

Esparτίας e hilotas en la Revolución Francesa*

CÉSAR FORNIS

No descubro nada si comienzo por decir que la antigua Esparta, como Estado y como pueblo, fue, continúa siendo, y sin duda será, uno de los mitos más poderosos e intensos de la historia de la humanidad. Poco importa que en ámbitos académicos ese mito se encuentre moribundo, que Esparta haya quedado arrumbada en su singularidad, banalizada, y los espartanos reducidos a griegos corrientes, en absoluto diferentes de los que les rodeaban; en la calle el mito sigue muy vivo, se retroalimenta con el cine, la televisión, el cómic y la novela histórica como viveros, sin olvidar las publicaciones de carácter divulgativo que hacen un uso acríptico de las fuentes en su afán interesado y rentable de perpetuar los clichés¹. De esa larga senda de tópicos y falacias recorrida por el *mirage* espartano, queremos centrarnos en esta sede en un escenario y en un período concretos, el de la Francia de la Revolución, que sin embargo no cabría entender sin la imagen de Esparta modelada unos años antes por Montesquieu, Mably y Rousseau.

Deudora de las Luces en muchos sentidos — “nacieron de una costilla de la *Enciclopedia*”² —, la Revolución Francesa trajo consigo un auténtico culto de la Antigüedad, que en el caso de Esparta alcanzará su paroxismo con los jacobinos. Por paradójico que parezca a simple vista, en una Francia que en muchos sentidos quiere romper con el pasado y empezar una nueva Era, la Antigüedad tiene una importante presencia, empapa a la sociedad entera, tanto como para que Desmou-lins sentencie que los revolucionarios se sentían criados “en las escuelas de Esparta y Roma” y Saint-Just proclame que “el mundo está vacío desde los romanos; y su memoria lo llena y profetiza más la libertad” (más de medio siglo después, Marx responderá a Saint-Just: “que los hombres de la Revolución sean los romanos”)³.

* El presente trabajo forma parte del Proyecto de Investigación HAR2010-15756.

1. Sobre la pervivencia de esta imagen deformada de Esparta en estos medios véase ahora C. FORNIS, *Un sendero de tópicos y falacias. Esparta en la ficción y en la historia popular*, en *Homenaje al Prof. M. Bendala*, *Spal Monografías XX*, Sevilla, en prensa.

2. La frase es de L. CANFORA, *La democracia. Historia de una ideología*, Barcelona, 2004, p. 61, referida a unos jacobinos cuya contribución a la formación de la Europa moderna destaca especialmente.

3. Sobre la Antigüedad en la Revolución, H. T. PARKER, *The Cult of Antiquity and the French Revolution*, Chicago, 1937, y C. MOSSÉ, *L'Antiquité dans la Révolution française*, Paris, 1989, nos han sido de gran ayuda, pero véase también F. DÍAZ PLAJA, *Griegos y romanos en la Revolución Francesa*, Madrid, 1960; E. RAWSON, *The Spartan Tradition in Western Thought*, Oxford, 1969, pp. 268–300; F. HARTOG, *La Révolution française et l'Antiquité. Avenir d'une illusion ou cheminement d'un quiproquo?*, en *Situations de la démocratie*, Paris, 1993, pp. 30–61; H. MOREL, *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, 1996, pp. 295–316; J. BOUINEAU, *Le mythe de Sparte*, en *Méditerranées 33* (2002), pp. 59–63; todos ellos ilustran sus textos con las abundantes citas de Esparta y de los esparτίας en los revolucionarios franceses (105 y 43, respectivamente, por 188 y 63 de Atenas y de los atenienses, además de 150 genéricas de Grecia que de hecho se refieren a ambas ciudades y pueblos).

Más allá de los líderes revolucionarios, el fenómeno parece empapar a la sociedad entera: muchos ciudadanos cambian su nombre por el de ilustres ‘republicanos’ como Catón, Bruto, Graco, etc., y otro tanto sucede, tras hacer apostasía de la fe cristiana, con las comunidades que portaban nombres de santos, como la ciudad de Saint–Marcellin, que en 1793 adopta la denominación de Termópilas. Con la perspectiva del exiliado, Chateaubriand escribirá: “Era el momento en que el cuerpo político todo maculado de defectos por la corrupción generalizada, cayó en tal relajación que una raza de hombres, levantándose de repente, hicieron en su vértigo resonar la hora de Esparta y de Atenas”⁴. Pero sin duda esta inspiración clásica de los revolucionarios trasluce ante todo ingenuidad, superficialidad, carencia de un rigor histórico que trascienda el plano mítico, como pone de manifiesto la tan renombrada como simpática anécdota de un Hérault de Séchelles pidiendo que le traigan la ley de Minos para consultarla en la redacción de un texto constitucional. En general existía el convencimiento de que el hombre antiguo era valiente, austero, con gran capacidad de sacrificio y sobre todo adornado con virtudes ancestrales y un notable sentido del bien común⁵. En ese ambiente, como ha sintetizado bien Canfora, “los grandes clásicos son asumidos como vehículo ideológico, como portadores de *modelos* indiscutibles y normativos”⁶.

