

LA ANTIGÜEDAD COMO PARADIGMA
Espejismos, mitos y silencios
en el uso de la historia del mundo clásico
por los modernos

Laura Sancho Rocher (coord.)

La ANTIGÜEDAD como paradigma : espejismos, mitos y silencios en el uso de la historia del mundo clásico por los modernos / Laura Sancho Rocher (coord.). — Zaragoza : Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2015

334 p. ; 22 cm. — (Ciencias Sociales ; 111)

ISBN 978-84-16515-08-0

1. Civilización clásica–Influencia–S. XVIII-XX. 2. Civilización clásica–Historiografía–S. XVIII-XX

SANCHO ROCHER, Laura

930.85(37/38)«17/19»

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© Laura Sancho Rocher

© De la presente edición, Prensas de la Universidad de Zaragoza

(Vicerrectorado de Cultura y Política Social)


1.ª edición, 2015

Colección Ciencias Sociales, n.º 111

Director de la colección: Pedro Rújula López

Prensas de la Universidad de Zaragoza. Edificio de Ciencias Geológicas, c/ Pedro Cerbuna, 12
50009 Zaragoza, España. Tel.: 976 761 330. Fax: 976 761 063

puz@unizar.es <http://puz.unizar.es>

 Esta editorial es miembro de la UNE, lo que garantiza la difusión y comercialización de sus publicaciones a nivel nacional e internacional.

Impreso en España

Imprime: Servicio de Publicaciones. Universidad de Zaragoza

D.L.: Z 1503-2015

[las Musas Olímpicas...] Sabemos decir muchas mentiras con apariencia de verdades; y sabemos, cuando queremos, proclamar la verdad.

(HESÍODO, *Teogonía*, vv. 27-28)

A menudo el gran enemigo de la verdad no es la mentira —planeada, inventada y falsa— sino el mito —asentado, convincente e irreal—.

(J. F. KENNEDY, Yale University, 11.06.1962)

ESPARTA COMO MODELO Y CONTRAMODELO EN LA ILUSTRACIÓN*

César Fornis
Universidad de Sevilla

Aunque el tema que se me ha encomendado es el de Esparta como *exemplum* y modelo en el pensamiento ilustrado, me gustaría comenzar citando dos fragmentos de sendos historiadores de la Grecia clásica. El primero, de Jenofonte, constituye el inicio de su *Constitución de los lacedemonios* (1.1):

En otro tiempo advertí que, siendo Esparta una de las ciudades estado menos pobladas (de ciudadanos), era evidentemente la más poderosa y célebre de Grecia, y me pregunté cómo pudo ocurrir eso. Pero después de reparar en las costumbres de los espartiatas, ya no me sorprendí por más tiempo (trad. de O. Guntiñas).

El segundo, en la línea del anterior, está extraído de la *Historia de la guerra del Peloponeso*, de Tucídides (1.10.2):

Si fuera asolada la ciudad de los lacedemonios y solo quedaran los templos y los cimientos de los edificios, pienso que los hombres del mañana tendrían muchas dudas respecto a que el poder de los lacedemonios correspondiera a su fama [...]. Pues la ciudad no tiene templos ni edificios suntuosos y no está construida de forma conjunta, sino que está formada por aldeas dispersas, a la manera antigua de Grecia (trad. de J. J. Torres ligeramente modificada).

* El resultado de esta ponencia es fruto del proyecto de investigación HAR2010-15756, del Ministerio de Ciencia e Innovación.

Nos encontramos, de un lado, una ciudad apenas urbanizada, sin murallas, sin magníficas construcciones públicas, en definitiva, urbanística y arquitectónicamente mediocre, que no se correspondía con la grandeza de su historia y con el lugar que ocupaba en la ecúmene, en el mundo habitado; de otro lado, la excelencia de su minoritaria clase dirigente, los *hómoioi* o «iguales», cuya «dieta» o modo de vida despertaba admiración entre los estratos sociales acomodados de otras *póleis*. En otras palabras, tanto para Tucídides como para Jenofonte, el poder de Esparta no radicaba en bases materiales, sino en los hombres mismos y en su forma de relacionarse. Pues bien, y aquí viene la pertinencia o justificación de ambos pasajes, la percepción de Esparta que tienen estos historiadores clásicos —de las muchas posibles— seguía siendo, sustancialmente, la imperante veintidós siglos después en el contexto de la Europa ilustrada.

Y era así porque, mientras el liberalismo decimonónico no «descubrió» para el mundo occidental las bondades de la democracia ateniense y depuró en gran medida este régimen de las connotaciones de desorden y de volubilidad de las masas que llevaba aparejadas, Esparta fue quien mejor encarnó las virtudes de la civilización griega. La tradición antigua, perpetuada de manera constante y pertinaz hasta el presente, atribuyó todo el *kósmos* espartano, ese universo idílico cimentado en un sistema de normas y valores, a un legislador —y sabio, uno de los famosos Siete Sabios de Grecia— instalado en la acronía y de dudosa historicidad, Licurgo, auténtica piedra angular sobre la que se construye la idea y la imagen de Esparta, o las ideas e imágenes, porque hablamos de una Esparta poliédrica, dúctil y maleable según quién, cuándo y por qué haga uso de ella. La Ilustración primero y la Revolución francesa después significarán el apogeo del paradigma espartano, pero al mismo tiempo también del *mirage*, del «espejismo», como François Ollier (1933-1943) atinadamente bautizara ese fenómeno continuado de distorsión e, incluso, invención del pasado que ha convertido la historia de Esparta en un campo de minas para el historiador moderno. Nos vamos a ocupar aquí, en definitiva, de la influencia y la huella que esa Esparta legendaria, y en gran medida utópica, imprimió sobre el pensamiento ilustrado, en concreto del francés (por obvios motivos de espacio no vamos a poder atender a otros escenarios del movimiento dieciochesco). No deja de ser una paradoja que una Esparta «inculta» —falsa idea nacida de hostiles

autores clásicos atenienses y aún bien arraigada en nuestros días—¹ se erigiera en referente en el llamado Siglo de las Luces.

La entrada del siglo XVIII supuso en Francia el inicio de un incesante diálogo entre la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos,² esto es, entre la libertad política y la libertad civil, entre la autoridad y soberanía del Estado y la independencia del individuo. Aunque el debate sobre el mundo antiguo no dejaba de ser un cauce para plantear y discutir los problemas de su tiempo, lo cierto es que por esta vía se establecerá una cierta contemporaneidad de las repúblicas clásicas. Así, en el segundo cuarto de siglo, en medio de la famosa «disputa sobre el lujo» (*querelle du luxe*), los burgueses miraban a Atenas —y a la contemporánea Londres— como referente por su comercio y bienestar, mientras que Esparta representaba —como el Berlín de Federico el Grande— la austeridad, la pobreza intelectual y el militarismo. Voltaire exaltaba el lujo y los placeres que dispensaba la vida cotidiana de su tiempo, y así lo cantaba en el poema *Le Mondain* (1736), donde satirizaba la austeridad espartana tan reverenciada en *Les Aventures de Télémaque* (1699), de François de Salignac de La Mothe, más conocido como François Fénelon;³ al año siguiente, en *Défense du Mondain, ou apologie du luxe* (1737), Voltaire se burla de nuevo de los fanáticos que hacen de Esparta y, sobre todo, de la Roma más arcaica, cunas de la virtud asociada al amor a la pobreza (Grell, 1995: 458-459). Para el filósofo parisino, la *brillante Athènes* era un faro de la cultura y de la humanidad —aunque le disgustase su ordenamiento político— que se contraponía a la *triste Sparte*, cuya pobreza, lejos de ser virtuosa, anima a la envidia de las riquezas de los otros en unos espartiatas que no pasan de ser guerreros crueles, fácilmente corruptibles y ávidos de saqueo. Y, en una

1 Pese a los denodados esfuerzos de Cartledge (1978) y Boring (1979), que han demostrado que esta imagen estereotipada es refutada por la evidencia literaria y epigráfica.

2 Este habría de ser precisamente el título de un célebre discurso de Benjamin Constant en el Ateneo Real parisino, *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes* (1819), en el que se ensañaba contra los doctrinarios «que representan el sistema que, conforme a las máximas de la libertad antigua, quiere que los ciudadanos se sometan por completo para que la nación sea soberana, y que el individuo sea esclavo para que el pueblo sea libre».

3 En general, sobre la historia de la Antigüedad en el pensamiento volteriano, véase Mat-Hasquin (1981: esp. 237-246 para Esparta). Sobre Fénelon: Rawson (1969: 220-223); Guerci (1979: 20-22); Rosso (2005: 209-228).

nota a pie de su *Dictionnaire philosophique* (1764), recurre al lugar común de Esparta como monasterio sangriento:

La legislación espartana es la del convento de Saint-Claude [en el Franco Condado, escenario de contemporáneos sucesos brutales]; salvo que a los monjes no les está permitido asesinar y golpear a sus siervos. La existencia de la igualdad o de la comunidad de bienes supone la de un pueblo esclavo. Los espartiatas tenían la virtud de los salteadores de caminos, la de los inquisidores, la de todas las clases de hombres que se han familiarizado con una especie de crímenes hasta el punto de cometerlos sin remordimientos (cf. Rawson, 1969: 260).

La diatriba continúa en una carta que Voltaire dirige a la zarina Catalina II de Rusia el 11 de diciembre de 1772:

No sé por qué se osa todavía hablar de Licurgo y de sus lacedemonios, que no han hecho nunca nada grande, que no han dejado ningún monumento, que no han cultivado las artes y que han sido largo tiempo esclavos de los bárbaros [los turcos] que usted ha vencido durante cuatro años (cf. Mason, 2012: 85-86).

Concuera con el pensamiento volteriano Jacques Turgot, barón de Laune, ministro de finanzas de Luis XVI y uno de los padres de la escuela fisiocrática, que en su *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* (1750) señala que el comercio y las artes permiten el progreso y la desigualdad de las naciones, por eso Atenas y no «la salvaje e ignorante Esparta» (hostil a las artes y a toda actividad productiva, feliz en la desgracia de los hilotas) debe ser el modelo de estas, excepto en política, ya que desapruueba su régimen democrático; ese mismo año 1750, Turgot pronunciaba en la Sorbona su *Premier discours, sur les avantages que l'établissement du Christianisme a procurés au genre humain*, en el que atacaba la comunidad de bienes —entre otras costumbres— de Esparta porque suponía una destrucción de un principio sagrado como es la propiedad privada: «esta sabia economía de la naturaleza [el proyecto de Licurgo], destruía toda idea de propiedad, violaba los derechos del pudor, aniquilaba los más tiernos vínculos de sangre» (Guerci, 1979: 42, Touchefeu, 1999: 505; Mason, 2012: 86). Y en esa apología del neomercantilismo que es el *Essai politique sur le commerce* (1734), Jean-François Melon se pronuncia en idéntico sentido: «La austera Lacedemonia no ha sido más conquistadora, ni mejor gobernada, ni más fecunda en grandes hombres que la voluptuosa Atenas. Entre los hombres ilustres de Plutarco hay cuatro lacedemonios y siete

atenienses, sin contar a los olvidados Sócrates y Platón», y, a propósito de la gloria espartana: «solo la gloria, desnuda de las ventajas de un bienestar, no es suficiente gancho para la multitud» (Guerci, 1979: 19; Vidal-Naquet, 1992: 136-137; Grell, 1995: 457-458). Dos décadas antes, en 1714, un médico de origen holandés llamado Bernard Mandeville publicaba en Londres su *Fable of the bees: or, private vices, public benefits*, en la que, desde un enfoque individualista burgués, se condena explícitamente el modelo espartano por no procurar el bienestar y las comodidades que necesita un ciudadano inglés de su tiempo: «su disciplina era tan rígida y su modo de vivir tan austero y privado de todo confort que el hombre con más temple entre nosotros rehusaría someterse a la dureza de leyes tan ásperas» (Cambiano, 1974: 136-138). Claramente, la gloria y los valores heroicos que proverbialmente encarnaban los espartanos parecen haber cedido terreno ante el deseo de bienestar y de felicidad individual; el comercio es el camino para fortalecer el Estado, no para corromperlo, y el lujo no se plantea como un principio, sino como una necesidad.

