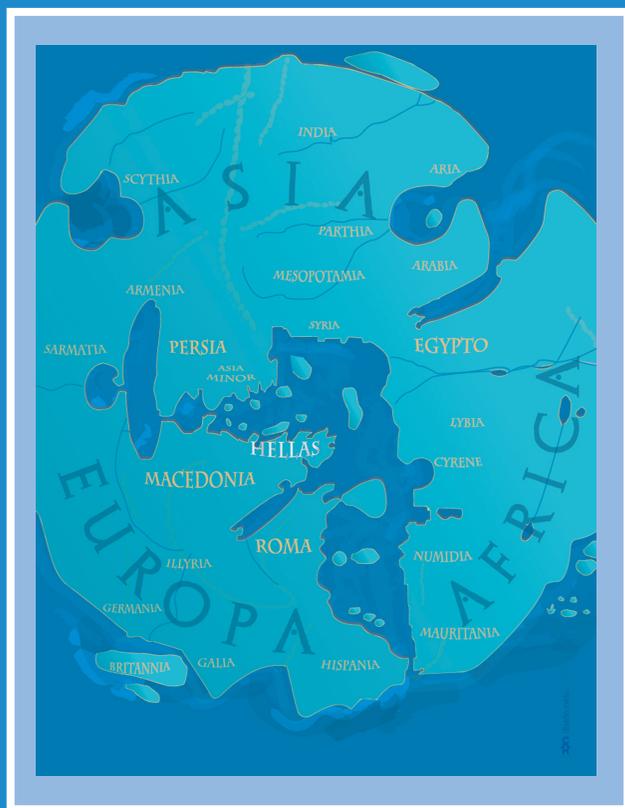


SPAL MONOGRAFÍAS  
XV

GRECIA ANTE LOS IMPERIOS  
V Reunión de historiadores  
del mundo griego



JUAN MANUEL CORTÉS COPETE  
ELENA MUÑIZ GRIJALVO  
ROCÍO GORDILLO HERVÁS  
(coordinadores)

UNIVERSIDAD DE SEVILLA • SECRETARIADO DE PUBLICACIONES



## GRECIA ANTE LOS IMPERIOS



JUAN MANUEL CORTÉS COPETE  
ELENA MUÑIZ GRIJALVO  
ROCÍO GORDILLO HERVÁS  
(coordinadores)

# GRECIA ANTE LOS IMPERIOS

V Reunión de historiadores del mundo griego

---

SPAL MONOGRAFÍAS  
XV

---



SECRETARIADO DE PUBLICACIONES  
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

Sevilla 2011

Serie: Spal Monografías  
Núm.: XV

COMITÉ EDITORIAL:

Antonio Caballos Rufino  
(Director del Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla)

Carmen Barroso Castro  
Jaime Domínguez Abascal  
José Luis Escacena Carrasco  
Enrique Figueroa Clemente  
M<sup>a</sup> Pilar Malet Maenner  
Inés M<sup>a</sup> Martín Lacave  
Antonio Merchán Álvarez  
Carmen de Mora Valcárcel  
M<sup>a</sup> del Carmen Osuna Fernández  
Juan José Sendra Salas

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito del Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Este libro ha recibido una ayuda del Ministerio de Educación y Ciencia

Motivo de cubierta: Reconstrucción del "*Orbis terrarum*" de Marco Vipsanio Agripa

Diseño: Carlos del Río Arroyo

- © SECRETARIADO DE PUBLICACIONES  
DE LA UNIVERSIDAD DE SEVILLA 2011  
Porvenir, 27 - 41013 Sevilla.  
Tlfs.: 954 487 447; 954 487 452; Fax: 954 487 443  
Correo electrónico: [secpub4@us.es](mailto:secpub4@us.es)  
Web: <http://www.publius.us.es>
- © JUAN MANUEL CORTÉS COPETE, ELENA MÚÑIZ GRIJALVO,  
ROCÍO GORDILLO HERVÁS (coords.) 2011
- © DE LOS TEXTOS SUS AUTORES 2011

Impreso en España-Printed in Spain  
Impreso en papel ecológico  
ISBN: 978-84-472-1302-3  
Depósito Legal: SE-8.509-2011  
Impresión: Pinelo Talleres Gráficos, S.L. Camas-Sevilla

# Índice

Prólogo.....	11
<i>Relaciones de Egipto con la Creta minoica</i> M <sup>a</sup> Soledad Milán Quiñones de León.....	13
<i>La ciudad de Mileto en el Bronce Final</i> Elena Rodríguez Ten.....	27
<i>Heródoto y su posición ante los imperios de los siglos VI y V a.C.</i> Antonio Penadés Chust.....	37
<i>Heródoto y la tragedia de Jerjes. Historia y narrativa trágica</i> Fernando Echeverría Rey .....	45
<i>Grecia ante el imperio persa: Locrios, Tesalios y Focidios en las Termópilas</i> Adolfo J. Domínguez Monedero .....	59
<i>Eubea e imperialismo ateniense: un acercamiento a aspectos religiosos</i> Manuel Arjona Pérez .....	73
<i>Las ciudades griegas entre el imperio persa y el imperio ateniense</i> D. Plácido .....	85
<i>Comer como un rey: percepción e ideología del lujo gastronómico entre Grecia y Persia</i> Fernando Notario Pacheco.....	93
<i>El mundo desde Persepolis. El papel de Persia en el conocimiento geográfico griego</i> F. Javier Gómez Espelosín.....	107
<i>El valor de la propaganda en la construcción del enemigo: Atenas y las guerras médicas</i> M <sup>a</sup> Cruz Cardete del Olmo .....	119
<i>Anotaciones sobre las campañas de Timoleón en Sicilia</i> Víctor Sánchez.....	131

