
This is the **published version** of the bachelor thesis:

Jorge Arribas, Dana; Varias García, Carlos, dir. Los oráculos en la obra de Jenofonte : estudio preliminar. 2020. 76 pag. (804 Grau en Estudis Clàssics)

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/230652>

under the terms of the  license

Los oráculos en la obra de Jenofonte: Estudio preliminar



Dana Jorge Arribas

Tutor: Carlos Varias García

Grau en Estudis Clàssics

Juny 2020

Facultat de Filosofia i Lletres

Universitat Autònoma de
Barcelona

UAB

Universitat Autònoma
de Barcelona

Los oráculos en la obra de Jenofonte: Estudio preliminar.

Resumen: El presente trabajo tiene por objetivo analizar el uso de los oráculos en la obra de Jenofonte, mostrando la importancia que tienen dentro de la obra del historiador. Tomando como método de trabajo el reciente estudio de Carmen Sánchez sobre los oráculos en las *Historias* de Heródoto, se recopilan todos los pasajes oraculares que aparecen en la obra de Jenofonte. Posteriormente, se presenta una categorización tipológica y un comentario filológico de cada uno de los pasajes oraculares.

~

Palabras clave: Jenofonte, oráculos, historiografía griega.

Índice

Agradecimientos.....	4
Introducción.....	5
I. Los oráculos en las obras históricas.....	10
1.1. <i>Anábasis</i>	10
Xen. <i>An.</i> III, I. 5-8.....	10
1.2. <i>Ciropedia</i>	15
1.2.1. Xen. <i>Cyr.</i> VII. VII. 2, 15-20.....	15
1.2.2. Xen. <i>Cyr.</i> VII. VII. 2, 20-22.....	19
1.3. <i>Helénicas</i>	24
1.3.1. Xen. <i>Hell.</i> III. III. 3-4.....	24
1.3.2. Xen. <i>Hell.</i> IV. VII, 2.....	27
1.3.3. Xen. <i>Hell.</i> IV. VII, 2-3.....	30
1.3.4. Xen. <i>Hell.</i> VI. IV, 6-8.....	33
II. Los oráculos en las obras didácticas.....	37
2.1. <i>La Constitución de los Lacedemonios</i>	37
Xen. <i>Lac.</i> VIII, 5-IX,1.....	37
2.2. <i>Los Ingresos</i>	42
2.2.1. Xen. <i>Vect.</i> VI. 1-2.....	42
2.2.2. Xen. <i>Vect.</i> VI. 3.....	44
III. Los oráculos en las obras socráticas.....	47
3.1. <i>Apología de Sócrates</i>	47
3.1.1. Xen. <i>Ap.</i> , 13-15.....	47
3.1.2. Xen. <i>Ap.</i> 15.....	51
3.2. <i>Recuerdos de Sócrates</i>	54
3.2.1. Xen. <i>Mem.</i> I.III, 1-2.....	54
3.2.2. Xen. <i>Mem.</i> VI.III, 16-18.....	57
IV. Conclusiones.....	61
V. Catálogo oracular.....	65
VI. Bibliografía y Webgrafía.....	72

Agradecimientos

La realización del presente trabajo de final de grado no habría sido posible sin la labor e influencia de diversas personas, que han resultado clave en la elaboración del trabajo. Primeramente, agradezco a mi profesor de latín del bachillerato, Gregori Sánchez, por darme clases de griego a pesar de que no entraban en el plan de estudio, hecho que influiría enormemente en mi elección de carrera. Igualmente, estoy muy agradecida a todos mis profesores y profesoras que he tenido a lo largo de la carrera. Especialmente, manifiesto mi profunda gratitud a mi tutor del trabajo, el profesor Carlos Varias García, porque me ha guiado y orientado a través de todo el proceso de elaboración del trabajo. Sus sugerencias, revisiones y correcciones han sido decisivas para la realización del trabajo.

Y, por último, agradezco enormemente a mis amigos, compañeros de clase y familiares por el apoyo constante que me han brindado a lo largo de estos cuatro años de carrera y, especialmente, durante el proceso de elaboración del trabajo.

Introducción

En el presente trabajo se realizará un estudio de la obra de Jenofonte de Atenas (431-354 a.C.), categorizada según su temática (obras históricas, didácticas y socráticas). Dicha obra suscita un gran interés entre los estudiosos, debido a que el estilo claro y sencillo del dialecto ático empleado por autor le permite abordar géneros muy diversos. Una vez estudiadas las obras a fondo, se llega a la conclusión de que el valor de Jenofonte no reside únicamente en sus grandes facultades estilísticas y literarias, sino que su obra constituye una gran fuente de información sobre las diferentes prácticas religiosas del mundo griego clásico (prácticas adivinatorias, sacrificios, juramentos, sueños premonitorios, presagios, augurios, etc.).

Más concretamente, entre todas las prácticas religiosas presentes en la obra, el trabajo se centrará en investigar y comentar aquellos pasajes donde el autor narra consultas oraculares, porque ellos constituyen un elemento clave en la sociedad griega clásica. Los sacerdotes y sacerdotisas de las sedes oraculares griegas eran personas elegidas por los dioses y por medio de ellas se establecía una conexión directa con los dioses, para poder consultarles a través de una secuencia de pregunta y respuesta. Las sedes oraculares eran grandes centros de interés a los que a diario acudían numerosos peregrinos en busca de respuestas. Asimismo, los oráculos fueron constantemente visitados en tiempos de crisis (epidemias, plagas, guerras, invasiones, etc.), por lo que los historiadores, al relatar estos hechos, no pueden evitar mencionar estos episodios oraculares.¹

Por otro lado, contamos con una reciente tesis doctoral sobre los oráculos en Heródoto², lo que permite contrastar el uso e importancia de los episodios oraculares en diferentes historiadores griegos clásicos en diferentes épocas.

¹ George, A. L. (2005). *Oracles/Sybils (700 B.C – A.D. 300)*. Recuperado el 18 de junio de 2020 de https://departments.kings.edu/womens_history/ancoracles.html

² Véase *Infra*, apartado de “Objetivos y propuesta metodológica”.

Breve estado de la cuestión

Los oráculos griegos en la Antigüedad clásica han constituido siempre un tema de interés, por lo que se han escrito numerosos estudios sobre ellos (la mayoría centrados en la obra del historiador Heródoto).

Carmen Sánchez-Mañas publicó en 2017 el libro *Los oráculos en Heródoto. Tipología, estructura y función narrativa*. En él, Sánchez hace inventario de las ciento dos consultas oraculares narradas por Heródoto en su *Historia* y las categoriza en cinco modalidades de consulta (militar/política, privada, cultural, colonización y culpa/expiación). A su vez, este libro lleva a cabo un análisis crítico y exhaustivo de los pasajes oraculares seleccionados.

Sin duda alguna, Jenofonte es una de las fuentes más importantes y relevantes en lo que se refiere al tema de los oráculos, aunque, desafortunadamente, existen pocos estudios que dejan constancia de la aportación de Jenofonte al tema de los oráculos. Entre ellos, destaca:

Joseph Fontenrose publicó en 1978 el libro *The Delphic Oracle. Its responses and Operations with a Catalogue of Responses*. En él, el autor plantea una categorización de aproximadamente quinientas respuestas délficas y cincuenta procedentes de la sede oracular de Dídima divididas por temática (histórica, quasi-histórica, legendarias y ficticias). Entre los episodios oraculares que comenta se encuentran algunas consultas oraculares descritas por Jenofonte, como los pasajes 3.3.1-3, 4.7.2, 6.4.7 y 6.4.7 de las *Helénicas*; el pasaje 14-15 de la *Apología de Sócrates*; los episodios 3.1.5-8 y 5.3.7 de la *Anábasis* y, por último, el pasaje 7.2.19-20 de la *Ciropedia*.³ Fontenrose propone dataciones para cada una de las respuestas oraculares que analiza y establece una clasificación de las respuestas según su contenido⁴. Es más, dedica el primer capítulo de su obra a señalar las características de las respuestas oraculares de tipo histórico (con consultas de tipo público y privado por igual, formulación regular y clara), quasi-histórico y legendario (ambas con respuestas más efusivas y ambiguas expresando órdenes, advertencias y predicciones). También señala los aspectos generales y estructuras de cada respuesta oracular; por ejemplo, algunas repuestas son formuladas a modo de proverbio

³ Fontenrose 1978: 34-235.

⁴ Fontenrose 1978: 11-24.

o adivinanza, otras se caracterizan por ser oráculos y profecías extraídas directamente de la narrativa del folklore y la leyenda, otras están expresadas en verso y otras consultas son expresadas de forma indirecta.

Dempsey publicó en 1972 el libro *The Delphic Oracle: Its Early History, Influence and Fall*. En él, Dempsey observa la influencia política del oráculo de Delfos y pone de manifiesto el ejemplo de la consulta de Licurgo al oráculo, narrada en la *Constitución de los Lacedemonios* de Jenofonte, donde se aconseja a los consultores que sigan la costumbre de cada estado en particular.⁵

Objetivos y propuesta metodológica

En el presente trabajo se ha seguido el modelo de análisis y comentarios llevado a cabo por Sánchez Mañas en su estudio de los oráculos de Heródoto. Nuestro objetivo es realizar un estudio analítico de cada uno de los oráculos incluidos en la obra de Jenofonte, prestando especial atención a sus aspectos filológicos y a su estudio tipológico. Para alcanzar dicho objetivo se han seguido tres pasos.

Primeramente, los pasajes donde se narran consultas oraculares han sido localizados por medio de una lectura atenta y minuciosa de las diferentes obras. Posteriormente, con el objetivo de comprobar si se han identificado todos los pasajes relativos a los oráculos, se ha realizado una búsqueda léxica de algunos términos recurrentes en estos episodios en las versiones online de los libros en cuestión.

El segundo paso del trabajo ha sido extraer de los fragmentos encontrados la información relevante a nuestro objeto de estudio y organizarla en la categorización empleada por Carmen Sánchez. De hecho, dicha categorización sigue un orden planteado por Joseph Fontenrose⁶ y sigue una tipificación diseñada por Line Overmark Juul.⁷ Dicha clasificación consta de once categorías: contexto, fuente, motivo, sede, consultante, consulta, profeta, respuesta, formulación, desenlace y modalidad. En la obra de Jenofonte se ha registrado un total de catorce pasajes/episodios oraculares, a los que el autor hace referencia mediante la incorporación de información referente a una o más de las categorías mencionadas en el párrafo anterior.

⁵ Dempsey 1972.

⁶ Fontenrose 1978: 240-243.

⁷ Juul 2010: 23-103.

El tercer paso ha sido realizar comentarios correspondientes a los catorce pasajes oraculares. Estos constan de tres apartados bien diferenciados: contextualización general del pasaje, donde se expresa la información pertinente a las categorías expresadas anteriormente; comentario filológico de los sustantivos y verbos relacionados con la consulta oracular; por último, una apartado destinado a comentar las características compositivas y narrativas de los pasajes (detalles estructurales, referencias a otros pasajes de otros autores, referencias a fragmentos de otras obras del autor, similitudes o concomitancias compositivas, etc.).

De manera complementaria, al final del trabajo se adjunta una tabla donde se incluye toda la información relevante de los catorce pasajes oraculares, a modo de catálogo oracular de la obra de Jenofonte (en el que se detallan la localización en la obra y las once categorías comentadas anteriormente).

Estructura del trabajo

A la hora de estructurar los pasajes oraculares dentro del trabajo surgió la duda de qué criterio seguir para ordenar los episodios. En un primer momento, se barajó la posibilidad de establecer los capítulos según la cantidad de pasajes oraculares narrados por obra, es decir, comenzar el trabajo comentando las obras donde aparecen más episodios oraculares y concluir con las obras con menos episodios. Otra posibilidad era tomar como modelo de trabajo el estudio de Sánchez y organizar los capítulos del trabajo por las temáticas de los oráculos (militar/política, privada, cultural, colonización y culpa/expiación).

Finalmente, estas posibilidades fueron descartadas y se prefirió organizar los pasajes de acuerdo con la clasificación de las obras de Jenofonte hecha por Breitenbach⁸, pues esta clasificación, aun admitiendo sus imperfecciones, es la más aceptada actualmente entre los estudiosos del historiador ateniense.

- Capítulo I: Los oráculos en las obras históricas: *Anábasis*, *Ciropedia* y *Helénicas*.

⁸ Breitenbach 1967: cols. 1569-1928, 2015-2052.

- Capítulo II: Los oráculos en las obras didácticas: *Constitución de los Lacedemonios e Ingresos*.
- Capítulo III: Los oráculos en las obras filosóficas o socráticas: *Apología de Sócrates y Recuerdos de Sócrates*.

Varia

Los textos griegos presentados aparecen en la edición crítica de E. C. Marchant en sus diversos volúmenes de *Xenophontis Opera Omnia*, perteneciente a los Oxford Classical Texts. La elección de dicha edición es debida a que es la más canónica y adecuada para la realización de un comentario filológico. También es necesario añadir que los textos griegos vienen acompañados de las traducciones al castellano referenciadas en la bibliografía, que son objeto de precisiones y comentarios en mis análisis filológicos de los términos griegos. El motivo de utilizar traducciones ajenas se debe a la gran cantidad de textos empleados para el presente trabajo y sigue, además, el método de trabajo adoptado en el estudio de Carmen Sánchez, quien también utiliza traducciones ajenas.

Así, para la *Anábasis*, la traducción de C. Varias en la ed. Cátedra (Varias 1999); para la *Ciropedia*, la de R. A. Santiago en la ed. Akal (Santiago 1992); para las *Helénicas*, la de V. López en la ed. Juventud (López 2007); para la *Constitución de los Lacedemonios* y los *Ingresos*, la traducción de O. Guntiñas en la ed. Gredos (Guntiñas 1984) y para la *Apología de Sócrates* y los *Recuerdos de Sócrates*, la de J. A. Caballero en la ed. Alianza (Caballero 2009).

I. Los oráculos en las obras históricas

1.1. *Anábasis*

La *Anábasis* o *Expedición de los Diez Mil* de Jenofonte relata las aventuras, incidencias y penalidades que vivió el propio Jenofonte junto resto de los miembros del ejército griego que integraron la expedición enrolada para ayudar a Ciro el Joven a obtener el trono persa de su hermano, el rey Artajerjes. Mayoritariamente se piensa que fue compuesta en dos fases: Jenofonte seguramente comenzaría la escritura de su obra a comienzos de su estadía en Escilunte (alrededor del 385 a.C.) y esta fase alcanza hasta el capítulo 3 del libro V. La segunda fase seguiría relatando la historia desde ese punto y habría sido escrita poco después de su llegada a Atenas (368 a.C.).

Xen. An. III, I. 5-8:

[5] ο μέντοι Ξενοφῶν ἀναγνοὺς τὴν ἐπιστολὴν ἀνακοινοῦται Σωκράτει τῷ Ἀθηναίῳ περὶ τῆς πόλεως ὑπαίτιον εἴη Κύρῳ φίλον γενέσθαι, ὅτι ἐδόκει ὁ Κῦρος προθύμως τοῖς Λακεδαιμονίοις ἐπὶ τὰς Αθήνας συμπολεμῆσαι, συμβουλεύει τῷ Ξενοφῶντι ἐλθόντα εἰς Δελφοὺς ἀνακοινῶσαι τῷ θεῷ περὶ τῆς πορείας. [6] ἐλθὼν δ' ὁ Ξενοφῶν ἐπήρετο τὸν Απόλλων τίνι ἀν θεῶν θύων καὶ εὐχόμενος κάλλιστα καὶ ἄριστα ἐλθοι τὴν ὁδὸν ἦν ἐπινοεῖ καὶ καλῶς πράξας σωθείη. καὶ ἀνεῖλεν αὐτῷ ὁ Απόλλων θεοῖς οῖς ἔδει θύει. [7] ἐπεὶ δὲ πάλιν ἦλθε, λέγει τὴν μαντείαν τῷ Σωκράτει. ὁ δ' ἀκούσας ἥτιάτο αὐτὸν ὅτι οὐ τοῦτο πρῶτον ἥρώτα πότερον λῦσον εἴη αὐτῷ πορεύεσθαι ἢ μένειν, ἀλλ' αὐτὸς κρίνας ἵτεον εἶναι τοῦτ' ἐπυνθάνετο ὅπως ἀν κάλλιστα πορευθείη. [8] ἐπεὶ μέντοι οὗτως ἥρου, ταῦτ', ἔφη, χρὴ ποιεῖν ὅσα ὁ θεὸς ἐκέλευσεν. ὁ μὲν δὴ Ξενοφῶν οὗτω θυσάμενος οῖς ἀνεῖλεν ὁ θεὸς ἐξέπλει, καὶ καταλαμβάνει ἐν Σάρδεσι Πρόξενον καὶ Κύρον μέλλοντας ἥδη ὄρμᾶν τὴν ἄνω ὁδὸν, καὶ συνεστάθη Κύρῳ. (Marchant, 1980)

[5] Con todo, Jenofonte tras leer la carta, se lo comunicó a Sócrates de Atenas y le preguntó acerca del viaje. Y Sócrates, sospechando que podría recibir algún reproche por parte de la ciudad llegar a ser amigo de Ciro, porque Ciro tenía fama de haberse unido decididamente al bando espartano en la guerra contra los atenienses, aconsejó a Jenofonte que fuera a Delfos a consultar a la divinidad sobre el viaje. [6] Fue Jenofonte a preguntar a Apolo a cuál de los dioses debía ofrecer sacrificios y rogar para hacer el viaje que tenía

pensado del mejor modo posible y quedar a salvo tras tener éxito en él. Y Apolo le designó los dioses a los que debía ofrecer sacrificios. [7] Cuando volvió, contó a Sócrates el oráculo. Éste, al oírlo, le censuró que no preguntara primero si era mejor para él marchar o quedarse, y que, habiendo juzgado por su cuenta que él debía ir, se hubiera informado de cómo podría hacer su viaje de la mejor manera. “Sin embargo”, dijo, “puesto que así lo has preguntado, debes hacer cuanto el dios te ha ordenado”. [8] Así pues, Jenofonte, después de ofrecer los sacrificios a los dioses que la divinidad le había designado, zarpó y, al llegar a Sardes, encontró a Próxeno y a Ciro a punto de empezar el camino al interior del país, y fue presentado como amigo a Ciro. (Varias 2019⁷: 152)

Comentario

El contexto general del fragmento es la expedición de los diez mil mercenarios griegos reclutados por Ciro el Joven para derrocar a su hermano Artajerjes y, más concretamente, el pasaje trata sobre cómo el propio Jenofonte se alistó en la expedición tras deliberar su decisión con el filósofo ateniense Sócrates, pues a través de su obra logramos vislumbrar la influencia del filósofo sobre el autor, y su consulta al oráculo de Delfos (III. I. 5-8). Existen diferentes teorías sobre la fecha de escritura de la *Anábasis*. La más extendida sostiene que se realizó en dos fases divididas por el capítulo 3 del libro V. El fragmento al que hace referencia el presente comentario se habría redactado en torno al año 385 a.C., en la primera fase, durante su estancia en Escilunte, mientras estuvo al servicio del ejército espartano que comandaba Agesilao y la segunda fase empieza después de que Jenofonte abandonó Escilunte en torno al 368 a.C.⁹

El propio Jenofonte se convierte en la fuente del pasaje ([Ξενοφῶν] λέγει τὴν μαντείαν τῷ Σωκράτει) (III. I. 7). Según él, Próxeno (con el que tenía lazos de hospitalidad) lo había mandado llamar desde su patria para que formara parte de la expedición y, a cambio, él lo convertiría en amigo de Ciro, lo que Sócrates considera que le ganará reproches por parte de la ciudad de Atenas (III. I. 4). Esta circunstancia constituye el motivo de la consulta y, alentado por Sócrates, Jenofonte pregunta al oráculo de Delfos a cuál de los dioses debía ofrecer sacrificios y rogar para hacer el viaje que tenía pensado del mejor modo posible y quedar a salvo tras tener éxito en él (τίνι ἀνθεῶν θύων καὶ εὐχόμενος κάλλιστα καὶ ἄριστα ἔλθοι τὴν ὁδὸν ἦν ἐπινοεῖ καὶ καλῶς πράξας

⁹ Varias 2019⁷: 12.

σωθείη. καὶ ἀνεῖλεν αὐτῷ ὁ Ἀπόλλων θεοῖς οἵς ἔδει θύει) (III. I. 6). El oráculo formula la respuesta en estilo indirecto (III. I. 6), indicándole los dioses a los que debía rendir culto antes de partir a la expedición. El motivo de consulta y la respuesta del oráculo indican que se trata de un oráculo con temática cultural y militar como modalidades del fragmento.

Para referirse al consultante, se utiliza el verbo no marcado ἔρχομαι (συμβουλεύει τῷ Ξενοφῶντι ἐλθόντα εἰς Δελφοὺς / ἐλθὼν δ' ὁ Ξενοφῶν ἐπήρετο τὸν Ἀπόλλωνα) (III. I. 5-6), relativo al desplazamiento de Jenofonte de su lugar de origen hacia la sede oracular, mencionada en el fragmento a través de su nombre (εἰς Δελφοὺς). El dios patrón de la sede aparece citado por primera vez en el fragmento mediante el sustantivo no marcado θεός (τῷ θεῷ) (III. I. 5). Referente a la consulta introduce los verbos no marcados ἀνακοινώω (ἀνακοινῶσαι, infinitivo aoristo activo) (“consultar”) (III. I. 5), *ἐπέρομαι (ἐπήρετο, aoristo indicativo medio en tercera persona singular) (“preguntar”) (III. I. 6), ἐρωτάω (ἡρώτα, imperfecto indicativo activo en tercera persona singular) (“preguntar”) (III. I. 7) y ἐρέω (ῆρου imperfecto indicativo medio en segunda persona singular) (“preguntar”) (III. I. 7). A la respuesta se adjunta el verbo no marcado κελεύω (ἐκέλευσεν, aoristo indicativo activo en tercera persona singular/ ἔξεπλει, imperfecto indicativo activo en tercera persona singular) (“ordenar”) (III. I. 7-8). Por lo que respecta al desenlace, Sócrates reprocha la mala formulación de la consulta y, en su interpretación, hace uso del verbo no marcado αἰτιάομαι (ἥτιάτο, imperfecto indicativo medio en tercera persona singular) (“censurar”) (III. I. 7) Con relación a la reacción, se utiliza la expresión “λέγει τὴν μαντείαν” (“contar los designios oraculares”) (III. I. 7) vinculada al verbo θύω (θυσάμενος, participio aoristo medio en nominativo masculino singular) (“ofrecer sacrificios”) (III. I. 8). Además, la modalidad cultural del oráculo en cuestión está señalada por los verbos no marcados θύω (“ofrecer sacrificios”) y εὐχομαι (“rogar”) (τίνι ἀν θεῶν θύων καὶ εὐχόμενος κάλλιστα) (III. I. 6) y, para denotar la modalidad militar de la consulta oracular, emplea el verbo συμπολεμέω (συμπολεμῆσαι, infinitivo aoristo activo) (“unirse a la guerra”) (III. I. 5) y la construcción ἐπὶ τὰς Ἀθήνας para referirse al bando ateniense (III. I. 5).

