

LA ESPARTA ILUSTRADA

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 – 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

* El presente artículo forma parte del proyecto de investigación HAR2010-15756, del Ministerio de Ciencia e Innovación.

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*, como François Ollier¹ atinadamente bautizara a ese fenómeno continuado de distorsión e incluso invención del pasado que ha convertido la historia de Esparta en un tortuoso sendero plagado de tópicos y falacias. Del papel de Esparta en los proyectos forjados – o simplemente soñados – al calor de la Revolución, particularmente por unos jacobinos imbuidos de fervor espartiatas, nos hemos ocupado ya en otro lugar². En estas páginas pretendemos desvelar la huella dejada por esa Esparta legendaria y en gran medida utópica sobre el pensamiento ilustrado, y también en general sobre la literatura del siglo XVIII, razón por la cual hablamos de una *Esparta ilustrada*, título deliberadamente ambiguo que quiere polemizar con la falsa idea, nacida de hostiles autores clásicos atenienses y aún bien arraigada en nuestros días pese a los denodados esfuerzos de Cartledge y Boring³, de la escasa cultura literaria – rozando el analfabetismo – de los espartiatas. No deja de ser una paradoja que una Esparta “inculta” 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 modernos⁴, esto es, entre la libertad política y la libertad civil, entre la autoridad y soberanía del Estado y la independencia del individuo.

¹ OLLIER 1933-1943.

² FORNIS e.p.

³ CARTLEDGE 1978 y BORING 1979 han demostrado que esta imagen estereotipada es refutada por la evidencia literaria y epigráfica.

⁴ Éste 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».

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 *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, como es sabido, 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; al año siguiente, en *Défense du Mondain, ou apologie du luxe* (1737), Voltaire se burla de nuevo de los fanáticos de Esparta y, sobre todo, de la Roma más arcaica, como cunas de la virtud asociada al amor a la pobreza⁵. 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 contraponen 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 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-Claude⁶; 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»⁷. La diatriba con-

⁵ GRELL 1995: 458-459.

⁶ En el Franco Condado, escenario de contemporáneos sucesos brutales.

⁷ RAWSON 1969: 260.

tinúa 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 que usted ha vencido durante cuatro años [los turcos]»⁸.

En sintonía de pensamiento se encuentra 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 las mismas, 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 genere humain*, en el que atacaba la comunidad de bienes (y 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»⁹. 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: «sólo la gloria, desnuda de las ventajas de un

⁸ Cf. MASON 2012: 85-86, quien también pone en valor el escepticismo de Voltaire hacia la figura de Licurgo.

⁹ GUERCI 1979: 42, TOUCHÉFEU 1999: 505; MASON 2012: 86.

bienestar, no es suficiente gancho para la multitud»¹⁰. 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»¹¹. 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 Mably¹², el abate Mably, cuyos trabajos ejercerían notable influencia sobre los revolucionarios franceses, para los que fue un “padre de la nación”. Por entonces su retrato poblaba todos los clubes jacobinos y sus obras completas se popularizaron gracias a su asequible precio. Los *montagnards* vieron una veta revolucionaria y regeneradora en muchas de sus ideas y postulados, vertidos en frases como ésta: «Licurgo opuso su genio al de los espartiatas y osó forjar el proyecto de hacer un pueblo nuevo. Él no creyó imposible involucrarles a todos, por esperanza o por miedo, en la revolución que meditaba»¹³. Una

¹⁰ GUERCI 1979: 19; VIDA-NAQUET 1992: 136-137; GRELL 1995: 457-458.

¹¹ CAMBIANO 1974: 136-138.

¹² 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.

¹³ De la obra *Observations sur l'histoire de la Grèce* (cf. MOREL 1996: 299). Sobre el conspicuo papel de Esparta en la Revolución Francesa, particularmente en la política jacobina, véase ahora FORNIS e.p., con la bibliografía anterior, entre la que podemos destacar los trabajos monográficos de PARKER (1937) y MOSSÉ (1989).

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»¹⁴.

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, como ha sintetizado Dockès-Lallement, Mably apreciaba cuatro cualidades definitorias del excelso carácter de sus ciudadanos: la templanza, la moderación, el coraje y el patriotismo¹⁵. 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 espartiatia perdido en las calles de París»¹⁶. 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, im-

¹⁴ WRIGHT 1992: 411-412.

¹⁵ DOCKÈS-LALLEMENT 1996a: *passim*.

¹⁶ MASON 2012: 78 con n. 12 (en p. 98).

petuosos, desconsiderados, tan extremos en sus vicios como en sus virtudes»¹⁷. 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»¹⁸. 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, como nosotros, 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?»¹⁹. La única fisura – que el ilustrado relega a una nota a pie, todo hay que decirlo – en este remanso de libertad e igualdad 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».

¹⁷ MOSSÉ 2007: 280.

¹⁸ SCHLEICH 1986: 179, 186.

¹⁹ A su Esparta pura y perfecta, Mably opone una Atenas perfectamente antitética: sometida a los caprichos y veleidades del populacho, corrompida por la riqueza, de costumbres disolutas, etc., fruto de la acción de un legislador débil como Solón y de políticos ambiciosos y corrompidos como Pericles.

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 éste 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»²⁰.