Frente a ellos se erige la figura del laconófilo Gabriel Bonnot de Mably,⁴ el abate Mably, cuyos trabajos ejercerían notable influencia sobre los revolucionarios franceses, para los que fue un «padre de la nación».⁵ Por aquel entonces, su retrato poblaría todos los clubes jacobinos y sus obras completas se popularizaron gracias a su asequible precio. Una vez pasada la conmoción, en 1833, el legado revolucionario del hijo del vizconde de Mably sería reprobado de la siguiente manera por Jean-Louis Lerminier:

Si durante la Convención encontramos hombres que desearon resucitar Esparta, que creían que la libertad era incompatible con la riqueza, el lujo y el comercio, éstos fueron los pupilos de Mably, y no los de Jean-Jacques [Rousseau]. Mably confundió tiempos y civilizaciones, y turbó un gran número de mentes (cf. Wright, 1992: 411-412).

⁴ La posición de Mably ante la Antigüedad y su legado son analizados con detalle por Schleich (1986) y Wright (1997); se centra en la sublimación de Esparta Dockès-Lallement (1996a); cf., asimismo, Rawson (1969: 245-251); Grell (1995: 460-468); Ginzo Fernández (2002: esp. 165-169); Mason (2012: 78-80).

⁵ Sobre el conspicuo papel de Esparta en la Revolución francesa, particularmente en la política jacobina, véase ahora Fornis (2012), con la bibliografía anterior, entre la que podemos destacar los trabajos monográficos de Parker (1937) y Mossé (1989).

Aun siendo esencialmente un moralista, Mably sentía predilección por el estudio de la historia, la cual, además de «hacernos más sabios», enseña lecciones morales y políticas. En el caso de Esparta, Mably apreciaba cuatro cualidades definitorias del excelso carácter de sus ciudadanos: la templanza, la moderación, el coraje y el patriotismo (Dockès-Lallement, 1996a: *passim*). En *Observations sur les Grecs* (1749), reelaboradas más tarde como *Observations sur l'histoire de la Grèce ou des causes de la prospérité et des malheurs des Grecs* (1764), este hombre de las Luces escribió que los espartanos constituían el mejor ejemplo para «civilizar a los pueblos mediante buenas leyes y la práctica de las virtudes, y no mediante un montón de superficialidades que el lujo estima y que la razón reprueba». Ensalzaba, en la tradición de los moralistas clásicos, «el amor a la libertad y a la patria de los espartanos» y su ascético desprecio por las riquezas, de tal modo que era preferible *une juste médiocrité*; así se lo enseña al duque de Parma, del que era preceptor su hermano Condillac, y así lo pone él mismo en práctica: *L'Année Littéraire* de 1776 le describe como «un austero espartiatas perdido en las calles de París» (Mason 2012: 78, con n. 12 en p. 98). En la austeridad cimentaron los espartanos una autoridad y un prestigio incontestables entre los griegos: «Con qué maravillosos resultados los espartiatas supieron hacer gloria de su pobreza». Los atenienses, en cambio, seducidos por el lujo, resultaban «vanos, impetuosos, desconsiderados, tan extremos en sus vicios como en sus virtudes» (Mossé, 2007: 280). El abate propugna, de esta forma, un retorno al estado natural y a formas de vida elementales, rústicas, modestas, «en la que el trabajo aporta a cada hombre una subsistencia honesta» (Schleich, 1986: 179, 186). En Esparta esto quedaba garantizado por unas leyes agrarias y suntuarias que regulaban y preservaban un entramado socioeconómico sencillo y perfecto a la vez. Según Mably, «para hacer a los ciudadanos dignos de ser verdaderamente libres, Licurgo estableció una perfecta igualdad en su fortuna». En su representación sublimada de los espartanos, los imagina combatiendo la ociosidad, el peor de los vicios, y ajenos a cualquier clase de pasión perniciosa:

Es un espectáculo admirable el que presentaba la antigua Lacedemonia. Hombres siempre ocupados en ejercicios de caza, de disco, de carrera, de pugilato, de lucha, etc., placeres con los que se preparaban para convertirse en intrépidos defensores de la patria. Descansaban de sus trabajos en sus escuelas, donde se les enseñaba menos a discurrir sobre las virtudes que a practicarlas. Cada edad, cada sexo, cada hora tenía sus ocupaciones particulares. El tiempo fluía rápidamente para los espartiatas; y, en medio de esta

vida siempre agitada, ¿cómo las pasiones, a pesar de su diligencia y habilidad, habrían hallado un momento para equivocarse, seducir y corromper a un lacedemonio?⁶

La única fisura en este remanso de libertad e igualdad —que el ilustrado relega a una nota a pie, todo hay que decirlo— es el maltrato de los hilotas, que no es, empero, una práctica idiosincrática de los espartiatas, de ahí que los absuelva: «el sometimiento de los ciudadanos de Helos y su descendencia han de verse como momentos de distracción que el largo ejercicio de la virtud había reparado».

Entre esos peligros que acechaban a los espartiatas se encontraban las mujeres, a las que Mably describe como ociosas, coquetas y de costumbres relajadas en casi todos los Estados, pero que en Esparta, por gracia de la disciplina y entrenamiento prescritos por Licurgo, «se elevan por encima de su sexo», asemejándose al masculino, aunque sometidas a este por naturaleza y por ley. Es tal el dominio espartano de las pasiones y sentimientos, que la desnudez femenina en juegos y procesiones les causa indiferencia (la voluptuosidad es erradicada hasta en el matrimonio). Por eso el misógino ilustrado aconseja «hacer hombres como en Esparta, si no, ellas transmitirán todas sus debilidades y transformarán el Estado en una república de mujercitas, mientras que los hombres se convertirán en sus esclavos».⁷

En una Grecia que Mably entiende como *une République fédérative des Grecs* (una unidad nacional obviamente irreal, cuyas asambleas constituían una especie de États Généraux de la Grèce), el timón es llevado por una Esparta generosa a la que solo preocupa «la justicia y el bienestar, el amor a la patria y el bien público», hasta que las guerras médicas, contra todo el peso de la tradición antigua, rompieron la estabilidad y el consenso y propiciaron su desintegración (a pesar de la victoria, «los persas habían infectado el aire de Grecia»). Porque el poder de Esparta descansaba en su prudencia y en su sabiduría, expresiones de esa virtud esencial que es la moderación, y no en sus

6 A su Esparta pura y perfecta, Mably opone una Atenas antitética: sometida a los caprichos y veleidades del populacho, corrompida por la riqueza, de costumbres disolutas, etcétera, fruto de la acción de un legislador débil como Solón y de políticos ambiciosos y corrompidos como Pericles.

7 Dockès-Lallement (1996a: 235-236, 255), haciendo notar el contraste con el papel enardecedor que tiene la desnudez femenina en otro laconófilo, Helvétius.

armas («Esparta nunca fue tan grande como moderada»), con lo que, a diferencia de Helvétius, Mably solo aprueba las guerras defensivas, no las de conquista («es preferible tener aliados poderosos que súbditos temerosos»); al carecer de ambiciones imperialistas, los espartanos únicamente recurrían a la fuerza cuando era justo, lo que los convertía en defensores y garantes de una paz calificada como «el bien más precioso». La sola idea de morir en este empeño, la bella muerte o *kalòs thánatos*, «se apodera de nuestra alma y la embriaga», dice Mably. Fue el exceso de confianza en su poder lo que arrastraría a los espartanos al abismo de la decadencia —Mably no menciona la *oliganthropía*—, un proceso que para el abate encuentra su punto de partida, un tanto sorprendentemente, en la batalla de Platea. De este modo, las guerras médicas marcaron el cenit del prestigio y de la autoridad de Esparta en el mundo griego, pero a la vez el inicio de su caída por la corrupción y el olvido de las leyes entre la clase dirigente; el siglo IV no hizo sino extender la corrupción, la quiebra de las tradiciones y la relajación moral y militar a toda la ciudadanía, con Lisandro y Epitadeo como máximos responsables (Dockès-Lallement, 1996a: 244-248, 252).

En cuanto a la forma de gobierno, Mably se muestra decididamente polibiano al decantarse, una vez descartadas por sí mismas la democracia (del tipo ateniense), la monarquía absoluta y la aristocracia, por un orden constitucional mixto, como los de Esparta y la Roma arcaica, «únicos islotes de felicidad de los que el hombre conserva memoria». Por extraño que pueda parecer a simple vista, en el seno de esa constitución mixta espartana en la que «todos los órdenes del Estado se ayudan, se iluminan, se perfeccionan mutuamente por el control que ejercen unos sobre otros», Mably veía primar el elemento democrático, pero de una democracia *genuina*, alejada de la olocracia ateniense, esto es, purgada de los excesos de la masa incontrolada y fuera de las manos de políticos remunerados (de ahí, corrompidos y envilecidos):

Aquí [en Esparta] la democracia estaba exenta de aquellos defectos que le son naturales, porque esa parte de autoridad que un pueblo libre no sabe cómo ejercer, y siempre abusa, era delegada en magistrados selectos, que dejan a los espartanos disfrutar de las ventajas que manan de la unión de libertad y patriotismo en un gobierno popular [*sic*].⁸ [Y prosigue]: pero esos

8 MacGregor Morris (2004a: 342-347, la cita en la p. 344), que destaca lo paradójico de que los ilustrados espartófilos contribuyeran así en modo apreciable al proceso «puri-

mismos magistrados todopoderosos [los éforos], por ese mismo equilibrio de poderes, cuando la ley marchaba ante ellos, se encontraban bajo la mano imperiosa del pueblo si se desviaban de las normas. Y el Senado [la *Gerousía*], que debía a la vigilancia de los éforos su moderación y su sabiduría en el ejercicio del poder ejecutor, devolvía a su vez a la multitud la capacidad de discutir y de conocer sus verdaderos intereses, de fijar principios y de conservar el mismo espíritu. [Finalmente], los reyes no tenían ningún poder al margen del Senado, dando sin embargo a los ejércitos esta acción rápida y diligente que es el alma de las operaciones y las victorias militares, pero casi siempre desconocida en los pueblos libres.

En resumidas cuentas, Mably dibuja un sistema político de Esparta perfecto, un bien engrasado mecanismo constitucional de poderes y contrapoderes que de una parte garantiza el orden e impide que se desborde el poder prístino del pueblo, que degenera en una «anarquía» como la que campa en Atenas, mientras por otra pone coto y «enfía» el exceso de ambición de los miembros de las dinastías reales y de los *oikoi* más poderosos y pudientes (Grell, 1995: 488).

Capítulo aparte, por discutible, es el de si M. l'Abbé de Mably abogó con fuerza por una propiedad comunal de la tierra como la que él creía propia de la sociedad espartana (y que la historiografía moderna tiende hoy a rechazar, a considerarla un rasgo más del *mirage*). Primero, en su diálogo *Des droits et des devoirs du citoyen* (1758), el inglés Stanhope tilda la propiedad privada como «la principal fuente de todos los infortunios de la afligida humanidad» y recomienda «no aspirar a esa feliz comunión de bienes tan elogiada y añorada por nuestros poetas, la establecida por Licurgo en Lacedemonia», pero más adelante este mismo personaje parece considerar todo esto un disparate, una ensoñación. Luego, en sus *Observaciones sobre la Historia de Grecia* (1764), nos encontramos con lo que parece ser una defensa categórica de la propiedad privada: «la propiedad de la tierra está establecida y ha de verse en ella la garantía del orden, de la paz y de la seguridad pública». Catorce años más tarde, en *Doutes proposées aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés* (1768), Mably en cambio la considera arbitraria y prescindible, para lo cual reivindica el usufructo fundiario existente en Esparta:

ficador» del término *democracia*, abriendo camino para que los liberales del siglo XIX regeneraran, y a la vez redefinieran, este régimen político en su carrera hacia el éxito totalizador de nuestros días, mientras que a Mably o Rousseau se les colgaba la etiqueta de «protosocialistas» o «protocomunistas».