Desde la perspectiva compositiva, es interesante destacar el hecho de que el autor decide introducir brevemente (pues solo aparece en este pasaje de la obra) la figura del filósofo ateniense Sócrates. La finalidad de este fragmento es señalar la relación maestro-discípulo entre los dos, pues Jenofonte (en más de una ocasión) le pide consejo antes de

decidir qué hacer (ό μέντοι Ξενοφῶν ἀναγνοὺς τὴν ἐπιστολὴν ἀνακοινοῦται Σωκράτει τῷ Αθηναίῳ περὶ τῆς πόλεως ὑπαίτιον εἴη Κύρῳ φίλον γενέσθαι) (III.I,5), (ἐπεὶ δὲ πάλιν ἥλθε, λέγει τὴν μαντείαν τῷ Σωκράτει.) (III.I,7). Y, a su vez, Jenofonte muestra señales evidentes de seguir todas las indicaciones de su maestro y lleva a cabo todo aquello que el dios le pide. La respuesta del filósofo se repite a lo largo de toda la obra de Jenofonte: se debe seguir en todo momento las leyes de la *polis* de donde se vive. Con esto, el autor quiere señalar el carácter piadoso del filósofo (al mandar a Jenofonte consultar a la divinidad), a pesar de que uno de los cargos de su condena era no creer en las divinidades de la ciudad e introducir nuevos dioses.¹⁰ Por lo tanto, podemos intuir que la importancia que le da Jenofonte a lo largo de toda su obra a la piedad hacia los dioses es resultado de la educación recibida de Sócrates.

También es necesario subrayar el comportamiento astuto de Jenofonte en este fragmento. Normalmente Jenofonte es presentado como un personaje muy religioso, que siempre sigue los designios indicados por las divinidades. En este fragmento, en cambio, decide formular su consulta de manera que reciba la respuesta que él quiere; podemos afirmar que se comporta de manera pícara al no preguntar al oráculo si debía o no ir a la expedición y consultar directamente a qué dioses debía rendir culto durante su viaje, dejando entrever que él, por sí mismo, ya había resuelto su partida (ἐλθὼν δ' οἱ Ξενοφῶν ἐπήρετο τὸν Απόλλωνα τίνι ἀνθεῶν θύων καὶ εὐχόμενος κάλλιστα καὶ ἄριστα ἔλθοι τὴν ὁδὸν ἦν ἐπινοεῖ καὶ καλῶς πράξας σωθείη).¹¹

Otro punto importante que hay que comentar es el hecho de que no se mencionan los dioses a los que Jenofonte debe rendir culto ni el contenido de los sacrificios que le designa el oráculo. Específicamente, Jenofonte pregunta “a cuál de los dioses debía ofrecer sacrificios y rogar para hacer el viaje que tenía pensado del mejor modo posible...” (τίνι ἀνθεῶν θύων καὶ εὐχόμενος κάλλιστα καὶ ἄριστα ἔλθοι τὴν ὁδὸν ἦν ἐπινοεῖ...), es decir, le pide que le indique alguna divinidad en concreto. En este caso, la respuesta no va acorde a la pregunta de Jenofonte, ya que el oráculo utiliza el término plural de θεός, indicándole que Apolo le designa más de un dios al que rendir culto “Y Apolo le designó los dioses a los que debía ofrecer sacrificios” (καὶ ἀνεῖλεν αὐτῷ οἱ Απόλλων θεοῖς ἔδει θύει) (III. I. 6). Seguramente, el hecho de que no se especifiquen se deba a que son varios los nombres de los dioses que Apolo le indica a Jenofonte y

¹⁰ Varias 2019⁷: 152.

¹¹ Varias 2019⁷: 153.

diversos los sacrificios dedicados a estos, por lo que el autor haya decidido prescindir la mención de cada uno de ellos. Su modo de formular la consulta influye sobre el desenlace, sobre la respuesta del oráculo. Jenofonte, satisfecho con la respuesta, da señales de obediencia: ofrece los sacrificios designados y zarpa a Sardes para encontrarse con Ciro (III. I. 8).

1.2. *Ciropedia*

La *Ciropedia* de Jenofonte tiene por objetivo la presentación del ideal de caballero y gobernante a partir del relato de la vida de Ciro el Grande. De este modo, la obra tiene constituiría un ensayo con grandes connotaciones didácticas sobre el arte de gobernar, resaltando tres aspectos fundamentales: linaje, cualidades naturales y educación. En definitiva, la obra es un conjunto de las ideas del propio Jenofonte temas diversos: educación, caza, equitación, política, moral y el ejército. Hay numerosas hipótesis sobre la fecha en la que fue compuesta la obra, la más probable defiende que Jenofonte la escribiría entre la muerte de Agesilao (en 360 a.C.) y el ascenso al trono de Artajerjes III (en el 358 a.C.).

1.2.1. Xen. Cyr. VII. VII. 2, 15-20:

[15] Τάδε δέ μοι πάντως, ἔφη, ὁ Κροῖσε, λέξον πῶς σοι ἀποβέβηκε τὰ ἐκ τοῦ ἐν Δελφοῖς χρηστηρίου· σοὶ γὰρ δὴ λέγεται πάνυ γε τεθεραπεῦσθαι ὁ Ἀπόλλων καὶ σε πάντα ἐκείνῳ πειθόμενον πράττειν. [16] Ἐβουλόμην ἄν, ἔφη, ὁ Κῦρε, οὗτος ἔχειν· νῦν δὲ πάντα τάναντία εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς πράττων προσηγέρθην τῷ Ἀπόλλωνι. Πῶς δέ; ἔφη ὁ Κῦρος· δίδασκε· πάνυ γὰρ παράδοξα λέγεις. [17] Ὄτι πρῶτον μέν, ἔφη, ἀμελήσας ἐπωτᾶν τὸν θεόν, εἴ τι ἐδεόμην, ἀπεπειρώμην αὐτοῦ εἰ δύναιτο ἀληθεύειν. τοῦτο δ', ἔφη, μὴ ὅτι θεός, ἀλλὰ καὶ ἄνθρωποι καλοὶ κάγαθοί, ἐπειδὰν γνῶ σιν ἀπιστούμενοι, οὐ φιλοῦσι τοὺς ἀπιστοῦντας. [18] ἐπεὶ μέντοι ἔγνω καὶ μάλ' ἄτοπα ἐμοῦ ποιοῦντος, καίπερ πρόσω Δελφῶν ἀπέχοντος, οὗτος δὴ πέμπω περὶ παίδων. [19] ὁ δέ μοι τὸ μὲν πρῶτον οὐδ' ἀπεκρίνατο· ἐπεὶ δ' ἐγὼ πολλὰ μὲν πέμπων ἀναθήματα χρυσᾶ, πολλὰ δ' ἀργυρᾶ, πάμπολλα δὲ θύων ἐξιλασάμην ποτὲ αὐτόν, ὡς ἐδόκουν, τότε δή μοι ἀποκρίνεται ἐρωτῶντι τί ἄν μοι ποιήσαντι παῖδες γένοιντο· [20] ὁ δὲ εἶπεν ὅτι ἔσοιντο. καὶ ἐγένοντο μέν, οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τοῦτο ἐψεύσατο, γενόμενοι δὲ οὐδὲν ὕνησαν. ὁ μὲν γὰρ κωφὸς ὡν διετέλει, ὁ δὲ ἄριστος γενόμενος ἐν ἀκμῇ τοῦ βίου ἀπώλετο. (Marchant, 1980)

[15] “De todas maneras —dijo Ciro— dime, Creso, qué consecuencias tuvo para ti la respuesta del oráculo de Delfos; pues se dice que Apolo es muy venerado por ti y que tú haces todo siguiendo sus indicaciones.” [16] “Ya quisiera yo que fuese así, Ciro, pero la realidad es que, desde buen comienzo, yo me he comportado con Apolo haciendo lo contrario en todo.” “¿Cómo así?” —dijo Ciro—, explícame, porque estás diciendo algo

muy increíble.” [17] “Porque, primeramente —continuó—, descuidándome de preguntar al dios si yo necesitaba alguna cosa, me dediqué a ponerle a prueba para ver si era capaz de decir la verdad. Y esto —siguió— no porque sea un dios, sino que también los hombres de valía, cuando se dan cuenta de que desconfía de ellos, no aman a aquellos que les muestran desconfianza. [18] Sin embargo, cuando acertó las cosas más absurdas que yo estaba haciendo, incluso estando yo a gran distancia de Delfos, al ver que acertaba, le envié a consultar acerca de mi descendencia. [19] El oráculo, primeramente, ni me contestó; pero cuando yo, tras enviar muchas ofrendas de oro y de plata y ofrecer toda clase de sacrificios, me lo propicié, al menos eso pensé, entonces ya contesta a mi pregunta de qué había de hacer para tener hijos. [20] Me contestó que los tendría. Y los tuve, en efecto, pues tampoco en esto mintió, pero el tenerlos no me sirvió de nada, ya que uno ha sido sordomudo toda su vida, y el otro, que llegó a desollar en todo, murió en la flor de la vida. (Santiago, 1992)

Comentario

El contexto general del pasaje es la campaña militar de Ciro contra Babilonia y la destrucción de todos los pueblos de camino a su destino (Sardes, Caria, etc.). Su contexto concreto es la conversación entre Ciro y Creso sobre el hecho de que el segundo es conocido por venerar a Apolo y seguir todas sus indicaciones (VII. VII. 2, 15-20). De este modo, el mismo Creso se convierte en la fuente del fragmento (ο δέ μοι τὸ μὲν πρῶτον οὐδ' ἀπεκρίνατο) (VII. VII. 2, 19), (ο δὲ εἶπεν ὅτι ἔσοιντο) (VII. VII. 2, 20). Según él, desde un principio se había comportado de manera errónea con Apolo, haciendo lo contrario a lo que le decía porque dudaba de la veracidad del oráculo. El motivo de la consulta tiene lugar tras una serie de aciertos de la divinidad, haciendo que Creso comience a creer en la autenticidad del oráculo. Creso, una vez más, decide enviar emisarios a Delfos a consultar acerca de su descendencia (οὗτοι δὴ πέμπω περὶ παίδων) (VII. VII. 2, 18). Al principio, el oráculo no le contestó, pero, tras enviar muchas ofrendas de oro y de plata (ἐπεὶ δ' ἐγὼ πολλὰ μὲν πέμπων ἀναθήματα χρυσᾶ, πολλὰ δ' ἀργυρᾶ) y ofrecer sacrificios (πάμπολλα δὲ θύων ἐξιλασάμην) (VII. VII. 2, 19), finalmente le formula una respuesta en estilo indirecto revelándole que tendría hijos (VII. VII. 2, 20). El motivo de la consulta y la respuesta del oráculo permiten establecer la temática privada como única modalidad del fragmento.

Para referirse al consultante, Jenofonte emplea el verbo marcado *πέμπω* (οὗτῳ δὴ *πέμπω περὶ παίδων*) (VII. VII. 2, 18), referente al envío de emisarios oraculares ante la sede, citada por su nombre en el pasaje (*Δελφῶν*). El dios patrón de la sede es igualmente citado a través de la mención de su nombre, Apolo (σοὶ γὰρ δὴ λέγεται πάνυ γε τεθεραπεῦσθαι ὁ Ἀπόλλων / νῦν δὲ πάντα τάναντία εὐθὺς ἐξ ἀρχῆς πράττων προσηγένεται τῷ Ἀπόλλωνι.) (VII. VII. 2, 15-16), y a través de del sustantivo no marcado θεός (τὸν θεόν) (VII. VII. 2, 17). Para formular la consulta utiliza el verbo no marcado ἐπωτᾶν (“preguntar”) (VII. VII. 2, 17). A la respuesta se vincula el verbo no marcado ἀποκρίνω (ἀπεκρίνατο, aoristo indicativo medio en tercera persona singular / ἀποκρίνεται, aoristo subjuntivo medio en tercera persona singular) (“responder”) (VII. VII. 2, 19) y el verbo no marcado λέγω (εἶπεν, indicativo activo en tercera persona singular) (“contestar”) (VII. VII. 2, 20). Por lo que respecta al desenlace, específicamente con el cumplimiento del oráculo, están vinculados los verbos no marcados εἰμί (ἔσοιντο, futuro optativo medio en tercera persona del plural) (“tener”) (VII. VII. 2, 20), γίγνομαι (ἐγένοντο, aoristo indicativo medio en tercera persona plural) y el participio aoristo medio en nominativo plural masculino γενόμενοι, (“engendrar”) (VII. VII. 2, 20). Estos verbos hacen referencia a la culminación de los designios del oráculo, que le profetizó que Creso tendría descendencia (οὗτῳ δὴ πέμπω περὶ παίδων / ὁ δὲ εἶπεν ὅτι ἔσοιντο) (VII. VII. 2, 18 y 20). Igualmente, la modalidad del oráculo en cuestión está representada por los sustantivos no marcados παῖς (οὗτῳ δὴ πέμπω περὶ παίδων / τί ἄν μοι ποιήσαντι παῖδες γένοιντο) (“hijos”) (VII. VII. 2, 18 y 19), κωφός (ό μὲν γὰρ κωφὸς ὃν διετέλει) (“sordo”) (VII. VII. 2, 20) y ἄτοπα (μάλ' ἄτοπα ἐμοῦ ποιοῦντος) (“cosas absurdas”) (VII. VII. 2, 18) y, asimismo, los verbos no marcados ἀπόλλυμι (ἐν ἀκμῇ τοῦ βίου ἀπώλετο) (“morir”) (VII. VII. 2, 20) y διατελέω (ό μὲν γὰρ κωφὸς ὃν διετέλει) (“vivir”) (VII. VII. 2, 20).

Desde la perspectiva compositiva, un punto interesante para comentar es el hecho de que Jenofonte deja de lado mucha información importante referente a acontecimientos que tuvieron lugar en este episodio y es gracias a la obra de otro historiador, Heródoto, que conocemos el episodio completo.¹² Primeramente, Jenofonte no menciona explícitamente todas aquellas acciones que Creso hace para poner a prueba al dios y comprobar así la veracidad del oráculo (Ὅτι πρῶτον μέν, ἔφη, ἀμελήσας ἐπωτᾶν τὸν θεόν, εἴ τι ἐδεόμην, ἀπεπειρώμην αὐτοῦ εἰ δύναιτο ἀληθεύειν) (VII. VII. 2, 17), ya que solo menciona que acertó una serie de cosas absurdas que estaba haciendo (ἐπεὶ μέντοι ἔγνω

¹² Santiago 1992: 279.

καὶ μάλ' ἄτοπα ἐμοῦ ποιοῦντος) (VII. VII. 2, 18). En cambio, según Heródoto, Creso mandó a diferentes grupos de emisarios consultar diferentes oráculos con la pregunta “¿Qué es lo que Creso, rey de los lidios, el hijo de Aliates, hace en este preciso momento?” (I. 46-47) y que, acto seguido, pusieran la respuesta del dios por escrito y se le llevaran. Heródoto recalca que nadie ha logrado conocer las respuestas de los otros oráculos, por lo que no deja constancia de estos “Nadie nos ha comunicado la respuesta de los demás oráculos [...]” (I. 47) y se limita a narrar la respuesta de la Pitia de Delfos “[...] pero en Delfos, así que los emisarios penetraron en el recinto y preguntaron según el encargo que tenían, la Pitia les dice, en versos hexámetros”. Por lo tanto, es el oráculo de Delfos el único que logra adivinar la treta de Creso; pues había descuartizado una tortuga y una oveja, las coció en un caldero de bronce cubierto con una tapadera igualmente de bronce (I. 47-48).¹³

Del mismo modo, Jenofonte decide no mencionar en el fragmento la presencia de un profeta o profetisa que pronuncie los designios del dios, mientras que en la versión de Heródoto se menciona explícitamente el nombre de la Pitia “la Pitia les dice, en versos hexámetros” (I. 47) / “Este fue el oráculo de la Pitia” (I. 47)¹⁴, la pitonisa oficial del santuario de Apolo Pitio en Delfos.¹⁵ En todo momento se menciona directamente a Apolo o “el dios” (ἐξ ἀρχῆς πράττων προσηνέχθην τῷ Ἀπόλλωνι / ἀμελήσας ἐπωτᾶν τὸν θεόν) (VII. VII. 2, 16 y 17), como si se estuviera comunicando directamente con la divinidad y no a través de un intermediario. A pesar de la ausencia de la figura de la pitonisa, se debe sobrentender la presencia de un mediador/mediadora entre el dios y el consultante.

Por otro lado, también es interesante señalar que este fragmento es un fantástico ejemplo para representar la astucia y el carácter ambiguo de las respuestas de los oráculos; se da una respuesta vaga a la pregunta de Creso, pues le confirma que tendrá descendencia, pero no le advierte de sus trágicos destinos. En el fragmento Creso manifiesta que uno de sus hijos resultó sordomudo desde su nacimiento y el otro sufrió una muerte temprana, en la flor de la vida (καὶ ἐγένοντο μέν, οὐδὲ γὰρ οὐδὲ τοῦτο ἐψεύσατο, γενόμενοι δὲ οὐδὲν ὄντησαν. ὁ μὲν γὰρ κωφὸς ὃν διετέλει, ὁ δὲ ἄριστος γενόμενος ἐν ἀκμῇ τοῦ βίου ἀπώλετο) (VII. VII. 2, 20). Algunos autores, como Tucídides,

¹³ Balasch 2018⁹: 89-90.

¹⁴ Balasch 2018⁹: 89-90.

¹⁵ Odgen 2008²: 50.

aunque no dudan de la veracidad del oráculo de Delfos, enfatizan y advierten las frecuentes manipulaciones, ambigüedades y falsificaciones de las profecías; habitualmente los problemas que se dan al respecto se deben a la mala interpretación de las palabras pronunciadas por el profeta y no por equivocación de la divinidad.¹⁶ Por ejemplo, Tucídides¹⁷ hace uso de los oráculos en su obra pero, a su vez, advierte a los atenienses de que los oráculos producen “esperanzas oscuras” (V. 103, 1). Por un lado, advierte de la excesiva producción de oráculos en tiempos de guerra y, por otro lado, enfatiza el carácter arbitrario a la hora de interpretar los designios de la divinidad, ya que una misma respuesta podía tener una multiplicidad de sentidos que no estaban regularizados y controlados por una autoridad.¹⁸

Finalmente, cabe destacar el hecho de que Creso envía emisarios a consultar al oráculo en vez de ser él en persona quien acude al santuario de Apolo a consultar a la divinidad sobre su descendencia y demás cuestiones. Las primeras veces, cuando aún duda de la veracidad del oráculo de Delfos, envía emisarios a preguntarle “cosas absurdas”, a modo de treta para ver si las adivinaba (*καίπερ πρόσω Δελφῶν ἀπέχοντος*) (VII. VII. 2, 17) por lo que se relaciona la ausencia de Creso en el viaje a Delfos con el escepticismo y desconfianza de él hacia el oráculo. Tras confirmar la autenticidad de las predicciones, Creso vuelve a enviar emisarios a realizar consultas, esta vez acerca de su descendencia (*οὗτω δὴ πέμπω περὶ παίδων*) (VII. VII. 2, 18) y, aunque no va él mismo en persona, se deja entrever el interés que siente por los designios de la divinidad, ya que, al no recibir respuesta en un principio, envía ofrendas de oro y plata y ofrece sacrificios para propiciarse al dios (*δέ μοι τὸ μὲν πρῶτον οὐδὲν ἀπεκρίνατο· ἐπεὶ δὲ ἐγὼ πολλὰ μὲν πέμπων ἀναθήματα χρυσᾶ, πολλὰ δὲ ἀργυρᾶ, πάμπολλα δὲ θύων ἐξιλασάμην ποτὲ αὐτόν*) (VII. VII. 2, 19).

1.2.2. Xen. Cyr. VII. VII. 2, 20-22:

[20] πιεζόμενος δὲ ταῖς περὶ τοὺς παῖδας συμφοραῖς πάλιν πέμπω καὶ ἐπερωτῶ τὸν θεὸν τί ἀν πιοῶν τὸν λοιπὸν βίον εὐδαιμονέστατα διατελέσαιμι· ὁ δέ μοι ἀπεκρίνατο, Σαυτὸν γιγνώσκων εὐδαίμων, Κροῖσε, περάσεις. [21] ἐγὼ δὲ ἀκούσας τὴν μαντείαν ἡσθην· ἐνόμιζον γὰρ τὸ ῥᾶστόν μοι αὐτὸν προσταξαντα τὴν εὐδαιμονίαν διδόναι. ἄλλους μὲν

¹⁶ Odgen 2008²: 147-149.

¹⁷ Torres 1992: 147.

¹⁸ Bartoletti 2015: 129-130.

γὰρ γιγνώσκειν τοὺς μὲν οἰόν τ' εἶναι τοὺς δ' οὐ· ἔαυτὸν δὲ ὅστις ἔστι πάντα τινὰ ἐνόμιζον ἄνθρωπον εἰδέναι. [22] καὶ τὸν μετὰ ταῦτα δὴ χρόνον, ἕως μὲν εἶχον ἡσυχίαν, οὐδὲν ἐνεκάλουν μετὰ τὸν τοῦ Ἀσσυρίου ἐφ' ἐμᾶς στρατεύεσθαι, εἰς πάντα κίνδυνον ἥλθον· ἐσώθην μέντοι οὐδὲν κακὸν λαβών. οὐκ αἰτιῶμαι δὲ οὐδὲ τάδε τὸν θεόν. ἐπεὶ γὰρ ἔγνων ἐμαυτὸν μὴ ἰκανὸν ὑμῖν μάχεσθαι, ἀσφαλῶς σὺν τῷ θεῷ ἀπῆλθον καὶ αὐτὸς καὶ οἱ σὺν ἐμοί. (Marchant, 1980)

[20] Abrumado por las desgracias de mis hijos, de nuevo envío mensajeros y hago preguntar al dios qué podría hacer para pasar el resto de mi vida con el máximo de felicidad. Él me contestó: “Conociéndote a ti mismo, Creso, feliz harás la travesía.” [21] Yo, al oír el vaticinio, me alegré, pues consideraba que él me había prescrito la manera más fácil de darme la felicidad, ya que, conocer a otros, a veces es posible, a veces no; en cambio yo pensaba que, en cuanto a uno mismo, cualquier hombre sabe quién es. [22] En el tiempo que siguió, mientras estuve tranquilo, nada tengo que reclamar a la suerte después de la muerte de mi hijo. Pero cuando el Asirio logró persuadirme de hacer una expedición contra vosotros, me aventuré en toda clase de riesgos. Con todo, salvé mi vida, sin recibir daño alguno. No acuso tampoco al dios de estas cosas: pues una vez que “me he conocido a mí mismo” como un hombre no capaz de enfrentarme a vosotros en la lucha me he retirado a salvo, con la ayuda del dios, tanto yo como los míos. (Santiago, 1992)

Comentario:

El contexto general del pasaje es la campaña militar de Ciro contra Babilonia y la destrucción de todos los pueblos de camino a su destino (Sardes, Caria, etc.). Su contexto concreto es la conversación entre Ciro y Creso sobre el hecho de que el segundo es conocido por venerar a Apolo y seguir todas sus indicaciones (VII. VII. 2, 15-20). Por lo tanto, Creso se convierte en la fuente del fragmento al ser él quien da a conocer los designios del oráculo (οὐ δέ μοι ἀπεκρίνατο) (VII. VII. 2, 20), (ἐγὼ δ' ἀκούσας τὴν μαντείαν ἥσθην) (VII. VII. 2, 21). Según él, abrumado por las desgracias ocurridas a sus hijos, pues uno había sido sordomudo toda su vida y el otro había muerto en la flor de su vida, decide consultar de nuevo al oráculo. Esta circunstancia constituye el motivo de consulta. Creso decide enviar por segunda vez un grupo de mensajeros a preguntar al dios qué hay que hacer para alcanzar la felicidad (συμφοραῖς πάλιν πέμπω καὶ ἐπερωτῶ τὸν

θεὸν τί ἀν πιοῶν τὸν λοιπὸν βίον εὐδαιμονέστατα διατελέσαιμι) (VII. VII. 2, 20). Acto seguido, el oráculo le proporciona una respuesta formulada en estilo directo, indicándole que hiciera la travesía (Σαυτὸν γιγνώσκων εὐδαίμων, Κροῖσε, περάσεις) (VII. VII. 2, 20). El motivo de la consulta y el contexto permiten establecer la temática privada, mientras que la respuesta y el cumplimiento fijan la temática militar como modalidades del fragmento.