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 sólo 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 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,

²⁰ DOCKÈS-LALLEMENT 1996a: 235-236, 255, haciendo notar el contraste con el papel enardecedor que juega la desnudez femenina en otro laconófilo, Helvétius.

la bella muerte, «se apodera de nuestro 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 a través de 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 Epítadeo como máximos responsables²¹.

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 *genuína*, 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*]»²². Y prosigue: «pero esos

²¹ DOCKÈS-LALLEMENT 1996a: 244-248, 252.

²² MACGREGOR MORRIS 2004a: 342-347 (la cita en la 344), que destaca lo paradójico de que los ilustrados espartófilos contribuyeran así en modo apreciable al proceso “purificador” del término democracia, abriendo camino para que los

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 ejecutivo, 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 “enfriá” el exceso de ambición de los miembros de las dinastías reales y de los *oíkoi* más poderosos y pudientes²³.

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 espartana²⁴. 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 comunidad de bienes tan elogiada y añorada por nuestros poetas, la establecida por Licurgo en Lacedemonia», pero más adelante el personaje parece considerar todo esto un disparate, una ensoñación. En

liberales del siglo XIX regeneraran, y a la vez redefinieran, este régimen político en su carrera hacia el éxito totalizador de nuestros días, mientras a Mably o Rousseau se les colgaba la etiqueta de “protosocialistas” o “protocomunistas”.

²³ GRELL 1995: 488.

²⁴ La historiografía moderna tiende hoy día a rechazar esto, a considerarlo un rasgo más del *mirage*.

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: «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 avanzado Wright y Hodgkinson, 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 civil²⁵, 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 radical²⁶.

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 los requisitos exigidos a

²⁵ WRIGHT 1997: 96-97; HODKINSON 2007: 421-422.

²⁶ RAWSON 1969: 248, seguida por MASON 2012: 80, le ve como un «comunista nostálgico».

esos representantes (edad mínima de treinta años, posesión de tierra, patrimonio saneado, cierto nivel de instrucción, brevedad en el ejercicio de la función), en una conveniente restricción tanto de la política comercial como de las artes y técnicas, en una educación pública con rasgos paramilitares²⁷. Tal subordinación de la libertad individual a la libertad colectiva habría de resultar insoportable para Benjamín 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»²⁸.

Pero probablemente sea en el ámbito educativo donde Esparta sí se yergue claramente en modelo para Mably. Como hombre de razón, el abate 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 sólo 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), etc. 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»²⁹.

²⁷ Véase en especial SCHLEICH 1986: 183-185.

²⁸ GRELL 1995: 475 n. 61.

²⁹ 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 «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 *moeurs politiques* y *moeurs domestiques*³⁰. De esta forma, Mably postula una íntima unión entre la virtud en la práctica política y la virtud moral, rota desde las tesis de Maquiavelo³¹.

El más difundido – y premiado – de sus libros, *Conversaciones con Foción* (1763)³², compuesto por cinco diálogos al modo platónico

³⁰ RAWSON 1969: 246-247; SCHLEICH 1986: 189-192; GRELL 1995: 474; MAC-GREGOR MORRIS 2004: 346.

³¹ DOCKÈS-LALLEMENT 1996a: 257.

³² Para los *Entretiens*, WRIGHT 1992.

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 50³³. 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 – cuyo origen no está, curiosamente, en la victoria en la guerra peloponésica, sino en la de Platea, que procuró un sustancioso botín y destapó las ambiciones del regente Pausanias – 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 cuanto siglo y medio de incesantes guerras por tan “honorable” causa los había dejado extenuados frente al avance de la poderosa

³³ WRIGHT 1992: 397.

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 reinvencción del caldo negro? Con su pesado moneaje 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 platónico³⁴. En el elogio fúnebre de Mably, en 1787, Lévesque ratificará que Esparta había sido «esa ilusión que necesitaba su corazón»³⁵.

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 na-

³⁴ GRELL 1995: 249-250.

³⁵ Citado por HARTOG 1991: 120 y 1993: 31.

turalaleza, 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»), etc., 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 molición y la voluptuosidad»³⁶.

Turpin había frecuentado en su primera etapa a Claude Helvétius, 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 Esparta³⁷. 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

³⁶ GRELL 1995: 481-483.

³⁷ 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.

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 creerá 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 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 elenca la lista de 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 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 encuen-

tra 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, 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 político³⁸.

Con Jean-Jacques Rousseau, el «arcipreste del laconismo» en palabras de Elizabeth Rawson³⁹, Esparta se afianza en el pensamiento moderno como modelo inmutable de una sociedad virtuosa e inmutable⁴⁰. En su afán arcaizante y en su obsesión por la regeneración moral y el triunfo de lo colectivo, el filósofo ginebrino llega a in-

³⁸ Sobre Helvétius, véase RAWSON 1969: 242-245; GUERCI 1979: 88; GRELL 1995: 483-486; MASON 2012: 87-89.

³⁹ RAWSON 1969: 242.