La república romana, con Bruto y Catón a la cabeza, se erigía sin duda en el referente por excelencia en virtud del simbolismo de libertad y resistencia a la tiranía que encarnaba. Cuando la mirada se dirigía al mundo griego, Atenas era la cuna de la democracia, régimen que sin embargo tendía a ser asimilado con la “anarquía”, mientras Esparta era la comunidad de ciudadanos “iguales” (*hómoioi*) en el ejercicio y disfrute de sus derechos, un ejemplo claro para un François–Noël Babeuf que defendía a ultranza que la propiedad privada era contraria a todo derecho natural y fuente de todos los males, una igualdad en aras de la cual encabezaría en la primavera de 1796 la llamada *conspiration des égaux*, que le llevaría a desfilar por el cadalso al año siguiente⁷. “La igualdad de hecho no es una quimera. El ensayo práctico fue acometido con éxito por el gran tribuno Licurgo. Es sabido cómo llegó a instituir este sistema admirable en el que las obligaciones y las ventajas de la sociedad estaban repartidas por igual, en el que lo suficiente era distribuido entre todos sin pérdida y en el que nadie alcanzaba lo superfluo”, se expresaba ‘Graco’ Babeuf⁸ en el *Manifeste des Plébéiens*, publicado en *Le Tribun du peuple* el 9 de Frimario del año IV de la República (30 de noviembre de 1795). Porque en efecto eran muchos quienes pensaban quimérica la igualdad de riqueza. No estaban entre ellos el abate Cournaud, profesor en el Collège de France, para el cual constituía “la forma más segura de organizar una sociedad en la que todos los hombres fueran buenos y felices”, ni Bonneville, colaborador del abate Fauchet, para el que “llevaba

4. Citado por F. HARTOG, *La Révolution française*, cit., p. 56 nt. 1.

5. R.A. LEIGH, *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, 1979, p. 158.

6. L. CANFORA, *Noi e gli antichi*², Milano, 2007, p. 17.

7. Su entonces acólito Filippo Buonarroti describiría esta insurrección en *Conspiration pour l’égalité* (1828).

8. Babeuf sustituyó sus tres nombres cristianos (François–Noël Toussaint Nicaïsse) por los de Camilo Cayo Graco, “los hombres más honorables de la república romana”.

poder, virtud y felicidad a los estados”; ambos blandían el código licurgueo en su apoyo⁹. A Licurgo se remonta igualmente la virtud pública, esencia misma de la libertad de que hacen gala los espartiatas, y así el 1 de Floreal del año II (20 de abril de 1794) Billaud-Varenne puede decir a sus conciudadanos: “la inflexible austeridad de Licurgo le convirtió en Esparta en la base inquebrantable de la república; el carácter débil y confiado de Solón volvió a sumir a Atenas en la esclavitud”¹⁰. Entre Licurgo y Solón, que hacen las veces de profetas cuya luz ilumina el sendero revolucionario — sus estatuas la tribuna de oradores en la Convención instalada en las Tullerías en la primavera de 1793¹¹ —, la elección estaba clara para Billaud, quien afirmaba que extirparía la depravación para detener el lujo y, al acabar con el lujo, reduciría las desigualdades sociales. Porque la República fortalecida debía exportar la revolución por Europa: “nuestros soldados, cantando la libertad y el amor a la patria, les recuerdan los *beaux jours* de Esparta, cuando los discípulos de Licurgo iban contra el enemigo a los acordes de la lira de Tirteo”, arenga Jean Debry en el verano de 1795, al socaire de las victorias napoleónicas¹². Licurgo simboliza para todos estos hombres, en palabras de François Hartog, “la figura paterna del legislador (sabio, genial o divino), ese demiurgo que a la vez explica y domestica, traduce y domina, modelando la ciudad a imagen de su Constitución. Con él la ruptura es consumada con precisión: incorporada, instituida o institucionalizada”¹³.

A lo largo de la Asamblea Constituyente, la Asamblea Legislativa y la Convención Nacional, los revolucionarios sostuvieron distintas visiones de la Antigüedad, moldeadas sobre sus propios principios, esperanzas y temores del presente¹⁴. Por descontado que había muchos que desdeñaban cualquier comparación posible con otros pueblos del pasado clásico: “¿Qué pueden los franceses aprender de los espartanos con sus leyes e instituciones antinaturales?”, preguntaba el diputado Codet en mayo de 1792; un año antes el periodista Regnaud de Saint-Angély achacaba a una “admiración sin sentido” por Esparta y Roma el proyecto revolucionario de someter a referéndum todas las leyes¹⁵.

La lectura más idealizada y sublimada de Esparta emergerá sobre todo en los planes de educación nacional como vía para llevar la regeneración moral al pueblo francés tras la caída del Antiguo Régimen y la instauración de la República: “Se han hecho leyes para la nación; ahora se trata de hacer la nación para las leyes”; “Interroguemos a Licurgo para saber el camino por el que logró hacer de los espartiatas el pueblo más virtuoso y sabio de Grecia”, exclamaba Jacques Brival, diputado por Corrèze en la Convención¹⁶. Frente a los partidarios de la Gironda,

9. H.T. PARKER, *The Cult of Antiquity*, cit., p. 113.

10. Citado por F. DÍAZ PLAJA, *Griegos y romanos*, cit., p. 61, y P. VIDAL-NAQUET, *La democracia griega, una nueva visión. Ensayos de historiografía antigua y moderna*, Madrid, 1992, p. 193.