Para referirse al consultante, el autor utiliza el verbo marcado *πέμπω* (πάλιν *πέμπω* καὶ ἐπερωτῶ τὸν θεὸν) (VII. VII. 2, 20), relativo al envío de mensajeros/emisarios oraculares ante la sede. El nombre de sede, Delfos, aparece mencionado en el fragmento del capítulo anterior (ὦ Κροῖσε, λέξον πῶς σοι ἀποβέβηκε τὰ ἐκ τοῦ ἐν Δελφοῖς χρηστηρίου) (VII. VII. 2, 15). El dios patrón de la sede no es mencionado explícitamente por su nombre, sino a través del sustantivo no marcado *θεός* (τὸν θεὸν) (VII. VII. 2, 20 y 22). Por lo que respecta a la consulta, Jenofonte hace uso del verbo no marcado *ἐπερωτάω* (ἐπερωτῶ, presente indicativo activo en primera persona singular) (“preguntar”) (VII. VII. 2, 20). A la respuesta se vincula el verbo no marcado *ἀποκρίνω* (ἀπεκρίνατο, aoristo indicativo medio en tercera persona singular) (“contestar”) (VII. VII. 2, 20). Con el desenlace, concretamente con la reacción, se introduce el verbo no marcado *ηδομαι* (ησθην, aoristo indicativo pasivo en primera persona singular) (“alegrarse”) (VII. VII. 2, 21). Este verbo hace referencia a la culminación de los designios del oráculo, que le indicó a Creso como alcanzar la felicidad. Por otro lado, referente al cumplimiento del oráculo, se utilizan los verbos no marcados *στρατεύω* (στρατεύεσθαι, infinitivo presente medio) (“hacer una expedición”) (VII. VII. 2, 22), *μάχεσθαι* (infinitivo presente medio) (“enfrentarse en la lucha”) (VII. VII. 2, 22) y la expresión *κίνδυνον ἡλθον* (“aventurarse con los riesgos”) (VII. VII. 2, 22). Asimismo, la modalidad del fragmento está marcada por el adjetivo no marcado *εὐδαίμων* (τὸν λοιπὸν βίον **εὐδαιμονέστατα** διατελέσαιμι) (“feliz”) (VII. VII. 2, 20) y los sustantivos no marcados *ἡσυχία* (ἔως μὲν εἶχον **ἡσυχίαν**) (“tranquilidad”) (VII. VII. 2, 22), *παῖς* (πιεζόμενος δὲ ταῖς περὶ τοὺς **παῖδας**) (“hijos”) (VII. VII. 2, 20) y *βίος* (τί ἀν πιοῶν **τὸν** λοιπὸν **βίον** εὐδαιμονέστατα διατελέσαιμι) (“vida”) (VII. VII. 2, 20), por lo que respecta a la modalidad privada. Y, por otro lado, se hace uso de los verbos no marcados *σώζω* (ἐσώθην, aoristo indicativo pasivo en primera persona singular) (“salvarse”) (VII. VII. 2, 22) y *στρατεύω* (στρατεύεσθαι, infinitivo presente medio) (“hacer una expedición”) (VII. VII. 2, 22), referentes a la modalidad militar del oráculo.

Desde la perspectiva compositiva, un punto interesante para comentar es que Jenofonte, del mismo modo que en el capítulo anterior, deja de lado parte de la información importante pertinente al fragmento y es gracias a la obra de otros historiadores que conocemos los acontecimientos que tuvieron lugar en el episodio.¹⁹ Jenofonte se limita a mencionar que el asirio logró persuadir a Creso de hacer una expedición contra Ciro y que esta acción le traería toda clase de riesgos (*οὐδὲν ἐνεκάλουν μετὰ τὸν τοῦ Ἀσσυρίου ἐφ' ἐμᾶς στρατεύεσθαι, εἰς πάντα κίνδυνον ἥλθον*) (VII. VII. 2, 22). Por otro lado, la versión de Heródoto presenta algunas diferencias notables: el motivo clave, entre otros, que empujó a Creso a embarcarse en una campaña contra los capadocios, fue que quería vengar la muerte de Astiages, su cuñado y abuelo de Ciro, que lo había sometido para hacerse con el control de la hegemonía de la Media. En esta versión, Creso mandó a preguntar al oráculo si debía salir en campaña contra los persas y la respuesta, aunque engañosa, la interpretó como favorable “cuando le llegó la respuesta, engañosa, de la Pitia, en la convicción de que le era favorable invadió el territorio persa”²⁰ El oráculo le vaticinó que, si salía a combatir contra los persas, él destruiría un gran imperio (que, finalmente, resultó ser el suyo propio). Además, una vez más, Jenofonte no menciona explícitamente a un profeta o profetisa que pronuncie el oráculo mientras que en la versión de Heródoto se menciona el nombre de la Pitia²¹. En todo momento se menciona directamente a “el dios” (*καὶ ἐπερωτῶ τὸν θεὸν τί ἂν πιοῦν τὸν λοιπὸν βίον εὐδαιμονέστατα διατελέσαιμι / οὐκ αἰτιῶμαι δὲ οὐδὲ τάδε τὸν θεόν.*) (VII. VII. 2, 20 y 22) como si se estuviera comunicando directamente con la divinidad en vez de con un intermediario. A pesar de la ausencia de la figura de la pitonisa, se debe sobrentender la presencia de un mediador/mediadora entre el dios y el consultante.

Finalmente, también es interesante resaltar la reacción de Creso al oír la respuesta del oráculo a su pregunta de qué debía hacer para pasar el resto de su vida con el máximo de felicidad (VII. VII. 2, 20). El oráculo le trasmite que alcanzaría la felicidad haciendo la travesía y Creso reacciona ante los designios del dios con una actitud positiva y alegre (VII. VII. 2, 21). Esta visión optimista del oráculo se debe a que Creso considera que se le había prescrito una manera fácil de alcanzar la felicidad (*ἐγὼ δ' ἀκούσας τὴν μαντείαν ἥσθην· ἐνόμιζον γὰρ τὸ ῥῆστόν μοι αὐτὸν προσταξαντα τὴν εὐδαιμονίαν διδόναι*) (VII. VII. 2, 21). Lo que Creso no tiene en cuenta en un principio son todas las adversidades a

¹⁹ Santiago 1992: 280.

²⁰ Balasch 2018⁹: 106-108.

²¹ Balasch 2018⁹: 108.

las que tendrá que hacer frente en un futuro no muy lejano, entre ellas se encuentra el hecho de unirse al asirio en contra de los capadocios y el posterior enfrentamiento con Ciro (VII. VII. 2, 22). Una vez más, este fragmento puede constituir un claro ejemplo de la ambigüedad de interpretación de los oráculos y la información poco clara que dan.

1.3. *Helénicas*

La obra de las *Helénicas* de Jenofonte pretende continuar la *Historia de la guerra del Peloponeso* allí donde Tucídides la dejó inconclusa (en 411 a.C.) y, posteriormente, prosigue su relato narrando la batalla de Mantinea en 362 a.C. y los hechos posteriores. Asimismo, el autor redacta su obra a modo de memorias centrada en la figura del rey Agesilao de Esparta, figura importante en la Grecia del primer cuarto del siglo IV a.C. Mayoritariamente se piensa que fue compuesta en dos fases: la primera, que relata los sucesos de la Guerra del Peloponeso (I-II 3, 9), habría estado compuesta alrededor del año 390 a.C., tras la campaña de Ciro y la estancia con Agesilao en Asia Menor y la segunda parte se habría redactado en una fecha posterior al 381 a.C. (ya que se menciona la muerte de Pausanias, que tiene lugar ese año, y se menciona como vivo al tirano Tisífono, que gobernó Feras entre 358 y 355 a.C.).

1.3.1. Xen. Hell. III. III. 3-4:

[3] οἱ μὲν τοιααῦτ’ ἔλεγον. Διοπείθης δέ, μάλα χρησμολόγος ἀνήρ, Λεωτυχίδη συναγορεύων εἶπεν ώς καὶ Ἀπόλλωνος χρησμὸς εἴη φυλάξασθαι τὴν χωλὴν βασιλείαν. Λύσανδρος δὲ πρὸς αὐτὸν ὑπὲρ Αγησιλάου ἀντεἶπεν ώς οὐκ οἴοιτο τὸν θεὸν τοῦτο κελεύειν φυλάξασθαι, μὴ προσπταίσας τις χωλεύσαι, ἀλλὰ μᾶλλον μὴ οὐκ ὃν τοῦ γένους βασιλεύσειε. παντάπασι γὰρ ἀν χωλὴν εἶναι τὴν βασιλείαν ὅπότε μὴ οἱ ἀφ’ Ἡρακλέους τῆς πόλεως ἥγοιντο. [4] τοιαῦτα δὲ ἀκούσασα ἡ πόλις ἀμφοτέρων Αγησίλαον εἴλοντο βασιλέα. (Marchant, 1980)

[3] Diopites, empero, hombre muy experto en oráculos, dijo que había un oráculo de Apolo recomendando guardarse de una realeza coja. Lisandro entonces, para defender a Agesilao, le contestó que no creía que el dios ordenaba guardarse de eso, de que uno cojeara después de haberse caído, sino más bien que reinara no siendo de la familia. Pues sin ningún género de duda sería una realeza coja cuando no llevaran las riendas de la ciudad los descendientes de Heracles. [4] Y después de haber escuchado la ciudad tales cosas de ambas partes, eligió a Agesilao. (López, 2007)

Comentario

El contexto general del fragmento son los años posteriores a la Guerra del Peloponeso (II 3, 9- VII), mientras que su contexto concreto sería la elección de Agesilao como rey tras la muerte de su hermano Agis (III. III. 3-4). En el fragmento el adivino Diopites, para respaldar a Leotíquides (supuesto hijo de Agis que aspiraba a ser rey), es quien trasmite el mensaje del oráculo. De este modo, Diopites se convierte en la fuente del pasaje (*οἱ μὲν τοιασῦτ’ ἔλεγον. Διοπείθης δέ, μάλα χρησμολόγος ἀνήρ*) (III. III. 3). El adivino, dudando de la decisión de proclamar rey a Agesilao, interviene en contra de Agesilao y les explica la existencia de los designios de un oráculo que les advertía sobre él. El motivo de la consulta, aunque no es expresado explícitamente, se intuye que puede ser sobre la sucesión de Agis tras su muerte. El oráculo, que es presentado en estilo indirecto, les advertía que tuvieran cuidado de una realeza coja (III. III. 3). El contexto del episodio, la respuesta y el desenlace permiten fijar la temática militar/política como modalidad del fragmento.

Para referirse al trasmisor del oráculo y al posible consultante se emplea el verbo no marcado *λέγω* (*εἶπεν*, indicativo activo en tercera persona singular) (“decir”) (III. III. 3). Referente al dios patrón de la sede, es mencionado a través del nombre de la divinidad (*εἶπεν ως καὶ Απόλλωνος χρησμὸς εἴη φυλάξασθαι τὴν χωλὴν βασιλείαν*) (III. III. 3) y por el sustantivo no marcado *θεός* (*ἀντεἶπεν ως οὐκ οἴοιτο τὸν θεὸν τοῦτο κελεύειν φυλάξασθαι*) (III. III. 3). A la respuesta se vincula el verbo no marcado *συναγορεύω* (*συναγορεύων*, participio presente activo nominativo singular) (“recomendar”) (III. III. 3). Por lo que respecta al desenlace, específicamente con la interpretación del oráculo, se introducen los verbos no marcados *οἴομαι* (*οἴοιτο*, presente optativo medio en tercera persona singular) (“creer”) (III. III. 3), *ἀντιλέγω* (*ἀντεἶπεν*, aoristo indicativo activo en tercera persona singular) (“objetar”) (III. III. 3) y *φυλάσσω* (*φυλάξασθαι*, infinitivo aoristo medio) (“resguardarse”) (III. III. 3). Al ámbito del cumplimiento del oráculo se vincula los verbos no marcados *εἴλοντο* (*εἴλοντο*, aoristo indicativo medio en tercera persona plural). Asimismo, la modalidad del oráculo en cuestión está representada por los sustantivos no marcados *βασιλεία* (*εἶπεν ως καὶ Απόλλωνος χρησμὸς εἴη φυλάξασθαι τὴν χωλὴν βασιλείαν / ἡ πόλις ἀμφοτέρων Αγησίλαον εἴλοντο βασιλέα.*) (“realeza”) (III. III. 3-4) y *πόλις* (*όπότε μὴ οἱ ἀφ’ Ἡρακλέους τῆς πόλεως ἤγοιντο / ἡ πόλις ἀμφοτέρων Αγησίλαον εἴλοντο βασιλέα*) (“ciudad”) (III. III. 3-4). Del mismo modo, los verbos no marcados *βασιλεύω* (*βασιλεύσειε*, aoristo optativo activo en tercera persona singular)

(“gobernar”) (III. III. 3) y ἡγέομαι (ἡγοῦντο, presente optativo medio en tercera persona plural) (“dirigir”) (III. III. 3). Estos términos y verbos hacen referencia a la modalidad militar y política de la consulta oracular.

Desde la perspectiva compositiva, es interesante destacar que, a pesar de que Jenofonte fue muy leído por escritores antiguos, los estudiosos modernos señalan la falta de interés que muestra el autor por investigar y revelar toda la información referente al tema que está tratando y, a menudo, se le acusa de parcialidad y de silenciar parte de los hechos. En el presente fragmento se obvia el motivo de consulta, la sede oracular, el profeta/sacerdote de la sede, la consulta y respuesta. Ante la ausencia de consulta propiamente dicha llegamos a considerar que el problema citado (es decir, la sucesión de Agis) funciona como motivo de consulta, poro no lo sabemos con exactitud. Otro punto interesante del fragmento es la ambigüedad del adjetivo χωλός (ώς καὶ Ἀπόλλωνος χρησμὸς εἴη φυλάξασθαι τὴν χωλὴν βασιλείαν) (“cojo”) y el verbo χωλάω (“cojear”), con el mismo significado, ambos localizados en III. III. 3. Este término produce una confusión a la hora de interpretar los designios de la divinidad; por un lado, Diopites interpreta el término en el sentido más físico de la palabra y decide desconfiar de proclamar rey a Agesilao por una visible cojera que sufre por haberse caído del caballo (μὴ προσπταίσας τις χωλεύσαι) (III. III. 3) mientras que Lisandro, quien sale en defensa de Agesilao, interpreta el término “cojo” de un modo más metafórico y figurado. Lisandro aclara que el oráculo se refiere a que no debe reinar alguien que no sea de la familia (que son descendientes de Heracles). Una vez más, este fragmento constituye un ejemplo de la ambigüedad que presenta la interpretación oracular.

Por otro lado, también cabe señalar la problemática que presenta la figura de Diopites en otras obras, pues su presencia ha generado discusión sobre si se trata del mismo adivino mencionado en esta obra o no. En la *Retórica* de Aristóteles, se hace alusión a un tal Diopites que algunos (como Cope²² o Dufour²³) lo consideran un estratega ateniense mientras que otros, como Racionero²⁴, como adivino. No se puede afirmar con total precisión a cuál de los dos Diopites hace referencia Aristóteles en su obra, si bien es cierto que lo presenta como el sacerdote e intérprete de oráculos (el mencionado en el fragmento de Jenofonte, que en el año 399 interpretaría un oráculo contra la sucesión de

²² Cope 1867: 102.

²³ Dufour 1932: 83.

²⁴ Racionero 1990: 357.

Agesilao en el trono de Esparta). Además, teniendo en cuenta la cronología de la *Retórica*, el Diopites estratega había muerto en torno 340.

Del mismo modo, Aristófanes también lo menciona en algunas de sus comedias: en las *Avispas* aparece la expresión “déjate caer con el alma llena de Diopites”, haciendo referencia a la etimología del nombre, “el que confía en Zeus”²⁵; en *Los Caballeros* aparece retratado como líder del partido conservador, muy apgado a la religión tradicional y que ejerció una gran influencia en Nicias²⁶; y en las *Aves* simplemente hace referencia a “al gran Diopites”, sin ofrecer ningún tipo de contexto de quien podría haber sido este Diopites.²⁷ Plutarco, a su vez, lo menciona en su obra señalando que propuso un decreto para sancionar a todo aquel que no creyera en las cuestiones divinas o divulgaran enseñanzas sobre el cielo; en definitiva, lo retrata como un fanático oportunista que era utilizado en las intervenciones políticas, valiéndose de la superstición de los atenienses.²⁸

1.3.2. Xen. Hell. IV. VII, 2:

[2] Ἐκ δὲ τούτου τοῖς Λακεδαιμονίος τὸ μὲν ἐπ' Ἀθηναίους ἢ ἐπὶ Βοιωτοὺς στρατεύειν οὐκ ἐδόκει ἀσφαλὲς εἶναι ὅπισθεν καταλιπόντας ὅμορον τῇ Λακεδαιμονί πολεμίαν καὶ οὕτω μεγάλην τὴν τῶν Ἀργείων πόλιν, εἰς δὲ τὸ Ἀργος φρουρὰν φαίνουσιν. ὁ δὲ Ἀγησίπολις ἐπεὶ ἔγνω ὅτι εἴη αὐτῷ ἡγητέον τῆς φρουρᾶς καὶ τὰ διαβατήρια θυομένῳ ἐγένετο, ἐλθὼν εἰς Ὀλυμπίαν καὶ χρηστηριαζόμενος ἐπηρώτα τὸν θεὸν εἰ ὁσίως ἀν ἔχοι αὐτῷ μὴ δεχομένῳ τὰς σπονδὰς τῶν Ἀργείων, ὅτι οὐχ ὁπότε καθήκοι ὁ χρόνος, ἀλλ' ὁπότε ἐμβάλλειν μέλλοιεν Λακεδαιμόνιοι, τότε ὑπεφερον τοὺς μῆνας. ὁ δὲ θεὸς ἐπεσήμαινεν αὐτῷ ὅσιον εἶναι μὴ δεχομένῳ σπονδὰς ἀδίκως ὑποφερομένας. (Marchant, 1980)

[2] Posteriormente, a los lacedemonios no les parecía que era seguro el hacer una expedición contra los atenienses o los beocios, dejando a sus espaldas a una belicosa y poderosa ciudad, Argos, vecina de Lacedemonia, y decretan la movilización contra Argos. Agesípolis, cuando tuvo conocimiento de que él debía conducir la expedición y hubo llevado a término el sacrificio para un feliz viaje, después de haber ido a Olimpia y

²⁵ Macía 2007: 154.

²⁶ Gil 1995: 318.

²⁷ Macía 2007: 408.

²⁸ Pérez 2008: 497.

consultando el oráculo, preguntó al dios si podía, sin impiedad, rehusar el reconocimiento de la tregua pedida por los argivos, ya que no era entonces la fecha, sino que cuando los lacedemonios tenían que invadir su territorio, entonces precisamente, exponían los meses [sagrados]. El dios le manifestó con señales inequívocas que no había impiedad para el que no admitía una tregua propuesta injustamente. (López, 2007)

Comentario

El contexto general del fragmento son los años posteriores a la Guerra del Peloponeso (II 3, 9- VII) y, más concretamente, el pasaje trata sobre cómo los lacedemonios, comandados por Agesípolis, deciden dirigir una expedición contra la Argólida tras consultar a los oráculos. Agesípolis, nada más enterarse de que sería él quien dirigiera la expedición, decide consultar al oráculo (IV. VII, 2). De este modo, Agesípolis se convierte en la fuente del fragmento (ο δὲ Ἀγησίπολις [...] ἐπηρώτα τὸν θεὸν) (IV. VII, 2).

Según el relato, a los lacedemonios no les parecía seguro aventurarse en una expedición contra los atenienses o los beocios dejando desprotegida Lacedemonia de los ataques de la ciudad vecina, Argos (IV. VII, 2). Entonces, el deseo de invadir la Argólida (a pesar de la posible ruptura de una tregua entre las dos ciudades) para librarse de la amenaza que suponían, constituye el motivo de la consulta oracular. Es Agesípolis mismo el que se dirige la sede oracular de Olimpia y consulta al dios si le era posible ignorar tregua pedida por los argivos (relativa al periodo de inactividad militar) en favor de invadir su territorio durante los meses sagrados (ἐπηρώτα τὸν θεὸν εἰ ὄσιως ἀν ἔχοι αὐτῷ μὴ δεχομένῳ τὰς σπονδὰς τῶν Ἀργείων, ὅτι οὐχ ὅπότε καθήκοι ὁ χρόνος, ἀλλ' ὅπότε ἐμβάλλειν μέλλοιεν Λακεδαιμόνιοι, τότε ὑπεφερον τοὺς μῆνας) (IV. VII, 2). El oráculo formula, en estilo indirecto, una respuesta inequívoca señalándole que no había desacato de la tregua para el que no la reconocía como aceptada, ya que se había propuesto de manera injusta. El contexto general y concreto del fragmento, la consulta, respuesta y desenlace indican que se trata de un oráculo con temática militar y política como modalidad única del pasaje.