<i>Justificaciones religiosas del imperialismo ateniense en la época de la pentecontecia</i>	
Miriam Valdés Guía.....	141
<i>Atenas, entre el Krátos y la Arkhé. El lenguaje de la hegemonía y el agotamiento de la democracia</i>	
Julián Gallego.....	155
<i>Arché y democracia a la luz de Tucídides</i>	
Laura Sancho Rocher.....	167
<i>El primer Κοινὸν Τῶν Ἀχαιῶν ante el poder macedonio</i>	
Ignacio Pascual Valderrama.....	179
<i>El día después de Queronea: la liga de Corinto y el imperio macedonio sobre Grecia</i>	
Borja Antela-Bernárdez.....	187
<i>Trabajar para el enemigo. Los diez mil de Jenofonte a la luz de la investigación reciente</i>	
Daniel Gómez Castro.....	197
<i>Los griegos y la religión del imperio persa aqueménida: el dios Mithra</i>	
Israel Campos Méndez.....	207
<i>Ideas e imágenes de Esparta entre los griegos de época clásica</i>	
César Fornis.....	217
<i>Revuelta interna y Roma. El final del reino de Siracusa</i>	
María Morán.....	229
<i>Πῆμα κακὸς γείτων. Un mal vecino es una desgracia (c.a.es.Op.346). La confederación helenística y la imagen de los beocios en el mundo romano</i>	
José Pascual.....	239
<i>Xerxes redivivus: Mitrídates, rey de Oriente frente a Grecia</i>	
Luis Ballesteros Pastor.....	253
<i>Los segundos del imperio</i>	
Juan Manuel Cortés Copete.....	263
<i>Santuarios de Arcadia y dominio romano</i>	
Vasilis Tsiolis.....	273
<i>Los griegos y el imperialismo romano</i>	
Arminda Lozano.....	291

<i>Rasgos ideológicos helenísticos en la política ibérica de los Barca</i> Eduardo Ferrer Albelda.....	305
<i>Graecia magistra vitae. El recurso a la historia griega en los discursos de Cicerón</i> Ana Rodríguez Mayorgas .....	317
<i>Los embajadores en las Historias de Polibio: entre la crónica y la búsqueda de apoyos</i> Cristina Rosillo López .....	329
<i>La organización adrianea de los certámenes panhelénicos</i> Rocío Gordillo Hervás.....	335
<i>Revisión del mapa de Judea y la Decápolis (ss. I a.C.- II d.C.)</i> Pedro Giménez de Aragón Sierra .....	345
<i>Aqueménidas en la antigüedad tardía: las guerras médicas en las fuentes literarias del siglo IV</i> Francisco Javier Guzmán Armario .....	361
<i>La mirada de Constantinopla. La desaparición del imperio romano occidental</i> Santiago Castellanos.....	371
<i>A través de Ovidio: el viaje del río Aqueloo a occidente</i> Fátima Díez Platas .....	377
<i>“Facinerosi et perdití”: miradas humanistas sobre la antigua Grecia y sus lamentables (y locuaces) habitantes</i> Juan R. Ballesteros.....	393
<i>Grecia ante Egipto en la historiografía española de los siglos XVIII y XIX</i> Mirella Romero Recio .....	403
<i>Grecia desde el imperio (americano): la obra de Víctor Davis Hanson</i> Francisco Javier González García y Pedro López Barja de Quiroga.....	415
<i>Algunas reflexiones acerca del tratamiento cinematográfico de las Guerras Médicas</i> Óscar Lapeña Marchena .....	427



# Ideas e imágenes de Esparta entre los griegos de época clásica\*

César Fornis

*Universidad de Sevilla*

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

Este pasaje con el que inicia Jenofonte su *Constitución de los Lacedemonios* (1.1) nos da las claves de lo que era Esparta a los ojos de otros griegos. De un lado, una ciudad apenas urbanizada, sin murallas, sin magníficas construcciones públicas, en definitiva, urbanística y arquitectónicamente mediocre, que no se correspondía con la grandeza de su historia y con el lugar que ocupaba en la ecúmene; de otro, la excelencia de su minoritaria clase dirigente, los ὄμοιοι, los “iguales”, cuyo modo de vida despertaba admiración entre los estratos sociales acomodados de otras ciudades estado.

Por extraño que parezca, a diferencia de la gran mayoría de las *póleis* griegas, la construcción de un circuito defensivo no fue sentida como primordial en la configuración política y territorial del estado lacedemonio<sup>1</sup>. Las murallas no fueron erigidas hasta finales del siglo III-comienzos del II, cuando Esparta se encontraba en un profundo declive político y militar. Hasta ese momento “los hombres de Esparta son sus murallas”, como señala el rey Agesilao II a comienzos del siglo IV (Plu. *Mor.* 210 e); un apotegma similar fue atribuido al mítico Licurgo, según el cual “una ciudad está bien fortificada cuando está guarnecida por hombres y no por ladrillos” (Plu. *Lyk.* 19.12 y *Mor.* 228 e). Más allá de la anécdota, esta forma de pensamiento adquiere más consistencia con Platón, gran admirador de Esparta,

---

\* El presente trabajo se ha elaborado en el marco del proyecto HAR 2010-1576.

1. Sobre este tema, véase ahora J.D. Cepeda Ruiz, “La ciudad sin muros: Esparta durante los períodos arcaico y clásico”, *Antigüedad y Cristianismo* 23 (2006), 939-951.

con quien manifiesta estar de acuerdo “en que las murallas hay que dejarlas dormir tendidas en la tierra y no levantarlas” (Lg. 778D).

Esparta tampoco contó con un genuino y definido centro urbano (ἄστυ), ni siquiera en época clásica, sino que mantuvo la primitiva organización en las cinco aldeas (κῶμαι) previa al sinecismo que vio el nacimiento político y cívico de la ciudad en el siglo VIII. Así lo testimonia Tucídides (I 10.2) en el último tercio del siglo V, quien de paso comenta la ausencia de templos y edificios majestuosos como los que podían encontrarse en Atenas:

*Si fuera asolada la ciudad de los lacedemonios y sólo quedaran los templos y los cimientos de los edificios, pienso que los hombres del mañana tendrían muchas dudas respecto a que la fuerza de los lacedemonios correspondiera a su fama. Pues la ciudad no tiene templos ni edificios suntuosos y no está construida de forma conjunta, sino que está formada por aldeas dispersas, a la manera antigua de Grecia*

El historiador ateniense la compara con Micenas, cuyos exiguos restos hacen difícil imaginar la magnitud de la guerra de Troya (I 10.1). Para Tucídides, como para Jenofonte, el poder de Esparta se cimentaba, no en bases materiales, sino en las relaciones entre los hombres.

