con el dato de que Hierón efectivamente produjo una conversión en su conducta y el *Hierón* constituiría un relato ficcional de la causa y el modo por el que se produjo este viraje. El *Hierón* no es entonces el relato de un intento fallido de diálogo entre un gobernante y un intelectual, sino, por el contrario, el testimonio de un caso exitoso.

En suma, la figura de Simónides permite explorar ese caso exitoso de relación entre filosofía y política. Apelar a Sócrates hubiera implicado tener que sortear el problema de su fin desastrado. Alcibiades tenía todo el desenfreno para ser ejemplo de un carácter

tiránico, pero no llegó siquiera a completar la primera fase de la tiranía. En este sentido, es ejemplo de un fracaso mayúsculo. Tratar de probar que la filosofía es útil y puede redimir a perfiles mal orientados a partir de su caso parece una tarea imposible y corre el riesgo de quedar atada a los otros *Alcibiades* que escribieron Platón, Esquines, Antístenes y Euclides, todos dirigidos al objetivo de mostrar que Sócrates no tuvo la culpa del destino de su amante díscolo, pero lejos de poder siquiera sugerir que la filosofía tiene poderes redentores. Si Jenofonte estaba interesado en esto último, Sócrates no era la mejor opción, especialmente cuando tenía a la mano un ejemplo conocido con claras ventajas. En rigor, Simónides parece igualmente atado al fracaso si se mira a su experiencia ateniense junto a Hiparco, que finalmente terminó asesinado y su muerte fue objeto de festejos populares, pero si se amplía la perspectiva y se incluye a Hierón, aparece por fin un ejemplo exitoso. Un tirano cruel parece haberse vuelto benévolo.

4. COROLARIOS

Para la época de redacción de *República* Platón había estado en esta situación en el contexto del mecenazgo de Dionisio I en Siracusa y probablemente construyó su posición a partir de los resultados nefastos del encuentro entre tiranía y filosofía.³⁰ El modelo de *παρησία* que Platón asocia con esta última la convierte en un tipo discursivo poco apto para oídos acostumbrados a la lisonja.³¹ El tirano es un esclavo de sus tendencias egoístas y debería primero transformar su estructura anímica para poder encauzar su vida en la virtud y realizarse en el reconocimiento de los otros. Tras entregarse a todo tipo de excesos y violencias el cambio es improbable, como improbable

es que la recomendación venga de quien se alimenta de las emociones desbocadas. El *Hierón* de Jenofonte es, desde la perspectiva de Platón, sólo un intercambio entre amaestradores de la bestia que comparten recetas para mantenerla tranquila. El filósofo está excluido de esta complicidad porque inevitablemente establece una jerarquía epistémica que rompe la paridad.³² La única alternativa es una opción *ex nihilo* donde esa asociación no exista, donde gane el filósofo y políticos y poetas tradicionales queden fuera de la ciudad. Cualquier otra posibilidad implica reeditar los fracasos ante Alcibiades, Critias, Cármides, que se repitieron en Dionisio I y su hijo.

Frente a esto, la perspectiva de Jenofonte es diferente en un punto fundamental. El dispositivo antropológico y psicológico platónico le es ajeno y no lo compromete. Su psicología es menos rígida y evita tipificaciones fijas, con lo cual habilita la transformación. De ese modo, la función del filósofo se potencia y tiene alguna oportunidad de producir reorientaciones de la conducta. En este sentido, no siempre la filosofía pierde. Jenofonte, apelando a Simónides vuelto filósofo, sugiere que Hipias e Hiparco se cuentan entre sus fracasos, con lo cual no es pura cuestión de pedagogía, pero no siempre es así, como muestran los relatos del mejoramiento de Hierón.

Para Jenofonte, el tirano alcanza la redención cuando logra comprender su peculiar situación “biotípica”, cuando llega a ver lo público desde lo público, rediseñando por tanto su relación con los otros. Sobre esa base puede instaurar lógicas de mejoramiento generalizado que propician el bienestar general. El resultado en el *Hierón* constituye una serie de elementos que a primera vista suenan a medidas puntuales de *realpolitik* pero son la punta del iceberg de una adopción de principios éticos apoyados en la σωφροσύνη. El

filósofo es quien puede abrir un diálogo que saque al gobernante de la miseria y le muestre el camino de mejoramiento personal evitando futuros relatos truculentos de tiranos muertos y legando en su lugar habladurías sobre tiranos felices.