11. Véase el capítulo de H.T. PARKER, *The Cult of Antiquity*, cit., pp. 146–170.

12. Citado por F. DÍAZ PLAJA, *Griegos y romanos*, cit., p. 37.

13. F. HARTOG, *La Révolution française*, cit., pp. 34–35.

14. H.T. PARKER, *The Cult of Antiquity*, cit., pp. 87–88.

15. Citados por H.T. PARKER, *The Cult of Antiquity*, cit., pp. 2, 117.

16. Citado por C. MOSSÉ, *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, 2007, p. 281.

defensores de una tradicional *paideía* helénica más humanista y refinada que tiene fiel expresión en el ágora de Atenas, diversos cabecillas jacobinos llegaron a concebir la implantación de una pedagogía espartana a cargo del Estado y libre de la influencia del clero, una educación común, disciplinada y marcial, basada en divisiones por clases de edad, ejercicios físicos, frugalidad en la alimentación, sobriedad en el vestir, lecciones de moral patriótica y republicana e incluso coros y danzas de jóvenes — de tipo guerrero las masculinas, virginales las femeninas — desarrollados ante la atenta mirada de los magistrados y el consejo de ancianos; lo que ya no les complacía tanto, y por ello se silenciaba, era la pederastia institucionalizada practicada en Esparta, donde las relaciones sexuales entre *erastai* y *erómenoi* no sólo tenían el consentimiento del Estado, sino que éste las fomentaba como parte del proceso formativo de los jóvenes en los valores ciudadanos¹⁷.

Durante las Asambleas Constituyente y Legislativa las primeras divagaciones emulatorias de los jacobinos fueron condenadas sin más o desestimadas ante los informes desfavorables de un Talleyrand que veía en ellas una aberración contra los derechos paternos, o de un Condorcet, asesor en materia educativa de la Legislativa, para el que la formación común e igualitaria de todos los ciudadanos sólo era posible “allí donde existía la inicua esclavitud”. Con la Convención Nacional se presentan al *Comité d’Instruction Publique* dos proyectos de mayor calado. El primero, elaborado por Louis Michel Lepeletier entre diciembre de 1792 y enero de 1793, fue rechazado por el Comité, pero tras el asesinato del ponente, convertido en mártir revolucionario, Robespierre retoma y defiende el plan hasta conseguir la anuencia de la Convención en el verano de 1793 (después de todo fue derogado antes de cualquier iniciativa de aplicación). Entre medias Alexandre Deleyre, amigo de Rousseau, había redactado un segundo proyecto ‘espartanizador’ que nunca llegó a aprobarse. En ambos casos los niños abandonarían el hogar familiar para pasar a vivir en *maisons d’éducation* comunales, ajenos a toda influencia que obstaculizase el proceso de adoctrinamiento, donde “todos, a expensas de la república y bajo la santa ley de la igualdad, recibirían los mismos vestidos, la misma alimentación, la misma instrucción, los mismos cuidados”. Pero si con Lepeletier permanecerían entre los cinco y los doce años, con Deleyre sería de los siete a los dieciocho; a Lepeletier, menos idealista que Deleyre, también le habría complacido extender el período de homogeneizadora educación pública hasta el final de la adolescencia, como encontramos en Platón y en Licurgo, mas era consciente de que “el primero quería formar filósofos, el segundo sólo soldados, y Francia necesitaba granjeros, artesanos y mercaderes”; por esa misma razón los chicos aprenderían distintas labores, sobre todo agrícolas, lo que probablemente habría repugnado a filósofo y legislador, y no se ponía tanto énfasis en el patriotismo y la preparación física¹⁸.

Por su potencial educativo los republicanos de cualquier facción, pero con

17. Según X. Lac. 2.13, la *paederastia* era considerada “la mejor educadora” y poetas cómicos como Aristófanes utilizaban el verbo “laconizar” como sinónimo. Sobre este tema, P. CARTLEDGE, *The Politics of Spartan Pederasty*, en *PCPhS* 27 (1981), pp. 17–36, y S. HODKINSON, *Social Order and the Conflict of Values in Classical Sparta*, en *Chiron* 13 (1983), pp. 239–281.