Pues bien, las carencias urbanísticas y arquitectónicas, voluntarias por otra parte, no han impedido que Esparta fuera el estado griego que, por encima incluso de Atenas, ha dejado mayor impronta, mayores secuelas en el pensamiento occidental, ya sea como fascinación, ya como abominación, y casi siempre como ejemplo militar, político, social, educativo, etc., siendo superada únicamente por Roma como modelo de inspiración para la posteridad; pero al mismo tiempo, en tanto objeto de apropiación, el pasado y el particular *kósmos* de Esparta fueron sometidos, ya desde la propia Antigüedad, a un fenómeno continuado de distorsión e incluso invención -tanto escrita como visual- que fue atinadamente bautizado por François Ollier como *le mirage spartiate*, “el espejismo espartiate”<sup>2</sup>. De una manera más llana: nació y creció imparable una “leyenda de Esparta”, título de otra obra seminal, ésta de Tigerstedt<sup>3</sup>.

No tenemos ni relatos, ni discursos, ni imágenes de Esparta debidas a los propios espartiatas. Las únicas voces autóctonas que han llegado hasta nosotros son las de dos poetas líricos de época arcaica: Tirteo, con su verso exultante de coraje y ardor guerrero, y Alcmán, autor de cantos corales para las jóvenes doncellas, pero en el segundo caso ni siquiera hay certeza de su origen espartiate. En principio el “espejismo” emana de autores extranjeros, si bien Michael Flower acaba de proponer, como variante extrema, la expresión “invención de la tradición” para la imagen que los espartanos construyeron e institucionalizaron de sí mismos -y tanto para sí mismos como para extraños- en distintos momentos y por distintas razones durante los períodos clásico y helenístico<sup>4</sup>. La laconofilia y la sublimación de todo

2. F. Ollier, *Le mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparta dans l'antiquité grecque*, 2 vols., Paris, 1933-1943, que hacía referencia a la tradición literaria. Mucho más recientemente, gracias a nuestro mejor conocimiento arqueológico de la ciudad, P. Cartledge, *Spartan Reflections*, London, 2001, 169-184 ha propuesto ampliar la definición de la expresión a los objetos materiales.

3. E.N. Tigerstedt, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, 2 vols., Stockholm, 1965-1974.

4. M. Flower, “The Invention of Tradition in Classical and Hellenistic Sparta”, en A. Powell, S. Hodkinson (ed.), *Sparta: Beyond the Mirage*, London-Swansea, 2002, 191-217, que analiza retazos de la tradición como

lo espartano emerge en la segunda mitad del siglo V a.C. entre los críticos de la democracia ateniense, que toman la *politeía*, el ordenamiento constitucional y social lacedemonio, como punto de referencia para su ideario oligárquico y que ven en los *hómoioi*, en los espartiatas de pleno derecho, el ideal de ciudadanos-hoplitas-propietarios, que al estar liberados de la carga del trabajo gracias al hilotismo y tener prohibidas por las leyes de Licurgo las actividades artesanales y el comercio (X. *Lac.* 7.1-2; Plu. *Lyk.* 24.2), podían entregarse a las ocupaciones consideradas dignas, “aquéllas que hacen al hombre más libre”: los asuntos públicos y la guerra, con la caza y la gimnasia como conveniente adiestramiento para esta última, de la que eran los únicos profesionales en Grecia (Plu. *Ages.* 26.7-9). Como vemos, el *mirage* no es exclusivamente sociopolítico, sino que conlleva un importante componente económico en la medida en que la estructura económica espartiatas se habría acercado o incluso alcanzado en cierto grado el ideal griego de un οἶκος comunal y autosuficiente<sup>5</sup>.

Como forma de definirse política y socialmente con respecto al conjunto del *dêmos*, los laconófilos atenienses adoptan los símbolos visuales y las costumbres de los espartiatas: el cabello largo -Licurgo creía que así parecerían “más altos, más libres y más fieros” (X. *Lac.* 11.3; Plu. *Lyk.* 22.2)-, la sobriedad en el vestir, en la alimentación y en general en todos sus hábitos de vida (la llamada *δίαιτα*, cuya proyección alcanza hasta nuestros días, en que aplicamos el calificativo de espartano a quien rechaza las comodidades). Esa austeridad es esgrimida como blasón de un carácter y de una forma de vida que contrasta agudamente con las de Oriente, incluidos los griegos de Jonia, ganados por el lujo y la vida relajada, pero indirectamente también con la de sus “protectores” del Ática. Cuenta Heródoto (IX 82) que, tras la decisiva batalla de Platea, en 479, Pausanias el Regente observó la opulencia que presidía la tienda del vencido, Mardonio, de modo que mandó a los cocineros persas que le preparasen una cena tal y como hacían para su general, mientras que sus propios criados prepararían otra según el modo laconio (Λακωνικὸν δεῖπνον); una vez dispuestas, Pausanias mostró con ironía a los estrategos griegos cómo Mardonio, acostumbrado a la suntuosidad y al exceso oriental, había querido robar a los espartanos, que con tanta moderación vivían.

Es objeto de emulación igualmente el modo de hablar “lacónico”, que también hoy empleamos para quien se expresa de manera concisa, prescindiendo de ornato pero no de ingenio. Otra anécdota ejemplificará bien la renuncia espartana a la oratoria florida, tan querida de los griegos: cuando los exiliados samios solicitan la intervención de Esparta contra el tirano Polícrates en una larga y recargada disertación, son apercebidos en un determinado momento por los magistrados espartanos de que a esas alturas ya han olvidado el comienzo y no comprenden el resto (Hdt. III 46.1; Plu. *Mor.* 232d). Y es que los espartanos desdeñaron la dialéctica y el discurso para caracterizarse por una elocuente falta de elocuencia, ya sea a través del silencio<sup>6</sup>, ya de una comunicación breve, directa, vigorosa, a veces enigmática, pero

---

la introducción de la moneda, la prohibición de viajar al exterior y adquirir hábitos extraños a los lacedemonios, la prohibición de practicar actividades banáusicas, la *xenelasia* o ciertas prácticas sociales que intentaban atajar la *oliganthropía*, además de las comúnmente reconocidas invenciones del círculo intelectual de Agis IV y Cleómenes III para justificar las reformas de estos reyes.