⁴⁰ Para la influencia de los estados clásicos y en particular de Esparta en el pensamiento político roussoniano ha de consultarse: RAWSON 1969: 231-241; BORGHIERO 1973; LEDUC-FAYETTE 1974; FERRARI 1991; GRELL 1995: 469-478; GINZO FERNÁNDEZ 2002: esp. 178-186; MASON 2012: 89-86.

teriorizar 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»⁴¹. 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 Malesherbes 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 éstos parecen a aquéllos 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»⁴². Como verbaliza Ferrari, «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»⁴³. «Me creía griego o romano», sentencia Rousseau.

⁴¹ Por ejemplo SHKLAR 1966: *passim*.

⁴² BORGHERO 1973: 67.

⁴³ FERRARI 1991: 102.

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 molicie y de la galantería. Así, en la novena *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 Gimnopedias⁴⁴.

Rousseau apenas concretó un esbozo introductorio, unas pocas páginas, de una *Histoire de Lacédémone* comenzada en 1752 y en la

⁴⁴ *Ibid.*; 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».

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 hilotismo⁴⁵.

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. *Rb.* 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 Esparta tan sólo unos cuantos capitanes, Rousseau se pregunta si vale menos el legado de esta última que los mármoles que Atenas nos ha dejado y aconseja, homenajear 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

⁴⁵ 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).

ateniense, Esparta es celebrada como paradigma de virtud moral y de libertad. Y vuelve a 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 necesarios 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 espartíata 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 espartíata, 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 espartíatas: en lugar de pegarlos a los libros, [los niños] comenzaban por aprender a robar para la cena». Igual que Emilio ha-

llará un buen pastel al final de su carrera, al pequeño espartiatia le esperaba una buena comida al final de su prueba. Como concluye Yves Touchefeu, «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 el *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 espartiatia era ambicioso, avaro, inícuo: pero el desinterés, la equidad, la concordia reinaban entre las costumbres»⁴⁶.

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 sólo 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

⁴⁶ TOUCHEFEU 1999: 264-266, 496, 508-509, 613.

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 modelos»⁴⁷. 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»⁴⁸. 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»⁴⁹. 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 hacedor⁵⁰.

⁴⁷ TOUCHEFEU 1999: 375.

⁴⁸ TOUCHEFEU 1999: 211; MASON 2012: 93.

⁴⁹ FERRARI 1991: 106.

⁵⁰ 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.

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 ésta 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», conocedor 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 en Plutarco (*Lyc.* 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). 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 quienes sus paisanos corsos eran «espartiatas que habían encontrado en Paoli su Licurgo») y también por sus proyectos de redistribución de tierra (aunque finalmente op-

tara 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 para lo que se requirió la colaboración del laconizante filósofo ilustrado, aunque finalmente Paoli entendió que, a diferencia de lo que éste 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 después⁵¹.

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»⁵². 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 recordarse 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; sólo 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»⁵³. 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

⁵¹ Sobre la influencia espartana y, en general, de la Antigüedad en los revolucionarios corsos, véase LECA 1996.

⁵² BORGHERO 1973: 64.

⁵³ Citado por CANFORA 2004: 81.

más reducido Pequeño Consejo –, por tanto más pequeña que Atenas, Esparta o la Roma de la república primitiva⁵⁴.

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»⁵⁵. 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

⁵⁴ LEIGH 1979: 161.

⁵⁵ FERRARI 1991: 103.

la concibe como obligatoria y gratuita⁵⁶. 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 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 el mismo. 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 roussoniano.

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 *Sparte/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»⁵⁷.

Si Diderot no acabó de mostrar idolatría por Esparta o por Licurgo, sí lo hizo el *chevalier* de Jaucourt, autor de la práctica totali-

⁵⁶ PARKER 1937: 126, 131-132. En *L'économie politique* (1755) Rousseau ya avanza lo que entiende como una educación pública ideal, que considera probado con gran eficacia en Esparta, Creta y Persia.

⁵⁷ Sobre el artículo «Sparte/Lacédémonie, republique de» en la *Encyclopédie*, véase GUERCI 1979: 97-98; GRELL 1995: 478-481; TOUCHEFEU 1999: 506; MASON 2012: 81-82. En concreto para la educación femenina y la actitud frente al pudor, PARADISO 1992: 42-43.

dad de las entradas de la *Enciclopedia* referidas a la Antigüedad – salvo las de literatura –, quien 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: «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 una austera disciplina y que, sometiendo a otros pueblos a la fuerza de las armas, se sometían ellos mismos a la virtud». En la educación descollan 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 sólo 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. 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 en el hecho que «el más cosmopolita de los cosmopolitas enciclopedistas» pudiera realmente sentir admiración por la *xenelasía*, la expulsión de extranjeros practicada por los espartiatas, y sugieren que es aguda ironía⁵⁸; 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 (...) si 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

⁵⁸ RAWSON 1969: 251-252.

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 *condicio 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 pudiera 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 ésta que se corresponde *avant la lettre* con la sociedad espartíata; 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 reprobable 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 – sólo superadas por las de Roma – como es *L'Esprit des lois* (1748), Licurgo encarna para Montesquieu, junto a otro legislador mítico, el cretense Mínos, 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 sólo lleva a cabo una división de la tierra y una legislación suntuaria – 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»⁵⁹. Si no hay desigualdad,

⁵⁹ CAMBIANO 1974: esp. 119-120, 129-131.

no existirá tampoco el lujo, como entre los espartanos y los primeros romanos, y el Estado será más perfecto⁶⁰. 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»⁶¹. 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 honor⁶². 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 Licurgo⁶³. 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*. 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 legislativas⁶⁴, su reflexión contribuyó en no escasa medida a alimentar el mito espartano en la Ilustración⁶⁵.