Al ámbito del consultante se vincula el participio no marcado ἔρχομαι (ἐλθὼν εἰς Ὀλυμπίαν καὶ χρηστηριαζόμενος ἐπηρώτα τὸν θεὸν) (“ir”) (IV. VII, 2), relativo al desplazamiento de Agesípolis desde la ciudad de Esparta (ὅμορον τῇ Λακεδαιμονίῳ) al

lugar donde se encuentra la sede oracular, mencionada en este caso por su nombre (εἰς Ὄλυμπίαν). El dios patrón de la sede es, asimismo, citado en el fragmento mediante el sustantivo no marcado θεός (καὶ χρηστηριαζόμενος ἐπηρώτα τὸν θεὸν / ὁ δὲ θεός ἐπεσήμαινεν αὐτῷ ὅσιον εἶναι μὴ δεχομένῳ σπονδὰς ἀδίκως ὑποφερομένας). La consulta introduce el verbo no marcado ἐπερωτάω (ἐπηρώτα, imperfecto indicativo activo en tercera persona singular) (“preguntar”) y el participio del verbo χρηστηριάζω (καὶ χρηστηριαζόμενος ἐπηρώτα τὸν θεὸν) (“consultar al oráculo”). A la respuesta se anexa el verbo no marcado ἐπισημαίνω (ἐπεσήμαινεν, imperfecto indicativo activo en tercera persona singular) (“expresar con señales”). Por lo que respecta al desenlace, específicamente a la interpretación del oráculo, están vinculados los verbos δοκέω (δοκοῖεν, presente optativo activo en tercera persona plural) (“parecer”) y δέχομαι (ἐδέχετο, imperfecto indicativo medio en tercera persona singular) (“reconocer”) junto a los adverbios de negación οὐ / οὐκ, respectivamente. Del mismo modo, está vinculado a la reacción el participio del verbo ἀναλαμβάνω (ἀναλαβθών ἐκ Φλειοῦντος τὸ στράτευμα) y, por otro lado, al desenlace se vinculan los verbos no marcados ἐμβάλλω (ἐνέβαλε, aoristo indicativo activo en tercera persona singular) (“penetrar”) y ποιέω (aoristo indicativo activo en tercera persona singular) (“causar”). Tanto la interpretación, como la reacción y el cumplimiento se encuentran relatados en el siguiente fragmento (IV. VII, 3). La modalidad del fragmento está representada por los adjetivos no marcados πολέμιος (πολεμίαν [...] πόλιν) (“belicoso”), μέγας (μεγάλην [...] πόλιν) (“poderoso”); los sustantivos no marcados φρουρά (εἰς δὲ τὸ Ἀργος φρουρὰν φαίνουσιν) (“movilización”) y σπονδή (εἰ ὄσιος ἀν ἔχοι αὐτῷ μὴ δεχομένῳ τὰς σπονδὰς τῶν Ἀργείων) (“tregua”) y, por último, el verbo no marcado στρατεύω (τοῖς Λακεδαιμονίος τὸ μὲν ἐπ' Ἀθηναίους ἢ ἐπὶ Βοιωτοὺς στρατεύειν) (“hacer una expedición”). Todos estos sustantivos y verbos dejan entrever la modalidad militar del pasaje.

Desde la perspectiva compositiva, cabe destacar el importante papel que juega la mencionada “tregua” dentro del fragmento. La tregua a la que se hace referencia (ἐπηρώτα τὸν θεὸν εἰ ὄσιος ἀν ἔχοι αὐτῷ μὴ δεχομένῳ τὰς σπονδὰς τῶν Ἀργείων) se trata de la que se establecía durante las fiestas Carneas, fiesta religiosa doria (y una de las más importantes de Esparta) celebrada en honor a Apolo Carneo “Apolo del ganado”. Los espartanos sentían el deber de celebrar estas festividades y, por lo tanto, se prohibía toda acción militar y el ejército no debía abandonar el territorio espartano durante las fechas (entre el día 7 y el 15 del mes espartano llamado *Carneo*, parte de agosto y parte de

septiembre), los citados “meses sagrados” (τότε ὑπεφερον τοὺς μῆνας). La obra de Heródoto, a su vez, también señala alguna ocasión en la que los espartanos, debido a dichas festividades, no pudieron asistir a algún enfrentamiento o, como en el episodio de la Batalla de Maratón, llegaron tarde (VII. 205-206). Pero, según el fragmento de Jenofonte, los argivos abusaban de esta situación a menudo y su táctica consistía en cambiar la fecha de las festividades sirviéndose de la inexactitud del calendario para poder alargar u obviar la tregua, según la necesidad del momento (ὅτι οὐχ ὅπότε καθήκοι ὁ χρόνος, ἀλλ' ὅπότε ἐμβάλλειν μέλλοιεν Λακεδαιμόνιοι, τότε ὑπεφερον τοὺς μῆνας).²⁹ Por lo tanto, ante tal impiedad, Agesípolis (con la aceptación de Zeus) decide no aceptar la tregua e invadir Argos (ό δὲ θεὸς ἐπεσήμαινεν αὐτῷ ὅσιον εἶναι μὴ δεχομένῳ σπονδὰς ἀδίκως ὑποφερομένας).

Por otro lado, también es necesario señalar el hecho de que en ningún momento del fragmento se menciona explícitamente el dios patrón de la sede oracular (Olimpia) pero Jenofonte lo revela de manera indirecta. En el siguiente fragmento comentado (IV. VII, 2-3) se menciona que, tras la respuesta del oráculo de Olimpia, Agesípolis se dirige a Delfos a consultar a Apolo la misma pregunta (si debía ignorar la tregua propuesta injustamente por los argivos), pero plantea la consulta preguntándole si opinaba sobre la tregua del mismo modo que su padre (ἐκεῖθεν δ' εὐθὺς πορευθεὶς εἰς Δελφοὺς ἐπήτο αὐτὸν Ἀπολλω εἰ κάκείνῳ δοκοίη περὶ τῶν σπονδῶν καθάπερ τῷ πατρί) (IV. VII, 2). De este modo, logramos descubrir que al dios al que se había dirigido en el fragmento anterior, al que hace referencia este capítulo, se trata de Zeus.

1.3.3. *Xen. Hell. IV. VII, 2-3:*

[2] [...] ἐκεῖθεν δ' εὐθὺς πορευθεὶς εἰς Δελφοὺς ἐπήτο αὐτὸν Ἀπολλω εἰ κάκείνῳ δοκοίη περὶ τῶν σπονδῶν καθάπερ τῷ πατρί. ο δὲ ἀπεκρίνατο καὶ μάλα κατὰ ταῦτα. [3] καὶ οὕτω δὴ Ἀγησίπολις ἀναλαβὼν ἐκ Φλειοῦντος τὸ στράτευμα, ἐκεῖσε γὰρ αὐτῷ συνελέγετο, ἔως πρὸς τὰ ιερὰ ἀπεδήμει, ἐνέβαλε διὰ Νεμέας. οἱ δ' Ἀργεῖοι ἐπεὶ ἔγνωσαν οὐ δυνησόμενοι κωλύειν, ἐπεμψαν, ὡσπερ εἰώθεσαν, ἐστεφανωμένους δύο κήρυκας ὑποφέροντας σπονδάς. ο δὲ Ἀγησίπολις, ἀποκρινάμενος ὅτι οὐ δοκοῖεν τοῖς θεοῖς δικαίως ὑποφέρειν,

²⁹ Guntiñas 1994²: 173.

οὐκ ἐδέχετο τὰς σπονδάς, ἀλλ' ἐνέβαλε καὶ πολλὴν ἀπρίαν καὶ ἐκπληξιν κατά τε τοὺς ἀγροὺς καὶ ἐν τῇ πόλει ἐποίησε. (Marchant, 1980)

[2] [...] Desde allí, dirigiéndose en seguida a Delfos, pidió a su vez a Apolo si opinaba sobre la tregua lo mismo que su padre. — [3] Él le contestó enteramente de la misma manera. Y así Agesípolis, después de haber cogido de Fleonte su ejército, pues lo había concentrado allí, mientras se ausentaba para visitar los santuarios, penetró [en la Argólida] por Nemea. Los argivos, cuando se dieron cuenta de que no podían impedirlo, enviaron, como acostumbraban, dos heraldos con sus coronas en la frente para invocar la tregua. Agesípolis, contestando que a los dioses no les parecía que la invocaban con justicia, no reconoció la tregua, sino que penetró en su territorio y causó gran desasosiego y gran espanto no sólo en los campos, sino también en la ciudad [de Argos]. (López, 2007)

Comentario

El contexto general del fragmento son los años posteriores a la Guerra del Peloponeso (II 3, 9-VII) y, más concretamente, el pasaje trata sobre cómo los lacedemonios, comandados por Agesípolis, deciden dirigir una expedición contra la Argólida tras consultar a los oráculos. Agesípolis, nada más enterarse de que sería él quien dirigiera la expedición, decide consultar al oráculo (IV. VII, 2). De este modo, Agesípolis, tras consultar al oráculo de Olimpia decide ir a corroborar la respuesta de Zeus con el oráculo de Delfos (IV. VII, 2). Por lo tanto, Agesípolis se convierte en la fuente del fragmento ([ό δὲ Ἀγησίπολις] ἐκεῖθεν δ' εὐθὺς πορευθεὶς εἰς Δελφοὺς / ό δὲ Ἀγησίπολις, ἀποκρινάμενος ὅτι οὐ δοκοῖεν τοῖς θεοῖς δικαίως ὑποφέρειν) (IV. VII, 2-3). El motivo de consulta viene dado por el deseo de invadir la Argólida (a pesar del posible rompimiento de una tregua entre las dos ciudades) para librarse de la amenaza que suponían, pues a los lacedemonios no les parecía seguro aventurarse en una expedición contra los atenienses o los beocios dejando desprotegida Lacedemonia de los ataques de la ciudad vecina, Argos (IV. VII, 2). Es Agesípolis en persona quien se dirige la sede oracular de Delfos y consulta al dios si opinaba sobre la tregua lo mismo que su padre (ἐκεῖθεν δ' εὐθὺς πορευθεὶς εἰς Δελφοὺς ἐπήτο αὖ τὸν Ἀπολλω εἰ κάκείνῳ δοκοίη περὶ τῶν σπονδῶν καθάπερ τῷ πατρί) (IV. VII, 2), haciendo referencia a la consulta

previamente hecha sobre si le era posible ignorar tregua pedida por los argivos (relativa al periodo de inactividad militar) en favor de invadir su territorio durante los meses sagrados (ἐπηρώτα τὸν θεὸν εἰ ὁσίως ἀν ἔχοι αὐτῷ μὴ δεχομένῳ τὰς σπονδὰς τῶν Ἀργείων, ὅτι οὐχ ὅπότε καθήκοι ὁ χρόνος, ἀλλ' ὅπότε ἐμβάλλειν μέλλοιεν Λακεδαιμόνιοι, τότε ὑπεφερον τοὺς μῆνας) (IV. VII, 2). El oráculo de Delfos formula, en estilo indirecto, la misma respuesta que le había dado el de Dodona (ό δὲ ἀπεκρίνατο καὶ μάλα κατὰ ταῦτα) (IV. VII, 3); en el sentido de que no había desacato de la tregua para el que no la reconocía como aceptada, ya que se había propuesto de manera injusta. El contexto general y concreto del fragmento, la consulta, respuesta y desenlace permiten fijar la temática militar y política como modalidad única del pasaje.

Al ámbito del consultante se vincula el participio del verbo no marcado **πορεύω** (ἐκεῖθεν δ' εὐθὺς **πορευθεὶς** εἰς Δελφοὺς) (“dirigirse a algún sitio) (IV. VII, 2), relativo al desplazamiento de Agesípolis desde la sede oracular de Olimpia (ἐκεῖθεν δ' εὐθὺς πορευθεὶς [...]]) al lugar donde se encuentra la sede oracular, mencionada en este caso por su nombre (εἰς Δελφοὺς). El dios patrón de la sede es asimismo mencionado a través de su nombre, Apolo, (ἐπήτο αὖ **τὸν Ἀπολλώ**) (IV. VII, 2) y del sustantivo no marcado θεός (ἀποκρινάμενος ὅτι οὐ δοκοῖεν **τοῖς θεοῖς** δικαίως ὑποφέρειν) (IV. VII, 3). Al campo de la consulta pertenece el verbo no marcado ἐπερωτάρω (ἐπήρετο, aoristo indicativo medio en tercera persona singular) (“consultar”) (IV. VII, 2). A la respuesta se adjunta el verbo no marcado ἀποκρίνω (ἀπεκρίνατο, aoristo indicativo medio en tercera persona singular) (“contestar”). Con el desenlace, específicamente en la interpretación del oráculo, están vinculados los verbos δοκέω (δοκοῖεν, presente optativo activo en tercera persona plural) (“parecer”) y δέχομαι (ἐδέχετο, imperfecto indicativo medio en tercera persona singular) (“reconocer”) junto a los adverbios de negación οὐ / οὐκ, respectivamente. Del mismo modo, está vinculado a la reacción el participio del verbo ἀναλαμβάνω (ἀναλαβὼν ἐκ Φλειοῦντος τὸ στράτευμα) y, por otro lado, al desenlace se vinculan los verbos no marcados ἐμβάλλω (ἐνέβαλε, aoristo indicativo activo en tercera persona singular) (“penetrar”) y ποιέω (aoristo indicativo activo en tercera persona singular) (“causar”). Todos los verbos y adverbios relativos al desenlace se localizan en IV. VII, 3. De esta forma, la modalidad militar/política del oráculo está representada por los sustantivos σπονδή (εἰ κάκείνῳ δοκοίη περὶ **τῶν σπονδῶν** καθάπερ τῷ πατρί / ἐπεμψαν [...] δύο κήρυκας ὑποφέροντας **σπονδάς**.) (“tregua”) (IV. VII, 2-3), στράτευμα (ἀναλαβὼν ἐκ Φλειοῦντος τὸ στράτευμα) (“ejercito”) (IV. VII, 3). Y, por último, los verbos no marcados

έμβάλλω (ἐνέβαλε, aoristo indicativo activo en tercera persona singular) (“penetrar en un territorio”) (IV. VII, 3) y συλλέγω (συνελέγετο, imperfecto indicativo medio en tercera persona singular) (“reunirse”) (IV. VII, 3).

Desde la perspectiva compositiva, es interesante destacar que, a diferencia de otros capítulos, es la versión de Jenofonte la que da más información que las de otros autores. Por ejemplo, el modo que tiene Pausanias de relatar este acontecimiento es el siguiente; el primer enfrentamiento que tiene Agesípolis, tras recibir el liderazgo, es contra los argivos. Conduce el ejército desde Tegea hasta la Argólida, donde los argivos mandaron un heraldo a invocar la tregua sagrada, pero Agesípolis rehúsa aceptar la tregua y sigue avanzando con el ejército. Es tras devastar el país cuando recibe una señal de una divinidad en forma de temblor de la tierra, rayos y truenos, pero él sigue arrasando Argos sin intención de retirar el ejército a pesar de que algunos rayos hubieran alcanzado a algunos de sus hombres. Finalmente, de mala gana, se retira de la Argólida y dirige una expedición contra los olimtios.³⁰ De esta versión cabe destacar la ausencia de la doble consulta de Agesípolis a los oráculos de Zeus en Olimpia y Apolo en Delfos. Por lo tanto, podemos comentar que Jenofonte resalta la faceta piadosa de Agesípolis, al ir a consultar a los diferentes dioses sobre asuntos importantes antes que tomar decisiones por su cuenta. A raíz de esto, también es importante la presencia de una divinidad irada con Agesípolis, tal vez por la ausencia de consulta oracular sobre la invasión del territorio. En cambio, en la versión de Jenofonte aparece también una divinidad que hace temblar la tierra, pero interpretan la señal de manera favorable (que el dios les alienta a continuar) y continúan su invasión.

1.3.4. Xen. Hell. VI. IV, 6-8:

[6] ὁ μὲν Κλεόμβροτος ταῦτα ἀκούων παρωξύνετο πρὸς τὸ μάχην συνάπτειν. τῶν δ' αὖ Θηβαίων οἱ προεστῶτες ἐλογίζοντο ώς εἰ μὴ μαχοῖντο, ἀποστήσοιντο μὲν αἱ περιοικίδες αὐτῶν πόλεις, αὐτοὶ δὲ πολιορκήσοιντο· εἰ δὲ μὴ ἔξοι ὁ δῆμος ὁ Θηβαίων τὰπιτήδεια, ὅτι κινδυνεύσοι καὶ ἡ πόλις αὐτοῖς ἐναντία γενέσθαι. ἄτε δὲ καὶ πεφευγότες πρόσθεν πολλοὶ αὐτῶν ἐλογίζοντο κρεῖττον εἶναι μαχομένους ἀποθνήσκειν ἢ πάλιν φεύγειν. [7] πρὸς δὲ τούτοις παρεθάρρυνε μέν τι αὐτοὺς καὶ ὁ χρησμὸς ὁ λεγόμενος ώς δέοι ἐνταῦθα Λακεδαιμονίους ἡττηθῆναι ἐνθα τὸ τῶν παρθένων ἦν μνῆμα, ἃι λέγονται διὰ τὸ

³⁰ Herrero 1994: 27.

βιασθῆναι ὑπὸ Λακεδαιμονίων τινῶν ἀποκτεῖναι ἔαντάς. καὶ ἐκόσμησαν δὴ τοῦτο τὸ μνῆμα οἱ Θηβαῖοι πρὸ τῆς μάχης. ἀπηγγέλλετο δὲ καὶ ἐκ τῆς πόλεως αὐτοῖς ώς οἴ τε νεῷ πάντες αὐτόματοι ἀνεῷγοντο, αἱ τε ιέρειαι λέγοιεν ώς νίκην οἱ θεοὶ φαίνοιεν. ἐκ δὲ τοῦ Ἡρακλείου καὶ τὰ ἔφασαν ὄπλα ἀφανῆ εἶναι, ώς τοῦ Ἡρακλέους εἰς τὴν μάχην ἔξωρμημένου. οἱ μὲν δὴ τινες λέγουσιν ώς ταῦτα πάντα τεχνάσματα ἦν τῶν προεστηκότων. [8] εἰς δ' οὖν τὴν μάχην τοῖς μὲν Λακεδαιμονίοις πάντα ἐναντία ἐγίγνετο, τοῖς δὲ πάντα καὶ ὑπὸ τῆς τύχης κατωρθοῦτο. (Marchant, 1980)

[6] Cleómbroto, al oír eso, se veía incitado a entablar combate. Los jefes de los tebanos reflexionaban que, si no luchaban, las ciudades de sus alrededores harían defeción y ellos mismos se verían sitiados; si el pueblo de Tebas carecía de alimentos, corrían el riesgo de que la ciudad llegase a ponerse en contra de ellos. Y, además, los que habían sido desterrados, muchos juzgaban que era mejor morir combatiendo que ser desterrados de nuevo. — [7] Sobre eso, se encontraban alentados por el oráculo, que les decía que los lacedemonios serían vencidos allí donde estaba la tumba de las doncellas que, después de haber sido violadas por unos lacedemonios, según se cuenta, se mataron ellas mismas. Y los tebanos ornamentaron esa tumba antes de la batalla. Se anunciaría también desde la ciudad que todos los templos se abrieron por sí mismos, y las sacerdotisas decían que los dioses anuncian la victoria. Decían también que las armas habían desaparecido del templo de Heracles, como si Heracles hubiese salido para correr al combate. Algunos dicen que todo eso eran patrañas de los que estaban al frente de gobierno. — [8] Más realmente, al ir a la batalla, todo descalabro se producía para los lacedemonios y todo resultado feliz para los otros. (López, 2007)

Comentario

El contexto general del fragmento son los años posteriores a la Guerra del Peloponeso (II 3, 9-VII) y, más concretamente, el pasaje trata sobre cómo los ejércitos espartano y tebano ya situados frente a frente se preparan para enfrentarse; específicamente, los preparativos del bando tebano (VI. IV, 6-8) momentos antes de la Batalla de Leuctra (371 a.C.) (VI. IV, 13-15). De este modo, los tebanos se convierten en la fuente del pasaje (δῆμος ὁ Θηβαίων [...] παρεθάρρυνε μέν τι αὐτοὺς καὶ ὁ χρησμὸς) (VI. IV, 6-7). Primeramente, los jefes tebanos reflexionan si hay que enfrentarse en

combate con el ejército espartano, comandado por Cleómbroto, o no luchar. Rápidamente descartan la segunda opción, ya que las ciudades vecinas se volverían contra ellos y se verían sitiados, provocando carencia de alimentos. Esta circunstancia constituye el motivo de consulta. El oráculo formula, en estilo indirecto, que el ejército lacedemonio sería sometido allí donde estaba situada la tumba de las doncellas que, después de haber sido violadas por unos lacedemonios, se quitaron la vida ellas mismas (VI. IV, 7). El contexto (general y concreto), el motivo de consulta, la respuesta y el desenlace permiten establecer la temática militar/política como única modalidad del fragmento.

Para referirse a la respuesta, el autor hace uso del participio del verbo no marcado λέγω (ό λεγόμενος ώς δέοι ἐνταῦθα Λακεδαιμονίους ἡττηθῆναι ἐνθα τὸ τῶν παρθένων ἦν μνῆμα) (“decir”) (VI. IV, 7). Con el desenlace, concretamente con la interpretación, están vinculados los verbos no marcados ἀποθνήσκω (ἀποθνήσκειν, infinitivo presente activo) (“morir”), φεύγω (φεύγειν, infinitivo presente activo) (“ser exiliado”) y el participio no marcado de μάχομαι (πολλοὶ αὐτῶν ἐλογίζοντο κρεῖττον εἶναι μαχομένους ἀποθήσκειν ἢ πάλιν φεύγειν) (“luchar”); todos localizados en VI. IV, 6. Por lo que respecta a la reacción, se introduce los verbos no marcados κοσμέω (ἐκόσμησαν, aoristo indicativo activo en tercera persona plural) (“ornamentar”) (VI. IV, 7); ἀπαγγέλλω (ἀπηγγέλετο, imperfecto indicativo medio en tercera persona singular) (“anunciarse”), vinculado al sintagma (ἐκ τῆς πόλεως) (VI. IV, 7); λέγω (λέγοιεν, presente optativo activo en tercera persona plural) (“decir”) y φημί (ἔφασαν, imperfecto indicativo activo en tercera persona plural) (“decir”). Finalmente, con relación al cumplimiento, cabe destacar el uso de los verbos no marcados κατορθόω (κατωρθοῦτο, imperfecto indicativo pasivo en tercera persona singular) (“tener éxito”) y γίγνομαι (ἐγίγνετο, imperfecto indicativo medio en tercera persona singular) (“producirse”), ambos localizados en VI. IV, 8. Asimismo, la modalidad militar/política está representada por los sustantivos μάχη (ό μὲν Κλεόμβροτος ταῦτα ἀκούων παρωξύνετο πρὸς τὸ μάχην) (“combate”) (VI. IV, 6) y νίκη (αἱ τε ιέρειαι λέγοιεν ώς νίκην οἱ θεοὶ φαίνοιεν) (“victoria”) (VI. IV, 7) y, por último, los verbos no marcados μάχομαι (μαχοῖντο, futuro optativo medio en tercera persona plural) (“luchar”) y ἀφεστήξω (ἀποστήσοιντο, futuro optativo medio en tercera persona plural) (“ser alejado”) localizados en VI. IV, 6.