5. P. Christesen, “Utopia on the Eurotas: Economic Aspects of the Spartan Mirage”, en T.J. Figueira (ed.), *Spartan Society*, London-Swansea, 309-337 ha hecho hincapié en este punto.

6. E. David, “Sparta’s Kosmos of Silence”, en S. Hodkinson, A. Powell (edd.), *Sparta. New Perspectives*, London, 1999, 117-146 ha demostrado cómo, dependiendo de la situación, en la sociedad espartiatas el silencio

siempre aguda, de gran eficacia expresiva, sentenciosa y sin margen para la réplica, como explica Demetrio de Falero (*Sobre la elocuencia* 7.241) ilustran las máximas o apotegmas lacedemonios recopilados por Plutarco como parte de sus *Moralia*<sup>7</sup>. Precisamente este último encuentra que “la frase lacónica, en apariencia breve, consigue perfectamente su propósito y se agarra al pensamiento de los oyentes” (*Lyk.* 19.5), como cuando el espartiatá Dineces oye exclamar a un aliado de Tráquide que eran tantos los persas que con sus flechas tapanían el sol y se jacta de que así combatirían a la sombra (Hdt. VII 226.2; Plu. *Mor.* 225b le atribuye la réplica al propio Leónidas) o cuando, ante la exigencia de Jerjes de entregar las armas, el rey Leónidas responde “ven a cogerlas” (Plu. *Mor.* 225d)<sup>8</sup>. De ahí que en el *Protágoras* (342A-343C) Platón presente a Sócrates crítico con quienes imitan a los espartanos sólo en vestir un manto corto, las orejas de coliflor –deformadas y agrietadas por tanto golpe (cf. Pl. *Grg.* 515E)– y practicar continuamente ejercicio físico, cuando en realidad “laconizar”, es decir, “ser laconio” se advierte en una particular disposición mental, de la que la brevilocuencia es un exponente conspicuo, pues encierra una sabiduría más antigua, oracular y genuina que la prolija y embaucadora de los sofistas (a tal fin el filósofo hace notar la conexión con las máximas délficas y con los legendarios Siete Sabios)<sup>9</sup>. La misma contraposición entre el conocimiento sofístico y el sofronístico (prudente, moderado), es hecha por el escita Anacarsis al asegurar que en su viaje a Grecia encontró a los griegos enfrascados en todo tipo de estudios, pero sólo con los lacedemonios se podía mantener una conversación coherente (Hdt. IV 77.1); ello se debe a que esa mentalidad, y también la educación que reciben, les haría especialmente aptos también para el cultivo de la *σωφροσύνη*, virtud que entraña una superioridad moral<sup>10</sup> y que en política se nos presenta estrechamente asociada al antiimperialismo y a la oposición a la democracia<sup>11</sup>. En las odas de Píndaro, último y eximio cultivador en el siglo V de una poesía arcaizante destinada a consumo de la clase aristocrática, los espartanos se distinguen por su linaje y su *Eunomía*. Así, el vate tebano celebra en la *Pítica* I (61-68) que Hierón pertenece a la estirpe de Egimio, primer rey dario, y preserva en Siracusa la libertad

---

puede formar parte del respeto esperado de los disciplinados niños y jóvenes, ser una expresión de reconocimiento hacia la dignidad y autoridad de los ancianos, forzar el secreto y la censura, ahogar la intervención popular en la Asamblea.

7. Sobre la eficacia de la braquilogía practicada por los espartanos puede consultarse, M.S. Celentano, “La laconocità: un atteggiamento etico-linguistico, una qualità retorica, un criterio estetico”, en *Studi di retorica oggi in Italia*, Bologna, 1987, 109-115; Id., “L’efficacia della brevità: aspetti pragmatici, retorici, letterari”, en M. Cannatà Fera, S. Grandolini (a.c.), *Poesia e religione in Grecia. Studi in onore di G.A. Privitera*, Napoli, 2000, 199-204; Id., “Sparta: la leggenda, l’elogio”, en M. Vetta, C. Catenacci (a.c.), *I luoghi e la poesia nella Grecia antica*, Alessandria, 2006, 359-372.

8. Las dos palabras, en griego ΜΟΛΩΝ ΛΑΒΕ, están inscritas en el monumento erigido en 1955 en las Termópilas por el Estado heleno a mayor gloria de Leónidas.

9. Sobre el valor histórico de un pasaje platónico que hace de Esparta un pueblo de filósofos, N. Richer, “Un peuple de philosophes à Sparte? A propos de Platon, *Protágoras*, 342A-343B”, *Quaderni del Dipartimento dei Filologia Linguistica e Tradizione Classica “Augusto Rostagni”* 17 (2001), 29-55.

10. Casi siempre es así, aunque en el discurso puesto por Tucídides en boca de los corintios en vísperas de la guerra del Peloponeso (I 68-71), el exceso de prudencia tiene connotaciones negativas si degenera en lentitud de actuación frente a la *δύναμις* ateniense.

11. E. Rawson, *The Spartan Tradition in Western Thought*, Oxford, 19-24. Sobre la *sôphrosynê* como virtud estrechamente asociada a los espartanos, N. Humble, “*Sôphrosynê* and the Spartans in Xenophon”, en S. Hodkinson, A. Powell (edd.), *Sparta: New Perspectives*, London, 1999, 339-353; Id., “*Sôphrosynê* Revisited: Was it ever a Spartan Virtue?”, en A. Powell, S. Hodkinson (edd.), *Sparta: Beyond the Mirage*, London, 2002, 85-109.

y las buenas leyes de éste, al igual que hacen “los Heraclidas bajo las cumbres del Taigeto”; en la *Pítica* V (69-72) pregona que esos mismos dorios, cuyo asentamiento en la Argólide, Mesenia y Lacedemonia ha bendecido Apolo desde Delfos, llegarán a la Cirene donde ahora reina Arcesilao, el vencedor de la carrera de carros conmemorada; y en *Pítica* X (1-4) canta de nuevo a la estirpe de Heracles, “el mejor en la lucha”, compartida por los espartiatos y los Alévadas, los dinasta Tesalios que gobernaban Pelinna.