«fuera del orden natural y esencial de las sociedades [...]. Esparta ha hecho cosas más grandes que los estados que juzgáis más sabios que ella y ha disfrutado de felicidad durante seiscientos años»; precisamente, en los *Entretiens de Phocion* (1763), la introducción del uso privado de la tierra por el éforo Epitadeo había sido señalada como una de las principales causas que ahondaron en el declive espartano durante el siglo iv. Estos mismos argumentos se repiten en *De la législation, ou principes des lois* (1776), donde la propiedad privada es la raíz del mal social. Quizá la respuesta, como han propuesto algunos estudiosos, pueda estar en que una defensa sin fisuras de la propiedad comunal de la tierra le apartaba de los teóricos de la ley natural, para quienes la propiedad privada era la piedra angular de la sociedad civil (Wright, 1997: 96-97; Hodkinson, 2007: 421-422), pero no es menos posible que sea un rasgo de incongruencia dentro de un pensamiento que, si algunos tachan de conservador, otros lo ven un ejemplo de utopismo radical.⁹

Aunque Mably parece consciente de que estas ideas y fundamentos no pueden trascender el plano teórico para ser llevados a la práctica (la organización y estructuras de un pequeño Estado como Esparta son imposibles en las potencias europeas del siglo xviii) y, en consecuencia, debe optar por el sistema representativo, los modelos políticos espartano y romano no dejan de tener influencia sobre determinados aspectos, como, por ejemplo, en una conveniente restricción tanto de la política comercial como de las artes y técnicas, en una educación pública con rasgos paramilitares, en los requisitos exigidos a esos representantes (edad mínima de treinta años, posesión de tierra, patrimonio saneado, cierto nivel de instrucción, límites temporales a sus funciones) (véase en especial Schleich, 1986: 183-185). Tal subordinación de la libertad individual a la libertad colectiva habría de resultar insoportable para Benjamin Constant: «[Mably] detestaba la libertad individual como se detesta a un enemigo personal, y en cuanto encontraba en la historia una nación completamente privada de ella, que no tuviera libertad política, no podía evitar admirarla» (Grell, 1995: 475, n. 61).

Pero probablemente sea en el ámbito educativo donde Esparta sí se yergue claramente en modelo para Mably. Como hombre de razón, el abate

⁹ Rawson (1969: 248), seguida por Mason (2012: 80), lo ve como un «comunista nostálgico».

concedía gran importancia a la educación desde una edad temprana («en su nacimiento, los niños se parecen [...] las primeras ideas que se imprimen en su espíritu dejan en él trazas profundas»), una educación que debía ser pública y nacional, como en Esparta, para evitar la indulgencia a la que con frecuencia se ven inclinados los padres. Así, el Estado se encarga no solo del desarrollo físico y moral de los jóvenes (con pruebas de endurecimiento y una severa disciplina), sino también de reprimir la tendencia a los placeres: «hay que comenzar por acostumbrarse al malestar para ser felices toda su vida». Pero Mably va más allá de los objetivos y mimetiza las prácticas educativas espartanas: grupos de edad jerarquizados, labor de supervisión ejercida por los más mayores sobre los más pequeños, uniformización social y supresión de los signos de distinción (la única distinción la marca el valor personal), etcétera. El resultado serán «excelentes ciudadanos animados por un mismo espíritu y preparados para la práctica de las virtudes necesarias tanto para su felicidad como para la grandeza del Estado» (Dockès-Lallement, 1996a: 256-257).

Ahora bien, la excelencia del ordenamiento político y social espartano no sería tal sin un Licurgo que «fortaleciera sus cimientos en la moral de la gente, alejando la amenaza de la avidez y de su inseparable compañero el lujo». En la concepción idealizada de Mably, Licurgo aunaba «por una especie de prodigio, las luces del filósofo, las virtudes del sabio y el poder de un príncipe», con lo que se tornaba el legislador de toda Grecia. No es extraño que Constant le describiera más tarde «envuelto en el manto de Licurgo» a su llegada a París, porque para Mably el legislador espartano era

[...] ese hombre divino que puso [a los espartanos] en el camino de la felicidad, de una forma simple: en lugar de consultar sus prejuicios, no consultó más que a la naturaleza. Descendió a las profundidades tortuosas del corazón humano y penetró en los secretos de la Providencia. Sus leyes, hechas para reprimir nuestras pasiones, no tendieron más que a desarrollar y afirmar las leyes mismas que el Autor de la Naturaleza nos prescribió por el ministerio de la razón de la que nos ha dotado.

Es, por lo tanto, un ser de condición divina que pone bridas a las pasiones humanas, recurriendo incluso a «una santa violencia» que Mably aprueba ante la realidad de que la elocuencia no promueve cambios radicales (Licurgo «obligó a los espartanos a ser sabios y felices»). Licurgo supo priorizar las virtudes privadas sobre las públicas porque «quien no sabe ser ni marido, ni padre, ni vecino, ni amigo, no sabrá ser ciudadano. Las virtudes privadas

incitan al final a las costumbres públicas». El modelo estatal licurgueo era, en suma, el paradigma ideal en razón de su estabilidad y de su armonía entre *mœurs politiques* y *mœurs domestiques*.¹⁰ De esta forma, Mably postula una íntima unión entre la virtud en la práctica política y la virtud moral, unión propia del mundo antiguo que las tesis de Maquiavelo habían quebrado (Dockès-Lallement, 1996a: 257).

El más difundido —y premiado— de sus libros, *Conversaciones con Foción* (1763) (sobre el cual, Wright [1992]), compuesto por cinco diálogos al modo platónico en torno a la relación entre moral y política, tiene no por casualidad como protagonista a un general y estadista «que en una Atenas corrompida siguió las costumbres simples y frugales de los lacedemonios, que miró las riquezas como una carga incómoda para el sabio [...]». Condenado por una Asamblea del pueblo, como Sócrates, a tomar la cicuta, no tuvo con qué pagar los venenos que le preparaban; puesto que es necesario pagar la muerte en Atenas, dice uno de sus amigos, absolvámosle de esta deuda y demos doce dracmas al verdugo». Ahora bien, la obra no deja de tener un interés contemporáneo, como reacción a las convulsiones políticas e intelectuales de la década de los cincuenta (Wright, 1992: 397). Por la boca del venerable Foción, Mably se lamenta de que, en esa segunda mitad del siglo IV a. C., Esparta haya culminado el camino de la decadencia mostrado por Atenas y haya renunciado a las ancestrales costumbres del legislador; porque «de las manos de Licurgo Esparta tuvo el gobierno deseado por Platón», del que era lector infatigable y sincero admirador. Para el Foción de Mably, instituciones y costumbres espartanas como las comidas comunitarias, las medidas contra el lujo o las concernientes a las mujeres son óptimas para el fomento de la moderación y la templanza, pese a que la laconofilia del Foción histórico es más que dudosa. En otro pasaje vincula de nuevo las leyes licurgueas con la ley divina y el imperio de la Razón: «Sus leyes, cuyo logro fue el control de nuestras pasiones, no hicieron más que desarrollar y afirmar aquellas leyes que el Autor de la naturaleza nos ha hecho conocer a través del ministerio de nuestra razón, el único, supremo e infalible magistrado entre los hombres». Licurgo hizo prevalecer el amor a la humanidad por encima de un amor a la patria que había sido destructivo para los griegos en tanto en

¹⁰ Rawson (1969: 246-247); Schleich (1986: 189-192); Grell (1995: 474); MacGregor Morris (2004: 346).

cuanto siglo y medio de incesantes guerras por tan «honorable» causa los había dejado extenuados frente al avance de la poderosa Macedonia; el argumento antiimperialista del Foción de Mably enlaza así con el Foción real, que se mostró partidario de negociar la «protección» de los macedonios antes que luchar sin esperanza por la independencia de Atenas, amparados uno y otro por el «pacifismo» del mandato licurgueo de renuncia a la ampliación de fronteras. En fin, condensaba de manera tan sugestiva en esta obra las virtudes propias del carácter espartano que, tres décadas más tarde, en medio de las turbulencias de la Revolución, Rabaut de Saint-Étienne declarará que «es allí, en las austeras maneras y en la moral de los espartanos donde se encontrará cómo se constituye una república».

Por último, Esparta, como ya dijimos a propósito de la propiedad de la tierra, también tuvo su hueco en *Sobre la legislación o los principios de las leyes* (1776), influyente obra política en la que el abate de Grenoble escudriña el mundo que le rodea. «¿Van a ofrecer un premio para la reinención del caldo negro? Con su pesado monedaje en cobre recuerdan a los venerables espartiatas», se mofa un inglés fisiócrata de un sueco clasicista que defiende la dieta, la pobreza y las leyes suntuarias que tienen sus conciudadanos. Pero a la hora de hablar de un tema tan importante como la educación, esencial para inculcar el amor por las leyes, se vuelve adusto y no duda en aconsejar el modelo espartano y platónico (Grell, 1995: 249-250). En el elogio fúnebre de Mably, en 1787, Lévesque ratificará que Esparta había sido «esa ilusión que necesitaba su corazón» (Hartog, 1991: 120; y 1993: 31).

El mito espartano se manifiesta igualmente en dosis elevadas en François Henri Turpin, en cuya *Histoire du gouvernement des anciennes républiques* (1769), Licurgo, más firme y más sabio que cualquier filósofo, aparece como un demiurgo creador de una nueva naturaleza, de un nuevo hombre:

Licurgo emprendió una obra más difícil que todos los trabajos fabulosos de Hércules. Refundó, por así decir, el carácter de sus conciudadanos, elevándolo por encima de la humanidad, librándolos de las debilidades y enfermedades de la naturaleza, sustituyendo las pasiones dominantes por el desdén y el desprecio de todo aquello que puede suavizar y corromper las costumbres.

Naturalmente, Turpin cultiva también, entre los habituales estereotipos, el de la igualdad exacerbada, que impide distinguir al ciudadano más noble del más corriente, el de la negación del individuo frente a la autoridad,

cohesión y bienestar de la comunidad, el del desbordante amor a la patria, el de la postergación de las letras, las ciencias y las artes («el legislador había preferido siempre lo útil a lo brillante»), etcétera, componiendo la estampa de una Esparta deseada para la contemporaneidad, en la que «se puede saborear la felicidad inalterable y pura, siempre ignorada por los hombres adormecidos en el insípido disfrute de la molicie y la voluptuosidad» (Grell, 1995: 481-483).

Turpin había frecuentado en su primera etapa a Claude Adrien Helvétius,¹¹ al que preocupaba en particular la moralidad de leyes e individuos y que, a pesar de no dedicar ningún trabajo al mundo antiguo, suele figurar también entre los llamados espartófilos, sinceros admiradores de Esparta.¹² Es cierto que, en sus referencias ocasionales, en *De l'esprit* (1758) y en la póstuma *De l'homme* (1772), por ejemplo, Helvétius deja constancia de su admiración tanto por unos espartanos cuyas acciones tendían al bienestar común como por un Licurgo «que hizo de Esparta una república de héroes». Pero demostrando por qué es precursor del utilitarismo, Helvétius hace que su Licurgo no suprima las pasiones, sino que, bien al contrario, las estimula y las aprovecha, pues el anhelo de satisfacerlas es «el motor único y universal de los hombres» (el entusiasmo en concreto es imprescindible en los pueblos conquistadores, de los que se muestra fervoroso partidario); Licurgo «sentía que las pasiones son parecidas a los volcanes, cuya erupción repentina cambia completamente el curso de un río [...]. Es así como triunfó en el proyecto quizás más audaz que nunca haya sido concebido». Lejos de marginar el saber y el conocimiento, este Licurgo *sui generis* lo favorece:

La ignorancia produce la imperfección de las leyes y su imperfección los vicios de los pueblos. La sabiduría produce el efecto contrario. Tampoco se ha contado nunca entre los corruptores de las costumbres este Licurgo, este sabio que recorrió tantos lugares para extraer de las conversaciones con filósofos los conocimientos que exigen la feliz reforma de las leyes de su país. Pero se dirá que fue precisamente en la adquisición de estos conocimientos de donde él sacó el menosprecio por ellos. ¿Quién creará nunca que un legislador que se preocupó tanto por reunir las obras de Homero y que hizo erigir la estatua de la Risa en la plaza pública haya despreciado las ciencias? Los espartiatas y los

11 Sobre Helvétius, véanse Rawson (1969: 242-245); Guerci (1979: 88); Grell (1995: 483-486); Mason (2012: 87-89).

12 No se trata de un grupo organizado en el que la espartofilia actúe como cemento, mucho menos de un «lobby proespartano», expresión, bajo nuestro punto de vista, inadecuada que es empleada por ciertos estudiosos modernos.

atenienses fueron los pueblos más brillantes e ilustres de Grecia. ¿Qué papel jugaron en ella los ignorantes tebanos hasta el momento en que Epaminondas les hubo arrancado su estupidez?