Al igual que sucederá poco después con los revolucionarios franceses, Licurgo simboliza para todos estos hombres, en el elegante lenguaje de François Hartog, «la figura paterna del legislador (sabio,

⁶⁰ MASON 2012: 75.

⁶¹ BORGHIERO 1973: 27.

⁶² RAWSON 1969: 225-226.

⁶³ CAMBIANO 1974: 143 n. 197.

⁶⁴ BORGHIERO 1973: 30-33.

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»⁶⁶. 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 inventado⁶⁷. 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»⁶⁸.

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»⁶⁹. 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

⁶⁵ MASON 2012: 76.

⁶⁶ HARTOG 1993: 34-35.

⁶⁷ MOSSÉ 1989: 55.

⁶⁸ GRELL 1995: 499.

⁶⁹ GUERCI 1979: 16; MASON 2012: 76.

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 natural⁷⁰. 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 XVIII⁷¹, Rollin justificara – como también haría 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 no sea óbice para respetar en otros casos los bienes ajenos⁷².

⁷⁰ 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. Véase LEGAGNEUX 1972; BORGHIERO 1973: 11-22, que subraya la fuerte impronta agustiniana en el pensamiento de Rollin; MACGREGOR MORRIS 2004: 339-342; MURRAY 2007: 349-350; MASON 2012: 76-77.

⁷¹ GRELL 1995: 6-44.

⁷² 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 espartiatá⁷³. 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 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»⁷⁴. Este eulogio de Esparta, junto de su jansenismo, impregnó sus planes educativos, que concedían gran importancia a la formación de los jóvenes en la virtud y la austeridad (espartiatá 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 Moveau, 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 modelos⁷⁵.

⁷³ LEGAGNEUX 1972.

⁷⁴ TOUCHEFEU 1999: 251-252, que cita también un pasaje de igual admiración hacia la educación espartiatá del *Traité de l'opinion* (1733), de Gilbert-Charles Legendre, marqués de Saint-Aubin, leído y comentado por Rousseau y Mably.

⁷⁵ 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 riqueza⁷⁶. 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, 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.

⁷⁶ Para la postura fisiocrática, véase el análisis de GRELL 1995: 501-513.

Los mismos argumentos de la 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 Vauguon publica en las *Ephémérides 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: «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 Ortía, 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 menos⁷⁷.

⁷⁷ Sobre Vauvilliers, DOCKÈS-LALLEMENT 1996b.

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 tanto la participación en el poder político queda deslegitimada por el carácter opresivo de éste.

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 «parece 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 se presenta como deconstructor del mito en su vertiente constitucional, 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 déspota⁷⁸.

Pero la atracción por Esparta y por los espartanos trasciende a la Ilustración propiamente dicha. Eximio representante del Anticuarrismo, el abate Jean-Jacques Barthélemy publicaba en 1788 sus ocho volúmenes del *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, titánica y erudita ficción histórica cuya redacción le había llevado prácticamente tres décadas y que había ambientado a mediados del siglo IV a.C. Narra el viaje pedagógico y de iniciación a la sabiduría de Anacarsis – supuesto descendiente del homónimo filósofo escita que visitó Grecia en el siglo V –, quien recorre Grecia desde 363 a 337 a.C. para conversar con los más prominentes filósofos, estadistas, militares, oradores, etc. y participar en las principales manifestaciones culturales helenas, como el teatro, los juegos olímpicos o los ritos místicos. En el capítulo LI de este magnífico ejemplo de la literatura de viajes tan del gusto del momento y de una cierta vulgarización de la erudición, se dice de Esparta: «Nunca, en ningún estado se vio tan gran sumisión a las leyes, tanto desinterés, frugalidad, magnanimidad, valor y modestia»; como escita, habitante de la bárbara perife-

⁷⁸ GRELL 1995: 535.

ria helénica, es natural que Anacarsis se sienta más inclinado por la “salvaje” Esparta que por la “refinada” Atenas, aunque al final opte por regresar a su país⁷⁹. El éxito de esta literatura “a la antigua” tiene algunos precedentes. En 1727 el *Chevalier* Ramsay había escrito, con notable acogida, *Les voyages de Cyrus*, presentados como «una nueva Ciropedia», un viaje de iniciación a la filosofía, a la moral y a la religión – semejante en buena medida a *Las aventuras de Telémaco* de su admirado Fénelon – en el que el rey persa, como parte del proceso formativo que hará de él un gran gobernante, recorre distintos escenarios del mundo antiguo (Persia, Grecia, Egipto, Palestina, etc.) para mantener encuentros y conversaciones imaginadas con sabios de varias culturas; en la Grecia del siglo VI a.C. tendrá la oportunidad de aprender de Periandro, de Solón, de Anaximandro, de Pitágoras y del éforo espartano Quilón, quien le detallará la legislación de Licurgo⁸⁰.