La comedia ática antigua, manifestación cultural estrechamente vinculada a la vida democrática y de gran activismo político, hizo en cambio mofa de los lacedemonios y sus partidarios a través de la parodia de distintas imágenes<sup>12</sup>. Si en *Las Avispas* de Aristófanes el Coro rehúsa hablar con Bdelicleón porque es “enemigo del pueblo, partidario de la tiranía, conspira con Brasidas y lleva barba y flecos de lana” (474-476), en *Las Aves* los lacónizantes atenienses son representados hambrientos, sucios y “socratizados” (1281-1283). Este último término, inventado por el poeta y que podríamos traducir por “comportarse como Sócrates”, hace alusión al más que presumible laconismo de éste, no sólo en el plano de la teoría política, donde mostró una admiración por la *politeía* espartana y muy en particular por la ciega obediencia a unas leyes no escritas<sup>13</sup>, sino también en el de la política práctica, real, ya que no abandonó Atenas cuando en 404 fue instaurada la oligarquía de los Treinta con el apoyo de Esparta, y se contó entre los tres mil ciudadanos que por su patrimonio conservaban la ciudadanía plena<sup>14</sup>; no menos significativo es que Sócrates fuera además maestro de Alcibiádes, cuya ambición se percibió por momentos como una amenaza para la democracia vigente, y de Critias, cabeza visible y el más cruel de los Tiranos, para quien, según Jenofonte (*Hell.* II 3.34), “la constitución de los lacedemonios parece en verdad la más hermosa”. Según Esquines (I, *Contra Timarco*, 173), he aquí la

---

12. Véase en general D. Harvey, “Lacomica: Aristophanes and the Spartans”, en A. Powell, S. Hodkinson (edd.), *The Shadow of Sparta*, London-Swansea, 1994, 35-58; G. Cuniberti, “Immagini di Sparta nella commedia attica antica”, en N. Birgalias, K. Buraselis, P. Cartledge (edd.), *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice*, Athens, 2007, 247-260.

13. X. *Mem.* IV 4.15: “¿No te has enterado de que Licurgo el lacedemonio no habría hecho a Esparta distinta de las otras ciudades si no la hubiera infundido la obediencia a las leyes por encima de todo? ¿No sabes que los mejores gobernantes de las ciudades son los que consiguen inspirar en los ciudadanos una mayor obediencia a las leyes, y que la ciudad en la que sus ciudadanos más respetan las leyes es la más feliz en la paz y la más irresistible en la guerra?” (trad. Juan Zaragoza). El total sometimiento de los espartiatas al νόμος que en el diálogo entre Demarato y Jerjes llega a caracterizarse como δεσπότης (Hdt. VII 104. 4-5, pero ténganse también en cuenta las palabras del rey Arquidamo II en Th. I 84. 3-4 y Dem. XX, *Contra Leptines*, 107, según el cual los espartanos tenían prohibido criticar sus leyes), tiende a ser entendido como un elogio por los estudiosos modernos, aunque no falta (cf. E.G. Millender, “Νόμος δεσπότης: Spartan Obedience and Athenian Lawfulness in Fifth-Century Thought”, en V.B. Gorman, E.W. Robinson [edd.], *Oikistes. Studies in Constitutions, Colonies, and Military Power in the Ancient World Offered in Honor of A.J. Graham*, Leiden, 2002, 33-59; Id., “Herodotus and Spartan Despotism”, en A. Powell, S. Hodkinson [edd.], *Sparta: Beyond the Mirage*, London, 2002, 1-61) quien lo inscribe en una representación negativa, barbarizante, de la sociedad espartana originada en las corrientes de pensamiento de la Atenas de la segunda mitad del siglo V, donde se contrapondría a una “instintiva” desobediencia a las leyes que la democracia insufla en los ciudadanos.

14. Últimamente P. Cartledge, “The Socratic’s Sparta and Rousseau’s”, en S. Hodkinson, A. Powell (edd.), *Sparta. New Perspectives*, London, 1999, 315-323, con bibliografía anterior. De todas formas, en la *Apología de Sócrates* (32 D), Platón se hace eco de tempranas tensiones entre el maestro y los Treinta que incluso hubieran acabado con la vida del primero de no haber sido derribado el régimen. El juicio de Sócrates sirve de reflexión a Luciano Canfora, *Crítica de la retórica democrática*, Barcelona, 2003 (orig. de 2002), 9-21 al plantear la cuestión de si la mayoría puede equivocarse.

razón por la que los atenienses procesaron y condenaron a muerte a Sócrates. El mismo Critias es autor de dos *Λακεδαιμονίων πολιτεία*, probablemente una en dísticos elegíacos y otro en prosa, de las que sobreviven unos pocos fragmentos (32-37 Diels-Kranz) que permiten constatar su idolatría por costumbres espartanas como la moderación en la consumición de vino durante las *συσσιτία*, la frugalidad alimenticia, la sobriedad en el atuendo y en la educación, la procreación (“¿Cómo puede el individuo llegar a ser excelente y fuerte físicamente? Si quien da el semen hace gimnasia, come con vigor y se sobrepone a duras fatigas y si la madre del niño que debe nacer es fuerte físicamente y hace gimnasia”) o la práctica de ir armados ante la amenaza, siempre latente, de rebelión hilotá; a este último punto hace referencia también su famosa aseveración, acaso de cuño socrático, de que “en Lacedemonia los hombres libres son más libres y los esclavos más esclavos”<sup>15</sup>.