18. Para más detalles, H.T. PARKER, *The Cult of Antiquity*, cit., pp. 125–131; E. RAWSON, *The Spartan Tradition*, cit., pp. 281–282; H. Morel, *Le poids*, cit., p. 309.

mayor ímpetu los jacobinos, intentaron aprovechar, para organizarlas y regularizarlas, las fiestas locales de exaltación patriótica y republicana que, al parecer de manera espontánea, venía celebrando el pueblo francés desde 1790, las llamadas *fédérations*. Estas federaciones se vistían de un ropaje helénico, en buena medida espartano, como en Boulogne-sur-Mer, donde el 14 de julio de 1791 tenía lugar una fiesta “digna de los más felices días de Lacedemonia”, con una cena pública en la que participaban todos los adultos que no fueran unos célibes egoístas y al final de la cual se introducía a los niños, alcanzándose una comunión perfecta entre ambos grupos de edad, al estilo de las *syssitiai* que cada día, al atardecer, cumplían una importante función social al estrechar vínculos y dar cohesión a los espartiatas en tanto clase dirigente lacedemonia. En diciembre de 1792 Rabaut de Saint-Étienne somete a la consideración de la Convención que cada cantón cuente con un *temple national* en el que todos los domingos los ciudadanos se reúnan, oigan lecciones de ética y la declaración de derechos, canten himnos en honor del país, de la libertad, la igualdad y la fraternidad, formando así a los ciudadanos en todas las virtudes; si acompaña el buen tiempo, alrededor del recinto los ciudadanos practicarían gimnasia, juegos y ejercicios militares; con misión censoria sobre unos niños y jóvenes vestidos de manera uniforme, los mayores de sesenta años se sentarían aparte y de entre ellos se elegiría a unos cuantos para integrar un senado que recompense con elogios y premios a los mejores y que repruebe públicamente a los menos aptos. Como las analogías con la *agogé*, la *Gerousía* y, en general, con la Esparta plutarquea, son obvias, no faltó quien se quejara de que Rabaut pretendía hacer espartanos a los franceses cada domingo. Lo cierto es que Rabaut, a quien se ha calificado de ‘socialista’ por su infructuoso intento de reducir las desigualdades económicas estableciendo un límite a la propiedad individual, encontraba en las austeras maneras y en la moral de los espartanos — tal y como se describen en los *Entretiens de Phocion* de Mably — la manera de constituir una república. En junio de 1793 Sièyes presentó a la Convención un proyecto similar, aunque quizá no tan espartano como homérico u olímpico, en el que en un edificio público, aquí llamado *théâtre national*, los ciudadanos se congregasen para realizar maniobras militares, gimnasia, tocar música, ejecutar danzas y actuar en representaciones teatrales de la historia de la humanidad y de la Revolución Francesa; el objetivo, según Sièyes, no es otro que “moralizar a los hombres, purificar a las gentes e inspirar en individuos y comunidades una beneficiosa rivalidad en estima y gloria”¹⁹. Según recuerda el abate Grégoire en sus *Memorias*, “por aquí se hacía de Francia una nueva Esparta”²⁰.

Pero fue también en el marco de la Convención cuando serían vertidos los ataques más duros contra la ensoñación jacobina por individuos de cultura como Pierre Victurnien Vergniaud, Camille Desmoulins o Henri Grégoire, si bien este último, en su apelación al esplendor de la civilización clásica, aconsejaba “reunir el coraje de Esparta y el genio de Atenas”. Desmoulins, que desde su revista del *Vieux Cordelier* defendía el modelo ateniense y soloniano, entre otras cosas porque

19. H.T. PARKER, *The Cult of Antiquity*, cit., pp. 132–138; E. RAWSON, *The Spartan Tradition*, cit., pp. 279–281.

20. Citado por C. MOSSÉ, *Le couple*, cit., p. 281.

consentía la libertad ‘de prensa’ y porque con sus jardines, teatros y comercio hacía compatibles libertad y placer, responde a Brissot en el número 6: “ese médico [Licurgo] que mantiene la salud con dieta y agua, aunque ¿hay enfermedad peor que tal régimen eterno de dieta y agua? . . . ese legislador cuya ciencia no consistió más que en imponer privaciones a sus conciudadanos, que los ha hecho iguales del mismo modo que la tempestad hace iguales a todos los naufragos. No es ésa la igualdad que envidiamos, no es ésta mi república”; Solón, en cambio, “en lugar de dar a su país las mejores leyes teóricas, le dio las mejores leyes que el pueblo podía tolerar”²¹. Se daba la circunstancia de que este abogado y periodista había sido uno de los primeros, si no el primero, en proponer la abolición de la monarquía y de profesar una ‘austeridad republicana’ (que a duras penas pudo mantener cuando Mirabeau le invitó ocho días a Versalles, tras los cuales detestaba a unos aristócratas cuyo crimen era disfrutar de esas espléndidas cenas); pese a todo, no profundizó en estos principios, o no los radicalizó, según se mire, y se opuso siempre a una distribución igualitaria de la propiedad entre todos los ciudadanos, limitándose a proponer un reparto más justo de los impuestos en función de la riqueza²². Vergniaud, líder girondino que también reprochaba que se pretendiera alimentar a los franceses con el caldo negro de Lacedemonia, advierte en un discurso, reproducido en *Le Moniteur Universel* del 11 de mayo de 1793, sobre lo que él entiende que significa Esparta: “¿Queréis crear un gobierno austero, pobre y guerrero como el de Esparta? En este caso actuad como Licurgo; como él, dividid las tierras entre todos los ciudadanos. Proscribid los metales que la avidez humana arranca de las entrañas de la tierra . . . Que la lucha sea el único trabajo de todos los franceses. Ahogad su industria . . . Haced infames todos los oficios útiles. Dishonrad las artes y la agricultura. Que los hombres a los cuales acordéis el título de ciudadano no paguen impuestos. Que otros hombres a los que hayáis rehusado este título sean tributarios y provean vuestros gastos. Tened extranjeros para vuestro comercio, hilotas para vuestras tierras y haced depender vuestra existencia de vuestros esclavos”; la conclusión no puede ser más evidente: “Las leyes de Licurgo, aplicables a diez mil ciudadanos, probarían la locura de un legislador que intentase hacerlas adoptar a veinticuatro millones de ciudadanos”²³.