En poesía, Ponce-Denis Écouchard-Lebrun, conocido como Lebrun Píndaro, se transmuta en Tirteo al comienzo de su oda *Aux Français* (publicada póstumamente en 1811), con la que intenta enardecer a los derrotados soldados franceses de Luis XV, tiempo antes de poner sus patrióticos versos al servicio de la Revolución:

*¡Oh Mesenia! tiembla, Esparta no está aún domada;
le queda mi lira, que inflama los corazones.
Tú lo decías: tu lira ¡oh sublime Tirteo!
alumbra vencedores. (...)
Volved ¡oh mis hijos, con o sin vuestras armas!
Así la Esparta guerrera enseñó a sus hijos,
contenta de verlos, al término de las zozobras,
o muertos o triunfantes.*

⁷⁹ Sobre el erudito Barthélemy y su celeberrima obra puede consultarse en especial BADOLLE 1926 y DíEZ ABAD 2004.

⁸⁰ GRELL 1995: 342-350.

En cuanto al teatro, en el siglo de las Luces se seguirán cultivando las obras de temática y ambientes espartanos ya frecuentes en el XVII, cuando la imagen que se proyecta de Esparta, con mayor o menor apego a una realidad histórica que es fundamentalmente la proporcionada por Plutarco, no es tanto la de la ciudad de guerreros valientes y virtuosos como la de un mero decorado para intrigas de corte y conflictos amorosos y políticos⁸¹. Así, la tragedia *Aristomène* (1749), de Jean-François Marmontel, pone en escena las intrigas de la corte mesenia del héroe Aristomenes, con el imperialismo espartano como telón de fondo. En 1782 se representa el *Agis* de Jean-François Laignelet, que seguía la biografía plutarquea para mostrar la inútil lucha del joven rey Agis IV por vencer la resistencia del aristocrático y pudiente Senado, agrupado bajo la jefatura del otro diarca, Leónidas II, a acometer profundas reformas en la Esparta, ya en declive, de mediados del siglo III a.C.; el tema tenía, una vez más, una lectura política actualizada, reciente como estaba la pugna entre el depuesto canciller Maupéou y los Parlamentos.

En el género cómico se explota la proverbial frivolidad de la mujer lacedemonia y así M. Maihol recrea en *Les Lacédémoniennes, ou Lycurgue* (1754) las tretas de Licurgo – que tiene como sirviente a Arlequín – para conseguir imponer sus duras leyes mientras él abandona Esparta con una joven viuda. Convertido en lugar común, el comportamiento licencioso de la mujer espartana había servido, allá por 1731, para que Anne-Gabriel Meusnier de Querlon escribiera *Les dortoirs de Lacédémone*, una novela sobre la voluptuosidad. En otra comedia, *Alcidonis, ou la journée Lacédémonienne* (1772), Louvay de la Saussaye desarrolla la historia de un joven filósofo ateniense que, tras los pasos de su amada, llega a una Esparta objeto en general de admiración por su virtud y simplicidad (aunque no deja de condenarse la severidad con los esclavos y las prácticas eugenéticas)⁸².

⁸¹ Las piezas teatrales del siglo XVII de tema espartano son expuestas y comentadas por JACQUEMIN 2002.

⁸² RAWSON 1969: 265-266.

Nos encontramos en vísperas del estallido de la Revolución Francesa, y aquellos que acabarían con el *Ancien Régime* ya soñaban con el pasado clásico como fuente de regeneración moral para el presente. Si Manon Phlipon, conocida después como Madame Roland, lamentaba en su juventud no haber nacido espartana o romana, lo que le habría permitido disfrutar de la libertad y de las instituciones republicanas, Servan escribía: «la encantadora Atenas embelesa mis sentidos, pero la virtuosa Esparta toca mi alma», mientras Brissot, estudioso del código penal, soñaba rescatar para Francia la censura, las severas penas contra el adulterio y la leyes suntuarias de la Antigüedad. Todos ellos veían en espartanos y romanos a ardientes amantes de la libertad, la patria y la igualdad, virtudes políticas que decayeron al tiempo que lo hacían sus repúblicas; de poder contemplar Atenas y Roma en sus días de gloria, continúa Servan en el mismo pasaje, antes que el Zeus de Fidias o el Capitolio visitaría las casas de Aristides y de Catón, verdaderos templos de virtud⁸³. Pero el triunfo de la revolución americana en 1776 convencería a algunos como Condorcet y Brissot de que las reformas anheladas podían tener un referente mucho más cercano en el tiempo y de que las instituciones de Pennsylvania eran más factibles de aplicar a Francia que cualquiera de las grecorromanas.