Bibliografía

- Aalders, G. (1953). Date and Intention of Xenophon's Hiero. *Mnemosyne* 6.3, p. 208-215.
- Alexiou, E. (2018). Competitive Values in Isocrates and Xenophon: Aspects of Philotimia. *Trends in Classics* 10, p. 114-133.
- Altini, C. et al. (2005). *La fábrica de la soberanía: Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y otros modernos*. Buenos Aires, El cuenco de plata.
- Altman, W. (2016). *The Guardians on Trial*, New York, Lexington.
- Arruzza, C. (2018). *A Wolf in the City: Tyranny and the Tyrant in Plato's Republic*. Oxford, Oxford University Press.
- Bluck, R. S. (1960). The Second Platonic Epistle. *Phronesis* 5.2, p. 140-151.
- Boesche, R. (2010). *Theories of Tyranny: From Plato to Arendt*. Pennsylvania, Penn State Press.
- Cawkwell, G. (1995). Early Greek tyranny and the People. *Classical Quarterly* 45.1, p. 73-86.
- Chroust, A. (1965). The Organization of the Corpus Platonicum in Antiquity. *Hermes* 93.1, p. 34-96.
- Cornelli, G. (2014). Socrate et Alcibiade. *Plato Journal*, 14, p. 39-51.
- Davis, M. (2011). *The Soul of the Greeks: An Inquiry*. Chicago, University of Chicago Press.
- Fornara, C. (1968). The Tradition about the Murder of Hipparchus. *Historia* 17, p. 400-424.
- Gomperz, T. (1925). *Griechische Denker II*. Berlin, de Gruyter.
- Gray, V. (2007). *Xenophon on government*. Cambridge, CUP.
- Gray, V. J. (1986). Xenophon's Hiero and the Meeting of the Wise Man and Tyrant in Greek Literature. *The Classical Quarterly* 36.1, p. 115-123.
- Grote, G. (1888). *Plato and the Other Companions of Sokrates*. London, Murray.

- Haltinner, D. & Schmoll, E. (1982). The older manuscripts of Xenophon's Hiero. *Revue d'histoire des textes* 10, p. 231-236.
- Harzfeld, J. (1946). Note sur la date et l'objet du Hiéron de Xénophon, *Revue de Études Grecques* 59-60, p. 54-70.
- Illarraga, R. (2011). Una lectura integral de república y el timeo de Platón. Sobre la posibilidad de un estadio basal del pensamiento político Platónico. *Dissertatio* 33, p. 247-274.
- Illarraga, R., Mársico, C. y Marzocca, P. (2017). Jenofonte y Pseudo-Jenofonte, *Constitución de los espartanos, Hierón, y Constitución de los atenienses*. Buenos Aires, Prometeo-UNQui.
- Kallet, L. (2003). Demos Tyrannos: Wealth, Power, and Economic Patronage. In: K. Morgan (Ed.), *Popular Tyranny*. Austin, University of Texas, p. 117-153.
- Kojève, A. (1968). Tyranny and Wisdom. In: Strauss, L., *On Tyranny*. Chicago, University of Chicago Press.
- Lavelle, B. (1988). *Adikia*, the Decree of Kannonos, and the Trial of the Generals. *Classica et Mediaevalia* 39, p. 19-41.
- MacDowell, M. (1962). *Andocides, On the Mysteries*, Oxford, OUP.
- Mársico, C. (2017). Platón, *Alcibiades Mayor*, Buenos Aires, Miluno.
- Mársico, C. (2019). "Argumentos anticirenaicos en el programa cultural de la República de Platón", *Diánoia*, 83, 3-26.
- Mársico, C. (2020). "Diálogos inter-epocales en el *Alcibiades I* platónico. Aspectos fenomenológicos a propósito de la intersubjetividad y la empatía en el símil de la mirada", *Eidos*, 33.
- Molyneux, J. (1992). *Simonides: A Historical Study*. Wauconda (Illinois), Bolchazy-Carducci.
- Monoson, S. (2000). Dionysius I and Sicilian Theatrical Traditions in Plato's Republic. In: *Theater outside Athens: Ancient Greek Drama in Sicily and South Italy*, 156-172.
- Morrison, D. (2004). Tyrannie et royauté selon le Socrate de Xénophon. *Études Philosophiques* 69, p. 177-192.
- Münscher, K. (1920). *Xenophon in der griechisch-römischen Literatur*. Leipzig, Dieterische Verlagscuchhandlung.
- Nails, D. (2002). *The People of Plato*. Indianapolis, Hackett.
- Natali, C. (2006). Socrates' dialectic in Xenophon's Memorabilia. In: Judson, L. y V. Karasmanis (Eds.), *Remembering Socrates*. Oxford, OUP.
- Niquist, M. (2013). *Arbitrary Rule: Slavery, Tyranny, and Power of Life and Death*. Chicago, University of Chicago Press.
- Ober, J. (1998). *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*. Princeton, Princeton University Press.
- Pájaro, C. (2012). Simonides of Ceos and poetry as *téchne*. *Co-herencia* 9, p. 131-153.
- Parker, V. (1998). Tyrannos: The Semantics of a Political Concept from Archilochus to Aristotle. *Hermes* 126, p. 145-172.
- Philip, J. (1970). The Platonic Corpus. *Phoenix* 24.4, p. 296-308.
- Raaflaub, K. (2003). Stick and Glue: The Function of Tyranny in Fifth-Century Athenian Democracy. In: K. Morgan (Ed.), *Popular Tyranny*. Austin, University of Texas, p. 59-94.
- Raaflaub, K. (2004). *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*. Chicago, University of Chicago Press.
- Roux, S. (2001). Entre mythe et tragédie: l'origine de la tyrannie selon Platón. *Revue des Études Grecques*, 114, p. 140-159.
- Schorn, S. (2008). Die Vorstellung des xenophontischen Sokrates von Herrschaft und das Erziehungsprogramm des Hieron. In: L. Rossetti y A. Stavru (eds.), *Socratica 2005*. Bari, Academia Verlag, p. 177-203.
- Seel, G. (2006). If you know what is best, you do it: Socratic intellectualism in Xenophon and Plato. In: Judson, L. y V. Karasmanis (Eds.), *Remembering Socrates*. Oxford, OUP.
- Seymour Tyler, W. (1867). *Plutarch, On the Delay of the Deity in Punishing the Wicked*. New York, Appleton.
- Sprawski, S. (1999). *Jason of Pherae: A Study on History of Thessaly in Years 432-370 BC*. Cracovia, Jagiellonian University Press.
- SSR: Giannantoni, G., (1990), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Napoli, Bibliopolis (En español: C. Mársico (2013). *Filósofos socráticos, Testimonios y fragmentos I. Megáricos y Cirenaicos*, Buenos Aires, Losada y C. Mársico (2014). *Filósofos socráticos, Testimonios y fragmentos II. Antístenes, Fedón, Esquines y Simón*, Buenos Aires, Losada).