Se puede entender que el conflicto entre girondinos y *montagnards* revistiera por momentos la apariencia de una pugna entre atenienses y espartanos: los indulgentes y los girondinos, “suspiraban por las riquezas, las superficialidades y el brillo de Atenas, mientras los robespierristas querían la frugalidad, la simplicidad y la modestia de los mejores días de Esparta”, según la maniquea composición

21. Citas en H.T. PARKER, *The Cult of Antiquity*, cit., pp. 78 y 151; P. VIDAL-NAQUET, *La democracia griega*, cit., p. 196, y C. MOSSÉ, *Le couple*, cit., p. 282. Desmoulins creyó que era bueno para la república francesa revivir instituciones democráticas atenienses como la gratuidad del teatro para los ciudadanos sin recursos, el reclutamiento en unidades militares regionales, recompensa en el Pritaneo para los que mejor sirven a la patria o un sistema tributario no demasiado gravoso para la clase acomodada.

22. H.T. PARKER, *The Cult of Antiquity*, cit., pp. 72-79, que parece dejarse llevar por el lugar común del carácter francés extendido entre los norteamericanos al señalar una posible explicación en su amor por el vino y las mujeres, “en lo que no estaba solo entre los franceses”.

23. Las citas, con ligeras modificaciones, están tomadas de F. DÍAZ PLAJA, *Griegos y romanos*, cit., p. 20.

de Buonarroti; la Constitución de 1793 había sido, recordará Bertrand Barère, fiel seguidor hasta el final de Robespierre, “demasiado perfecta, demasiado severa, demasiado espartiatas”, la obra de “los diputados espartiatas del ala izquierda”²⁴. Hasta circulaba una canción en la que se equiparaba a los líderes montañeses con el supremo hacedor lacedemonio: “Et vous, Lycurgues des Français, O Marat! Saint-Just! Robespierre!”²⁵. Como ha señalado Luciano Guerci, “Esparta y Atenas eran evocados para hacer más válida, autorizada y persuasiva la preferencia por esta o aquella vía de intervención sobre la realidad . . . a través de la recuperación del pasado se podía preparar el futuro, insertando ese mismo pasado en el corazón de la lucha por un nuevo orden social y estatal”²⁶. Precisamente de Louis de Saint-Just, el más idealista y el más espartano de los jacobinos²⁷, llegaría el tercer y más ambicioso plan de educación neoespartana.

El proyecto educativo de Saint-Just no sólo era el más fiel al modelo licurgueo, sino que además se extendía a las fiestas públicas de inspiración clásica, que quedaban integradas definitivamente en el ámbito de actuación del Comité de Instrucción Pública, y se acompañaba de la creación de un colegio de censores encargado de vigilar la conducta y las costumbres de jóvenes y magistrados. Pero al igual que su predecesor Lepeletier, Saint-Just traicionaba el sistema de valores licurgueo en la consideración de que la juventud francesa necesitaba aprender actividades banáusicas, manuales, en concreto el cultivo de la tierra y los mecanismos de comercio. Después de todo, era consciente de que no en el ocio de unos pocos, sino en el trabajo de todos estaba el remedio para los males económicos y sociales que afligían a Francia. Los planteamientos de Saint-Just acabaron con su promotor, cercenados por la guillotina poco antes de ser votados en la Convención. Después de Termidor, Joseph Lakanal aseguraba “admirar tanto como cualquiera la austeridad de los espartiatas, a los cuales se nos pretendía asimilar, pero cuánto mejor es desarrollar que reprimir”²⁸. Ahora bien, en su momento debieron de contar con el aval de Maximilien Robespierre, en un principio más discreto y comedido que sus correligionarios en su admiración por Esparta como modelo de igualdad y virtud ciudadana, que solía reservar para las reuniones privadas²⁹. Pese a que en su informe del 18 de Floreal del año II (7 de mayo de 1794), en medio de la dictadura *sans-culotte*, sentenciaba que “Esparta brilla como un relámpago en las inmensas tinieblas”, Robespierre reconocía la dificultad de aplicar con eficacia la pauta educacional espartiatas a la instrucción pública francesa, consciente de la

24. Citados por E. RAWSON, *The Spartan Tradition*, cit., p. 296.

25. E. RAWSON, *The Spartan Tradition*, cit., p. 289; L. GUERCI, *Libertà degli antichi e libertà dei moderni. Sparta, Atene e i 'philosophes' nella Francia del '700*, Napoli, 1979, p. 13.