En este punto, Helvétius hace un elenco de los poetas que nacieron o trabajaron en Esparta. Su Licurgo también acierta en reparar en la «utilidad» de las mujeres, que,

[...] si por todas partes parecen, como flores de un bello jardín, no estar hechas más que para el ornamento de la tierra y el placer de los ojos, podían ser empleadas para un uso más noble: que este sexo, envilecido y degradado en casi todos los pueblos del mundo, podía entrar en comunidad de gloria con los hombres, participar con ellos de los laureles que iban a obtener y convertirse en uno de los más poderosos pilares de la legislación.

¿Y cuál sería su contribución a la gloria (militar naturalmente)? Pues, por decirlo llanamente, recompensar sexualmente al guerrero por su esfuerzo y espolearlo para que consiga más logros: «la fuerza de la virtud es siempre proporcional al grado de placer que se le asigna por recompensa». Aquí, Helvétius se distancia una vez más de los laconófilos, que, al igual que los antiguos griegos, condenaban la impudicia de la mujer espartana.

Coincide, sin embargo, con ellos en destacar el vigor, la masculinidad y el patriotismo de los varones, cuya felicidad Helvétius encuentra en la igualdad de la propiedad, que satisface, sin opulencia, todas sus necesidades: «si se está bien alimentado, bien vestido, libre del aburrimiento, toda ocupación es igual de buena» (una conquista de Esparta que en su tiempo le resulta plenamente utópica); señala incluso que, en medio de tal austeridad y sin numerario circulando, el robo no es dañino, como en las sociedades ricas, sino útil, digno de ser honrado, pues ejercita a los espartanos en el valor y la cautela.

Pero volverá a disentir al respecto de los hilotas, reconociendo —aunque, a la vez, relativizando— la crueldad de que eran objeto:

Estos republicanos tan orgullosos de su libertad y tan fieros de su coraje trataban a sus hilotas con tanta crueldad como las naciones europeas hacen hoy con sus negros. En consecuencia, los espartiatas han parecido virtuosos o perversos según el punto de vista desde el que se les considera. ¿La virtud consiste en el amor a la patria y a sus conciudadanos? Los espartiatas han sido quizá los más virtuosos. ¿La virtud consiste en el amor universal de los hombres? Estos mismos espartiatas han sido perversos.

En definitiva, como concluye Chantal Grell (1995: 486), la de Helvétius es «una Esparta próspera, vigorosa, feliz y brillante, que difiere cuando menos

del austero y frío rigor de las evocaciones tradicionales». En esta disidencia puede fundarse la afirmación de que no construyó sobre ella un modelo ético ni político.

Con Jean-Jacques Rousseau, «arcipreste del laconismo» en palabras de Elizabeth Rawson (1969: 242), Esparta se afianza en el pensamiento moderno como modelo inmutable de una sociedad virtuosa e incorruptible.¹³ En su afán arcaizante y en su obsesión por la regeneración moral y el triunfo de lo colectivo, el filósofo ginebrino llega a interiorizar el ideal espartano, lo hace suyo y lo convierte en arma contra el artificio de la vida moderna. Rousseau no es un soñador, ni un nostálgico, pese a que hay quien lo define como «el último de los utopistas clásicos» (por ejemplo, Shklar [1966: *passim*]). Para él, Esparta es más que hueca retórica y tiene mucho que enseñar a los contemporáneos, de ahí que forme parte intrínseca de su pensamiento, de su modelo alternativo al presente.

En esta especie de sintonía emocional tienen mucho que ver, naturalmente, el nacimiento humilde, la difícil infancia y la experiencia calvinista de este ginebrino llamado Diógenes por sus detractores y Sócrates por sus admiradores. En una carta a Malessherbes del 12 de enero de 1762, Rousseau reconoce que, de la mano de Plutarco, había aprendido y admirado desde niño que los espartanos atesoraban las virtudes políticas de las que adolecían sus contemporáneos. En otro lugar escribe:

Cuando se lee la historia antigua, uno se cree transportado a otro universo y entre otros seres. ¿Qué tienen en común los franceses, los ingleses, los rusos con los romanos y los griegos? Nada excepto el rostro. Las fuertes almas de estos parecen a aquellos exageraciones de la historia. ¿Cómo ellos que se sienten tan pequeños pensarían que no ha habido tan grandes hombres? Existieron sin embargo, y eran humanos como nosotros: ¿qué es lo que nos impide ser hombres como ellos? Nuestros prejuicios, nuestra baja filosofía, y las pasiones del pequeño interés, concentrados con el egoísmo en todos los corazones por costumbres ineptas que el carácter no dictó jamás (Borghero, 1973: 67).

13 Para la influencia de los Estados clásicos, y en particular Esparta, en el pensamiento político rousseauiano, han de consultarse Rawson (1969: 231-241), Borghero (1973), Leduc-Fayette (1974), Ferrari (1991), Grell (1995: 469-478), Ginzo Fernández (2002: esp. 178-186) y Mason (2012: 89-86).

Como verbaliza Ferrari (1991: 102), «la irrefrenable exigencia de libertad, la conciencia de ser ciudadano de una república mientras que sus contemporáneos no eran más que súbditos de monarcas absolutos y el amor por la patria encuentran en el modelo antiguo ejemplos incomparables que inflaman su entusiasmo y le conducen hasta la pura y simple identificación». «Me creía griego o romano», sentencia Rousseau.

Y en ese mundo antiguo, por derecho propio, resplandece una Esparta alzada en su propia virtud y libre del «contagio de vanos conocimientos». A su lado, como «felices paréntesis en la historia», se yergue la Roma de los buenos tiempos de la República, de los catones y los brutos, tan antitética de la corrompida Roma imperial como Esparta de Atenas. Si Roma fue siempre en su pensamiento la ciudad de las costumbres, Esparta fue la ciudad de las leyes. En *Parallèle entre les deux républiques de Sparte et de Rome*, probablemente de 1752, Rousseau acata la autoridad de los autores clásicos y proclama que Esparta y la Roma arcaica «llevan la gloria humana a lo más alto que se pueda alcanzar; las dos brillaron a la vez en virtudes y en valor»; compartieron también la excelencia normativa, esa *miktè politeía* que «fundía en una sola las tres formas simples de gobierno, sirviéndose la una a la otra de remedio y de contrapeso», lo que explicaba que «ninguna república haya conservado tanto tiempo sus leyes, sus costumbres y su libertad tanto como Esparta». Para un misógino como él, los espartanos encarnan, además de la virtud, la virilidad; ambas se presentan asociadas estrechamente, de manera que los afeminados hombres de la Francia de Luis XV no pueden ser sino corruptos, esclavos de las pasiones, de la molición y de la galantería. Así, en la novela *Rêverie du promeneur solitaire* escribe que, al pasar delante de los «buenos ancianos» de los Inválidos, de esos «antiguos defensores de la patria» a los que nunca ha dejado de ver con veneración y respeto, oía cantos llegados de la antigua Esparta: «Una vez fuimos jóvenes, valientes e intrépidos», entonaba el coro de orgullosos ancianos lacedemonios durante las Gimnopedias.¹⁴

14 Ferrari (1991: 102); Toucheffeu (1999: 408, 624). La escena se basa, una vez más, en un pasaje plutarqueo (*Lyk.* 21.3), en el que los ancianos son respondidos primero por un coro de hombres en la plenitud física: «Nosotros lo somos; haced la prueba si queréis»; y luego por otro de niños: «Nosotros seremos un día mucho mejores».

Rousseau apenas concretó un esbozo introductorio, unas pocas páginas, de una *Histoire de Lacédémone* comenzada en 1752 y en la que prometía, inútilmente cabe sospechar, supeditar su pasión por Esparta a la verdad histórica. La emprende porque entiende que ha sido un tema descuidado en el pasado, ya desde los espartanos mismos, que en su modestia no hicieron nada por inmortalizar sus méritos, y también para «instruir a la humanidad acerca de lo que los hombres pueden llegar a ser mostrando lo que han sido», pero no deja de ser significativo que se interrumpa precisamente en un intento, fútil de nuevo, de justificar el hilotismo.¹⁵

A falta de esa historia abandonada, en el *Discours sur les sciences et les arts* (1750), cuya tesis, en la línea de Montaigne y Mably, es que las ciencias y las artes corrompen las costumbres, nublan el conocimiento y disfrazan la sinceridad, Esparta es elocuentemente cantada como «oprobio eterno de una vana doctrina», fuente de virtud —frente a la fuente de corrupción que es Atenas, y por extensión, las contemporáneas París y Ginebra—, «feliz en su ignorancia» —recordemos que el rétor Alcidas (*apud* Arist. *Rh.* 1398b14) presentaba a los espartanos como escasamente dotados para el discurso intelectual—, como «una república de semidioses superiores al resto de la humanidad», una expresión por cierto muy similar a la empleada por otro maestro de retórica, Isócrates, cuando en su *Panatenáico* (41) se queja del elogio desmesurado que recibe Esparta por parte de algunos laconófilos. Si Voltaire escribió en el artículo *luxe* del *Dictionnaire philosophique* (1764) que el lujo de Atenas produjo el esplendor del arte, la filosofía y la cultura, mientras que Esparta tan solo unos cuantos jefes militares, Rousseau se pregunta si vale menos el legado de esta última que los mármoles que Atenas nos ha dejado y aconseja, homenajando a Montaigne, emular no al gran pueblo que sabía *comme bien dire*, sino a su rival, que sabía *comme bien faire*.

Sobre la misma base, en la *Dernière réponse* en defensa de este discurso (1752), frente a quienes subrayan la aportación filosófica ateniense, Esparta es celebrada como paradigma de virtud moral y de libertad. Y vuelve a

15 En otra aserción indicadora del carácter moral más que histórico de la obra abortada, Rousseau decía que «haría sentir lo que pueden sobre el hombre las leyes y las costumbres y lo que puede el hombre mismo cuando busca la virtud sinceramente» (*cf.* Morel, 1996: 300).

interrogarse «¿Qué importa más a los imperios, ser brillantes y momentáneos o virtuosos y longevos?».

La cuestión de la virtud reaparecerá en el *Discours sur l'origine de l'inégalité* (1755), donde una Esparta libre de vicios en sus costumbres y con la educación puesta al cargo del Estado hace innecesarias las leyes. Para Rousseau, la virtud es, siempre, uno de los fundamentos de una sociedad legítima: «La patria no puede subsistir sin la libertad, ni la libertad sin la virtud, ni la virtud sin los ciudadanos: tendréis todo si formáis ciudadanos; sin esto no tendréis más que malvados esclavos, comenzando por los jefes del Estado. Pero formar ciudadanos no es asunto de un día; y para tenerlos hombres, es necesario instruir a los niños». Ética y política están inextricablemente unidas en su formulación política. Como parte de esa instrucción, Rousseau justifica la brutalidad que la ley espartiatá permite ejercer sobre los niños, que «hace fuertes y robustos a los bien constituidos y hace perecer a todos los demás».