- Strauss, L. (1968). *On Tyranny. An Interpretation of Xenophon's Hiero*. Chicago, University of Chicago Press.
- Swift Riginos, A. (1976). *Platonica: the anecdotes concerning the life and writings of Plato*. *Columbia Studies in the Classical Tradition*, 3.
- Tarrant, H. (1993). *Trasyllan Platonism*, Ithaca, Cornell University Press.
- Thesleff, H. (1982). *Studies in Platonic chronology*. Helsinki, Societas Scientiarum Fennica.
- Wohl, V. (1998). Plato avant la lettre: Authenticity in Plato's Epistles. *Ramus* 27.1, p. 60-93.
- Wohl, V. (2002). What does the Tyrant Want? In: *Love among the Ruins: The Erotics of Democracy in Classical Athens*. Princeton, Princeton University Press.
- Zovko, M. (2016). In Search of the Philosopher-King. The Route of Plato's Syracusan Voyages. *Second Interdisciplinary Symposium on the Hellenic Heritage of Southern Italy*, Siracusa.
- Zuolo, F. (2017). Xenophon's hiero: Hiding Socrates to Reform Tyranny. In: C. Moore y A. Stavru, *Socrates and the Socratic Dialogue*, Leiden, Brill, p. 564-576.
- 88-94). La redacción también puede haber estado ligada con los sucesos de Tesalia tras el asesinato de Jasón de Feras, ya que la corte de Tesalia presentaba, en efecto, varias tensiones internas dignas de las advertencias sobre asesinato a manos de parientes cercanos contra el que se advierte en el Hierón. Véase Sprawski (1999).
- 8 Véase Gomperz (1925, 104) y Münscher (1920, 20). Hartzfeld (1946), por su parte, se inclina por Dion. Véase además Aalders (1953), que posibilidades más genéricas.
- 9 Sobre los antecedentes de esta asociación, véase Heródoto, V.44.1, VI.23.1, VII, 161, el contraste con Eurípides, Edipo Rey, 873 y los estudios de Cawkwell (1995) 73-86, Parker (1998) 145-172, Raaflaub (2004) 255, Niquist (2013) 31 ss. e Illarraga et al. (2017).
- 10 Sobre estas nociones, Véase Kallett (2003) y Raaf-laub (2003).
- 11 Sobre la idea de la construcción "mítica" de la tiranía, véase Lavelle (1988, 38).
- 12 Véase sobre este punto, Ober (1998, 280).
- 13 Para una interpretación en términos biotípicos, véase Mársico (2019).
- 14 Sobre este aspecto de Simónides, véase Pájaro (2012).
- 15 Véase por ejemplo, el caso de Aristipo en Suda, s.v. Aristipo (SSR, IV.A.1 = FS, 354), Diógenes Laercio, II.74 (SSR, IV.A.3 = FS, 359) y Plutarco, Sobre la educación de los niños, 7.4.F (SSR, IV.A.5 = FS, 361, entre otros, y Aléxino, entre los megáricos, en Papiro de Herculano 418 (SSR, II.C.2 = FS, 320). Lo extendido de la conducta se puede inferir de las críticas de Isócrates en el inicio del Encomio de Helena que a todas luces se dirigen a los socráticos, donde los acusa de "llenarse de plata a costa de los jóvenes". Zuolo (2017), siguiendo a Schorn (2008).
- 16 Para un análisis de este pasaje en clave fenomenológica, véase Mársico (2020). Aalders (1953, 213) considera el enfoque poco socrático por su aspecto práctico para conservar el poder, aunque, como veremos, esto no agota el planteo y si bien parece un tema más importante para los Socráticos de lo que puede haberlo sido para Sócrates, no riñe con el perfil que Jenofonte le atribuye a su reconstrucción.
- 18 Kojève (1968, 138). Véase además el rechazo de Strauss (1968, 202).
- 19 Véase Illarraga (2020), y además Morrison (2004) y Alexiou (2018).
- 20 Sobre el intelectualismo socrático en la versión de Jenofonte, consistente con un papel relevante para la ἐγκράτεια, véase Natali (2006) y Seel (2006).
- 21 Sobre el período de Simónides junto a los Pisistrátidas, véase Molyneux (1992, 65-80).
- 22 Véase, por ejemplo, las referencias en Fornara (1968, 419) y Davis (2011, 174 ss.).
- 23 La idea se remonta a Grote (1888, II.85).
- 24 Véase Altman (2016, 171-208), que llega a hipotetizar que el interlocutor anónimo de este diálogo y el