26. L. GUERCI, *Libertà degli antichi*, cit., p. 14.

27. H.T. PARKER, *The Cult of Antiquity*, cit., p. 53, le llama “un puritano en París”. En E. RAWSON, cit., p. 296 encontramos el retrato que compuso Barère de él: “Si hubiera vivido en tiempos de las repúblicas griegas habría sido espartiatas. Sus fragmentos prueban que habría elegido las instituciones de Licurgo . . . Su estilo era lacónico, su carácter austero, sus costumbres políticas severas”.

28. E. RAWSON, *The Spartan Tradition*, cit., p. 288.

29. Atenas y Esparta caminan juntas en el elogio de Robespierre a la Marsellesa (una unión de “la industria de Atenas con el heroísmo de Esparta”) o en su idea de introducir una religión política que tenga a Sócrates y a Leónidas como dioses.

enorme distancia que mediaba entre la Francia republicana y los estados de la Antigüedad: “no pretendemos en absoluto verter a la república francesa en el molde de Esparta”. Y, sin embargo, así es como era percibido por sus detractores. El desfile del Incorruptible por el cadalso es celebrado por el abate Grégoire en *Le Moniteur* del 30 de septiembre de 1794 de la siguiente forma: “con el pretexto de hacer de nosotros unos espartanos, querías convertirnos en hilotas . . . Se nos hacía el elogio de la libertad de Grecia y de Roma, pero se olvidaba que en Esparta una aristocracia de 30.000 nobles tenía bajo un yugo vergonzoso a 600.000 esclavos”³⁰. Más allá de la educación, el clérigo juzgaba que “no basta con que un sistema se presente escoltado por nombres ilustres, que tenga como patronos a Minos, Platón, Licurgo y Lepeletier, antes que nada hay que darse cuenta de la enorme diferencia que existe entre la pequeña ciudad de Esparta y un vasto imperio, entre un pueblo que, ocupado únicamente en las armas, abandonaba su agricultura a los hilotas, y un pueblo que, además de los ejercicios militares, es agrícola, fabril y comerciante”³¹. El teatro, como instrumento de educación pública, habría de poner en escena la caída de Robespierre bajo distintas encarnaciones de la tiranía (Pisístrato, Catilina, Nerón, etc.), de las cuales sólo en una tenía rostro espartano, aunque fuera el de un espartano atípico, Pausanias el Regente, que tras su victoria en Platea había mostrado hábitos y gustos orientales. En la tragedia homónima de C.-J. Trouvé (1795), el autor abandona por completo la tradición histórica para situar a Pausanias, cuyos hilotas hacen las veces de *sans-culottes*, al frente de una tiranía de terror en la propia Esparta apoyada en un tribunal corrupto y sanguinario³². Mientras, al otro lado del Canal de la Mancha, el hilotismo salta al primer plano de la política británica en el contexto de los debates abolicionistas de la última década de siglo: partidarios y detractores de la esclavitud deploran por igual el trato brutal de los espartanos hacia los hilotas, aunque a los proesclavistas ello no les crea conflicto con su tolerancia del pingüe comercio de esclavos africanos y caribeños, que consideran más humano³³.

Pero el uso inadecuado de modelos antiguos y el exceso de romanticismo fueron denunciados con mayor vigor por el marqués de Chastellux en *De la félicité publique* (1772) y por Cornelius De Pauw en *Recherches philosophiques sur les Grecs* (1788), obras en las que, frente al entusiasmo generalizado — “rayano en la ceguera”, en palabras de De Pauw —, elevaban su voces contra los méritos otorgados a Licurgo y a un pueblo bárbaro como el espartano, “que jamás contribuyó al pro-

30. Citado por J. FERRARI, *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, 1991, p. 101, y L. CANFORA, *Ideologías de los estudios clásicos*, Madrid, 1991, p. 20.

31. P. VIDAL-NAQUET, *La democracia griega*, cit., pp. 187–193, que recoge también la opinión de Antoine Barnave ante la Asamblea Nacional el 21 de mayo de 1790: “Independientemente de las diferencias de población, de extensión, de todas las distinciones políticas entre estos Estados [Atenas y Esparta] y nosotros, han olvidado que la democracia pura no existía en estas pequeñas repúblicas, que no existía en Roma, en la decadencia de su libertad, más que gracias a una institución [la esclavitud] más depravada que cualquier cosa que se pueda reprochar al gobierno representativo”.

32. E. RAWSON, *The Spartan Tradition*, cit., p. 287.

33. S. HODKINSON, E. HALL, *Appropriations of Spartan Helotage in British Antislavery Debates of the 1790s*, en E. HALL, R. ALSTON, J. MCCONNELL (eds.), *Ancient Slavery and Abolition*, Oxford, 2011, pp. 65–102.

greso de ninguna ciencia o al desarrollo de ningún arte”; los espartanos, “formados en una escuela militar donde reina el robo y el asesinato y se destruye cualquier atisbo de moralidad”, son para el polígrafo alemán un tropel de “ladrones insaciables que sacrificaban toda noción de justicia, incluso sagrada, a los intereses más sórdidos”, lo que era natural habida cuenta su formación “en una escuela militar donde reina el robo y el asesinato y se destruye cualquier atisbo de moralidad”. De Pauw se postula por tanto como un precoz deconstructor del mito espartano al afirmar que, armado con su criticismo historicista, “retirá de la verdad el velo de la ficción”; Licurgo queda por ejemplo desechado por su carácter mitológico frente a un Solón de carne y hueso que dio a Atenas, la ciudad de la palabra, unas leyes imperecederas que “son la base de los derechos romanos, así como de los nuestros”. Todo el esplendor de la antigua Grecia se encuentra en Atenas, el resto de los griegos es menospreciado³⁴.