Pero el tema educacional será abordado extensamente en *Émile ou De l'éducation* (1762), que significativamente se abre con una historia que toma prestada de las *Máximas de las mujeres lacedemonias*, de Plutarco (241B-C):

Una mujer espartana tenía cinco hijos en el ejército y esperaba noticias de la batalla. Llega un hilita y ella le pregunta, temblando. Sus cinco hijos han muerto. Vil esclavo, ¿te he preguntado yo eso? Hemos obtenido la victoria. La madre corre al templo y da gracias a los dioses. He aquí la ciudadanía.

El deber civil por encima de cualquier sentimiento afectivo. No cabe extrañarse, por tanto, de que la pedagogía del preceptor de Emilio tenga muchos puntos en común con la espartiatá, con la que comparte asimismo el objetivo de endurecer el cuerpo del niño a la par que agudizar su inteligencia, «algo que se cree incompatible y que casi todos los grandes hombres han reunido: la fuerza del cuerpo y la del alma, la razón de un sabio y el vigor de un atleta [...], así era la educación de los espartiatas: en lugar de pegarlos a los libros, [los niños] comenzaban por aprender a robar para la cena». Igual que Emilio hallará un buen pastel al final de su carrera, al pequeño espartiatá le esperaba una buena comida al final de su prueba.

Como concluye Yves Touchefeu (1999: 264-266, 496, 508-509, 613), «las leyes de Licurgo, que parecen en ocasiones negar los imperativos de la conciencia moral, no hacían sino preservar quizás, en el orden social, las sanas exigencias del orden natural». Los *exempla* del mundo antiguo, con las *Vidas*

de Plutarco como libro de cabecera, contribuyen a forjar la propia identidad del joven, su personalidad moral, pero sin ceder ante el espejismo de la identificación, porque, «quien comienza a volverse extraño a sí mismo, no tarda en olvidarse del todo». También en *Emilio*, el rechazo y el desprecio de los extranjeros que caracterizaban a los espartanos sirve a Rousseau para mostrar la distinción entre el hombre como ciudadano y patriota, la sociedad particular y el hombre como ser humano, la sociedad general:

Toda sociedad parcial, cuando es estrecha y bien unida, se aliena de la grande. Todo patriota es duro a los extranjeros; éstos no son más que hombres, no son nada a sus ojos. Este inconveniente es inevitable, pero es débil. Lo esencial es ser bueno a los ojos de quien le ve. Fuera de Esparta el espartiatá era ambicioso, avaro, inicuo: pero el desinterés, la equidad, la concordia reinaban entre las costumbres.

En la *Lettre à monsieur d'Alembert sur les spectacles* (1758), el ciudadano de Ginebra desearía recuperar las fiestas y las danzas lacedemonias, «por su contenido y por su simplicidad, sin pompa ni lujo ni aparato, tan solo con el secreto encanto del patriotismo y el espíritu marcial propio de los hombres libres», aunque no lo propone seriamente, porque es consciente de «cuán lejos están ellos [sus compatriotas] de los lacedemonios». Muestra así su oposición a la idea de que Ginebra disponga de un teatro como entretenimiento instructivo y cívico, al estilo ateniense, «porque no es una verdadera escuela de costumbres», sino un espectáculo frívolo en el que los actores juegan con una audiencia estática y no participativa. Si d'Alembert le había escrito que el teatro ginebrino reuniría «la sabiduría de Lacedemonia con la cortesía de Atenas», Rousseau compadece a quienes se dejen seducir por la cortesía y las maneras de los atenienses, «una divertida tropa de niños mimados, frívolos, caprichosos, entregados a los placeres y ávidos de dinero [...]. Que el Cielo preserve a las buenas ciudades helvéticas de tomar a Atenas como modelo» (Toucheffeu, 1999: 375). En su apoyo alega que la ciudad con mayor renombre por sus costumbres, Esparta, no tuvo, de hecho, teatro: «Es en Esparta donde, en medio de una *laboriosa ociosidad*, todo era placer y espectáculo. Es allí donde los rudos trabajos pasaban por diversiones y donde las pequeñas relajaciones contribuían a la instrucción pública. Es allí donde los ciudadanos reunidos permanentemente consagraban la vida entera a entretenimientos que eran de interés primordial para el Estado y a juegos de los que no les distraía más que la guerra» (Toucheffeu, 1999: 211; Mason, 2012: 93). Cuantas menos librerías y centros lúdicos existan, tanto más se aproximará

la sociedad a «esa Esparta que es imposible citar lo bastante como ejemplo», en la que, ajenos a los placeres y a la perversa sensualidad, los hombres se limitan a «retornar cada noche, alegres y dispuestos, a tomar su cena frugal, contentos de su patria, de sus conciudadanos y de ellos mismos» (estos castos espartanos aprenden a quererse entre sí, no a darse placer ni a seducirse). Costumbres y leyes deben estar en interacción permanente, «unidas en los corazones de los ciudadanos, como si fuera un mismo cuerpo», para lo cual, recurriendo una vez más a Plutarco, Rousseau recuerda cómo los éforos espartanos, al entrar en posesión del cargo, «ordenaban a los ciudadanos, no que observaran las leyes, sino que las amaran, de modo que la observancia no les resultase dura» (Ferrari, 1991: 106). Para interiorizarlas, esas leyes no escritas habían sido grabadas en los corazones mismos de los espartanos por un Licurgo convertido en auténtico icono, en «ingeniero inventor de la máquina», en supremo hacedor.¹⁶

Esta argumentación será recuperada en *Du contrat social* (1762), donde Rousseau formula que «el impulso del apetito es solo esclavitud y la obediencia a la ley prescrita es libertad». El compromiso entre la libertad individual y la voluntad general, tema del *Contrato*, requiere de la virtud y la piedad de los ciudadanos, como en Esparta; y remite de nuevo a esta al enunciar la voluntad general: «Importa, pues, para alcanzar bien la declaración de la voluntad general que no haya sociedad parcial en el Estado y que cada ciudadano no obre más que por sí mismo. Tal fue la única y sublime institución del gran Licurgo». Acerca del legislador, debe ser «un hombre extraordinario», concededor de las pasiones humanas e impenetrable a ellas, como un Licurgo altruista que fue capaz de abdicar de la monarquía antes de entregar sus leyes a los espartanos. En la consideración de la moralidad y de la necesidad de una censura que la proteja, Rousseau recuerda que, «cuando Esparta ha hablado sobre lo que es o no es honesto, Grecia no apela sus juicios». Y cuando en esta obra reflexiona sobre la esclavitud, excusa que haya individuos privados de libertad si con ello hacen perfectamente libres a otros, como en Esparta, donde afirma que «los dos excesos se tocan», argumento que recuerda el de Critias, convertido ya en aforismo

16 Cartledge (1999: 323-329). Según Shklar (1966: 30), Rousseau no creyó realmente en la existencia ni de Licurgo ni de otros hombres antiguos semejantes en virtud, como Bruto o Catón.

en Plutarco (*Lyk.* 28.5), de que «en Lacedemonia encontramos los más libres de los hombres y también los más esclavos».

En 1764, a petición del conde de Buttafoco, Rousseau trabaja en un *Projet de Constitution pour la Corse*, que finalmente no llevará a término. Ya décadas antes de la Revolución francesa, Esparta fue modelo revolucionario para la naciente república de Córcega, independizada de Génova, dado que los revolucionarios corsos tomaron como referente las instituciones, el coraje, el patriotismo y las virtudes cívicas de los antiguos espartanos (y de los antiguos romanos) (Leca, 1996). Sirva de ejemplo que Pasquale Paoli fuera comparado con Licurgo por su condición de salvador y «padre de la nación corsa» (entre otros, por un joven Napoleón, para quien sus paisanos corsos eran «espartiatas que habían encontrado en Paoli su Licurgo») y también por sus proyectos de redistribución de tierra (aunque finalmente optara por una moderación más propia de Solón al no arruinar a las clases pudientes), o que la Constitución corsa de 1755, con su separación de poderes (es considerada la primera Constitución moderna), lo fuera con la Constitución mixta espartana. Precisamente para perfeccionar esta Constitución, fue para lo que se requirió la colaboración del laconizante filósofo ilustrado, aunque finalmente Paoli entendió que, a diferencia de lo que este pensaba, el futuro de la isla estaba en el comercio y la prosperidad económica, con lo que se apartó del modelo representado por los Estados antiguos. En cualquier caso, Francia pondría fin a la independencia corsa pocos años después.

De esta forma, como ha sintetizado Carlo Borghero, Esparta será siempre vista por Rousseau «como un modelo de verdadera socialización, de democracia directa, de participación del ciudadano en la vida pública, de virtudes patrióticas y de legislación sabia: de todo lo que, en suma, falta en los pueblos modernos» (Borghero, 1973: 64). Porque, para el pensador político, con frecuencia tachado de ingenuo, la soberanía no admite representación y la voluntad del pueblo debe ejercerse de manera directa. Merece la pena recordar su mordaz crítica del parlamentarismo inglés incluida en el capítulo xv del tercer libro del *Contrato social*: «El pueblo inglés cree que es libre; se equivoca tremendamente; solo lo es durante las elecciones de los miembros del Parlamento; en cuanto éstos son elegidos, inmediatamente cae en la esclavitud, no es nada. El uso que el pueblo hace de la libertad en los breves momentos en que la posee le hace merecedor de perderla» (Canfora, 2004: 81). Es importante tener presente que su Ginebra natal era una ciudad-Estado

con menos de veinte mil habitantes —de los cuales apenas 1600 eran ciudadanos, si bien el poder efectivo estaba en manos del más reducido Pequeño Consejo—, por tanto, más pequeña que Atenas, Esparta o la Roma de la república temprana (Leigh, 1979: 161).

El paso del tiempo parece haber desencantado a un Rousseau, que ve agrietarse sin cesar su proyecto de identificación entre Esparta y Ginebra construido años atrás. En 1764, en sus *Lettres écrites de la montagne*, leemos:

Los pueblos antiguos no son ya un modelo para los modernos: les resultan demasiado extraños en todos los aspectos. Vosotros sobre todo ginebrinos, no sois ni romanos, ni espartiatas, ni siquiera atenienses. Dejad los grandes nombres que no os van en absoluto. Vosotros sois mercaderes, artesanos, burgueses, siempre ocupados en vuestros intereses privados, en vuestro trabajo, en vuestro comercio, en vuestra ganancia; gentes para las que la libertad misma no es más que un medio de adquirir sin obstáculo y de poseer con seguridad.

Y sin embargo, en su último texto político de importancia, de 1772, *Les considérations sur le gouvernement de Pologne*, Rousseau insiste en acomodar el modelo constitucional antiguo al presente y, en este sentido, aconseja a los polacos «que mediten sobre el ejemplo de Licurgo, sobre las instituciones que propuso en Esparta, en las que encontrarán para su propio país ejemplos que los modernos son incapaces de suministrar» (Ferrari, 1991: 103). Los polacos deberían, por ejemplo, instituir un sistema educativo regulado por el Estado en el que los niños convivieran en igualdad de condiciones, rodeándolos de todo aquello que despierte el amor por las leyes y por la patria, enardeciéndolos con relatos y fiestas en los que se recuerden las gestas heroicas del pasado, estimulando su espíritu competitivo con juegos y gimnasia, siempre bajo el inquisitivo examen de hombres públicos y no de pedantes; en definitiva, un régimen educativo calcado de la *agogé* espartiatá transmitida por Plutarco, con la diferencia, ciertamente importante, de que Rousseau no pretende una aplicación universal, no la concibe como obligatoria y gratuita.¹⁷ Deben también restringir en lo posible la circulación monetaria; por ejemplo, haciendo que los ingresos y pagos del Estado sean en especie. Y, por supuesto, para

17 Parker (1937: 126, 131-132). En *L'économie politique* (1755) Rousseau ya avanza lo que entiende como una educación pública ideal, que considera probada con gran eficacia en Esparta, Creta y Persia.

protegerse de sus vecinos, los polacos tienen que contar con un ejército ciudadano que, como el de Esparta, haga innecesaria la construcción de murallas. Tales proyectos no son un ejercicio intelectual fruto de la erudición, son el producto del pensamiento político de alguien desencantado con el mundo que le rodea y que cree descubrir en el pasado los modelos o referentes para este. En otras palabras, tras sufrir reveses y chocar con la dura realidad, el arquetipo ideal espartano no había dejado de ser una constante de principio a fin en el pensamiento rusioniano.