Desde la perspectiva compositiva, es interesante mencionar la importancia que se da a los oráculos en la obra de Jenofonte, a diferencia de las versiones de otros autores que también escriben sobre la Batalla de Leuctra. Diodoro Sículo se limita a mencionar

de pasada este acontecimiento, haciendo hincapié en cómo los tebanos no son inferiores a otros pueblos en la resistencia ante las penalidades y ataques de otros pueblos. Pone de ejemplo las batallas de Leuctra y de Mantinea; en ambas ocasiones los tebanos se enfrentan a los lacedemonios y adquieren una gran gloria tras conseguir vencerlos.³¹ En esta versión, el autor deja de lado la presencia del oráculo.

En cambio, la versión del acontecimiento de Plutarco recalca la presencia de oráculos que advierten a los lacedemonios que se precavieran y menciona una visión de Pelópidas (en la que aparecían unas tumbas situadas en una llanura). Entonces, Esquedaso, el padre de unas jóvenes que fueron violadas por unos huéspedes lacedemonios y se quitaron la vida, al no recibir justicia por la acción ilícita, maldijo a los espartanos.³² Esta versión es muy parecida a la de Jenofonte, que también destaca la presencia del oráculo y su advertencia sobre la maldición de los espartanos (*πρὸς δὲ τούτοις παρεθάρρυνε μέν τι αὐτοὺς καὶ ὁ χρησμὸς ὁ λεγόμενος ὡς δέοι ἐνταῦθα Λακεδαιμονίους ἡττηθῆναι ἐνθα τὸ τῶν παρθένων ἦν μνῆμα*) (VI. IV, 7). Finalmente, en la versión de Pausanias, Cleómbroto recibe señales de una divinidad; el ganado destinado a los sacrificios, que llevaba en su expedición para sacrificar a los dioses y obtener presagios antes de las batallas, fue atacado y devorado por unos lobos. Además, también menciona sobre cómo recayó la ira de las hijas de Escédaso sobre el bando espartano. Estas fueron brutalmente violadas a manos de unos espartanos y, tras la agresión, decidieron quitarse la vida. Epaminondas, general tebano, ofreció sacrificios en honor de Escédaso y de sus hijas, a la vez que le prometía que la batalla no sería por la salvación de Tebas, sino para ofrecer venganza por el destino de sus hijas.³³ Entonces, en esta versión se pone de manifiesto la presencia de una señal divina que les advierte de la maldición, pero no un oráculo.

³¹ Torres 2006: 397.

³² Pérez; Ortiz 2006: 371.

³³ Herrero 2008: 270.

II. Los oráculos en las obras didácticas

1.4. *La Constitución de los Lacedemonios*

La *Constitución de los Lacedemonios* de Jenofonte hace una descripción detallada de la sociedad espartana, narrando cómo es la educación de los jóvenes, la distinción laboral entre clases, la obediencia hacia el sistema legislativo, etc. A modo de comparación con el sistema de vida ateniense, narra todos los aspectos que llevaron a Esparta a consolidarse como una de las potencias de la Grecia clásica y que suscitaron la admiración que Jenofonte. Mayoritariamente se piensa que fue compuesta durante la juventud del autor y la hegemonía espartana, entre el 378 y el 371 a.C., debido a ciertas referencias. En cambio, otros proponen fechas más tempranas o fechas posteriores, como la década de 360 a.C., que podría haber coincidido con algunos retoques hechos en momentos posteriores.

Xen. Lac. VIII, 5- IX,1:

[5] πολλῶν δὲ καὶ ἄλλων ὄντων μηχανημάτων καλῶν τῷ Λυκούργῳ εἰς τὸ πείθεσθαι τοῖς νόμοις ἐθέλειν τοὺς πολίτας, ἐν τοῖς καλλίστοις καὶ τοῦτο μοι δοκεῖ εἶναι, ὅτι οὐ πρότερον ἀπέδωκε τῷ πλήθει τοὺς νόμους πρὶν ἐλθὼν σὺν τοῖς κρατίστοις εἰς Δελφοὺς ἐπήρετο τὸν θεὸν εἰ λῶν καὶ ἀμεινον εἴη τῇ Σπάρτῃ πειθομένη οἵς αὐτὸς ἐθῆκε νόμοις. ἐπεὶ δὲ ἀνεῖλε τῷ παντὶ ἀμεινον εἶναι, τότε ἀπέδωκεν, οὐ μόνον ἀνομον ἀλλὰ καὶ ἀνόσιον θεὶς τὸ πυθοχρήστοις νόμοις μὴ πείθεσθαι. [1] Ἀξιον δὲ τοῦ Λυκούργου καὶ τόδε ἀγαθῆναι, τὸ κατεργάσασθαι ἐν τῇ πόλει εἰρετώτερον εἶναι τὸν καλὸν θάνατον ἀντί τοῦ αἰσχροῦ βίου· καὶ γὰρ δὴ ἐπισκοπῶν τις ἀν εῦροι μείους ἀποθνήσκοντας τούτων <ἢ> τῶν ἐκ τοῦ φοβεροῦ ἀποχωρεῖν αἴρουμένων. (Marchant, 1980)

VIII, 5. [5] Aunque Licurgo tenía muchos otros buenos recursos para que los ciudadanos quisieran obedecer voluntariamente a las leyes, me parece que entre los mejores está el siguiente, que no entregó las leyes a la multitud hasta ir a Delfos, con los más influyentes, para consultar al dios si era más favorable y mejor para Esparta obedecer las leyes que él en persona había establecido. Y cuando respondió que en todo era mejor, entonces las entregó, dejando bien sentado que no obedecer las leyes inspiradas por el oráculo no sólo

era ilegal, sino, además, impío. IX,1. [1] Asimismo, es digno de admiración este logro de Licurgo: haber conseguido que en su ciudad sea preferible una muerte gloriosa a una vida deshonrosa; y, realmente, si se examina esto, se encontrará que son muchos más los que han muerto que los que han preferido ceder por miedo. (Guntiñas, 1984)

Comentario

En general, la obra de la República de los lacedemonios establece una comparación entre el sistema de vida de Esparta y el resto de los griegos, mostrando la grandeza que adquirieron los lacedemonios al seguir las leyes de Licurgo. Más concretamente, el fragmento se centra en la obediencia a las leyes y autoridades espartanas a la vez que trata sobre la reprobación que reciben aquellos que no las siguen (VIII, 5 – IX,1). Uno de los recursos de Licurgo para que los espartanos quisieran acatar las leyes fue que no dio a conocer públicamente las leyes a la población hasta haber ido a consultar la situación al oráculo de Delfos (VIII, 5). De este modo, aunque no se menciona explícitamente, Licurgo se convierte en la fuente del pasaje (ὅτι οὐ πρότερον ἀπέδωκε τῷ πλήθει τοὺς νόμους πρὶν ἐλθὼν σὺν τοῖς κρατίστοις εἰς Δελφοὺς) (VIII, 5). Esta circunstancia, el hecho de que Licurgo deseé el beneplácito y la aprobación de la divinidad antes de establecer las leyes, constituye el motivo de consulta del fragmento. Licurgo, acompañado de las personas más influyentes de Esparta, se dirige a la sede oracular de Delfos y consultó si era más favorable y mejor para Esparta obedecer las leyes que él en persona había establecido (ὅτι οὐ πρότερον ἀπέδωκε τῷ πλήθει τοὺς νόμους πρὶν ἐλθὼν σὺν τοῖς κρατίστοις εἰς Δελφοὺς ἐπήρετο τὸν θεὸν εἰ λῶν καὶ ἀμεινον εἴη τῇ Σπάρτῃ πειθομένη οἵς αὐτὸς ἔθηκε νόμοις) (VIII, 5). El oráculo pronuncia una respuesta en estilo indirecto, afirmando que Licurgo era mejor en todo (VIII, 5). El contexto, consulta, motivo y desenlace permiten fijar la temática política como modalidad única del episodio.

Al ámbito del consultante se vincula el participio del verbo no marcado *ἔρχομαι* (ὅτι οὐ πρότερον ἀπέδωκε τῷ πλήθει τοὺς νόμους πρὶν ἐλθὼν σὺν τοῖς κρατίστοις εἰς Δελφοὺς) (VIII, 5), relativo al desplazamiento de los espartanos más influyentes y Licurgo desde la ciudad de Esparta hasta el lugar donde se encuentra la sede oracular, mencionada en este caso por su nombre (εἰς Δελφοὺς) (VIII, 5). Igualmente, el dios patrón de la sede oracular es mencionado a través del sustantivo no marcado *θεός* (τὸν θεόν)

(VIII, 5). Con respecto a la consulta, se introduce el verbo no marcado **έπέρομαι* (*έπήρετο*, aoristo indicativo medio en tercera persona singular) (“consultar”) (VIII, 5). Al campo del profeta corresponde el adjetivo no marcado *Πυθόχρηστος* (οὐ μόνον ἄνομον ἀλλὰ καὶ ἀνόσιον θεὶς τὸ **Πυθοχρήστοις** νόμοις μὴ *πείθεσθαι*) (“profetizado por el oráculo pitio / inspirado por Apolo Pitio”) (VIII, 5). A la respuesta se vincula el verbo no marcado *ἀναιρέω* (*ἀνεῖλε*, aoristo indicativo activo en tercera persona singular) (“responder”) (VIII, 5). Respecto al desenlace, concretamente con la reacción, están vinculados los verbos no marcados *ἀποδίδωμι* (*ἀπέδωκεν*, aoristo indicativo activo en tercera persona singular) (“dar”) y *πείθω* (οὐ μόνον ἄνομον ἀλλὰ καὶ ἀνόσιον θεὶς τὸ *πυθοχρήστοις* νόμοις μὴ *πείθεσθαι*) (“obedecer”). Asimismo, se introducen los adjetivos *ἄνομος* y *ἀνόσιος* (οὐ μόνον **ἄνομον** ἀλλὰ καὶ **ἀνόσιον** θεὶς) (“ilegal” e “impío”), ambos localizados en VIII, 5. Por lo que respecta al campo del cumplimiento, se utiliza el infinitivo del verbo *κατεργάζομαι* (*τὸ κατεργάσασθαι ἐν τῇ πόλει εἰρετώτερον εἶναι τὸν καλὸν θάνατον ἀντί τοῦ αἰσχροῦ βίου*) (“conseguir”) (IX, 1). Además, se enfatizan los adjetivos *καλός* y *αἰσχρός* (*εἰρετώτερον εἶναι τὸν καλὸν θάνατον ἀντί τοῦ αἰσχροῦ βίου*) (“glorioso” y “deshonroso”) (IX, 1). La modalidad política del fragmento está representada por los sustantivos no marcados *νόμος* (*εἰς τὸ πείθεσθαι τοῖς νόμοις*) (“ley”), *πολίτης* (*ἐθέλειν τοὺς πολίτας*) (“ciudadano”) (ambos localizados en VIII, 5), *πόλις* (*τὸ κατεργάσασθαι ἐν τῇ πόλει εἰρετώτερον εἶναι*) (“ciudad”) y el verbo *πείθω* (οὐ μόνον ἄνομον ἀλλὰ καὶ ἀνόσιον θεὶς τὸ *πυθοχρήστοις* νόμοις μὴ *πείθεσθαι*) (“obedecer”) (localizados en IX, 1).

Desde la perspectiva compositiva, es interesante señalar la problemática que presenta la figura de Licurgo. La historiografía tiende a considerarlo como una mera invención de la ciudad de Esparta para dar legitimidad y justificar el sistema constitucional establecido y no como parte de la realidad histórica.³⁴ Asimismo, la tradición literaria recalca la importancia de la figura de este legislador en la tarea de instituir la constitución espartana. La versión de Jenofonte presenta a Licurgo como único responsable de la creación de la constitución espartana.

Si bien es cierto que Licurgo tiene un papel importante en todo este proceso, la constitución de los lacedemonios es resultado de un proceso de evolución política y social

³⁴ Fornis 2003: 27-84.

de la ciudad de Esparta.³⁵ Un ejemplo de este punto de vista es la versión de Heródoto³⁶, que relata cómo Licurgo (el hombre más prestigioso entre los espartanos, según el historiador) se dirigió a Delfos a consultar al oráculo. Inicialmente, la Pitia deliberó si dirigirse a él como hombre o dios (así en la versión de Pausanias se menciona cómo los lacedemonios le construyeron un santuario como si fuera un dios³⁷) y, según algunos, la sacerdotisa le dictó la constitución que instituyeron en Esparta. Tanto en este fragmento como en el de la *Descripción de Grecia*³⁸ se señala que el origen délfico de las leyes espartanas era una opinión minoritaria y, por lo tanto, estos pasajes dan una segunda versión de los hechos: según los lacedemonios, se importó la constitución desde Creta cuando Licurgo era tutor de su sobrino, el rey espartano Leobotes, y Licurgo aprovechó la situación para modificar las instituciones y velar que no fueran transgredidas. La versión cretense narra que las leyes fueron ideadas por el rey Minos con la ayuda de alguna divinidad e instituidas por dicho rey. Asimismo, Plutarco³⁹ relata cómo la Pitia llamó a Licurgo “amado de los dioses y dios más que hombre” y, ante su petición de eunomía, dijo que el dios le otorgaba el que iba a ser el sistema de gobierno más fuerte. Todas las versiones mencionadas recalcan que la legislativa espartana fue establecida por la rhétra (sentencia) del oráculo de Delfos y que Licurgo actúa como un simple intermediario entre la ciudad de Esparta y la divinidad.

Por otro lado, también es necesario recalcar el hecho de que en la fuente más antigua donde se menciona una consulta relativa a la "Gran Retra", los fragmentos poéticos de Tirteo (fr. 2 y fr. 14), no mencionan el nombre de Licurgo. En cambio, Tirteo atribuye la consulta oracular sobre la creación de la constitución espartana a Polidoro y Teopompo, reyes legendarios de Esparta. Los fragmentos en cuestión fueron trasmitidos por la Biblioteca de Diodoro Sículo y a través de fragmentos reproducidos en las obras de Pausanias⁴⁰; a grandes rasgos, el fragmento 14 constituye una explicación de la retra espartana y el fragmento 2 pertenece a una obra titulada *Eύνομία*, donde defendía la constitución espartana, la Gran Retra.⁴¹

³⁵ Ballester 2015: 9.

³⁶ Balasch 2018⁹: 100.

³⁷ Herrero 1996: 62.

³⁸ Herrero 1996: 16-17.

³⁹ Pérez 1985: 284.

⁴⁰ Herrero 1996: 121.

⁴¹ Adrados 1954: 271-277.

También es importante señalar el valor político de la religión y, sobre todo, del oráculo de Delfos.⁴² De algún modo, durante este periodo (siglo V a.C.), todas las decisiones importantes (como, en este caso, la implantación de unas leyes) primeramente debían ser consultadas a la divinidad a través de una consulta oracular, cuya respuesta debía respetarse absolutamente bajo pena de sanción religiosa.⁴³ Delfos constituyó la más confiable e importante sede oracular del mundo griego; era una sorprendente fuente de información relativa a todos los aspectos de la civilización griega. Tal como hemos ido vislumbrando, la temática de las consultas era variada (privada, expiatoria, sobre colonización, cultuales, etc.) pero a menudo, debido a su naturaleza conflictiva, los griegos acudían al oráculo en busca de respuestas sobre asuntos políticos/militares (declaraciones de guerra, invasiones, etc.). En este fragmento en particular, Jenofonte pone de manifiesto una consulta relativa a la implantación de unas leyes (VIII, 5-IX,1.).⁴⁴

⁴² Gutiñas; Pérez; López 1984: 117.

⁴³ Odgen 2008²: 241.

⁴⁴ Liritzi; Castro 2013: 187.

2.2. *Los Ingresos*

Los *Ingresos* o *Recursos Económicos* de Jenofonte es un breve opúsculo sobre el desarrollo económico del Ática y constituye en importante referente en la historia del pensamiento económico. En él, el autor incorpora el ideario socrático de autarquía y austeridad a la teoría económica. Mayoritariamente se piensa que la fecha de composición de la obra no debe ser anterior al 355 a.C., debido a las alusiones a la guerra de Atenas con sus aliados y a la guerra sagrada de Delfos, y no puede ser posterior al 354 a.C., pues ese mismo año murió Jenofonte. Seguramente la obra debió de ser escrita tras su regreso a Atenas después del destierro.

2.2.1. Xen. Vect. VI. 1-2:

[1] [...] πῶς οὐκ ἄξιον ως τάχιστα τούτοις ἐγγειρεῖν, ἵνα ἔτι ἐγ' ἡμῶν ἐπίδωμεν τὴν πόλιν μετ' ἀσφαλείας αὐδαιμονοῦσαν; [1] εἰ γε μὴν ταῦτα δόξειεν ὑμῖν πράττειν, συμβουλεύσαιμ' ἀν ἔγωγε πέμψαντας καὶ εἰς Δωδώνην καὶ εἰς Δελφοὺς ἐπερέσθαι ι τοὺς θεοὺς εἰ λῦον καὶ ἔμεινον εἴη ἀν πόλει εστω κατασκευαζομένη καὶ αὐτίκα καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον. (Marchant, 1980)

[1] [...] ¿Es que no merece la pena que inmediatamente pongamos manos a ello, de modo que, incluso en nuestros días, veamos la ciudad próspera, feliz y segura? [2] Si de verdad decidierais realizarlo, yo os aconsejaría que enviéis a alguien a Dodona y a Delfos y preguntéis a los dioses si, para el presente y el futuro, será más ventajoso y mejor a la ciudad que esté dispuesta así. (Gutiñas, 1984)

Comentario

En general, la obra de los *Ingresos* establece un breve tratado sobre el desarrollo económico del Ática, mientras que su contexto concreto sería la mención de las ventajas del plan económico (establecido en los anteriores capítulos de la obra) y el cómo adquirir el beneplácito de los dioses para poner el plan en práctica (VI). Esta circunstancia, entonces, constituye el motivo de consulta (VI.2). Aunque en este fragmento no tiene lugar ninguna consulta propiamente dicha, Jenofonte crea una situación hipotética donde aconseja que cualquiera que quiera establecer dicho plan de reforma económica deberá

enviar emisarios a las sedes oraculares de Delfos y Dodona a preguntar si, para el presente y el futuro, sería más ventajoso y mejor para la ciudad que esté dispuesta según el plan (συμβουλεύσαιμ' ἀν ἔγωγε πέμψαντας καὶ εἰς Δωδώνην καὶ εἰς Δελφοὺς ἐπερέσωαι τοὺς θεοὺς εἰ λῶν καὶ ἔμεινον εἴη ἀν πόλει εότω κατασκευαζομένη καὶ αὐτίκα καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον.) (VI.2). El contexto y el motivo de consulta permiten fijar la temática política como modalidad única del episodio.

Referente al ámbito del consultante, se introduce el participio del verbo no marcado πέμπω (συμβουλεύσαιμ' ἀν ἔγωγε **πέμψαντας** καὶ εἰς Δωδώνην καὶ εἰς Δελφοὺς) (“enviar”) (VI.2), relativo al envío de estos emisarios oraculares hipotéticos ante las sedes de Dodona y Delfos, citadas en este caso por sus nombres (εἰς Δωδώνην καὶ εἰς Δελφοὺς) (VI.2). Los dioses patrones de las sedes no son mencionados en ningún momento de manera explícita, sino que son introducidos en el fragmento a través del sustantivo no marcado θεός (τοὺς θεοὺς) (VI.2). A la consulta se vincula el infinitivo aoristo medio del verbo no marcado *ἐπέρομαι (**ἐπερέσθαι** τοὺς θεοὺς εἰ λῶν καὶ ἔμεινον εἴη ἀν πόλει εότω κατασκευαζομένη καὶ αὐτίκα καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον) (“preguntar”) (VI.2). Asimismo, la modalidad del fragmento está representada por los sustantivos no marcados ἀσφάλεια (ἴνα ἔτι ἐγ' ἡμῶν ἐπίδωμεν τὴν πόλιν μετ' **ἀσφαλείας** εὐδαιμονοῦσαν) (“seguridad”) (VI.1), πόλις (ἴνα ἔτι ἐγ' ἡμῶν ἐπίδωμεν **τὴν πόλιν** μετ' ἀσφαλείας εὐδαιμονοῦσαν / εἰ λῶν καὶ ἔμεινον εἴη ἀν **πόλει** εότω κατασκευαζομένη καὶ αὐτίκα καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον) (“ciudad”) (VI.1-2). Asimismo, el participio presente del verbo no marcado εὐδαιμονέω (τὴν πόλιν μετ' ἀσφαλείας **εὐδαιμονοῦσαν**) (“próspero”) y el verbo no marcado δοκέω (δόξειν, aoristo optativo activo en tercera persona singular) (“llevar a cabo”) (VI.2).

Desde el punto de vista compositivo, cabe señalar la referencia que hace Jenofonte a su otra obra de *La Constitución de los lacedemonios*. Cuando el autor explica la necesidad de poner en marcha el plan de reforma económica con la mayor prontitud posible, aconseja que envíen a alguien a Dodona y Delfos a preguntar “si, para el presente y el futuro, será más ventajoso y mejor a la ciudad que esté dispuesta así” (VI.2). Es, pues, una clara alusión a la forma en que Licurgo introdujo sus reformas (*Lac. VIII.5*). Licurgo se aseguró de recibir la aprobación de los dioses a través de una visita al oráculo antes de aplicar cualquier cambio, del mismo modo que Jenofonte advierte al lector consultar a los dioses antes de realizar cualquier acción. Ambos fragmentos de su obra ponen de

manifesto la necesidad humana de recibir el beneplácito de los dioses antes de tomar alguna decisión importante (tanto de carácter privado como público).