Patente es la laconofilia, en pensamiento y en obra, de otro discípulo suyo, Jenofonte, un “hijo adoptivo” de Esparta, en cuyos dominios se asentó tras su salida de Atenas en 401 –algunos han abogado por una colaboración con los Treinta, quizá como hiparco<sup>16</sup>– y donde educó a sus hijos de acuerdo con las normas y estricta disciplina de la *ἀγωγή*<sup>17</sup>. Jenofonte hizo de Esparta y su hegemonía el leitmotiv de unas *Ἑλληνικά* que más bien debieran haberse titulado *Λακεδαιμονικά*, una obra en la que con frecuencia omite o enmascara los hechos en que Esparta no sale demasiado airosa. El historiador ateniense consagró además una biografía encomiástica a su amigo y patrono el rey Agesilao II, en quien veía un ejemplo de excelencia moral y de panhelenismo político. Pero es sobre todo la *Λακεδαιμονίων πολιτεία* el opúsculo en el que Jenofonte<sup>18</sup> expresa con mayor libertad su entusiasmo por unas leyes, instituciones y hábitos espartanos que se atribuyen a Licurgo: “sólo Esparta hace de la excelencia moral (*kalokagathía*) un deber público” (10.4). En efecto, él ve dignos de admiración y de emulación, sucesivamente, la procreación eugenética, que garantizaba varones sanos y fuertes (1.3-10); el férreo sistema educativo (la *agogé*), comunitario, sin aparente participación familiar y destinado a formar ciudadanos y guerreros (2-4); las *sisitías* o comidas en común, que fomentan los vínculos entre los espartiatas en tanto élite dirigente del Estado (5.2-9); la prohibición de dedicarse a actividades “indignas”, como el artesanado y el comercio, así como de atesorar moneda y de toda manifestación de lujo: “no se atavían con vestidos suntuosos,

15. Se recoge en los escolios a Esquines I, *Contra Timarco*, 39 (p. 261 ed. Schultz).

16. Tesis abonada sobre todo por L. Canfora, “Dettagli sulla biografia di Senofonte”, en J.A. Sánchez Marín, J.A. Lens Tuero, C. López Rodríguez (eds.), *Historiografía y biografía*, Madrid, 1997, 23-27 y, mucho más matizadamente, por D. Plácido, “Senofonte socrático”, en L. Rossetti, O. Bellini (a.c.), *Logos e Logoi*, Napoli, 1991, 49-50 y J.F. González Castro, “El exilio de Jenofonte”, *Gerión* 16 (1998), 177-181. Aunque Jenofonte deja Atenas en 401, el exilio no llegó hasta más tarde, en una fecha y por razones ampliamente discutidas (cf. C. Fornis, *Grecia exhausta. Ensayo sobre la guerra de Corinto*, Hypomnemata 175, Göttingen, 2008, 15-16).

17. Plu. *Ages.* 20.2. El historiador residió durante más de dos décadas en la villa de Escilunte (veinte estadios al sur de Olimpia, en la Trifilia, región sustraída a Élide tras la guerra elea que tuvo lugar a caballo entre los siglos V y IV), regalo personal del rey Agesilao II, hasta que la derrota de las armas espartanas en Leuctra le privó del usufructo en 370 (X. *An.* V 3.7-13; Paus. V 6.5; D.L. II 52).

18. Hoy día hay prácticamente consenso respecto de la autoría jenofónica de la obra. No era de esa opinión K.M.T. Chrimes, *The Republica Lacedaemoniorum Ascribed to Xenophon*, Manchester, 1948: esp. 40-48, que tras examinar la tradición manuscrita y la significación general del tratado avanza la propuesta de que podría tratarse de Antístenes y no de Jenofonte.

sino con el perfecto estado físico de su cuerpo” (7); la total sumisión a las leyes (8); el culto al valor como virtud esencial y la veneración hacia los ancianos y su sabiduría (9-10); la organización militar (11-13); y, por último, las prerrogativas reales y los pactos que regulan la relación entre los diarcas y la ciudad (15). Este eulogio se ve interrumpido en el penúltimo capítulo, el 14, en el que Jenofonte -si de él se trata, pues no pocos estudiosos piensan en una interpolación<sup>19</sup>-, se lamenta de que en su propio tiempo la corrupción y la avaricia individual han carcomido ese κόσμος licurgueo cimentado en valores y principios que se creían absolutos y eternos, de modo que los espartiatas no ocultan ya sus deseos de servir como harmostas en el imperio como vía instrumental de adquisición de riqueza y prestigio<sup>20</sup>. Es la misma queja que encontramos puesta en boca de Andrómaca, en la tragedia homónima de Eurípides representada durante la cruenta guerra del Peloponeso: “Oh, habitantes de Esparta, los más odiosos de todos los mortales, señores del engaño, maestros de la mentira (...) ¡Qué injusto es el poder de que gozáis en Grecia! Qué vergüenza vuestra aidez: es sabido que mientras decís una cosa, otra distinta está en vuestro pensamiento” (445-452); la única superioridad que se reconoce a los lacedemonios es la militar, en todo los demás son inferiores a los demás, según afirma Peleo en la misma obra (724-726)<sup>21</sup>. Y en el Hermes de *La Paz*, la comedia aristofánica representada en 421, en la que los lacedemonios más poderosos, avariciosos y embaucadores expulsan vergonzosamente a *Eiréne* a la vez que se aferran a *Pólemos* (623-624), mientras en *Acarnienses*, de 425, el Corifeo describe a los espartanos como “gente para la que no existe ni altares, ni fe, ni juramentos” (308)<sup>22</sup>. También para Aristóteles los espartanos son φιλοχρήματα, “codiciosos” (*Pol.* 1270a14, 1271b18). Pese a la imagen de

19. No vemos razones de peso para ello: véase por ejemplo últimamente E. Bianco, “Il capitolo XIV della *Lakedaimonion Politeia* attribuita a Senofonte”, *MH* 53 (1996), 12-24; N. Humble, “The Author, Date and Purpose of Chapter 14 of the *Lakedaimonion Politeia*”, en C. Tuplin (ed.), *Xenophon and his World*, Stuttgart, 2004, 215-228; todo lo más, podría pensarse, con Ollier, *op.cit.*, I, que los primeros editores de la obra invirtieron el orden “natural” de los capítulos 14 y 15, aunque tampoco es necesario si aceptamos, como propuso en su día A. Momigliano, “Per l’unità logica della *Lak. Pol.* di Senofonte”, *RFIC* 64 (1936), 170-173 (reimpreso en su *Terzo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 1966, 341-345) en su búsqueda de una “unidad lógica”, que al colocar a la realza en último lugar y después de los cambios y la degradación sufridos por el κόσμος licurgueo, la exime de los mismos. La tesis ha sido recuperada últimamente por G.F. Gianotti, “Gli Eguali di Sparta”, en Id. (a.c.), *L’ordinamento politico degli Spartani*, Palermo, 1990, 32-33; Id., “Plutarco e il declino di Sparta”, en M. Guglielmo (a.c.), *Filosofia, storia, immaginario mitologico*, Alessandria, 1997, 170-172; Id., “Sparte, modèle historiographique de décadence”, *CCG* 12 (2001), 17-18. El propio Jenofonte afirma en 15.1 que “es la única institución que se conserva igual a como se creó en un principio”.