Es la imagen de un Licurgo sabio y forjador de caracteres debida sobre todo a Rousseau y Helvétius —con brochazos de Montaigne y Montesquieu— la que recoge la *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772) en una nota presumiblemente de Diderot (xv, 432b-434b) que complementaba el artículo de Louis de Jaucourt sobre *Spartel/Lacédémonie*:

De todos los filósofos, fue el que mejor conocía la naturaleza humana, el que mejor vio hasta qué punto las leyes, la educación, la sociedad podían cambiar al hombre y cómo se le podía hacer feliz dándole costumbres que parecen opuestas a su interés y a su naturaleza. Habría que ver en Licurgo el espíritu más profundo y más consecuente que haya existido jamás, y que ha creado el sistema de legislación mejor combinado, el mejor nacido de los conocidos hasta el presente.

Si Diderot no acabó de mostrar idolatría por Esparta o por Licurgo, sí lo hizo el *chevalier* de Jaucourt, autor de la práctica totalidad de las entradas de la *Enciclopedia* referidas a la Antigüedad —salvo las de literatura—, y que en la ya citada de *Esparta/Lacedemonia* representa a los espartanos habitando un auténtico paraíso en el que reina la virtud, la igualdad y la libertad:¹⁸

Parece que la naturaleza no haya producido hombres más que en Lacedemonia. Por todo el resto del universo el socorro de las ciencias o de las luces de la religión ha contribuido a discernir el hombre de la bestia. En Lacedemonia se aporta al nacer, si se puede decir así, semillas de la exacta rectitud y de la verdadera intrepidez. Se venía al mundo con un carácter de filósofo y de ciudadano. Allí, por una moral puramente natural, se veía a hombres sujetos a la razón que, por su propia elección, se colocaban bajo

18 Sobre el artículo «Sparte/Lacédémonie, republique de» en la *Encyclopédie*, véanse Guerci (1979: 97-98), Grell (1995: 478-481), Touchefeu (1999: 506) y Mason (2012: 81-82).

una austera disciplina y que, sometiendo a otros pueblos a la fuerza de las armas, se sometían ellos mismos a la virtud.

Mientras que, en la educación, descuellan las bondades y se silencian los rigores:

Por todos lados gente corrigiendo y siendo corregidos, instruyendo y siendo instruidos, por igual simples y rígidos, ejerciendo virtudes más que modales: así las costumbres dieron el tono a esta república. La ignominia llega a ser el mayor de los males, la debilidad el mayor de los crímenes.

Igualmente procedentes le resultan las costumbres y la conducta femeninas, mostrando su aprobación por la práctica gimnástica e incluso por una desnudez en las procesiones que antaño se encontraba escandalosa («ataviadas tan solo con su belleza y sin otro velo que la virtud»), ya que el pudor inicial se somete a la utilidad pública, en este caso la de encender el coraje de los jóvenes presentes (Paradiso, 1992: 42-43). En la sociedad y en la economía rige la armonía gracias a la distribución igualitaria de la tierra y a la prohibición del dinero, que han hecho desaparecer unos procesos judiciales que son fuente de conflicto por razones crematísticas. Jaucourt es además uno de los primeros en utilizar el tema de la fraternidad, que tanto predicamento tendrá en la Revolución, pues entiende que Licurgo, rompiendo los vínculos de parentesco, hizo que estos ciudadanos perfectos nacieran del Estado, que les hermanaba y los convertía en «hermanos republicanos»; por cierto, el legislador espartano asume el estatus de figura heroica, casi divina, que deja como legado unas leyes «hasta su regreso» (quizá del exilio, pero puede estar implícita la idea de resurrección, de inmortalidad). Y al igual que la de Mably, la Esparta del caballero de Jaucourt carece de todo afán imperialista: «Después de todas las victorias que tuvo esta república en sus días felices, no quiso nunca extender sus fronteras; su único fin fue la libertad y la única ventaja de su libertad fue la gloria».

Pero esa vehemencia se torna delirio cuando se incurre en crasos errores, como la afirmación de que Esparta estaba muy poblada —y, lo que es peor, que la población se incrementaba— o que desarrolló una intensa actividad colonizadora —desde Bizancio a Portugal, pasando por Italia, España y África— que es totalmente legendaria, ya que, como es sabido, Esparta únicamente fundó la colonia de Taras, actual Tarento, y fue para dar salida a un problema interno creado por los bastardos nacidos durante la primera guerra mesenia. Como colofón, el enciclopedista hugonote declara «sentirse

lacedemonio en todos los sentidos, satisfecho en todo con Licurgo, sin necesitar ni a Solón ni a Atenas». Esparta es modelo de rectitud moral: «Leyendo su historia, nuestra alma se eleva y parece trascender los límites estrechos en los cuales la corrupción de nuestro siglo retiene nuestros débiles espíritus».

Algunos han mostrado incredulidad ante el hecho de que «el más cosmopolita de los cosmopolitas enciclopedistas» pudiera realmente sentir admiración por la *xenelasia*, la expulsión de extranjeros practicada por los espartiatas, y sugieren que es aguda ironía (Rawson, 1969: 251-252); ahora bien, ¿por qué no emplear esa ironía también a propósito del hilotismo, que es condenado en la entrada *Esclavitud*? Lo cierto es que, frente a esta predilección por Esparta, Atenas recibe en la *Enciclopedia* una atención más bien ocasional y su democracia infunde recelos (no se considera la forma de gobierno más conveniente y estable); en la comparación, Esparta es «esta república bien superior a la de Atenas», donde «se aprendía a hablar bien, mientras que en Esparta se aprendía a actuar bien [...]. [S]i la moral y la filosofía se explicaban en Atenas, ellas se practicaban en Lacedemonia». De esta forma, ese símbolo de la Ilustración que compendia los conocimientos de su época, la *Encyclopédie*, consolidó y, sobre todo, propagó de manera extraordinaria el mito espartano, con todos sus tópicos y falacias.

Tampoco Montesquieu puede soportar este sistema de explotación esclavista, *contrario a natura*, y reconoce que en Atenas los esclavos recibían un trato más humano y benévolo que en la cruel Esparta, donde el trabajo servil era *conditio sine qua non* del carácter militar del Estado: «Licurgo conjugó la esclavitud más dura con la libertad extrema, los sentimientos más atroces con la moderación más grande». Porque el barón dividía las repúblicas griegas en militares y comerciales: las primeras debían tener un número limitado de ciudadanos soldados —para que pudieran ser mantenidos por los esclavos campesinos— que tuvieran prohibidas las actividades que generasen dinero —con el comercio a la cabeza— y se entregasen por entero a la gimnasia y a la guerra, una descripción que se corresponde *avant la lettre* con la sociedad espartiatas; las segundas eran ciudades comerciales, como Atenas, que entraban en decadencia en cuanto el comercio excedía los límites de la subsistencia para caer en el lujo ocioso y reprochable que quebraba los principios de virtud y frugalidad y, como consecuencia, también la igualdad (por eso la Atenas que admira es la Atenas arcaica, soloniana, aún no corrompida, en la que los asuntos públicos están en manos de la clase acomodada). En una

obra cuajada de referencias a Esparta —solo superadas por las de Roma— como es *L'Esprit des lois* (1748), Licurgo encarna para Montesquieu, junto a otro legislador mítico, el cretense Minos, la excelencia normativa, cimentada en costumbres más que en leyes, que procura la anhelada estabilidad, «el camino para alcanzar la grandeza y la gloria»; Licurgo no solo lleva a cabo una división de la tierra y una legislación suxtuaria —que afecta a dotes, donaciones, herencias y contratos— para garantizar la igualdad, sino que además los lotes son pequeños, lo justo para la subsistencia, de modo que fomenta, a la fuerza, la frugalidad: «Si se produce más, unos lo gastan, otros lo acumulan, y se establecerá la desigualdad» (Cambiano, 1974: esp. 119-120, 129-131). Si no hay desigualdad, no existirá tampoco el lujo, como entre los espartanos y los primeros romanos, y el Estado será más perfecto (Mason, 2012: 75). Además de procurar el bienestar de toda la comunidad por encima del personal, Licurgo es, a sus ojos, un maestro que enseña el autocontrol, el dominio de las pasiones. Con todo, reconoce que «sus instituciones eran duras y no tenían por objeto la civilización, sino dar a su pueblo un espíritu belicoso» (Borghero, 1973: 27). En otro opúsculo anterior, el *Dialogue de Xantippe et Xénocrate* (1727), Jantipo, un comandante mercenario al servicio de Cartago que logra evitar la invasión romana durante la primera guerra púnica, define al ciudadano espartano como «hijo de Licurgo, es decir, enemigo de la tiranía», que ha nacido «protector de la libertad común» y que obedece a la ley porque entraña honor (Rawson, 1969: 225-226). Su credibilidad en la Esparta mítica es tal que en los *Pensées*, los cuadernos que acompañan la redacción de sus obras, afirma que la *República* de Platón no es irrealizable, pues también lo habría sido la Esparta de Licurgo (Cambiano, 1974: 143, n. 197). Pero resulta un mundo tan idílico que lo relaciona con el de los Sevarambos, protagonistas de una conocida novela utópica escrita por Denis Varaisse d'Alais en 1677, la *Histoire des Sévarambes*, un pueblo que vive feliz sin conocer la avaricia bajo las leyes y costumbres igualitarias que les ha dado Sevarias, trasunto de Licurgo. En definitiva, incluso si Montesquieu es realista en cuanto a que este modelo de virtud política encarnado por Esparta es válido solo para una clase de república y para unas circunstancias históricas concretas, con lo que no puede servir de paradigma para el Estado moderno, y menos aún para reformas legislativas (Borghero, 1973: 30-33), su reflexión contribuyó en no escasa medida a alimentar el mito espartano en la Ilustración (Mason, 2012: 76).

Al igual que sucederá poco después con los revolucionarios franceses, Licurgo simboliza para todos estos hombres, en el elegante lenguaje de François Hartog (1993: 34-35), «la figura paterna del legislador (sabio, genial o divino), ese demiurgo que a la vez explica y domestica, traduce y domina, modelando la ciudad a imagen de su Constitución. Con él, la ruptura es consumada con precisión: incorporada, instituida o institucionalizada». Con todo, ninguno de estos ilustrados que volvían su mirada al pasado clásico en busca de inspiración para dar solución a los problemas de la Francia del siglo XVIII se vio inquietado por el aspecto material de las reformas licurgueas, en particular por un reparto igualitario de la tierra claramente inventado (Mossé, 1989: 55). La crítica, la metodología y el rigor histórico brillan por su ausencia. ¿Ignorancia o falta de honestidad?, se pregunta Chantal Grell; para la historiadora gala poco importa, porque lo relevante es que, en medio de la crisis del absolutismo monárquico, «se elabora un mito histórico-político: Esparta [y Roma] sirven para demostrar que la moral debe ser el fundamento de la política y que las buenas costumbres son condición esencial para la grandeza (y consecuentemente para la verdadera prosperidad) de los Estados» (Grell, 1995: 499).

Conviene recordar de todas formas que la ausencia de un espíritu crítico en la lectura de las fuentes es potestad también de la aún endeble «ciencia» historiográfica: en la tan voluminosa como influyente *Histoire ancienne* (1731-1738) de Charles Rollin, notorio jansenista y rector de la Universidad de París, leemos, por ejemplo, que «no hay quizá en toda la historia profana nada más comprobado, ni al mismo tiempo más increíble, que lo que respecta al gobierno de Lacedemonia, y la disciplina que Licurgo había establecido en ella» (Guerci, 1979: 16; Mason, 2012: 76). Bajo su égida, dice Rollin, Esparta fue

[...] la ciudad más floreciente y poderosa en quinientos años [...], dio leyes a toda Grecia, la cual voluntariamente se sometió a su dominio; suprimió tiranías y gobiernos injustos en las ciudades; puso fin a las guerras y aplastó insurrecciones; y todo esto generalmente sin mover un escudo o una espada [...], tal fue la impresión que la justicia y el buen gobierno de esta ciudad causó en la memoria de todos sus vecinos.