Por otro lado, también es interesante enfatizar la influencia socrática en la obra de Jenofonte en general. En este caso, los *Ingresos* presenta la visión socrática de que el conocimiento sobre uno mismo se basa en el conocimiento del propio país, de su economía, así como de la vida política de la ciudad. Se cree que esta fue la última obra escrita por Jenofonte (en el 355 a.C.) y su redacción se enmarca tras la derrota de Atenas en la llamada Guerra Social (357-355 a.C.) y el colapso de la Segunda Liga Ateniense (355 a.C.).⁴⁵ En definitiva, la ciudad de Atenas se enfrentaba a una fuerte ruina financiera, por lo que en esta obra se dirige al Consejo de los Quinientos sugiriendo acciones para aliviar la situación económica del momento. Jenofonte incorpora, tanto en esta obra como en la del *Económico*, el ideario socrático de autarquía y austeridad a la teoría económica; propone que la ciudad podría sostenerse sin depender de los beneficios de la guerra y del imperialismo, que ha fracasado estrepitosamente y ha dejado recelo en los pueblos vecinos.⁴⁶

2.2.2. Xen. Vect. VI. 3:

[3] εἰ δὲ ταῦτα συναινοῖεν, τότ' ἀν αὖ φαίην χρῆναι ἐπερωτᾶν τίνας θεῶν προσποιούμενοι ταῦτα κάλλιστα καὶ ἄριστα πράττοιμεν ἀν' οὓς δ' ἀνέλοιεν θεούς, τούτοις εἰκὸς καλλιερήσαντας ἀρχεσθαι τοῦ ἔργου. σὺν γὰρ θεῷ πραττομένων εἰκὸς καὶ τὰς πράξεις προΐέναι ἐπὶ τὸ λῶν καὶ ἀμεινον ἀεὶ τῇ πόλει. (Marchant, 1980)

[3] Y si lo aprueban, entonces afirmaría también la necesidad de consultar a qué dioses hay que atraerse para ponerlo en práctica de la mejor manera. Es lógico que empecemos la obra, después de obtener los sacrificios favorables de los dioses que indicase el oráculo; pues es natural que las actividades que se realicen con la ayuda de un dios se encaminen siempre hacia lo más ventajoso y mejor para la ciudad. (Gutiñas, 1984)

⁴⁵ Austin; Vidal-Naquet 1972: 123.

⁴⁶ Dillery 2016: 217.

Comentario

Como hemos dicho antes, la obra de los *Ingresos* introduce un breve tratado sobre el desarrollo económico del Ática y, del mismo modo que en el capítulo anterior, el contexto concreto del fragmento sería la mención de las ventajas del plan económico (establecido en los anteriores capítulos de la obra) y el cómo adquirir el beneplácito de los dioses para poner dicho plan en práctica (VI). Por lo tanto, la necesidad de recibir la aprobación de los dioses constituye el motivo de consulta del pasaje (VI.2). Tanto la consulta oracular de este fragmento como la del anterior forman parte de una situación hipotética ideada por Jenofonte y, como tal, no tiene lugar ninguna consulta propiamente dicha. Este fragmento narra que, una vez recibida la aprobación de las divinidades tras las consultas al oráculo de Dodona y de Delfos (*εἰ δὲ ταῦτα συναινοῖεν*) (VI.3), se debe consultar a qué dioses hay que atraerse para poner en práctica el plan económico ideado (*τότ' ἀν αὐ φαίην χρῆναι ἐπερωτᾶν τίνας θεῶν προσποιούμενοι ταῦτα κάλλιστα καὶ ἄριστα πράττοιμεν ἄν*) (VI.3). El motivo de consulta, el contexto y la reacción permiten fijar la temática política como modalidad única del episodio.

Por lo que respecta a los dioses patrones de las sedes, el autor recalca su presencia a través del sustantivo no marcado *θεός* (*τότ' ἀν αὐ φαίην χρῆναι ἐπερωτᾶν τίνας θεῶν προσποιούμενοι ταῦτα κάλλιστα καὶ ἄριστα πράττοιμεν ἄν / οὐδὲ δ' ἀνέλοιεν θεούς / σὺν γάρ θεῷ πραττομένν εἰκὸς καὶ τὰς πράξεις προϊέναι ἐπὶ τὸ λῶφον καὶ ἄμεινον ἀεὶ τῇ πόλει*) (VI.3). Vinculado al campo de la consulta, Jenofonte utiliza el infinitivo presente del verbo no marcado *ἐπερωτάω* (*τότ' ἀν αὐ φαίην χρῆναι ἐπερωτᾶν τίνας θεῶν προσποιούμενοι*) (“consultar”). Al desenlace y, más concretamente, a la hipotética reacción, se adjunta el infinitivo presente medio del verbo no marcado *ἄρχω* (*ἄρχεσθαι τοῦ ἔργου*) (“comenzar”) y el participio aoristo del verbo *καλλιερέω* (*οὐδὲ δ' ἀνέλοιεν θεούς, τούτοις εἰκὸς καλλιερήσαντας*) (“obtener sacrificios favorables”). El sustantivo no marcado *πόλις* (*προϊέναι ἐπὶ τὸ λῶφον καὶ ἄμεινον ἀεὶ τῇ πόλει*) (“ciudad”), el adjetivo *λωίων* (*καὶ τὰς πράξεις προϊέναι ἐπὶ τὸ λῶφον καὶ ἄμεινον ἀεὶ τῇ πόλει*) (“ventajoso”) y el verbo no marcado *πράσσω* (*πράττοιμεν, presente optativo activo en primera persona plural*) (“llevar a cabo”) denotan la temática política como modalidad única del pasaje.

Desde el punto de vista compositivo, debe aplicarse todo lo dicho en el capítulo anterior, pues se trata del fragmento anterior a este. Además, es interesante señalar el hecho de que Jenofonte añada un último requisito a realizar antes de poner en marcha su plan para mejorar la situación económica de la ciudad de Atenas. Según narra, tras

consultar a la divinidad si dicho plan será más ventajoso y mejor para la ciudad, tanto en el presente como en el futuro, señala la necesidad de consultar nuevamente a la divinidad “a qué dioses hay que atraerse para ponerlo en práctica de la mejor manera” (*εἰ δὲ ταῦτα συναινοῖεν, τότ' ἀν αὖ φαίην χρῆναι ἐπερωτᾶν τίνας θεῶν προσποιούμενοι ταῦτα κάλλιστα καὶ ἀριστα πράττομεν ἀν*) (VI.3). El hecho de que el autor decida hacer hincapié en este requerimiento indica la importancia de realizar sacrificios y ritos en honor a las divinidades indicadas por el oráculo antes de enfrascarse en alguna tarea; tal como hemos comentado en el pasaje oracular de la *Anábasis*, igualmente, antes de unirse a la expedición, Jenofonte consulta al oráculo de Delfos “a cuál de los dioses debía ofrecer sacrificios y rogar para hacer el viaje que tenía pensado del mejor modo posible...” (*τίνι ἀν θεῶν θύων καὶ εὐχόμενος κάλλιστα καὶ ἀριστα ἔλθοι τὴν ὁδὸν ἦν ἐπινοεῖ [...]*) (*An. III. I. 5-6*). Tal como expresa el fragmento, era natural que las actividades que se hicieran con la aprobación de la divinidad resultaran siempre en lo más ventajoso y mejor para la ciudad (*σὺν γὰρ θεῷ πραττομένων εἰκὸς καὶ τὰς πράξεις προϊέναι ἐπὶ τὸ λῦσον καὶ ἀμεινον ἀεὶ τῇ πόλει*) (VI.3).

III. Los oráculos en las obras filosóficas o socráticas

3.1. *Apología de Sócrates*

La *Apología de Sócrates* de Jenofonte es una obra de tipo apologética que pretende defender la actitud de Sócrates y su altivo lenguaje ante el jurado, alegando que Sócrates consideraba que era su momento para morir, debido a que temía a los achaques de la vejez (y no en la creencia en una vida después de la muerte, como defendía Platón en su obra). Por lo tanto, es una versión más natural que se vale de testimonios externos (Hermógenes), pues Jenofonte, a causa de la Expedición de los Diez Mil, no se había encontrado con Sócrates desde el 401 a.C. Mayoritariamente se piensa que fue compuesta entre los años 394 y 387 a.C., a modo de protesta por las libertades que se tomó Platón al escribir su obra.

3.1.1. Xen. Ap., 13- 15:

[13] [...] ὡς γε μὴν οὐ ψεύδομαι κατὰ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦτ' ἔχω τεκμήριον· καὶ γὰρ τῶν φίλῶν πολλοῖς δὴ ἐξαγγεῖλας τὰ τοῦ θεοῦ συμβουλεύματα εὐδεπάτε ψευσάμενος ἐφάνη. [14] ἐπεὶ δὲ ταῦτα ἀκούοντες οἱ δικασταὶ ἐθορύβουν, οἱ μὲν ἀπιστοῦντες τοῖς λεγομένοις, οἱ δὲ καὶ φθονοῦντες, εἰ καὶ παρὰ θεῶν μειζόνων ἡ αὐτοὶ τυγχάνοι, πάλιν εἰπεῖν τὸν Σωκράτην· Ἀγε δὴ ἀκούσατε καὶ ἄλλα, ἵνα ἔτι μᾶλλον οἱ βουλόμενοι ὑμῶν ἀπιστῶσι τῷ ἐμὲ τετιμῆσθαι ὑπὸ δαιμόνων. Χαιρεφῶντος γάρ ποτε ἐπερωτῶντος ἐν Δελφοῖς περὶ ἐμοῦ πολλῶν παρόντων ἀνεῖλεν ὁ Ἀπόλλων μηδένα εἶναι ἀνθρώπων ἐμοῦ μήτε ἐλευθεριώτερον μήτε δικαιότερον μήτε σωφρονέσερον. [15] [...] ἐμὲ δὲ θεῷ μὲν οὐκ εἴκασεν, ἀνθρώπων δὲ πολλῷ προέκρινεν ὑπερφέρειν. (Marchant, 1980)

[13] “[...] Y de que en absoluto profiero mentiras contra la divinidad tengo la prueba siguiente: he anunciado a muchos amigos míos las advertencias de la divinidad y jamás hasta ahora me mostré equivocado”. [14] Y cuando, al oír estas palabras, los miembros del jurado empezaron a protestar ruidosamente, unos porque no creían en sus declaraciones y otros porque sentían envidia de que también obtuvieran de los dioses mayores favores que ellos, contaba Hermógenes que Sócrates dijo de nuevo: “¡Ea! Escuchad también otra prueba, para que quienes de entre vosotros lo deseen dejen todavía más de creer en la estima que me tienen los dioses. En efecto, Querefonte un día fue al oráculo de Delfos a preguntarle acerca de mí y, en presencia de muchos testigos, Apolo le respondió que ningún hombre era ni más liberal, ni más justo, ni más sensato que yo”.

[15] [...] A mí no me comparó con un dios, pero juzgó que superaba en mucho a los demás hombres. (Caballero, 2009)

Comentario

La intención general de la obra es, a grandes rasgos, la de defender por qué Sócrates emplea una actitud y un lenguaje tan altivos a la hora de defenderse ante el jurado. Según Jenofonte, este tipo de lenguaje elevado podía ser utilizado en determinadas situaciones ya que, según la teoría retórica, se exige que el orador utilice el lenguaje adecuado a su situación y/o carácter. Entonces, su forma de actuar se debe a que el filósofo consideraba que ya había llegado la hora de su muerte, pues ya había vivido lo suficiente y sentía los achaques de la vejez. Más concretamente, el pasaje en cuestión pertenecería a la segunda parte de la obra (10-26): presenta las palabras que pronunció el mismo Sócrates para defenderse de su doble acusación (no reconocer a los dioses de la ciudad y corromper a la juventud), narran su propia vida y exponen su carácter piadoso hacia los dioses.⁴⁷

Tras hacer la consulta al oráculo (14), Querefonte, de algún modo (no expresado en la obra), hace saber a su amigo Sócrates la respuesta del oráculo de Delfos. El filósofo se la transmite a los miembros del jurado y a su discípulo Hermógenes. De este modo, debido a que conocemos que Jenofonte no se encontraba presente en el juicio (por estar en una campaña militar en Asia) y que Hermógenes le trasmittió lo sucedido, este último se convierte en la fuente del pasaje ([Ἐρμογένης] πάλιν εἰπεῖν τὸν Σωκράτην) (14). Según él, ante la duda del jurado de la inocencia de Sócrates, el filósofo les habla de la voz divina que le ayuda y aconseja y de la gran estima que le tienen los dioses (especialmente Apolo). Esta circunstancia constituye el motivo de consulta. Según narra Sócrates, Querefonte se dirige a preguntar al oráculo de Delfos acerca del filósofo (Χαιρεφῶντος γάρ ποτε ἐπερωτῶντος ἐν Δελφοῖς περὶ ἐμοῦ) (14). El oráculo pronuncia una respuesta, expresada en estilo indirecto, señalándole que no existía un hombre más liberal, justo ni más sensato que él (οἱ Απόλλων μηδένα εἶναι ἀνωρώπων ἐμοῦ μήτε ἐλευθεριώτερον μήτε δικαιότερον μήτε σωφρονέσερον) (14). El motivo de consulta, contexto y la respuesta oracular permiten fijar la temática de culpa y expiación como modalidad única del pasaje.

⁴⁷ Caballero 2009: 16-19.

Al ámbito del consultante se vincula el participio presente del verbo no marcado ἐπερωτάω (Χαιρεφῶντος γάρ ποτε ἐπερωτῶντος ἐν Δελφοῖς) (“ir a consultar”) (14), relativo al desplazamiento del lugar de origen a la sede oracular, citada en este caso por su nombre (ἐν Δελφοῖς). El dios patrón de la sede es asimismo introducido a través de su nombre, Apolo (ό Απόλλων μηδένα εἶναι ἀνωρώπων ἐμοῦ μήτε ἐλευθεριώτερον μήτε δικαιότερον μήτε σωφρονέσερον) (14). Respecto a la consulta, el autor utiliza el verbo no marcado ἐπειρωτῶ (“ir a consultar”) (14), anteriormente mencionado. A la respuesta se adjunta el verbo no marcado ὀναιρέω (ἀνεῖλεν, aoristo indicativo activo en tercera persona singular) (“ordenar”) (14). En relación con el desenlace, más concretamente con la reacción, se utilizan los verbos εἰκάζω (εἴκασεν, aoristo indicativo activo en tercera persona singular) (“comparar”), vinculado al adverbio negativo οὐκ, y προκρίνω (προέκρινεν, aoristo indicativo activo en tercera persona singular) (“juzgar”). Ambos no marcados y localizados en 15. La modalidad de culpa y expiación del fragmento está expresada por los sustantivos no marcados δικαστής (ἐπεὶ δὲ ταῦτα ἀκούοντες οἱ δικασταὶ ἐθορύβουν) (“miembro del jurado”) y τεκμήριον (ώς γε μὴν οὐ ψεύδομαι κατὰ τοῦ θεοῦ καὶ τοῦτ' ἔχω τεκμήριον) (“prueba”), ambos localizados en 13. Por último, el verbo no marcado ψεύδω (ψεύδομαι, presente indicativo medio en primera persona singular) (“mentir”), situado en 13.

Desde el punto de vista compositivo, es necesario hacer hincapié en la ironía que presenta el discurso de Sócrates ante el jurado que los estaba juzgando. Cabe destacar que, aunque la ironía y la altivez de su lenguaje concuerdan con la personalidad del filósofo y con su modo de pensar, estas habrían contribuido a su condena.⁴⁸ El modo de actuar y expresarse de Sócrates, con la “altanería de su lenguaje” (μεγαληγορία) “¡Ea! Escuchad también otra prueba, para que quienes de entre vosotros lo deseen dejen todavía más de creer en la estima que me tienen los dioses”, se habrían considerado como una provocación hacia la autoridad. En esa situación, el modo correcto de actuar habría sido adular a los jueces para ganarse su benevolencia y su favor⁴⁹

Por otro lado, es necesario relacionar la obra de Jenofonte con la *Apología* de Platón. Al introducir el mismo tema narrativo, el juicio de Sócrates tras haber estado acusado de introducir nuevos dioses y corromper a la juventud, las dos presentan algunas semejanzas. Por ejemplo; la actitud altiva e irónica de Sócrates ante el jurado, la reacción

⁴⁸ Caballero 2009: 19.

⁴⁹ Caballero 2009: 14.

airada de los jueces ante las malas formas de Sócrates, la presencia del “genio divino” en el discurso de Sócrates, la consulta oracular de Delfos por parte de Querefonte y la respuesta de este señalando la sabiduría de Sócrates, entre otros muchos paralelos. El problema surge, entonces, a la hora de intentar datar las obras de los autores y tratar de encontrar si una tuvo influencia directa sobre la otra. No se puede confirmar con seguridad que una sea anterior a la otra porque ambas tienen el objetivo de defender a Sócrates y de narrar su defensa ante el jurado. Gray⁵⁰ defiende que ambos autores habrían escrito sus obras de manera independiente (sin influencia de uno sobre el otro) dotando al personaje de Sócrates con rasgos de su propia personalidad, por lo que cada uno tendría un tipo de discurso diferente. El Sócrates platónico es presentado como un filósofo profundo e idealista que expone, a través de su discurso, las teorías teleológicas platónicas (que profesan la existencia de una vida posterior que llega como consecuencia del alto sentido del deber y de la obediencia a las leyes). En cambio, el Sócrates de Jenofonte es retratado como una persona más íntegra y práctica (desea la muerte por el simple hecho de evitar sufrir las dolencias que supone la vejez). Del mismo modo que hace Platón, Jenofonte traslada su opinión sobre el tema de la adivinación (las equipara al genio divino) al personaje de Sócrates.

Ambos autores narran en sus obras el episodio de la consulta de Querefonte al oráculo de Delfos. Platón se limita a decir que el oráculo respondió que no existía nadie más sabio que Sócrates “Pues bien, una vez fue a Delfos y tuvo la audacia de preguntar al oráculo esto [...] preguntó si había alguien más sabio que yo. La Pitia le respondió que nadie era más sabio”. Jenofonte ofrece una versión más larga donde presenta una respuesta oracular más extensa; el oráculo señala la faceta liberal, justa y sensata del filósofo “En efecto, Querefonte un día fue al oráculo de Delfos a preguntarle acerca de mí y, en presencia de muchos testigos, Apolo le respondió que ningún hombre era ni más liberal, ni más justo, ni más sensato que yo”⁵¹, lo que son cualidades muy apreciadas por el autor a lo largo del resto de su obra.⁵²

Finalmente, según Ollier⁵³, la *Apología* de Jenofonte se habría escrito a modo de respuesta a un tal Polícrates, un sofista a quien se le atribuye un panfleto titulado *Acusación de Sócrates*, compuesto no antes del año 393 a.C. (por una mención a la

⁵⁰ Gray 1998: 140.

⁵¹ Lledó 1985³: 154.

⁵² Caballero 2009: 58.

⁵³ Ollier 2002: 91.

restauración de los muros de Atenas). Supuestamente, Jenofonte habría conocido la existencia de este panfleto a través de la lectura de Isócrates (*Busiris* 4-6) y Diógenes Laercio (II 39), quienes lo citan. La necesidad de defender al filósofo ateniense de los ataques de Polícrates daría origen a toda esta literatura de apoyo a Sócrates.⁵⁴

3.1.2. Xen. Ap. 15:

[15] ώς δ' αὖ ταῦτ' ἀκούσαντες οἱ δικασταὶ ἔτι μᾶλλον εἰκότως ἐθορύβουν, αὐθις εἰπεῖν τὸν Σωκράτην· Ἀλλὰ μείζω μέν, ὃ ἄνδρες, εἶπεν ὁ θεὸς ἐν χρησμοῖς περὶ Λυκούργου τοῦ Λακεδαιμονίοις νομοθετήσαντος ἢ περὶ ἐμοῦ. λέγεται γὰρ εἰς τὸν ναὸν εἰσιόντα προσειπεῖν αὐτόν· Φροντίζω πότερα θεόν σε εἴπω ἢ ἀνθρωπον. (Marchant, 1980)

[15] Pero como, al oír eso, los miembros del jurado protestaban con razón aún más, Sócrates continuó diciendo: “Pero, señores, el dios dijo en sus oráculos cosas más grandes sobre Licurgo, el legislador de Lacedemona, que sobre mí; pues se cuenta que, cuando entraba en el templo, el dios se dirigió a él diciéndole: “Estoy pensando si llamaré dios u hombre”. (Caballero, 2009)

Comentario

Del mismo modo que, en el capítulo anterior, la intención general de la obra es la de justificar por qué Sócrates emplea una actitud y un lenguaje tan altivos a la hora de defenderse ante el jurado. Según Jenofonte, este tipo de lenguaje elevado podía ser utilizado en determinadas situaciones ya que, según la teoría retórica, se exige que el orador utilice el lenguaje adecuado a su situación y/o carácter. Entonces, su forma de actuar se debe a que el filósofo consideraba que ya le había llegado la hora de morir, pues pensaba que ya había vivido una larga vida y quería evitar los inconvenientes que le traería la senectud. Más específicamente, el fragmento en cuestión forma parte de la segunda parte de la obra (10-26): presenta las palabras que pronunció el mismo Sócrates para defenderse de su doble acusación (no reconocer a los dioses de la ciudad y de corromper a la juventud), narran su propia vida y exponen su carácter piadoso hacia los dioses.⁵⁵

⁵⁴ Caballero 2009: 20.

⁵⁵ Caballero 2009: 16-19.

Tras narrar lo que el oráculo expresó a Querefonte, como el jurado no había quedado completamente convencido de la inocencia de Sócrates, el filósofo les presenta otra ocasión donde el oráculo habló bien de una persona (15). Tal como es expresado en el capítulo anterior, conocemos que Jenofonte no se encontraba presente en el juicio de Sócrates (por estar en una campaña militar en Asia) y que Hermógenes le trasmitió lo sucedido, este último se convierte en la fuente del pasaje. En la narración de Sócrates no se presenta explícitamente el motivo de consulta de Licurgo, pero gracias a su obra de la *Constitución de los lacedemonios* conocemos que Licurgo acude al oráculo para pedir la opinión de la divinidad sobre si aplicar su legislativa/constitución.⁵⁶ El oráculo le da una respuesta expuesta en estilo directo, diciéndole que no sabe si llamarle dios u hombre. El motivo de consulta y el contexto permiten fijar la temática política como modalidad única del episodio.

Por lo que respecta al ámbito del consultante, Jenofonte utiliza el participio presente del verbo no marcado εἰσειμι (λέγεται γὰρ εἰς τὸν ναὸν εἰσιόντα προσειπεῖν αὐτόν) (“entrar”) (15), relativo a la acción de adentrarse dentro de la sede oracular, citada en este caso a través del sustantivo no marcado ναός (τὸν ναὸν). El dios patrón de la sede es asimismo mencionado a través del sustantivo marcado θεός (εἶπεν ὁ θεὸς ἐν χρησμοῖς περὶ Λυκούργου τοῦ Λακεδαιμονίοις νομοθετήσαντος). A la respuesta se vincula el infinitivo aoristo de verbo no marcado προσαγορεύω (λέγεται γὰρ εἰς τὸν ναὸν εἰσιόντα προσειπεῖν αὐτόν) (“decir”). Finalmente, la modalidad del fragmento está introducida a través del participio aoristo del verbo no marcado νομοθετέω (εἶπεν ὁ θεὸς ἐν χρησμοῖς περὶ Λυκούργου τοῦ Λακεδαιμονίοις νομοθετήσαντος) (“legislador”) y el sustantivo δικαστής (οἱ δικασταὶ ἔτι μᾶλλον εἰκότως ἐθορύβουν) (“miembro del jurado”).