Notas

- 1 Véase Carta II, 311a. Sobre la Carta II, véase Bluck (1960) y Wohl (1998).
- 2 Rep., VIII.566 d-e y, sobre este pasaje, Roux (2001) y Arruzza (2018, 212 ss.), que subraya la continuidad con la caracterización de Heródoto (3.30) y Boesche (2010, 28-31).
- 3 La relación entre ambos pasajes apelando a otros argumentos ha sido sostenida por Breitenbach (1967, 1742 ss.), Nickel (1979, 90) y Zuolo (2017, 564-76).
- 4 Dice Luciano: "uno exhalando perfume y el otro habiendo aprendido a frecuentar a los tiranos en Sicilia" (Diálogo de los muertos, 20.5; SSR, IV.A.62).
- 5 Véase DL, II.66; Suda, s.v. Aristipo; [Hesiquio de Mileto], Acerca de los hombres ilustres, 4 (SSR, IV.A.51).
- 6 Por ejemplo, DL, II.68 (SSR, IV.A.44).
- 7 Sobre la redacción de República, véase Thesleff (1982) e Illarraga (2011). La fecha de composición se ha ubicado en torno del 383 a.C., después de la Oración Olímpica de Lisias en contra de Dionisio de Siracusa. Una posibilidad más tardía corresponde al 367 a.C. cuando Dionisio II llegó al poder, considerando que el Hierón podría ser una suerte de recomendación para el monarca. Sobre la datación del Hierón, véase Aalders (1953) e Illarraga et al. (2017,

- Minos no es otro que el carcelero sensible aludido en Fedón, 116d.
- 25 Véase Chroust (1965), Philip (1970) y Tarrant (1993).
 - 26 Sobre Alcibiades y su relación con Sócrates, véase Cornelli (2014) y Mársico (2017).
 - 27 Véase Wohl (2002, 215-223).
 - 28 Sobre la mutilación de los Hermes y la profanación de los misterios de Eleusis, véase Tucídides, VI.27-29, VI.53 y VI.60-61, Andócides, Sobre los misterios, I.11-70, Jenofonte, Helénicas, I.4.13-21 y más tardíamente Plutarco, Alcibiades, 18-22, Diodoro, 13.2.2-4, 13.5.1-4 y 13.69.2-3. Véase MacDowell, 1962 y Nails (2002, 17-20).
 - 29 En esta línea, en consonancia con los relatos a propósito de su conversión, en el trabajo tradicional de W. Seymour Tyler se comenta: “The first years of his reign were marked with a cruelty and oppression which had well-nigh cost him his Crown and life; but, as most say, he afterwards reformed, and signalized himself as much by his beneficence and clemency” (1867, 108).
 - 30 Véase Riginos (1976) 70-85, Monoson (2000) 113-153.
 - 31 Véase el testimonio de la Carta II, así como Monoson (2000) 165-179.
 - 32 Véase Zovko (2016).