Y, claro está, glosando a Jenofonte, Polibio y Plutarco, esta Esparta «enemiga de toda injusticia, violencia y ambición» comenzaría su declive en el momento en que se subvirtieron los usos y costumbres dispuestos por el legislador más sabio (excepción hecha del «legislador cristiano»). Rollin asume

también el tópico de la *aurea mediocritas*, pues Licurgo «habría acabado con los dos males más antiguos y serios del gobierno: la indigencia y la excesiva riqueza»; ahora bien, la distribución igualitaria de la propiedad le pondrá en una peligrosa tesitura que trata de soslayar tomando distancia y aclarando que, aun beneficiosa para desterrar el lujo, la avaricia y las disensiones internas, tan arraigadas en la corte parisina, no tiene cabida en un Antiguo Régimen donde el derecho de propiedad es una ley natural.¹⁹ Es en este sentido significativo que, en *Traité des études* (1741), obra de gran implicación en unos planes de estudio de los centros educativos franceses que se mantendrían en vigor gran parte del siglo XVIII (Grell, 1995: 6-44), Rollin justificara —como Rousseau— la costumbre lacedemonia de permitir a los jóvenes el hurto siempre que no fueran descubiertos, atacada por ir en contra de la ley natural, pero que para él era una forma de poner a disposición de sus propios hijos una parte limitada de sus bienes para alimentarse —tan legítima como que Cimón permitiera a sus conciudadanos atenienses entrar en su propiedades y servirse lo que necesitaran, alega—, sin que ello sea óbice para respetar en otros casos los bienes ajenos (Touchefeu, 1999: 503).

En el plano personal, Rollin profesó una profunda admiración por la educación moral, cívica y colectiva fomentada por el Estado espartano, hasta el punto de contribuir a desarrollar un *mirage* educativo espartiatá (Legagneux, 1972). Así, en el citado *Tratado de estudios* decía que

Licurgo vio la educación de los niños como el tema más importante de un legislador. Su gran principio era que ellos pertenecían más al Estado que a sus padres y por ello no dejó a éstos dueños de educarlos a su antojo, sino que quiso que el pueblo fuera el maestro de su educación, con el fin de formarlos en los principios constantes y uniformes que les inspirase en buena hora el amor a la patria y a la virtud [...]. La larga duración de las leyes establecidas por Licurgo es ciertamente algo maravilloso; pero el medio que empleó para lograrlo, no es menos digno de elogio. Este medio fue el cuidado extraordinario que puso en hacer educar a los niños lacedemonios en una precisa y severa

19 Para Rollin, únicamente «la dignidad y excelencia del cristianismo» supera la obra de Licurgo, que admite *in toto* y con la cual muestra general complacencia, salvo por los rasgos menos cristianos, como la excesiva dureza del sistema educativo (por lo demás, excelente según su criterio), la exposición de niños, el trato brutal a los hilotas o la ausencia de pudor. Véanse Legagneux (1972); Borghero (1973: 11-22), que subraya la fuerte impronta agustiniana en el pensamiento de Rollin, MacGregor Morris (2004: 339-342), Murray (2007: 349-350) y Mason (2012: 76-77).

disciplina [...]. El gran principio de Licurgo, y Aristóteles lo repite en términos formales, era que, como los niños son del Estado, es necesario que sean educados por el Estado, según los criterios del Estado. Por ello quiso que fuesen educados en lo público y en lo común, no abandonados al capricho de los padres.²⁰

Este elogio de Esparta, junto a su jansenismo, impregnó sus planes educativos, que concedían gran importancia a la formación de los jóvenes en la virtud y la austeridad (espartiana y cristiana) y que fueron precursores de la educación pública o educación nacional. Pero, lejos de ser un caso aislado, Esparta y Licurgo estaban en boca de todos aquellos que propugnaban las reformas del sistema educativo francés (La Chalotais, Guyton de Morveau, el abate Coyer, Duclos), no buscando igualitarismo, sino una mayor responsabilidad del Estado y una condena de la situación presente, aunque sin llegar a convertirlos en modelos (Grell, 1995: 57-63).

La Esparta imaginada y exaltada por Mably, Rousseau y otros espartófilos no encontró sino hostilidad entre los fisiócratas, porque, aunque a diferencia de los mercantilistas favorecían una economía basada en la agricultura y no en el comercio, también buscaban maximizar la riqueza (Grell, 1995: 501-513). Uno de los más significados fue Michel Bordes, miembro de la Academia de Ciencias y Buenas Letras de Lyon, que mantuvo con Rousseau un interesante enfrentamiento dialéctico y literario. Las opiniones vertidas por el ginebrino en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, mencionadas más arriba, provocaron los reproches de Bordes en un *Discours sur les avantages des sciences et des arts* (1751), en el que la ignorancia, lejos de ser una virtud, es sinónimo de barbarie, corrupción y prejuicios, de todo aquello que impide el progreso del conocimiento; Atenas, por el contrario, «sin ser menos guerrera que Esparta, fue más sabia, ingeniosa y magnífica, alumbró todas las artes y talentos». Si todos los griegos hubieran sido como los espartanos, no habrían escrito su historia y hoy no los recordaríamos, sentencia Bordes. Tras la correspondiente *Réponse* rousseauiana, Bordes daría a su vez inmediata réplica en un *Second discours* (1753) en el que recurría al sarcasmo: «los espartanos alcanzaban la virtud de la voluptuosidad a través de la suciedad,

20 Touchefeu (1999: 251-252), que cita también un pasaje de igual admiración hacia la educación espartiana del *Traité de l'opinion* (1733), de Gilbert-Charles Legendre, marqués de Saint-Aubin, leído y comentado por Rousseau y Mably.

la virtud del lujo por la miseria y la virtud de la intemperancia por la vía de una austeridad feroz»; frente a la indiferencia, incluso comprensión, de Rousseau respecto de la situación de los hilotas, el académico lionés los describe «degradados en su ser, entregados a todos los caprichos de inhumanidad de aquellos que la naturaleza había hecho sus iguales, pero la ley les hacía dueños de su vida». Para Bordes, todo aquel partidario de Esparta lo es también de la esclavitud, a la cual cabe oponer la libertad de los modernos como sustento de una sociedad, la burguesa, que incluso en su desigualdad —una desigualdad civil que a su vez responde a la desigualdad natural— sabe reconocer el talento y la valía y, consecuentemente, permite la promoción social.

Los mismos argumentos de meritocracia y de repulsión por «el espectáculo horrible de la esclavitud y la tiranía» pueden encontrarse en *Doutes éclaircis, ou Réponse à M. l'abbé de Mably* que La Vauguyon publica en las *Éphémérides du citoyen* (1768), revista puesta al servicio de la causa fisiocrática, donde acusa a Mably de tener como virtud capital la pasión desenfrenada de conquista, sin darse cuenta de que sus héroes romanos han puesto grilletes a las naciones y de que sus espartiatas retienen a los hilotas en la esclavitud más ultrajante: «usted clama contra las pasiones y al mismo tiempo exalta el triunfo de las pasiones perversas».

La denuncia de la esclavitud y de un orden social y constitucional opresivo que mutila todos los derechos del hombre es el eje vertebrador del *Examen historique et politique du gouvernement de Sparte* (1769), de Jean-François Vauvilliers, profesor de griego en el Collège de France (sobre el cual, Dockès-Lallement, 1996b):

En este odioso gobierno de la Laconia, todos aquellos que ejercen trabajos útiles, los labradores, los comerciantes, los artesanos de toda clase, cien mil infelices que ni siquiera tenían asegurada su vida y que eran inmolados como viles rebaños en cuanto se multiplicaban un poco respecto a sus tiranos, estaban sometidos al despotismo arbitrario de diez mil soldados feroces reducidos ellos mismos al caldo negro, a los que les faltaba de todo y que por efecto de su constitución opresora de la agricultura, destructora del comercio, violadora de todos los derechos del hombre, debían necesariamente carecer de todo.

A Vauvilliers le horroriza el infanticidio y la brutal educación, la flagelación ritual de los efebos espartiatas ante el altar de Artemisa Ortia, el fanatismo bélico, la supresión de los placeres físicos... Y a diferencia de los admiradores de Esparta, este helenista sí repara en que la igualdad perfecta en la

propiedad de la tierra es una falacia, pues siempre habrá lotes más próximos a la ciudad y otros distantes, unos estarán en el fértil valle y otros en la montaña, unos serán más productivos y otros menos.

Con el abate Baudeau, la hostilidad fisiocrática alcanza no solo a Esparta, sino también a Atenas y al conjunto de los griegos, a los que tilda de «moralistas mediocres y políticos detestables», siempre en guerra y de pillaje, crueles, brindando «continuas afrentas contra la paz y la felicidad de la humanidad». Para el abate misoheleno, un orden constitucional mixto como el de Esparta ya no es una sabia combinación, «sino un híbrido peligroso en el que se confunden la luces con las sombras, la justicia con la injusticia, la buena moral y la mala»; la salvaguarda y la garantía de las libertades está en un régimen monárquico que es imagen de la justicia y del orden, y que se encuentra en la sociedad contemporánea, no en las sociedades antiguas, cuyas libertades son falsas en cuanto la participación en el poder político queda deslegitimada por el carácter opresivo de este.

Un cariz más basado en los usos y costumbres tiene la invectiva contra la Esparta sublimada por parte de Antoine Yves Goguet, consejero del Parlamento de París, que con su discurso *De l'origine des lois, des arts et des sciences* (1758) contestaba también al de Rousseau. Aunque, en principio, Goguet admite cierta sabiduría y prudencia en las leyes de Licurgo, que aplacaron los endémicos conflictos intestinos, más adelante concluirá que convirtieron en insoportable la vida de los espartanos: «nadie era dueño de vivir su fantasía; todo, hasta los menores detalles, era sometido a una regla común y uniforme»; Goguet comparte en este sentido la opinión de Alcibíades de que, «si los lacedemonios no temían a la muerte, era porque así escapaban del malestar y aburrimiento causados por la vida que son obligados a llevar». Las mujeres visten y se comportan sin pudor, ejerciendo una mala influencia sobre los hombres, que como el resto de los griegos, «parecen haber sido singularmente adictos a esta abominable pasión, tan contraria a la naturaleza como a las simples luces de la razón». Según el criterio de Goguet, «Licurgo únicamente se ocupó de fortalecer los cuerpos y no los corazones ni los espíritus [...]. Los espartiatas parecen haber querido ignorar las ventajas más preciosas de la humanidad. Tales eran las costumbres y el genio de un pueblo admirado y propuesto por toda la autoridad profana como un modelo de sabiduría y de virtud».

La idea de que las leyes y costumbres espartanas amparan la ociosidad es explotada, asimismo, por Simon-Nicolas-Henri Linguet, abogado y hombre

de letras que se opuso con fiereza a los filósofos y a los partidarios del liberalismo económico: «[Esparta] era una república de soldados. Comer, hacer niños y combatir: he aquí todo lo que Licurgo pedía a sus ciudadanos. Él les había prohibido cualquier otra ocupación». El irónico comentario forma parte de su soflama contra Mably, al que considera un farsante que defiende la igualdad de un régimen que en realidad es igualitario solo para unos pocos y que descansa en la esclavitud de todo un pueblo, el mesenio. Pero Linguet también ataca la vertiente constitucional del mito espartano, ya que consideraba nefastas las Constituciones mixtas, el reparto y control de un poder que, bajo su punto de vista, debía concentrarse sin límites en la figura de un monarca al que denomina déspota (Grell, 1995: 535).