Desde la perspectiva compositiva, aparte de referirse a todo aquello mencionado en el capítulo anterior (ya que el presente fragmento va seguido al del capítulo anterior), es interesante señalar que Jenofonte también añade al episodio la consulta oracular del legislador espartano Licurgo (profundamente valorado por el autor, mostrado en la redacción de su obra *La constitución de los lacedemonios*) “Ἄλλὰ μείζω μέν, ὡς ἄνδρες, εἶπεν ὁ θεὸς ἐν χρησμοῖς περὶ Λυκούργου τοῦ Λακεδαιμονίοις νομοθετήσαντος ἢ περὶ ἐμοῦ”. Mientras que Platón se limita a exponer la respuesta del oráculo de Delfos.⁵⁷ Seguramente, la inclusión del legendario legislador espartano en la obra sea una idea

⁵⁶ Obra tratada en el capítulo II. 2.1

⁵⁷ Lledó 1985³: 154.

inédita de Jenofonte.⁵⁸ Tal como es mencionado en anteriores comentarios, el episodio de la consulta oracular de Licurgo es narrado por muchos autores (Tirteo, Heródoto, Plutarco, Pausanias, etc.).

⁵⁸ Caballero 2009: 58.

3.2. Recuerdos de Sócrates

Los *Recuerdos de Sócrates* o *Memorables* de Jenofonte es el primer escrito de “memorias” conservado en la historia y narra una serie de relatos tomados de la literatura socrática, hoy en día perdida, sobre algunas experiencias de la vida cotidiana de Sócrates, sin entrar en teorizaciones intelectuales o filosóficas. Mayoritariamente se piensa que seguramente fue compuesta durante la estancia de Jenofonte en Escilunte, después de haber sido desterrado de Atenas por su participación en la batalla de Coronea.

3.2.1. Xen. Mem. I.III, 1-2:

[1] [...] τὰ μὲν τοίνυν πρὸς τοὺς θεοὺς φανερὸς ἦν καὶ ποιῶν καὶ λέγων ἥπερ ἡ Πυθία ἀποκρίνεται τοῖς ἐρωτῶσι πῶς δεῖ ποιεῖν ἢ περὶ θυσίας ἢ περὶ προγόνων θεραπείας ἢ περὶ ἄλλου τινὸς τῶν τοιούτων ἢ τε γὰρ Πυθία νόμῳ πόλεως ἀναιρεῖ ποιοῦντας εὐσεβῶς ἀν ποιεῖν, Σωκράτης τε οὗτω καὶ αὐτὸς ἐποίει καὶ τοῖς ἄλλοις παρήνει, τοὺς δὲ ἄλλως πως ποιοῦντας περιέργους καὶ ματαίους ἐνόμιζεν εἶναι. [2] καὶ ηύχετο δὲ πρὸς τοὺς θεοὺς ἀπλῶς τάγαθὰ διδόναι, ως τοὺς θεοὺς κάλλιστα εἰδότας ὅποια ἀγαθά ἔστι. (Marchant, 1980)

[1] [...] Pues bien, en lo que se refiere a los dioses, era evidente que obraba y hablaba de la manera en que la Pitia les responde a los que preguntan cómo hay que obrar en temas de sacrificios, de culto a los antepasados o de algún otro asunto de esta índoles. En efecto, la Pitia responde que se obra piadosamente si se actúa conforme a la ley de la ciudad, y Sócrates mismo obraba de esta manera e incluso lo recomendaba a los demás; y a los que obraban de otra manera los consideraba fantoches y engreídos. [2] Él pedía simplemente a los dioses que le concedieran cosas buenas, en la idea de que ellos dioses saben muy bien cuáles son las cosas buenas. (Caballero, 2009)

Comentario

En general, la obra de *Los Recuerdos de Sócrates* o *Memorables* es una narración, en un estilo descuidado, que reúne hasta cuarenta y nueve conversaciones de Sócrates. Jenofonte habría compuesto la obra copilando parte de la literatura socrática, hoy en día perdida, y tomando declaraciones de otras personas. Más concretamente, el fragmento en

cuestión describe el sobrio estilo de vida del filósofo ateniense⁵⁹ y trata el tema de la piedad (*εὐσέβεια*) hacia los dioses y la importancia de seguir las leyes de la ciudad (I.3-II.1).⁶⁰ Ya advierte al comienzo del capítulo, del que se extrae el fragmento tratado en el presente comentario, que dará la información que tiene de memoria “Y voy a relatar ya cuantos ejemplos recuerde en los que me parecía a mí que Sócrates resultaba beneficioso a quienes estaban con él [...].”

Jenofonte se convierte en la fuente del pasaje (*Ως δὲ δὴ καὶ ὥφελεῖν ἐδόκει μοι τοὺς συνόντας τὰ μὲν ἔργῳ δεικνύων ἐαυτὸν οἶος ἦν [...]*) (I.3,1). Según él, Sócrates actuaba del modo que el oráculo indicaba a aquellos que preguntaban sobre el tema de sacrificios, de culto a los antepasados o cualquier asunto de este tipo (*φανερὸς ἦν καὶ ποιῶν καὶ λέγων ἦπερ ἡ Πυθία ἀποκρίνεται τοῖς ἐρωτῶσι πῶς δεῖ ποιεῖν ἢ περὶ θυσίας ἢ περὶ προγόνων θεραπείας ἢ περὶ ἄλλου τινὸς τῶν τοιούτων*) (I.3,1). Esta circunstancia constituye el motivo de consulta. La Pitia pronuncia un oráculo, en estilo indirecto, señalando que para actuar bien se debe seguir las leyes establecidas por la ciudad (*ἢ τε γὰρ Πυθία νόμῳ πόλεως ἀναιρεῖ ποιοῦντας εὐσεβῶς ἀν ποιεῖν*). El motivo de consulta, el contexto y la respuesta oracular permiten establecer la temática política como modalidad única del fragmento.

Por lo que respecta al dios patrón de la sede oracular, Jenofonte utiliza el sustantivo no marcado *θεός* (*τὰ μὲν τοίνυν πρὸς τοὺς θεοὺς / καὶ ηὔχετο δὲ πρὸς τοὺς θεοὺς ἀπλῶς τὰγαθὰ διδόναι, ως τοὺς θεοὺς κάλλιστα εἰδότας ὅποια ἀγαθά ἔστι*) (I.3,1-2). Para la consulta emplea el participio presente del verbo no marcado *ἐρωτάω* (*ἢ Πυθία ἀποκρίνεται τοῖς ἐρωτῶσι πῶς δεῖ ποιεῖν ἢ περὶ θυσίας ἢ περὶ προγόνων θεραπείας ἢ περὶ ἄλλου τινὸς τῶν τοιούτων*) (“preguntar”) (I.3,1) i el verbo no marcado *εὔχομαι* (*ηὔχετο, imperfecto indicativo medio en tercera persona singular*) (“pedir”) (I.3,2). Al campo del profeta pertenece el sustantivo marcado *Πυθία* (*ἢ Πυθία*) (I.3,1) (“Pitia, profetisa de Delfos”). A la respuesta se destacan los verbos no marcado *ἀποκρίνω* (*ἀποκρίνεται, presente indicativo medio en tercera persona singular*) “responder” (I.3,1) y *ἀναιρέω* (*ἀναιρεῖ, presente indicativo activo en tercera persona singular*) (“ordenar”) (I.3,1). Con el desenlace, concretamente con la reacción, están vinculados los verbos *ποιέω* (*ἐποίει, imperfecto indicativo activo en tercera persona singular*) (“obrar”), *παραινέω* (*παρήγει, imperfecto indicativo activo en tercera persona singular*)

⁵⁹ Caballero 2009: 30.

⁶⁰ Zaragoza 2006²: 1-2.

(“recomendar”) y νομίζω (ἐνόμιζεν, imperfecto indicativo activo en tercera persona singular) (“considerar”), todos localizados en I.3,1. Igualmente, la modalidad política del fragmento está representada por el adverbio εὐσεβῶς (“piadosamente”) y los sustantivos no marcados νόμος (“ley”) y πόλις (“ciudad”) (ἢ τε γὰρ Πυθία νόμῳ πόλεως ἀναιρεῖ ποιοῦντας εὐσεβῶς ἀν ποιεῖν), localizados en I.3,1.

Desde la perspectiva compositiva, es interesante señalar la problemática que presenta la traducción del título de la obra. La traducción española más frecuente del título griego Ἀπομνημονεύματα es *Recuerdos de Sócrates*, pero, en algunas ocasiones, la obra es presentada bajo el nombre de *Memorabilia* o *Comentarii*.⁶¹ El motivo del título se explicaría a través del análisis del fragmento tratado en el presente comentario. El fragmento iniciaría la segunda parte de la obra (I.3,1 - 4.8,11), en la que Jenofonte explica brevemente el motivo que lo impulsó a componer los *Recuerdos* “Y voy a relatar cuantos ejemplos recuerde en los que me parecía a mí que Sócrates resultaba beneficioso a quienes estaban con él, unas veces con hechos, mostrándose tal cual era, y otras conversando”. Es decir, a partir de este capítulo el autor cambia totalmente el argumento de la obra y comienza a relatar los recuerdos que conserva acerca de los beneficios que el filósofo ateniense prodigaba a sus discípulos, tanto a través de actos como a través de conversaciones con él.⁶² Para confirmar el tema de la obra, Jenofonte repite el tema principal en el epílogo (IV.8); la ἀπολογία y la ὀφέλεια (provecho/utilidad de Sócrates), demostrando que Jenofonte era consciente de la división de su obra en dos partes bien diferenciadas.⁶³

Una vez más, es necesario comparar los *Recuerdos* de Jenofonte y la obra de Platón. Si bien es cierto que en la obra de Jenofonte (I.2,20) se introducen dos pasajes que aparecen en el *Menón* (95d) y en el *Protágoras*, no se debe considerar que Jenofonte los trajera directamente de la obra de Platón, ya que estos pasajes eran, a su vez, parte de otras obras más antiguas⁶⁴ (por ejemplo, Teognis de Mégara, *Elegías I*, vv.35-36; Aristóteles, *Ética a Nicómaco*).⁶⁵ Por otro lado, esta obra de Jenofonte presenta una estilo descuidado, no muy bien ejecutado, lo que difiere con el resto de obras del autor. Esto puede ser debido a que alguien, tras la muerte de Jenofonte, podría haber recopilado todos

⁶¹ Caballero 2009: 29.

⁶² Caballero 2009: 157.

⁶³ Caballero 2009: 34.

⁶⁴ Zaragoza 2006²: 3.

⁶⁵ Lledó; Pallí 1985: 371-378.

estos escritos y haberlos publicado en una misma obra. Pero, por otro lado, el que haya redactado la obra final (sea Jenofonte en persona o no) muestra una fuerte faceta de historiador, ya que presenta los relatos de una manera natural, objetiva y poco imaginativa. El Sócrates narrado por Jenofonte a menudo aparece conversando con un único personaje sobre diversos temas, mientras que el Sócrates platónico se caracteriza por ser más monotemático y dialogar con más de un interlocutor.⁶⁶ Con frecuencia, Platón logra dotar el discurso de Sócrates de un gran contenido filosófico; cuando expone por qué Sócrates se resigna a morir con gran clama logra introducir, a su vez, su visión sobre la muerte (que es expuesta como una especie de Paraíso al que solo van las almas justas y buenas, como la de Sócrates).

3.2.2. Xen. Mem. VI.III, 16-18:

[16] Άλλὰ μὴ τοῦτο ἀθύμει, ἔφη, ὃ Εὐθύδημε· ὄρᾶς γὰρ ὅτι ὁ ἐν Δελφοῖς θεός, ὅταν τις αὐτὸν ἐπερωτᾷ πῶς ἀν τοῖς θεοῖς χαρίζοιτο, ἀποκρίνεται· Νόμῳ πόλεως· νόμος δὲ δήπου πανταχοῦ ἐστι κατὰ δύναμιν ιεροῖς θεοὺς ἀρέσκεσθαι. πῶς οὖν ἀν τις κάλλιον καὶ εὐσεβέστερον τιμῷ θεοὺς ἥ, ὡς αὐτοὶ κελεύουσιν, οὕτω ποιῶν; [17] ἀλλὰ χρὴ τῆς μὲν δυνάμεως μηδὲν ὑφίεσθαι· ὅταν γάρ τις τοῦτο ποιῇ, φανερὸς δήπου ἐστὶ τότε οὐ τιμῶν θεούς. χρὴ οὖν μηδὲν ἐλλείποντα κατὰ δύνμιν τιμᾶν τοὺς θεοὺς θαρρεῖν τε καὶ ἐλπίζειν τὰ μέγιστα ἀγαθά. [...] [18] τοιαῦτα μὲν δὴ λέγων τε καὶ αὐτὸς ποιῶν εὐσεβεστέρους τε καὶ σωφρονεστέρους τοὺς συνόντας παρεσκεύαζεν. (Marchant, 1980)

[16] “Pero por eso no te desanimes, Eutidemo, pues ya ves que el dios de Delfos, cuando alguien le pregunta cómo podría dar gracias a los dioses, responde: “Conforme a la ley de tu ciudad”. Y la ley es, sin duda, en todas partes agradar a los dioses con ofrendas según las propias posibilidades. ¿Cómo, entonces, se podría honrar a los dioses más bella y piadosamente que actuando como ellos mismos ordenan? [17] Pero es preciso no quedarse en absoluto por debajo de las propias posibilidades, porque, cuando alguno actúa así, es evidente que entonces no honra a los dioses. Por consiguiente, sin dejar de lado nada según las propias posibilidades, es preciso honrar a los dioses, tener confianza y esperar los mayores bienes. [...] [18] Diciendo tales cosas y practicándolas él mismo, Sócrates volvía más piadosos y sensatos a los que estaban con él. (Caballero, 2009)

⁶⁶ Caballero 2009: 29.

Comentario

En general, la obra de *Los Recuerdos de Sócrates* o *Memorables* es una narración, en un estilo descuidado, que reúne hasta cuarenta y nueve conversaciones de Sócrates con otros interlocutores. Jenofonte habría compuesto la obra compilando parte de la literatura socrática, hoy en día perdida, y tomando declaraciones de otras personas. Más concretamente, el capítulo en cuestión trata cómo los dioses han proporcionado al hombre los instrumentos necesarios para garantizar su supervivencia y lograr la superioridad respecto al resto de los animales, cómo les proporciona la inteligencia que caracteriza la raza humana (IV).

Jenofonte presta una detenida atención a recordar al lector la importancia de honrar a las divinidades, pues pueden causar un gran mal si no se confía en ellos, y a insistir en la necesidad de obedecer las leyes de la ciudad (IV.3-4). Durante una conversación entre Sócrates y Eutidemo sobre cómo agradecer a los dioses por todos los beneficios que ofrecen a los mortales, el filósofo ateniense expresa lo que el oráculo de Delfos responde al que pregunta cómo dar las gracias a los dioses (IV.3,16). De este modo, Sócrates se convierte en la fuente del pasaje (αὐτὸς ποιῶν εὐσεβεστέρους τε καὶ σωφρονεστέρους τοὺς συνόντας παρεσκεύαζεν) (IV.3,18). El deseo de proporcionar a los dioses un agradecimiento adecuado constituye el motivo de consulta. El oráculo pronuncia una respuesta, expuesta en estilo indirecto, indicando que se actúe conforme a la ley de la ciudad donde vive el consultante (Νόμῳ πόλεως) (VI.3,16). El contexto, motivo de consulta y la respuesta oracular permiten fijar la temática cultual como única modalidad del fragmento.

Por lo que respecta a la sede oracular, se la menciona a través de su nombre (ἐν Δελφοῖς) (IV.3,16). Asimismo, el dios patrón de la sede es mencionado a través del sustantivo no marcado θεός (όρας γὰρ ὅτι ὁ ἐν Δελφοῖς θεός) (IV.3,16). Al ámbito de la consulta introduce el verbo no marcado ἐπερωτάω (ἐπερωτᾶ, presente subjuntivo activo en tercera persona singular) (“preguntar”) (IV.3,16). A la respuesta se adjuntan los verbos ἀποκρίνω (ἀποκρίνεται, presente indicativo medio en tercera persona singular) (“responder”) y κελεύω (κελεύουσιν, presente indicativo activo en tercera persona plural) (“ordenar”), ambos no marcados y localizados en IV.3,16. Con el desenlace, más concretamente en la interpretación del oráculo, están vinculados el infinitivo presente del

verbo ἀρέσκω (νόμος δὲ δήπου πανταχοῦ ἐστὶ κατὰ δύναμιν ιεροῖς θεοὺς ἀρέσκεσθαι) (“agradar”) (IV.3,16), el infinitivo presente medio del verbo ὑφίημι (ἀλλὰ χρὴ τῆς μὲν δυνάμεως μηδὲν ὑφίεσθαι) (“bajar”) y los infinitivos presentes activos del verbo θαρσέω (χρὴ οὖν μηδὲν ἐλλείποντα κατὰ δύνμιν τιμᾶν τοὺς θεοὺς θαρρεῖν [...]]) (“tener confianza”) y del verbo ἐλπίζω ([...] τε καὶ ἐλπίζειν τὰ μέγιστα ἀγαθά) (“esperar”) (IV.3,17). Asimismo, se emplean los verbos no marcados τιμάω (τιμώη, presente optativo activo en tercera persona singular) (“honrar”) (IV.3,16) y el participio presente del verbo no marcado ποιέω (ώς αὐτοὶ κελεύουσιν, οὕτω ποιῶν) (“actuar”) (IV.3,16). Además, la modalidad cultural del fragmento está representada por los sustantivos no marcados θεός (ὅταν τις αὐτὸν ἐπερωτᾷ πῶς ἀν τοῖς θεοῖς χαρίζοιτο) (“dios”) (IV.3,16) y ιερόν (νόμος δὲ δήπου πανταχοῦ ἐστὶ κατὰ δύναμιν ιεροῖς θεοὺς ἀρέσκεσθαι) (“ofrenda”) (IV.3,16). Por último, el verbo χαρίζομαι (χαρίζοιτο, presente optativo medio en tercera persona singular) (“complacer”) (IV.3,16) y el adverbio comparativo no marcado εὐσεβής (πῶς οὖν ἀν τις κάλλιον καὶ εὐσεβέστερον τιμώη θεοὺς) (“piadosamente”) (IV.3,16).

Por lo que respecta a la perspectiva compositiva del fragmento, es interesante comentar que Jenofonte, a lo largo de su obra socrática, pone mucho énfasis en la idea de que todos aquellos que se relacionaban directamente con Sócrates y seguían sus indicaciones acababan convirtiéndose en personas más piadoras y virtuosas. En esta misma obra, Jenofonte llega a mencionar esta idea hasta once veces distintas (es un argumento programático). Este fragmento es un claro ejemplo de ello “τοιαῦτα μὲν δὴ λέγων τε καὶ αὐτὸς ποιῶν εὐσεβεστέρους τε καὶ σωφρονεστέρους τοὺς συνόντας παρεσκεύαζεν”. Jenofonte utiliza este argumento para distanciarse del resto de opiniones, más bien negativas, que circulaban sobre el filósofo ateniense. En definitiva, las aportaciones narrativas de Jenofonte ayudan a dar origen a un nuevo género literario: el Σωκρατικός λόγος o Σωκρατικός διάλογος, caracterizado por presentar discusiones de temática moral y filosófica enmarcados en diálogos del maestro.⁶⁷

Por otro lado, la estructura del libro IV de la obra resulta bastante irregular en comparación con los otros libros; presenta introducción y conclusión propias, por lo que se ha llegado a teorizar sobre que fuera ideado como un relato independiente de los otros. Además, no se entiende por qué el autor decide introducir un diálogo sobre la definición de justicia entre Sócrates y el sofista Hipias entre dos diálogos que tienen como

⁶⁷ Caballero 2009: 42.

interlocutor a un discípulo del filósofo ateniense, Eutidemo.⁶⁸ Es posible que tuviera la intención de publicarlo como una especie de tratado de educación, pues no hace referencia a los temas tratados en los anteriores libros y, tras su muerte, fuera publicado junto a la *Apología* y su defensa de Sócrates en su conjunto.⁶⁹

⁶⁸ Caballero 2009: 33.

⁶⁹ Zaragoza 2006²: 3.

IV. Conclusiones

Nuestro trabajo concluye con una comparación final, a modo de síntesis, de los distintos episodios oraculares tratados en este estudio, con el propósito de dar una respuesta general al objetivo que hemos detallado en la introducción. Los tres capítulos que componen este trabajo son el resultado de la investigación llevada a cabo para categorizar el reducido corpus oracular presente en la obra de Jenofonte a través de un cuidado análisis filológico de los términos griegos y de las características compositivas de cada uno de los catorce episodios oraculares presentes en la obra.

A partir de los resultados obtenidos en dicho análisis, es conveniente concluir este trabajo estableciendo unas reflexiones finales dedicadas a resolver dos cuestiones importantes sobre la introducción de episodios oraculares en la obra de Jenofonte, que son los siguientes.

1. Distribución de los episodios oraculares dentro de la obra de Jenofonte.

A partir de la información recogida en los tres capítulos de este trabajo se observan algunas tendencias en la distribución de los episodios oraculares dentro de la obra de Jenofonte.

Primeramente, cabe destacar que se identifican pasajes oraculares en siete de catorce libros que conforman la obra de Jenofonte. Tres de esos libros pertenecen a las obras históricas (la *Anábasis*, la *Ciropedia* y las *Helénicas*), dos libros forman parte del conjunto de las obras de temática didáctica (la *República de los Lacedemonios* y los *Ingresos*) y las dos obras restantes son de temática socrática (*Recuerdos socráticos* y la *Apología de Sócrates*).

Por lo que respecta al conjunto de las obras históricas (formado por la *Anábasis*, la *Ciropedia* y las *Helénicas*), es necesario señalar el hecho que el cien por cien de las obras de Jenofonte que siguen esta temática presentan episodios oraculares, más concretamente, son siete episodios de los catorce que forman el catálogo oracular tratado en el trabajo. La cantidad de episodios oraculares en las obras de temática histórica pone de relieve el peso de la religión en el género de la historiografía griega clásica. No obstante, en contraste con la influencia de los oráculos en la obra de Heródoto, según se desprende del estudio de Sánchez Mañas, es necesario señalar que

se observa un decrecimiento significativo en el número de pasajes oraculares localizados en las obras históricas de Jenofonte. Las *Historias* de Heródoto, escrita aproximadamente en torno al año 430 a.C., presenta ciento dos episodios oraculares mientras que el conjunto de la *Anábasis*, la *Ciropedia* y las *Helénicas* (escritas aproximadamente en torno a 385-368, 360-358 a.C. y 390 -381 a.C., respectivamente) únicamente logran reunir siete episodios oraculares en total. Esto puede ser debido a que, tal y como teoriza Kirchberg⁷⁰ en un estudio, Heródoto siente la necesidad de Heródoto de introducir continuamente episodios oraculares dentro de su obra por su creencia en ellos, lo que viene estrechamente vinculado al periodo histórico en el que vivió. Con el devenir de los años, Tucídides (aproximadamente treinta años más tarde) y Jenofonte (cincuenta/sesenta años más tarde), influidos por su periodo histórico, no crean tanto en la veracidad de las consultas oraculares, por lo que no los introducen tanto en sus obras. De hecho, aunque Tucídides menciona muchos oráculos, se conoce la desconfianza que estos le provocan y alude en más de una ocasión a su carácter ambiguo y equívoco (I. 126, 4-6; II, 17, 1-2; II, 54, 2-3).⁷¹

En cuanto al conjunto de las obras didácticas de Jenofonte (formado por el *Agesilao*, el *Hierón*, la *Constitución de los Lacedemonios*, los *Ingresos*, *Sobre la equitación* y el *Cinegético*), es necesario destacar la visible disminución del número de obras de esta temática que presentan episodios oraculares; únicamente dos obras presentan menciones de oráculos: la *Constitución de los Lacedemonios* y los *Ingresos*.