Cruzando el Canal de la Mancha, Esparta también tiene un papel moralizador en el universo literario e ilustrado de la Inglaterra del XVIII. En la primera mitad del siglo los opositores al primer ministro Robert Walpole, con el príncipe de Gales entre sus filas, invocaban la austeridad espartana como forma de acabar con el lujo y la corrupción. En este ambiente se inscribe *A Letter to Cleomenes, King of Sparta* (1731), en la que Eustace Budgell elogiaba su falta de avaricia y su reconocimiento del talento por encima del nepotismo en la ocupación de los cargos públicos. Mediada la centuria, el poeta y dramaturgo escocés John Home escribe la tragedia *Agis*, basada como la de Laignelet en el texto de Plutarco, si bien con licencias de

⁸³ PARKER 1937: 39, 62-63, 65.

la época, como hacer que un espartano curse estudios en Atenas o evitar toda alusión a medidas revolucionarias como la confiscación y redistribución de tierras y la abolición de las deudas. La obra, que solo pudo ser producida en Londres una vez que su autor entró en 1758 bajo la protección del Secretario de Estado, Lord Bute, está impregnada por el patriotismo y el sentido del deber del monarca, el cual, respaldado por un pueblo fiel, lucha por garantizar la libertad y el interés del Estado frente a una clase gobernante corrupta; tan edificante conducta mereció que el príncipe de Gales, el futuro Jorge III, de quien Home era tutor, asistiera por dos veces a la representación, sin duda para educarse en el ejemplo⁸⁴. En *The Fate of Sparta, or The Rival Kings* (1787), Hannah Cowley volvería sobre el tema, aunque en una versión mucho más libre en la que dota al buen ciudadano y gobernante de cualidades femeninas y el trono espartano acaba yendo a parar a Quilonis, la viuda de Agis IV. También atacaba la corrupción, aunque en este caso desde una moral eclesiástica, el clérigo John Brown, que en sus *Thoughts on Civil Liberty* (1765) reconocía que los espartanos triunfaron en la pervivencia de sus instituciones – incluso si éstas eran permisivas con la prostitución, el adulterio, el robo y el asesinato – gracias a la educación estatal y patriótica; para combatir la decadencia y corrupción que entraña el Grand Tour, Brown llega a desear que, como en Lacedemonia, se prohíba a los jóvenes viajar, de modo que a su vuelta «no puedan introducir las locuras y vicios de países extranjeros».

Pero en general la laconofilia se ve bastante mitigada en el Reino de Gran Bretaña, particularmente por la naturaleza esclavista de la sociedad espartana, común por lo demás a todas las sociedades antiguas. Podemos comprobarlo en el fértil movimiento ilustrado en Escocia, donde David Hume no cree posible la igualdad perfecta, y de serlo, sería perjudicial, pues tendría que ser impuesta por un poder tiránico. Para otro escocés, el historiador y filósofo Adam Ferguson, autor de un *Essay on the History of Civil Society* (1767), Esparta era

⁸⁴ RAWSON 1969: 347.

una perfecta democracia, el único Estado en el que la riqueza estaba distribuida equitativamente, porque Atenas había llevado a la Asamblea a indigentes movidos por los instintos bajos, como el afán de beneficio o el de represalia contra los ciudadanos más prominentes y respetables. Ferguson enumera las virtudes de Esparta: «Cada institución de este singular pueblo dio una lección de obediencia, de fortaleza y de celo por lo público: pero es remarkable que ellos eligieron obtener, solo con sus virtudes, lo que otras naciones compran de buena gana con su tesoro; y es bien conocido que, en el curso de su historia, llegaron a estimar su disciplina simplemente a causa de sus efectos morales. Habían experimentado la felicidad de una mente valiente, desinteresada y entregada a las mejores inclinaciones; y miraron para preservar este carácter en sí mismos, renunciado a los intereses de la ambición, y las esperanzas de la gloria militar, incluso sacrificando los números de su pueblo». Con todo, por más que Esparta garantizara la dignidad del ciudadano, no podía alzarse en paradigma para los británicos, cuyas libertades provenían de garantías legales, constitucionales, y no de la virtud de los ciudadanos. La autoridad de Ferguson fue en buen grado determinante en la tradición histórica escocesa, por ejemplo en su consideración de Licurgo como artífice del “milagro” espartano, aspecto éste que, no obstante, para otro representante del *Enlightenment* escocés, George Dunbar, distaba de estar claro; porque, se pregunta con sentido crítico Dunbar en su *Concise History of the Grecian States*, en rigor un apéndice a la reedición de 1813 de la *Archaeologia Graeca* de John Potter, «cómo puede un legislador en un pueblo libre a la vez borrar la memoria de viejas instituciones, desarraigar costumbres inveteradas y dar un totalmente nuevo temperamento y sesgo a los espíritus de la genty»⁸⁵.

En las islas interesa asimismo el trato que los espartiatas daban a la familia y a los esclavos. Ya Ferguson, en la obra citada, equiparaba el sometimiento de las mujeres británicas con el de los hilotas lace-

⁸⁵ Sobre la papel de Esparta en los representantes de la Ilustración escocesa, se consultará con beneficio MURRAY 2007: 351-358.