También arremetió contra este tipo de ecuaciones Constantin Volney, destacado miembro de la Asamblea Constituyente, en sus famosas clases de la recién creada *École Normale* parisiense, el 3 de Germinal del año III (23 de marzo de 1795): “nuestros antepasados juraban sobre Jerusalén y sobre la Biblia, una nueva secta ha jurado sobre Esparta, Atenas y Tito Livio . . . pero los modelos propugnados por los apóstoles de esta nueva religión son diametralmente opuestos a sus declaraciones o pensamientos, porque en aquella Grecia entendida como santuario de todas las libertades, por cada persona de condición libre había cuatro esclavos y la desigualdad política y civil de los hombres era el dogma de los pueblos y de los legisladores”; y continúa el *normalien* con los espartanos, “cuyos jóvenes cazan hilotas, esa especie de negros, como si de bestias salvajes se trataran”³⁵. En lugar de erigirlos en modelos, hay que situar a atenienses y espartanos donde corresponde, en compañía de Atila, Gengis Khan, los mamelucos, los hunos, los vándalos y hasta los iroqueses (los espartiatas son los iroqueses del mundo antiguo); son pueblos “pobres y piratas”, “medio salvajes” a los que una gran nación como Francia no puede compararse. Revelador, a la sazón, el larguísimo subtítulo que Volney dio a sus *Leçons*: “Obra elemental que contiene nuevos puntos de vista sobre la naturaleza de la historia, sobre el grado de desconfianza y el género de utilidad del cual es susceptible; sobre el abuso de su empleo en la educación de la juventud; y sobre el peligro de sus comparaciones y de sus imitaciones generalmente viciosas en materia de gobierno”³⁶. Lo cierto es que termidorianos, ideólogos y liberales fueron elaborando un discurso crítico que combatía la superficial e ilusoria imitación de la Antigüedad fomentada por los revolucionarios.

34. I. MACGREGOR MORRIS, *The Paradigm of Democracy: Sparta in Enlightenment Thought*, en T.J. FIGUEIRA (ed.), *Spartan Society*, London–Swansea, 2004, pp. 347–348, 352–353.

35. Citado por F. HARTOG, *Libertés des anciens, liberté des modernes: la Révolution française et l’Antiquité*, en R.–P. DROIT (éd.), *Les Grecs, les Romains et nous. L’Antiquité est-elle moderne?*, Paris, 1991, p. 128; P. VIDAL–NAQUET, *La democracia griega*, cit., pp. 148 y 199–200; L. CANFORA, *La democracia*, cit., pp. 58–59; ID., *Noi e gli antichi*, cit., pp. 21–22.

36. Sigo aquí a F. HARTOG, *La Révolution française*, cit., pp. 41–42, y *Libertés des anciens*, cit., pp. 128–129, que concluye: “la religión de la Antigüedad oscila entre lo ridículo (cuando se toma como moda) y lo odioso (cuando alcanza a la política)”.

En las páginas introductorias de *La cité antique* (1864), Fustel de Coulanges se quejará de que en aquel entonces “se construyeron ilusiones sobre la libertad de los antiguos que pusieron en peligro la libertad de los modernos”³⁷. Este fue 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”³⁸.

Curiosamente la libertad política que él considera propia de la antigua Grecia es la espartana y ve la *eleuthería* ateniense como atípica³⁹, ya que era “de las repúblicas griegas, la más comerciante, con lo que otorgaba a sus ciudadanos infinitamente más libertad individual que Roma y Esparta”, dado que para Constant el comercio “hace desaparecer en el caso de los atenienses muchas diferencias entre los pueblos antiguos y los modernos”⁴⁰. Pero en todo caso la griega era una libertad colectiva, de la ciudadanía en su conjunto, distinta de la moderna, que es una libertad civil o individual y que, lejos de proceder de la primera, más bien se opone a ella; como sintetiza François Hartog, leer a los griegos, con su espontaneidad y sin otro modelo que la naturaleza, suscita nostalgia, mas una nostalgia controlada, porque es la de un mundo perdido⁴¹. Como el pasado debe seguir siendo pasado, en la segunda página de este “Texto sagrado del liberalismo del siglo XIX”, Constant se muestre convencido de que el gobierno representativo, ajeno por completo a unas repúblicas antiguas que sólo conocieron la soberanía directa, “es el único bajo el cual es posible obtener un poco de libertad y un poco de paz”⁴². Nicolas de Caritat, marqués de Condorcet, había mostrado el camino cuando en su *Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795) escribió que “las naciones modernas no pueden perder de vista ni por un instante que las instituciones griegas suponían la existencia de la esclavitud y la posibilidad de reunir, en una plaza pública, la universalidad de ciudadanos”, con lo que advertía del peligro de volverse hacia los legisladores antiguos para tomar prestadas sus leyes e instituciones⁴³; claro que por entonces los reproches vertidos en el fragmento sexto del *Esbozo* hacia el modelo histórico de Esparta (patriotismo exacerbado, militarización de las costumbres, comportamiento salvaje con los hilotas, prácticas homosexuales repulsivas, atraso económico, intelectual y artístico), y por extensión hacia los *montagnards* que lo sustentaban, le valió finalmente subir al patíbulo tras unos meses en la clandestinidad⁴⁴.