20. Pace autores como W.G. Higgins, *Xenophon the Athenian. The Problem of the Individual and the Society of the Polis*, Albany, 1977; G. Proietti, *Xenophon’s Sparta. An Introduction*, *Mnemosyne* Suppl. 98, Leiden, 1987; C. Tuplin, *The Failings of Empire. A Reading of Xenophon Hellenica 2.3.11-7.5.27*, *Historia Einzelschriften* 76, Stuttgart, 1993; N. Humble, *Xenophon’s View of Sparta*, Diss. McMaster University, Hamilton, 1997, para quienes Jenofonte hace gala de una sutil ironía que esconde en realidad un feroz criticismo hacia Esparta. Como bien ha expresado Cartledge, *op.cit.*, 330 n. 20, el historiador puede ser crítico con Esparta, pero sus críticas se dirigen contra la práctica, no contra la teoría o los ideales espartanos, “and they resonate as those of a disappointed true believer, not an unsympathetic and never convinced opponent”. Efectivamente, es la desilusión la que le embarga y la que le lleva a añorar unas costumbres y unos valores del pasado (con acierto L. Canfora, “Nota”, en Gianotti [a.c.], *op.cit.*, 12-13 recuerda que lo mismo le sucede en la *Ciropedia*, donde exalta la antigua tradición educativa persa, la de Ciro, pero luego cae en desuso y es la causa de la decadencia persa).

21. Para Esparta en las tragedias de Eurípides: V.W. Poole, “Euripides and Sparta”, en Powell, Hodkinson (edd.), *op.cit.*, 1-33.

22. Para los espartanos en Aristófanes de nuevo remitimos a Harvey, *art.cit.*

inmovilismo que se proyecta, el imperio y la riqueza han acelerado los cambios que han dado al traste con la presuntamente idílica sociedad de antaño; para un piadoso Jenofonte, el castigo llegará en la batalla de Leuctra, en 371, que marcó de un único y fatal golpe el final de Esparta como imperio. Asistimos, pues, en esa primera mitad del siglo IV, a una racionalización del fracaso militar de Esparta por la vía moralizante. No en vano un oráculo délfico recordado, entre otros, por Aristóteles (fr. 544), Diodoro (VII 12.8), Cicerón (*Sobre los deberes* 2.77) y Pausanias (IX 32.10), vaticinaba que “nada sino la avaricia causaría la ruina de Esparta”.

Entre los escritos de Jenofonte nos ha llegado un pequeño tratado anónimo datado comúnmente en la segunda mitad del siglo V, cuyo autor fue bautizado como “el Viejo Oligarca” por reflejar el sentir de la clase privilegiada ateniense respecto a la democracia radical imperante, que otorga el poder a la masa ignorante y pobre mientras consiente que los esclavos se pavoneen en su prosperidad, con lo que añora un pasado en que tal cosa no sucedía, como no sucede en Esparta (donde se golpea a los esclavos sólo para que recuerden que lo son y donde las decisiones son tomadas por los más virtuosos y sabios, los γέροντες o ancianos).

Un socrático más, Platón, se inspira claramente en la sociedad y en las instituciones de Esparta para la construcción teórica de sus ciudades ideales de Calípolis, en la *República*, y Magnesia, en las *Leyes*<sup>23</sup>. En estas utopías del fundador de la Academia encontramos señas de identidad espartanas como la compulsión para el matrimonio y el control de los nacimientos, la propiedad común, la educación pública, el minoritario y selecto cuerpo cívico, los banquetes comunitarios, una relativa libertad de las mujeres, la gerontocracia, la prohibición a los ciudadanos de dedicarse a las actividades comerciales y artesanales, con la consiguiente contracción de las mismas. Aunque en el libro VIII de la *República* (544 C), Esparta y Creta son clasificadas como regímenes timocráticos o timarquías, basados en el honor (τιμή), en el libro IV de las *Leyes* (712 D-E) el espartano Megilo no se ve capaz de definir su régimen político, porque por un lado el poder de los éforos reviste una forma tiránica, otras veces parece la más democrática de las ciudades, pero tampoco se le puede negar su carácter aristocrático ni que tiene una realza vitalicia y antiquísima; desde esta perspectiva Lacedemonia tendría, por tanto, una Constitución mixta, que combinaría de manera proporcionada y equilibrada elementos de los regímenes políticos puros o simples monarquía, aristocracia, democracias como garantía de estabilidad y de paz interna.<sup>24</sup> Queda claro de cualquier forma en dos pasajes anteriores del libro III, y ello es importante para la dimensión que adquirirá el *mirage* o mito espartano, que para el filósofo ateniense lacedemonios y cretenses son los mejor gobernados -atenienses y persas lo fueron en el pasado, pero se han echado a perder-, con leyes que se cimentan “en la libertad, la razón y la concordia” (693 D-E), y que preservan “una cierta igualdad de

23. Así lo reconocía ya Plutarco (*Lyc.* 31.2). Véase especialmente Tigerstedt, *op.cit.*, I, 254-276, quien no obstante constata también las diferencias e incluso se resiste a ver en Esparta un nítido referente de las utopías platónicas. *A contrario* Cartledge, *op.cit.*, 328 va mucho más allá de Platón en su afirmación de que Esparta “by way of the mirage, was the fons et origo of the whole Western Tradition of political utopiography”.

24. Según estos criterios, es obvio que la gran mayoría de los regímenes políticos a lo largo de la historia podrían ser calificados, de una u otra manera, como mixtos. Dicho de otro modo, la Constitución mixta es una quimera, una falacia que ha servido para proyectar la imagen de un perfecto y armónico equilibrio de poderes cuando en realidad la balanza se inclina conspicuamente a favor de uno.

bienes” (ἰσότητα τῆς οὐσίας), pues “las tierras se reparten sin discusión y no hay deudas antiguas de importancia” (684 D-E).