demonios. En la misma línea, William Robertson, autor de una *History of Ancient Greece* publicada en Edimburgo en 1768, reprobaba la dureza de la educación de los niños y jóvenes, la permisividad moral con las mujeres y, por supuesto, la salvaje conducta con los hilotas. En medio del debate contemporáneo sobre la esclavitud, el término *helot*, hilotas, comienza a aplicarse en inglés a ciertos tipos de población oprimida: un ejemplo evidente son las *Letters of an Irish Helot*, escritas en 1784 por William Drennan bajo el seudónimo de Orellana para obtener una representación más igualitaria de los condados del norte en el parlamento irlandés. Las durísimas condiciones de vida y los atroces castigos infligidos a los campesinos irlandeses sustentan las analogías con los hilotas en los escritos de denuncia de Thomas Campbell o Dennis Taaffe; en 1792 William Todd Jones lo extiende a la población católica irlandesa cuando desafía a que «se enumere algún poder que la república espartana ejerciera sobre los hilotas que el colono inglés no haya asumido en su feudo irlandés. Los lacedemonios se divertían con las vidas de sus hilotas. En 1601 Roger Williams fue multado con cinco marcos por Wogan, Lord de la Justicia de Irlanda, por matar a un tal O'Driscoll, un “mero irlandés”, frase legal por la que se entiende aquél que no tiene nada de sangre inglesa. No insinúo que el protestante de hoy no esté dispuesto a gobernar sus hilotas con un poco más de paciencia y humanidad, sino que por más que administre suavemente sus poderes despoticos, el estatus servil del católico no es inferior al de un despotismo».

En idéntico contexto sociopolítico, pero con muy distinto sesgo, se inscribe el poema *The Helots. A Tragedy* (1793), del vicario norirlandés Henry Boyd, también conocido como Dante Boyd por su traducción de *Infierno*, la primera parte de *La Divina Comedia*. Con Tucídides como fuente histórica y los peores momentos para Esparta de la guerra del Peloponeso como escenario – cuando los atenienses tenían el control de Naupacto y Pilos como enclaves desde los que auspiciar la insurrección hilotica –, los cuatrocientos versos en cinco actos tienen como tema la sublevación de los hilotas contra sus due-

ños espartanos por el trato inhumano que recibían de ellos. Pero para Boyd los hilotas compartían su penosa situación no con los campesinos irlandeses, sino con «nuestros negros de las Indias Occidentales, los hilotas modernos», según explica en el prefacio. La obra, como otras de la llamada *British antirevolutionary literature* de la última década del siglo XVIII (incluida en el movimiento romántico), se escribe al calor de las convulsiones creadas por la Revolución Francesa, que causaron honda preocupación en los estratos más acomodados de la vieja Europa. Boyd, que era un protegido de Thomas Percy, obispo de Dromore, y que dedica su obra a la condesa de Moira, dice en el prefacio que las «terribles innovaciones» sucedidas en Francia se han debido a la inexistencia de una clase media poderosa, como la que sí existiría en Inglaterra: «Mientras ésta preserve su influencia (...) puede desafiar las infundadas teorías y las maquinaciones política del sofisma democrático». Por el contrario, en Esparta (y en Francia) «todos son imperiosos amos o abyectos esclavos, sin un orden medio que hubiera mantenido el equilibrio entre las dos partes y evitado que, cuando el orden inferior adquiere fuerza, persiga a sus antiguos dueños con una inveterada animosidad»; según Boyd, «nuestros compatriotas han dado el ejemplo de una política más generosa. A los católicos, que han sido agraviados, se les ha dado emancipación, privilegio y poder. Se ha de esperar que esto sea el comienzo de una nueva escuela de filosofía política (...) como el mejor método de asegurar todas las bendiciones de la sociedad»⁸⁶.

El tema del hilotismo se aplica asimismo a las colonias inglesas de América, para cuyos súbditos se reclamaban mayores derechos, como hace en 1769 el parlamentario *whig* Gervase Bushe: «Desafío a cualquier persona a que mencione un solo poder que la república espartana asumiera sobre los hilotas y que Inglaterra no haya asumido sobre sus colonias». En la vecina Escocia Alexander Kincaid piensa

⁸⁶ Todas las citas corresponden al prefacio de la obra. Debo a la amabilidad de Stephen Hodkinson el haber podido manejar una reproducción de la edición de 1793 de *Poems, chiefly dramatic and lyric*, de Henry Boyd, en los que se recoge *The Helots*.

igualmente en hilotas maltratados en su propia tierra a la hora de describir, en *The History of Edinburgh* (1787), la explotación que los ciudadanos de Edimburgo hacían de la vecina aldea de Leith en el siglo XV. Incluso si, como dicen Hodkinson y Hall, «estas analogías son fundamentalmente una etiqueta, poderosa en resonancia, pero carente de profundidad», esta peculiar acepción de hilotas acabará por ser recogida en el *Oxford English Dictionary* desde 1835. De hecho, esa demanda de mayor sustancia en las referencias al hilotismo, sobre todo en virtud del objetivo que las promueve, se percibe entre 1791 y 1796, en el contexto de los debates abolicionistas en el parlamento británico: partidarios y detractores de la esclavitud deplozan por igual el trato brutal de los espartanos hacia los hilotas, aunque a los primeros ello no les crea conflicto con su tolerancia del pingüe comercio de esclavos africanos y caribeños, que consideran “más humano”. La llegada de la Revolución Industrial a Inglaterra hará de los obreros de las fábricas los sustitutos idóneos de los campesinos en ser carne de metáfora para el “hilotismo británico” del XIX⁸⁷.

⁸⁷ Para este “hilotismo británico”, RAWSON 1969: 349-351 y sobre todo HODKINSON, HALL e. p.