Más allá del periodo estrictamente ilustrado, el uso inadecuado de modelos antiguos y el exceso de romanticismo fueron denunciados con vigor por el marqués de Chastellux en *De la félicité publique, ou Considérations sur le sort des hommes dans les différentes époques de l'histoire* (1772), y por Cornelius de Pauw en *Recherches philosophiques sur les Grecs* (1788), obras en las que, frente al entusiasmo generalizado —«rayano en la ceguera», en palabras de De Pauw—, elevaban su voces contra los méritos otorgados a Licurgo y a un pueblo bárbaro como el espartano, «que jamás contribuyó al progreso de ninguna ciencia o al desarrollo de ningún arte» y que son comparables a los indios salvajes de América. Si el francés caracterizó de nuevo a Esparta como «un claustro de monjes armados» y recreó atroces detalles de la caza de hilotas, el holandés vio en los espartanos un tropel de «ladrones insaciables que sacrificaban toda noción de justicia, incluso sagrada, a los intereses más sórdidos», lo que era natural habida cuenta su formación «en una escuela militar donde reina el robo y el asesinato y se destruye cualquier atisbo de moralidad». Para De Pauw, la *Vida de Licurgo* de Plutarco es pura ficción —como la igualdad social y económica o la prohibición de circulación monetaria— y muchas de las instituciones que se le atribuyen son anteriores o posteriores, con un propósito menos glorioso de lo que se piensa (Rawson, 1969: 260; Morel, 1996: 302). Como lejos de la gloria está un Leónidas al que describe acobardado y escondido tras un muro. De Pauw se postula, por tanto, como un precoz deconstructor del mito espartano al afirmar que, armado con su criticismo historicista, «retirá de la verdad el velo de la ficción». Frente a ese Licurgo evanescente se yergue un Solón de carne y hueso que dio a Atenas, la ciudad de la palabra, unas leyes imperecederas que «son la base de los derechos romanos, así como de los nuestros». Todo el esplendor de la antigua

Grecia se encuentra en Atenas, el resto de los griegos es menospreciado (MacGregor Morris, 2004: 347-348, 352-353). Si para algo le sirve el referente espartano es para denunciar la situación de los campesinos polacos, sometidos cual hilotas al despotismo de la aristocracia terrateniente de Polonia (Hodkinson y Hall, 2011: 92).

También arremetió vehementemente contra este tipo de ecuaciones Constantín Volney, destacado miembro de la Asamblea Constituyente, en sus famosas clases de la recién creada École Normale parisiense, el 3 de Germinal del año III (23 de marzo de 1795):

Nuestros antepasados juraban sobre Jerusalén y sobre la Biblia, una nueva secta ha jurado sobre Esparta, Atenas y Tito Livio [...] pero los modelos propugnados por los apóstoles de esta nueva religión son diametralmente opuestos a sus declaraciones o pensamientos, porque en aquella Grecia entendida como santuario de todas las libertades, por cada persona de condición libre había cuatro esclavos y la desigualdad política y civil de los hombres era el dogma de los pueblos y de los legisladores; [y continúa el *normalien* con los espartanos], cuyos jóvenes cazan hilotas, esa especie de negros, como si de bestias salvajes se tratara.²¹

En lugar de erigirlos en modelos, hay que situar a atenienses y espartanos donde corresponde, en compañía de Atila, Gengis Kan, los mamelucos, los hunos, los vándalos y hasta de los iroqueses (los espartiatas son los iroqueses del mundo antiguo); son pueblos «pobres y piratas», «medio salvajes» a los que una gran nación como Francia no puede compararse. Revelador, a la sazón, el largo subtítulo que Volney dio a sus *Leçons*: «Obra elemental que contiene nuevos puntos de vista sobre la naturaleza de la historia, sobre el grado de desconfianza y el género de utilidad del cual es susceptible; sobre el abuso de su empleo en la educación de la juventud; y sobre el peligro de sus comparaciones y de sus imitaciones generalmente viciosas en materia de gobierno». Una curiosa criatura le parecía a Harold Parker (1937: 2) este profesor de Historia que no exaltaba los beneficios, sino el daño que podía causar el estudio de su materia.

Me gustaría terminar igual que he comenzado, con la idea de que Esparta no puede ser valorada o juzgada por su legado material. Veintitrés

21 Hartog (1991: 128 y 1993: 41-42); Loraux y Vidal-Naquet (1992: 148, 199-200); Canfora (2004: 58-59 y 2007: 21-22).

siglos después, los sentimientos de Tucídides y Jenofonte ante la contemplación de la ciudad fueron los mismos que, pasados por el tamiz del Romanticismo, embargaron a François-René de Chateaubriand cuando en 1806 visitó Esparta —entonces parte del Imperio turco, como el resto de Grecia— y luego relató sus vivencias en el famoso *Itinerario de París a Jerusalén* (1811):

Las lágrimas inundaron mis ojos cuando los fijé en la miserable cabaña levantada en el paraje abandonado de una de las ciudades más renombradas del universo, ahora el único objeto que señala el lugar donde Esparta floreció, la solitaria morada de un cabrero cuya riqueza consiste en la hierba que crece sobre las tumbas de Agis y de Leónidas.

La escena continúa con el vizconde determinado a hacer hablar al eco allí donde la voz humana no ha sido oída desde hace tiempo, gritando con todas sus fuerzas: «¡Leónidas, Leónidas!». Ninguna ruina repitió este gran nombre y Esparta misma parecía haber olvidado a su héroe.

Bibliografía

- BORGHERO, C. (1973), *Sparta tra storia e utopia. Il significato e la funzione del mito di Sparta nel pensiero di Jean-Jacques Rousseau*, Cagliari.
- BORING, T. A. (1979), «Literacy in Ancient Sparta», *Mnemosyne*, sup. 54, Leiden.
- CAMBIANO, G. (1974), «Montesquieu e le antiche repubbliche greche», *Rivista di Filosofia*, 65, pp. 93-144.
- CANFORA, L. (2004), *La democrazia. Historia de una ideología*, Barcelona. [Original italiano del mismo año].
- (2007), *Noi e gli antichi*, Milán.
- CARTLEDGE, P. (1978), «Literacy in the Spartan Oligarchy», *JHS*, 98, pp. 25-37. [Reimpreso y actualizado en *Spartan Reflections*, Londres, 2001, pp. 39-54].
- (1999), «The Socratic's Sparta and Rousseau's», en S. Hodkinson y A. Powell (eds.), *Sparta. New Perspectives*, Londres, pp. 311-337.
- DOCKÈS-LALLEMENT, N. (1996a), «Mably et l'institution de la société spartiate», en N. Dockès-Lallement, *L'influence de l'Antiquité sur la pensée politique européenne (XVI-XX^e siècles)*, Aix-en-Provence, pp. 229-258.
- (1996b), «La réponse de Vauvilliers a l'enthousiasme laconophile de Mably», en N. Dockès-Lallement, *L'influence de l'Antiquité sur la pensée politique européenne (XVI-XX^e siècles)*, Aix-en-Provence, pp. 259-268.

- FERRARI, J. (1991), «Rousseau, les modèles antiques et la Révolution», en Philippe Boutry (ed.), *La Grecia antica, mito e simbolo per l'età della grande rivoluzione: genesi e crisi di un modello nella cultura del Settecento*, Milán, pp. 101-108.
- FORNIS, C. (2012), «Espartiatas e hilotas en la Revolución Francesa», en F. Reduzzi Merola (ed.), *Dipendenza ed emarginazione nel mondo antico e moderno*, Roma, pp. 489-499.
- GINZO FERNÁNDEZ, A. (2002), *El legado clásico. En torno al pensamiento moderno y la Antigüedad clásica*, Alcalá de Henares.
- GRELL, C. (1995), *Le Dix-huitième siècle et l'antiquité en France 1680-1789*, Oxford.
- GUERCI, L. (1979), *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta, Atene e i «philosophes» nella Francia del '700*, Nápoles.
- HARTOG, F. (1991), «Libertés des anciens, liberté des modernes: la Révolution française et l'Antiquité», en R. P. Droit (ed.), *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne?*, París, pp. 119-138.
- (1993), «La Révolution française et l'Antiquité. Avenir d'une illusion ou cheminement d'un quiproquo?», *La Pensée Politique*, 1, París, pp. 30-61.
- HODKINSON, S. (2007), «Five words that shook the world: Plutarch, *Lykourgos* 16 and appropriations of Spartan communal property ownership in eighteenth-century France», en N. Birgalias, K. Buraselis y P. Cartledge (eds.), *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice*, Atenas, pp. 417-430.
- y E. HALL (2011), «Appropriations of Spartan helotage in British antislavery debates of the 1790s», en E. Hall, R. Alston y J. McConnell (eds.), *Ancient Slavery and Abolition: From Hobbes to Hollywood*, Oxford, pp. 65-102.
- LECA, A. (1996), «L'Antiquité et la Révolution corse (1736-1768)», en *L'influence de l'Antiquité sur la pensée politique européenne (XVII-XIX siècles)*, Aix-en-Provence, pp. 281-292.
- LEDUC-FAYETTE, D. (1974), *J.-J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, París.
- LEGAGNEUX, M. (1972), «Rollin et le mirage spartiate de l'éducation publique», en J. Proust (ed.), *Recherches nouvelles sur quelques écrivains des Lumières*, Ginebra, pp. 111-162.
- LEIGH, R. A. (1979), «Jean-Jacques Rousseau and the Myth of Antiquity in Eighteenth Century», en R. R. Bolgar (ed.), *Classical Influences on Western Thought A.D. 1650-1870*, Cambridge, pp. 155-168.
- LORAU, N., y P. VIDAL-NAQUET (1992), «La formation de l'Athènes bourgeoise: essai d'historiographie 1750-1870», en P. Vidal-Naquet, *La democracia griega, una nueva visión. Ensayos de historiografía antigua y moderna*, Madrid. [Original francés de 1990].

- MACGREGOR MORRIS, I. (2004), «The Paradigm of Democracy: Sparta in Enlightenment Thought», en T. J. Figueira (ed.), *Spartan Society*, Londres/Swansea, pp. 339-362.
- MASON, H. (2012), «Sparta and the French Enlightenment», en S. Hodkinson e I. MacGregor Morris (eds.), *Sparta in Modern Thought*, Swansea, pp. 71-104.
- MAT-HASQUIN, M. (1981), *Voltaire et l'Antiquité grecque*, Oxford.
- MOREL, H. (1996), «Le poids de l'Antiquité sur la Révolution Française», en *L'influence de l'Antiquité sur la pensée politique européenne (XVII-XX siècles)*, Aix-en-Provence, pp. 295-316.
- MOSSÉ, C. (1989), *L'Antiquité dans la Révolution française*, París.
- (2007), «Le couple Sparte/Athènes: une façon de "lire" la Révolution française», en P. Brun (ed.), *D'Homère à Plutarque. Itinéraires historiques. Recueil d'articles de Claude Mossé*, Burdeos, pp. 279-289.
- MURRAY, O. (2007), «British Sparta in the age of philhellenism», en N. Birgalias, K. Buraselis y P. Cartledge (eds.), *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice*, Atenas, pp. 345-388.
- OLLIER, F. (1933-1943), *Le mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'Antiquité grecque*, I-II, París.
- PARADISO, A. (ed.) (1992), *Pierre Bayle, Sparta nel «Dizionario»*, Palermo.
- PARKER, H. T. (1937), *The Cult of Antiquity and the French Revolution*, Chicago.
- RAWSON, E. (1969), *The Spartan Tradition in Western Thought*, Oxford.
- ROSSO, M. (2005), *La renaissance des institutions de Sparte dans la pensée française (XVI-XVIII siècle)*, Aix-Marseille.
- SCHLEICH, T. (1986), «Mably e le antiche Costituzioni», *QS*, 23, pp. 173-197.
- SHKLAR, J. N. (1966), «Rousseau's two models: Sparta and the Age of Gold», *Political Science Quarterly*, 81, pp. 25-51.
- TOUCHEFEU, Y. (1999), *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Oxford.
- VIDAL-NAQUET, P. (1992), *La democracia griega, una nueva visión. Ensayos de historiografía antigua y moderna*, Madrid. [Original francés de 1990].
- WRIGHT, J. K. (1992), «Conversations with Phocion: The political thought of Mably», *HPTH*, 13, pp. 391-415.
- (1997), *A Classical Republican in Eighteenth-Century France: The Political Thought of Mably*, Stanford.