Y, finalmente, por lo que respecta al conjunto de las obras socráticas de Jenofonte (formado por los *Recuerdos de Sócrates*, el *Económico*, el *Banquete* y la *Apología de Sócrates*), la mitad de las obras de dicha temática presentan episodios oraculares: los *Recuerdos de Sócrates* y la *Apología de Sócrates*. Es interesante puntualizar que, al ser Sócrates el protagonista de estos pasajes, el autor siente la necesidad de mostrar la figura de su maestro como un fiel seguidor de los dioses, pues una de las acusaciones que lo llevaron a juicio fue que no creía en los dioses de la ciudad, sino que pretendía introducir el culto de otras divinidades. Por lo tanto, los dos pasajes oraculares de los *Recuerdos de Sócrates* tienen el objetivo de consultar al oráculo sobre cómo hay que obrar en temas de sacrificios, de culto a los antepasados o de algún otro asunto de esta índole y cómo agradecer a los dioses, y uno de los pasajes

⁷⁰ Kirchberg 1965: 10.

⁷¹ George 1986²: 102.

oraculares de la *Apología de Sócrates* tiene el objetivo de ensalzar la figura Sócrates, pues la respuesta del oráculo consiste en compararlo a un dios por sus numerosas cualidades positivas.

2. Distribución de las temáticas dentro de la obra de Jenofonte.

A partir de la información recogida en los tres capítulos de este trabajo se observan algunas tendencias en la distribución de las temáticas de los oráculos dentro de la obra de Jenofonte. De las cinco temáticas presentadas por Fontenrose y Overmark, la obra de Jenofonte narra episodios oraculares con cuatro de las temáticas (militar/política, privada, cultual, culpa y expiación), mientras que la temática de colonización se encuentra ausente en la obra de Jenofonte.

La temática militar/política es la que participa de mayor número de episodios oraculares (11) y puede adoptar tres facetas distintas (temática militar/política, temática militar y temática política), con peso desigual en la obra. La temática militar/política es utilizada como modalidad única o principal en cuatro pasajes, todos presentes en la obra histórica de las *Helénicas* (III, III. 3-4; IV, VII. 2; IV, VII. 2-3 y VI, IV. 6-8). La temática militar es utilizada como modalidad complementaria o subordinada en dos pasajes, uno presente en la obra histórica de la *Anábasis* (III, I. 5-8) y el otro en la obra histórica de la *Ciropedia* (VII, VII. 2-20). La temática política es utilizada como modalidad única o principal en cinco pasajes: uno situado en la obra didáctica de la *Constitución de los Lacedemonios* (VIII, 5), dos situados en la obra didáctica de los *Ingresos* (ambos situados en VI, 2), otro situado en la obra socrática de los *Recuerdos de Sócrates* (IV, III. 16) y el último situado en la obra socrática de la *Apología de Sócrates* (14). Por lo tanto, la temática política prevalece no únicamente en relación con las tres variantes de esta modalidad, identificadas anteriormente, sino que, de todo el conjunto de temáticas, es la que más ejemplos presenta.

Asimismo, tanto la temática privada como la temática cultual son las siguientes temáticas que presentan más episodios oraculares, dos episodios de cada una, una cifra muy inferior en comparación a la registrada con la temática militar/política y sus variantes. Por un lado, la temática privada es utilizada en la obra histórica de la *Ciropedia* como modalidad única o principal en un pasaje (VII, VII.2-15) y como modalidad complementaria o subordinada en otro pasaje (VII, VII.2-20). Y, por otro

lado, la temática cultual es utilizada como modalidad única o principal en la obra socrática de la *Apología de Sócrates* (15) y como modalidad complementaria o subordinada en la obra histórica de la *Anábasis* (III, I. 5-8).

Finalmente, la temática de culpa y expiación es la modalidad que menos ejemplos presenta en la obra de Jenofonte. Cuenta con un único ejemplo, que es utilizado en la obra socrática de los *Recuerdos de Sócrates* como modalidad única o principal (I, III.1).

CATÁLOGO ORACULAR

V. Catálogo oracular

ANÁBASIS

Pasaje	Contexto	Fuente	Motivo	Sede	Consultante	Consulta	Profeta	Formulación	Respuesta	Desenlace	Modalidad
Libro III, I. 5-8.	Jenofonte es mandado llamar por Próxeno para participar en la expedición de los Diez Mil y delibera con Sócrates si ir.	Jenofonte	Consultar su participación en la expedición de Ciro.	Delfos (Apolo).	Jenofonte	A cuál de los dioses debía ofrecer sacrificios y rogar para hacer el viaje que tenía pensado del mejor modo posible y quedar a salvo tras tener éxito en él.	No consta.	Estilo indirecto.	Le designó los dioses a los que debía ofrecer sacrificios.	Interpretación: Según Sócrates, debía haber preguntado primero si era mejor para él marchar o quedarse sin haber juzgado por su cuenta que él debía ir pero que debía hacer cuanto el dios le había ordenado. Reacción: Jenofonte le explica los designios del oráculo a Sócrates y ofrece los sacrificios designados. Cumplimiento: Jenofonte zarpa a Sardes a encontrarse con Ciro.	Cultural y militar

CATÁLOGO ORACULAR

CIROPEDIA

Pasaje	Contexto	Fuente	Motivo	Sede	Consultante	Consulta	Profeta	Formulación	Respuesta	Desenlace	Modalidad
Libro VII, VII.2. 15-20.	Conversación de Ciro y Creso, sobre el hecho que Creso sigue las indicaciones de los dioses.	Creso.	Para confirmar la veracidad de los oráculos	Delfos (Apolo).	Creso, a través de emisarios.	Qué había de hacer para tener hijos.	No consta.	Estilo indirecto.	Que los tendrá hijos.	Interpretación: según Creso, tendrá hijos. Reacción: No consta. Cumplimiento: Creso tiene un hijo sordomudo y el otro fallece en la flor de su vida. Se abruma por sus desgracias y consulta de nuevo al oráculo.	Privada.
Libro VII, VII.2. 20-22.	Conversación de Ciro y Creso, sobre el hecho que Creso sigue las indicaciones de los dioses.	Creso.	Está abrumado por las desgracias de sus hijos.	Delfos (Apolo).	Creso, a través de emisarios.	Qué podría hacer para pasar el resto de su vida con el máximo de felicidad.	No consta.	Estilo directo.	Que feliz haría la travesía.	Interpretación: no hay. Reacción: Creso se alegra, pues cree que le había prescrito una manera fácil de darle la felicidad. Cumplimiento: Creso se une a la expedición de Asirio.	Privada y militar.

CATÁLOGO ORACULAR

HELÉNICAS

Pasaje	Contexto	Fuente	Motivo	Sede	Consultante	Consulta	Profeta	Formulación	Respuesta	Desenlace	Modalidad
Libro III, III. 3-4.	Diopites duda si designar Agesilao como rey.	Diopites.	No consta (sobre la sucesión).	No consta (Apolo).	No consta.	No consta.	No consta.	Estilo indirecto.	Recomienda guardarse de una realeza coja.	Interpretación: según Diopites, no es adecuado para ser rey debido a su cojera por una caída del caballo. Según Lisandro, el dios no desea gobernar uno que no sea de la familia/descendencia de Heráclito, pues sería una realeza coja. Reacción: Diopites duda si proclamarlo rey. Cumplimiento: Agesilao es elegido rey.	Militar/Política.

CATÁLOGO ORACULAR

Libro IV, VII. 2.	A los lacedemonios no les parece seguro hacer una expedición contra Atenas o Beocia dejando atrás la poderosa ciudad de Argos.	Agesípolis.	Deseo de invadir la Argólida.	Olimpia (Zeus).	Agesípolis.	Si podía, sin impiedad, rehusar el conocimiento de la tregua pedida por los argivos durante los meses sagrados.	No consta.	Estilo indirecto.	Que no había impiedad para el que no admitía una tregua propuesta injustamente.	Interpretación: según Agesípolis, que podía rehusar la tregua e invadir Argos. Reacción: Agesípolis reúne al ejército de Fleonte. Cumplimiento: Agesípolis invade Argos a través de Nemea.	Militar/ Política.
Libro IV, VII. 2-3.	<i>Cf. supra.</i>	<i>Cf. supra.</i>	<i>Cf. supra.</i>	Delfos (Apolo).	<i>Cf. supra.</i>	Si opinaba sobre la tregua lo mismo que su padre.	<i>Cf. supra.</i>	<i>Cf. supra.</i>	<i>Cf. supra.</i>	<i>Cf. supra.</i>	Militar/ Política.
Libro VI, IV. 6-8.	Preparación del ejército tebano en Leuctra frente a la amenaza lacedemonia.	Tebana.	Tomar la decisión de luchar contra los espartanos o huir de Tebas.	No consta.	No consta.	Sobre la guerra.	No consta.	Estilo indirecto.	Que los lacedemonios serían vencidos allí en donde estaba la tumba de las doncellas que, después de haber sido violadas por unos lacedemonios, se mataron ellas mismas.	Interpretación: según los que habían sido desterrados de Tebas, era mejor morir combatiendo que ser desterrados de nuevo. Otros argumentaban que todo lo dicho eran patrañas. Reacción: los tebanos se apresuraron a ornamentar dicha tumba y enfrentarse en batalla.	Militar/ Política.

CATÁLOGO ORACULAR

										Cumplimiento: victoria del bando tebano y el comienzo de su hegemonía.	
--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

CONSTITUCIÓN DE LOS LACEDEMONIOS

Pasaje	Contexto	Fuente	Motivo	Sede	Consultante	Consulta	Profeta	Formulación	Respuesta	Desenlace	Modalidad
VIII, 5-IX, 1.	Sobre la obediencia a las leyes y autoridades espartanas y la reprobación que reciben aquellos que no las siguen.	No consta (Licurgo).	Recibir el beneplácito y aprobación de la divinidad antes de establecer las leyes.	Delfos (Apolo).	Licurgo y los hombres más influyentes de Esparta.	Si era más favorable y mejor para Esparta obedecer las leyes que él (Licurgo) en persona había establecido.	No consta (Pitia).	Estilo indirecto.	Que en todo era mejor.	Interpretación: No hay. Reacción: entregó las leyes a la multitud y dejó claro que no obedecer las leyes inspiradas por el oráculo no sólo era ilegal, sino, además, impío. Cumplimiento: Consigue que en Esparta sea preferible una muerte gloriosa que una vida deshonrosa. Él procuró abiertamente la prosperidad para los valientes y la des- gracia para los cobardes.	Política.

CATÁLOGO ORACULAR

INGRESOS

Pasaje	Contexto	Fuente	Motivo	Sede	Consultante	Consulta	Profeta	Formulación	Respuesta	Desenlace	Modalidad
VI, 2 ss.	Cuando el autor explica las ventajas de su plan para aumentar los ingresos públicos.	Jenofonte.	Recibir el beneplácito de los dioses para llevar a cabo su plan y recuperar la economía de Atenas.	Dodona (Zeus).	No consta.	Si, para el presente y el futuro, será más ventajoso y mejor a la ciudad que esté dispuesta de la manera en la que está. Si esa consulta es aprobada, consultar a que dioses hay que atraerse para ponerlo en práctica de la mejor manera.	No consta.	No consta.	No consta.	Interpretación: No hay. Reacción: No hay. Cumplimiento: No hay.	Política.
VI, 2 ss.	<i>Cf. supra.</i>	<i>Cf. supra.</i>	<i>Cf. supra.</i>	Delfos (Apolo).	No consta.	<i>Cf. supra</i>	No consta.	No consta.	No consta.	Interpretación: No hay. Reacción: No hay. Cumplimiento: No hay.	Política.

CATÁLOGO ORACULAR

APOLOGÍA DE SÓCRATES

Pasaje	Contexto	Fuente	Motivo	Sede	Consultante	Consulta	Profeta	Formulación	Respuesta	Desenlace	Modalidad
13-15.	Las palabras que pronunció Sócrates para defenderse de su doble acusación.	Hermógenes.	Consultar sobre la opinión de la divinidad sobre Sócrates.	Delfos (Apolo).	Querefonte.	Preguntar su opinión sobre Sócrates.	No consta.	Estilo indirecto.	Que ningún hombre era ni más liberal, ni más justo, ni más sensato que Sócrates. Que, si bien no lo comparó con un dios, juzgaba que superaba a los demás hombres.	Interpretación: No hay. Reacción: No hay. Cumplimiento: No hay.	Política.
15.	No consta.	<i>Cf. supra.</i>	No consta. (Recibir el beneplácito de los dioses antes de establecer su legislativa).	No consta. (Según Heródoto en <i>Historias</i> I.65, Delfos).	Licurgo.	No consta.	No consta.	Estilo directo.	“Estoy pensando si llamaré dios u hombre”	Interpretación: No hay. Reacción: No hay. Cumplimiento: No hay.	Cultural.

CATÁLOGO ORACULAR

RECUERDOS DE SÓCRATES

Pasaje	Contexto	Fuente	Motivo	Sede	Consultante	Consulta	Profeta	Formulación	Respuesta	Desenlace	Modalidad
I, III.1-2.	Descripción del estilo de vida de Sócrates, trata el tema de la piedad hacia los dioses y la importancia de seguir las leyes de la ciudad.	Jenofonte.	No consta.	Delfos (Apolo).	Sócrates.	Sobre cómo hay que obrar en temas de sacrificios, de culto a los antepasados o de algún otro asunto de esta índole.	Pitia.	Estilo indirecto.	Que se obra piadosamente si se actúa conforme a la ley de la ciudad.	Interpretación: No hay. Reacción: Sócrates obraba de esta manera y se lo recomendaba a los demás; y a los que obraban de otra manera los consideraba fantoches y engreídos. Les pedía a los dioses cosas buenas. Cumplimiento: No hay.	Culpa/Expiación.
IV, III. 16-18.	Diálogo de Sócrates sobre cómo los dioses han proporcionado al hombre los instrumentos necesarios para garantizar su supervivencia y lograr la superioridad respecto a los animales	Sócrates.	Deseo de proporcionar a los dioses un agradecimiento adecuado.	Delfos (Apolo).	No consta. (Al que pregunta cómo dar las gracias a los dioses).	Cómo podría dar gracias a los dioses.	No consta.	Estilo directo.	“Conforme la ley de tu ciudad”.	Interpretación: Que deben actuar como ellos ordenan; según la ley, que en todas partes es agradar a los dioses con ofrendas según las propias probabilidades. Reacción: No hay.	Política.

VI. Bibliografía

- ADRADOS, F. R. (1954). Sobre la retra de Licurgo, con una nueva conjetura. *Emerita* 22, 271-277.
- AUSTIN, M; VIDAL-NAQUET, P. (1972). *Economic and Social History of Ancient Greece. An Introduction*, Los Angeles: University of California Press.
- BALASCH, M. (trad.) (2018⁹) [1999¹]. *Heródoto. Historia*, Madrid: Ediciones Cátedra.
- BARTOLETTI, T. (2015). *El oráculo griego en la época de la producibilidad escrita: la crisis de la autoridad mántica en Aves (960-996) de Aristófanes*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- BREITENBACH, H. A. (1967). Xenophon von Athen. **H. Pauly y J. Wisowa** (ed.), *RealEncyclopedie der klassischen Altertumswissenschaft*, vol. IX.A 2, cols. 1569-1928, 2015-2052, Stuttgart.
- CABALLERO LÓPEZ, J. (trad.) (2009). *Jenofonte. Apología. Banquete. Recuerdos de Sócrates*, Madrid: Alianza Editorial.
- COPE, E (1867). *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, Londres: Macmillan.
- DEMPSEY. (1972). *The Delphic Oracle: Its Early History, Influence and Fall*, New York: B. Blom.
- DILLERY, J. (2016). Xenophon: The Small Works. **Michael A. Flower** (ed.), *The Cambridge Companion to Xenophon* (p. 194-495), Cambridge: Cambridge University Press.
- DUFOUR, E. (trad.) (1932). *Aristóteles. Rhétorique*, París: Collection Budé.
- FONTENROSE, J. (1978). The Delphic Oracle. Its responses and Operations with a Catalogue of Responses, Berkeley: University of California Press.
- FORNIS, C. (2003) Esparta. Historia, sociedad y cultura de un mito historiográfico, Barcelona: Editorial Crítica.
- GEORGE, A. (1986²) [1977¹]. Milagros en el mundo helenístico. **X. Leon- Dufour** (ed.), *Los milagros de Jesús según el nuevo testamento* (p. 95-109), Madrid: Ediciones Cristiandad.

- GIL FERNANDEZ, L. (trad.) (1995). *Aristófanes. Comedias I: Los Acarnienses; Los Caballeros*, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- GRAY, V. J. (1998). *The Framing of Socrates. The literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart: Hermes Einzelschrift.
- GUNTIÑAS TUÑÓN, O. (trad.) (1994²) [1977¹]. *Jenofonte. Helénicas*, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- GUNTIÑAS TUÑÓN, O.; PÉREZ JIMÉNEZ, A.; LÓPEZ FÉREZ, J. A. (trad.) (1984). *Jenofonte. Obras Menores: Hierón, Agesilao, La República de los Lacedemonios, Los ingresos públicos, El jefe de la caballería o De la equitación, De la caza*.
Pseudo Jenofonte: La República de los Atenienses, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- HERRERO, M.C. (trad.) (1996). *Pausanias. Descripción de Grecia, Libros III-VI*, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- HERRERO, M.C. (trad.) (1994). *Pausanias. Descripción de Grecia, Libros III-VI*, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- HERRERO, M.C. (trad.) (2008). *Pausanias. Descripción de Grecia: Libros VII-X*, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- JUUL, L. O. (2010). *Oracular Tales in Pausanias*, Odense: University Press of Southern Denmark.
- KIRCHBERG, J. (1965). *Die Funktion der Orakel im Werke Herodots*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.
- LLEDÓ, E. (trad.) (1985³) [1981¹]. *Platón. Apología; Critón; Eutifrón; Ion; Lisis; Cármides; Hipias Menor; Hipias Mayor; Laques; Protágoras*, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- LLEDÓ, E; PALLÍ, J. (trad.) (1985). *Aristóteles. Ética Nicomáquea; Ética Eudemia*, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- LÓPEZ SOTO, V. (trad.) (2007). *Jenofonte. Helénicas*, Barcelona: Editorial Juventud.
- MACÍA, L. (trad.) (2007). *Aristófanes. Comedias II: Las nubes; Las Avispas; La Paz; Los Pájaros*, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

- MARCHANT, E.C (1980). *Xenophontis Opera Omnia. Tomus I, Historia Graecae*, Oxford: Oxford University Press.
- MARCHANT, E.C (1988²) [1901¹]. *Xenophontis Opera Omnia. Tomus II, Comentarii, Oeconomicus, Convivium, Apologia Socratis*, Oxford: Oxford University Press.
- MARCHANT, E.C (1963). *Xenophontis Opera Omnia. Tomus III, Expeditio Cyri*, Oxford: Oxford University Press.
- MARCHANT, E.C (1960). *Xenophontis Opera Omnia. Tomus IV, Institutio Cyri*, Oxford: Oxford University Press.
- MARCHANT, E.C (1985). *Xenophontis Opera Omnia. Tomus V, Opuscula*, Oxford: Oxford University Press.
- OLLIER, F. (trad.) (2002). *Jenofonte. Le Banquet; Apologie de Socrate*, París: Les Belles Lettres.
- ODGEN, D. (2008²) [2007¹]. *A companion to greek religion*, Oxford: Blackwell Publishing.
- PÉREZ, A. (trad.) (1985). *Plutarco. Vidas Paralelas I: Teseo-Rómulo; Licurgo-Numa*, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- PÉREZ, A. (trad.) (2008). *Plutarco. Vidas Paralelas II: Solón-Publícota; Temístocles-Camilo; Pericles-Fabio Máximo*, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- PÉREZ, A. ORTIZ, P. (trad.) (2006). *Plutarco. Vidas Paralelas III: Coriolano-Alcibíades; Paulo Emilio-Timoleón; Pelopidas-Marcelo*, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- RACIONERO, Q. (1990). *Retórica*, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.
- SÁNCHEZ MAÑAS, C. (2017). *Los oráculos en Heródoto. Tipología, estructura y función narrativa*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- SANTIAGO ÁLVAREZ, R. (trad.) (1992). *Jenofonte. Ciropedia*, Torrejón de Ardoz: Ediciones Akal.
- TORRES, J.J. (trad.) (2006). *Diodoro de Sicilia. Biblioteca Histórica: Libros IX-XII*, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

TORRES, J.J. (trad.) (1992). *Tucídides. Historia de la Guerra del Peloponeso: Libros V-VI*, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

VARIAS, C. (trad.) (2019⁷) [1999¹]. *Jenofonte. Anábasis*, Madrid: Ediciones Cátedra.

ZARAGOZA, J. (trad.) (2006²) [1993¹]. *Jenofonte. Recuerdos de Sócrates*, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos.

Webgrafía

BALLESTERO, J. (2015). “Esparta: más allá de la leyenda. Origen y visión socio-política de una polis singular”. Recuperado el 22 de abril de 2020 de https://www.arqueonet.net/cat_aula.html

GEORGE, A. L. (2005). *Oracles/Sybils (700 B.C – A.D. 300)*. Recuperado el 18 de junio de 2020 de https://departments.kings.edu/womens_history/ancoracles.html

LIRITZI, I; CASTRO, B. (2013). Delphi and cosmovisión: Apollo's absence at the land of the hyperboreans and the time for consulting the Oracle. *Journal of Astronomical History and Heritage*, 16 (2), 184-206. Recuperado el 30 de abril de 2020 de https://www.researchgate.net/publication/260958257_Delphi_and_Cosmovision_Apollo%27s_Absence_At_the_Land_of_the_Hyperboreans_and_the_Time_for_Consulting_the_Oracle