Bibliografia

- BABOLLE M., 1926, *L'abbé Jean-Jacques Barbélemy (1716-1795) et l'hellénisme en France dans la seconde moitié du XVIII^e siècle*, Paris.
- 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 Supp. 54, Leiden.
- Cambiano G., 1974, *Montesquieu e le antiche repubbliche greche*, «Rivista di Filosofia», 65, 93-144.
- CANFORA L., 2004, *La democrazia. Historia de una ideología*, Barcelona.
- CARTLEDGE P., 1978, *Literacy in the Spartan Oligarchy*, «JHS» 98, 25-37 (reimpresso y actualizado en *Spartan Reflections*, London, 2001, 39-54).
- CARTLEDGE P., 1999, *The Socratic's Sparta and Rousseau's*, in S. Hodkinson, A. Powell (edd.), *Sparta. New Perspectives*, London, 311-337.
- DÍEZ ABAD G., 2004, *Claves para una lectura del "Voyage du jeune Anacharsis en Grèce" de Jean-Jacques Barbélemy*, Diss. Universidad de Burgos.
- DOCKÈS-LALLEMENT N. 1996a, *Mably et l'institution de la société spartiate*, en *L'influence de l'Antiquité sur la pensée politique européenne (XVI^e-XX^e siècles)*, Aix-en-Provence, 229-258.
- DOCKÈS-LALLEMENT N., 1996b: *La réponse de Vauvilliers a l'enthousiasme laco-nophile de Mably*, en *L'influence de l'Antiquité sur la pensée politique européenne (XVI^e-XX^e siècles)*, Aix-en-Provence, 259-268.
- FERRARI J., 1991, *Rousseau, les modèles antiques et la Révolution*, en *La Grecia antica, mito e simbolo per l'età della grande rivoluzione: genesi e crisi di un modello nella cultura del Settecento*, Milano, 101-108.
- FORNIS C., e.p., *Espartiatas e hilotas en la Revolución Francesa*, en *Dipendenza ed emarginazione nel mondo antico e moderno*, Atti del XXXIII Convegno Internazionale GIREA (Napoli-Ascea Marina, 30 settembre-3 ottobre 2009), en prensa.
- 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*, Napoli.
- HARTOG F., 1993, *La Révolution française et l'Antiquité. Avenir d'une illusion ou cheminement d'un quiproquo?*, en *Situations de la démocratie*, Paris, 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, P. Cartledge (eds.), *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice*, Athens, 417-430.

- HODKINSON S., HALL E., 2011: *Appropriations of Spartan Helotage in British Antislavery Debates of the 1790s*, en E. Hall, R. Alston, J. McConnell (edd.), *Ancient Slavery and Abolition*, Oxford, 65-102.
- JACQUEMIN A., 2002, *Sparte ou le lieu de l'action, d'Antoine de Montcbrestien à Urban Stuart, quelques images théâtrales et cinématographiques*, «Ktèma» 27, 45-54.
- LECA A., 1996, *L'Antiquité et la Révolution corse (1736-1768)*, en *L'influence de l'Antiquité sur la pensée politique européenne (XVI^e-XX^e siècles)*, Aix-en-Provence, 281-292.
- LEDUC-FAYETTE D., 1974, *J.-J. Rousseau et le mythe de l'Antiquité*, Paris.
- LEGAGNEUX M., 1972, *Rollin et le mirage spartiate de l'éducation publique*, en J. Proust (éd.), *Recherches nouvelles sur quelques écrivains des Lumières*, Genève, 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, 155-168.
- MACGREGOR MORRIS I., 2004, *The Paradigm of Democracy: Sparta in Enlightenment Thought*, en T.J. Figueira (ed.), *Spartan Society*, London-Swansea, 339-362.
- MASON H., 2012, *Sparta and the French Enlightenment*, en S. Hodkinson, I. MacGregor Morris, (eds.), *Sparta in Modern Thought*, Swansea, 71-104.
- MOREL H., 1996, *Le poids de l'Antiquité sur la Révolution Française*, en *L'influence de l'Antiquité sur la pensée politique européenne (XVI^e-XX^e siècles)*, Aix-en-Provence, 295-316.
- MOSSÉ C., 1989, *L'Antiquité dans la Révolution française*, Paris.
- MOSSÉ C., 2007, *Le couple Sparte/Athènes: une façon de "lire" la Révolution française*, en *D'Homère à Plutarque. Itinéraires historiques. Recueil d'articles de Claude Mossé*, Bordeaux, 279-289.
- MURRAY O., 2007, *British Sparta in the Age of Philhellenism*, en N. Birgalias, K. Buraselis, P. Cartledge (eds.), *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice*, Athens, 345-388.
- OLLIER F., 1933-1943, *Le mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque*, I-II, Paris.
- PARADISO A. (a.c.) 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.
- SCHLEICH T., 1986, *Mably e le antiche Costituzioni*, «QS» 23, 173-197.
- SHKLAR J.N., 1966, *Rousseau's Two Models: Sparta and the Age of Gold*, «Political Science Quarterly» 81.1, 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 (= 1990).
- WRIGHT J.K., 1992, *Conversations with Phocion: The Political Thought of Mably*, «HPTh» 13, 391-415.
- WRIGHT J.K., 1997, *A Classical Republican in Eighteenth-Century France: The Political Thought of Mably*, Stanford.