37. Citado por L. CANFORA, *La democracia*, cit., p. 63 y L. GUERCI, *Libertà degli antichi*, cit., p. 23.

38. Citado por L. GUERCI, *Libertà degli antichi*, cit., p. 12.

39. M.H. HANSEN, *The Tradition of the Athenian Democracy A.D. 1750–1990*, en *G&R* 39/1 (1992), p. 18.

40. Citado por L. GUERCI, *Libertà degli antichi*, cit., p. 12 nt. 5.

41. F. HARTOG, *La Révolution française*, cit., pp. 45–48; Id., *Libertés des anciens*, cit., pp. 130–132.

42. L. CANFORA, *La democracia*, cit., p. 73.

43. F. HARTOG, *La Révolution française*, cit., pp. 37–38; Id., *Libertés des anciens*, cit., pp. 123–125.

44. Y. GARLAN, *Condorcet et Lycurgue*, in *Kiéma* 27 (2002), pp. 39–43, para quien Condorcet trata conscientemente de exonerar a Licurgo de estos vicios y defectos de la sociedad espartiatá al humanizarle y relativizar su acción

Es tiempo de ir concluyendo. Los revolucionarios franceses miraron a Esparta de una manera apasionada, pero deficiente, superficial, pertrechados con un conocimiento de los clásicos que, en el mejor de los casos se limitaba a Platón, Aristóteles y, cómo no, a Plutarco, el autor más leído del siglo XVIII y objeto de culto desde el Renacimiento, auténtico sistematizador del *mirage* espartano⁴⁵. Ninguno de estos revolucionarios que volvía su mirada al pasado clásico en busca de inspiración para dar solución a los problemas de la Francia del siglo XVIII se vio inquietado por el aspecto material de las reformas licurgueas, en particular por un reparto igualitario de la tierra claramente inventado, pero con hondas raíces en el pensamiento occidental⁴⁶. Tampoco interpretaron correctamente la libertad de los antiguos, una libertad colectiva, cívica, de participación activa, y por ello bien distinta de la moderna, que es una libertad civil o individual.

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, que se refiere en principio a la crisis del absolutismo monárquico en el período prerrevolucionario, la respuesta es lo de menos, lo relevante es que “se elabora un mito histórico-político: Esparta [y la Roma de la temprana república] 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”⁴⁷.

César Fornis

Universidad de Sevilla

legisladora por las circunstancias históricas que le tocó vivir.

45. M.W. HOWARD, *The Influence of Plutarch in the Major European Literatures in the Eighteenth Century*, Chapel Hill, 1970. “Leed y releed a menudo, monseñor, las vidas de los hombres ilustres de Plutarco. Los héroes de Plutarco no son casi todos más que simples ciudadanos. Elegid uno al que deseéis imitar. Pero os advierto, monseñor, que no sea un príncipe. No sé qué falsa y ambiciosa gloria empaña siempre la vida de los reyes más grandes. Olvidan con demasiada frecuencia que no son más que instrumentos de la bondad de su pueblo, y quieren que su pueblo sea el instrumento de su gloria. Elegid por modelo a un simple ciudadano de Grecia o de Roma, tomadlo por vuestro juez”, dice Mably en *De l'étude de l'histoire*, de 1775 (citado del original francés por T. SCHLEICH, *Mably e le antiche Costituzioni*, en *QS* 23 [1986], p. 173). Mme. Roland relata conmovida en sus *Mémoires* la experiencia de, a la edad de nueve años (en 1763), llevar por primera vez a Plutarco a la iglesia en lugar del libro de oraciones. Para los *collègues* y las lecturas con que se formaron los futuros protagonistas de la Revolución, véase H.T. PARKER, *The Cult of Antiquity*, cit., pp. 8–36, que a continuación (pp. 37–46) estudia con más detalle, a partir de sus propias vivencias, los casos de Desmoulins, Mercier, Brissot y Mme. Roland (de donde tomamos la anécdota).

46. C. MOSSÉ, *L'Antiquité*, cit., p. 55. Como ha denunciado St. HODKINSON, *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, 2007, pp. 417–430, cinco palabras en la *Vida de Licurgo* (16.1), κληῆρον αὐτῷ τῶν ἐνακισχιλίων προσνεύμαντες, “asignándole un lote de tierra de los nueve mil”, son las responsables de la muy arraigada idea (incluso en la actualidad) de que los espartiatas no eran dueños de sus fundos, sino usufructuarios, y que a la muerte de uno la parcela revertía al Estado, quien volvía a asignarla a un joven que, superada la dura educación, adquiriera la plena ciudadanía.

47. C. GRELL, *Le Dix-huitième siècle et l'antiquité en France 1680–1789*, Oxford, 1995, p. 499.