Con Aristóteles Esparta pierde la preeminencia que había tenido en la escuela socrática, se convierte en un elemento más –importante ciertamente– en el análisis de los modelos constitucionales helenos; en consonancia, esa admiración de su maestro se ve mucho más modulada, de modo que en la *Política* alternan los pasajes de aprobación hacia Licurgo y su legislación en el libro IV (1294b14-34, 1296a18-20) con la aguda crítica a las instituciones, a la praxis educativa, al carácter licencioso de las mujeres, a las diferencias en la posesión de riqueza y al militarismo desmedido que encontramos en un largo pasaje del libro II (1269a29-1271b19) y en otro del libro VII (1333b5-1334a10); sobre el tipo de *politeía*, el Estagirita considera primero que Esparta es una república en la que aparecen bien mezcladas democracia y oligarquía, pero más adelante se refiere a ella como una aristocracia con fachada de oligarquía en la que se dan desigualdades en virtud y en propiedad, para terminar por conceder importancia a la realeza, que ha aceptado limitaciones a su poder a cambio de hacerse más fuerte y duradera. Sea como fuere, el ordenamiento espartano no responde a la idea de una benéfica μικτή πολιτεία con que sus partidarios le acreditan<sup>25</sup>. En otra obra, la *Ética a Nicómaco*, el legislador espartano es elogiado por dos veces, primero junto a Creta, “por haber hecho a los ciudadanos buenos y sumisos a las leyes” (1102a8-12), y más adelante “por haberse preocupado de la educación y de las ocupaciones de los ciudadanos” (1180a25-30). Desgraciadamente no se nos ha conservado ἡ τῶν Λακεδαιμονίων πολιτεία salida de la escuela peripatética, que sin duda hubiera sido una fuente de información tan valiosa para Esparta como lo es la Ἀθηναίων πολιτεία para Atenas; claro que, salvo el de Jenofonte, no ha resistido la incuria del tiempo ninguno de los numerosos tratados constitucionales, o bien de usos y costumbres, que sobre Esparta se escribieron en la Antigüedad, reducidos a unas escasas citas, fundamentalmente en Ateneo y Plutarco<sup>26</sup>. Es ésta la suerte que corrió, por ejemplo, el *Tripolítico* de Dicearco de Mesina, formado en el Liceo a la sombra de Aristóteles y de Teofrasto, donde, además de describirse las sisitías o comidas en común de los espartanos, cristalizaba la fórmula de la *miktè politeía*, tripartita, ideal, de la que Esparta se erigía en arquetipo y que cada año era objeto de lectura pública en el palacio de los éforos (Cic. *Att.* II 2.2; XIII 32.2; Suda s.u. Δικαίαρχος). El pitagórico Arquitas de Tarento, amigo de Platón y algo anterior a Dicearco, también escribiría, en *De la ley y la justicia*, que “cualquier legislación que quiera ser poderosa y longeva, así como la ciudad, debe estar compuesta de instituciones de carácter democrático, oligárquico, aristocrático y monárquico, como es el caso de Lacedemonia”; bien que el equilibrio y reciprocidad entre ellos se ajustaba a los principios pitagóricos de la fuerzas naturales que se contra restan (apud Stob. fig. 134 meineckes). Igualmente se perdió el λόγος que sobre las leyes de Licurgo escribió el rey espartano Pausanias durante su exilio en Tegea, según la tradición de Éforo evocada por Estrabón (VIII 5.5); pese a que la corrupción de los manuscritos estrabonianos impide tener certeza al respecto, parece que el Agiada acusaba a sus enemigos –con Lisandro a

25. Gianotti, *art.cit.* (2001), 23-27.

26. Para los autores antiguos atestiguados (sin duda hubo más) que escribieron sobre instituciones, tradiciones y costumbres lacedemonias, véase T.J. Figueira, “Spartan ‘Constitutions’ and the Enduring Image of the Spartan Ethos”, en Birgalias, Buraselis, Cartledge (edd.), *op.cit.*, 143-158.

la cabeza, es de suponer— de vulnerarlas con sus políticas imperialistas, y probablemente también cuestionaba la legitimidad de la ἐφορεία, la institución que había ido socavando el poder de la diarquía<sup>27</sup>.

De la teoría política a la *Realpolitik*. Mediada la década del 360 Isócrates escribe su *Arquidamo* con aparente empatía hacia una Esparta que, derrotada en Leuctra por los tebanos y ahora aliada de Atenas, ha perdido Mesenia, y con la tierra, los hilotas que las trabajaban; en el discurso se anima a los espartiatas a recuperar este territorio vecino “adquirido con no menos justicia que el resto de Lacedemonia” (16)<sup>28</sup> apelando por un lado a la ancestral tradición del retorno de los Heraclidas -sobre la cual se levanta en el imaginario mítico la legitimidad espartana a la hegemonía peloponésica- y por otro a los atributos que siempre les han caracterizado, su pericia militar y su inalterable ordenamiento político, pero está puesto en boca de Arquidamo dirigiéndose a la Asamblea espartana -si lo pronunció en realidad o no, es objeto de debate-, con lo que no cabría esperar menos. Tampoco están claras sus intenciones en el *Busiris*, no sólo por el tono paródico que se cierne sobre este elogio del mítico rey egipcio denostado por la tradición helénica, sino porque allí la afirmación de que los lacedemonios administran bien su ciudad tras haber adoptado ciertos elementos constitucionales egipcios es desacreditada enseguida por el hecho de que no hacen buen uso de los mismos, pues, llevados de su pereza y ambición, “creen justo apoderarse de lo ajeno por la fuerza” (17-20); el discurso data de hacia 385, cuando la paz del Rey legitimó un nuevo orden internacional auspiciado por Esparta. En el *Nicocles*, un encomio del rey chipriota, hijo de Evágoras de Salamina, los lacedemonios vuelven a aparecer como “el pueblo mejor gobernado entre los griegos”, porque, lo mismo que los cartagineses, tienen una oligarquía como sistema político que es compatible con la monarquía que rige en la guerra (24). En *Panegírico*, *Carta a Arquidamo* y *Areopagítico* el maestro de retórica alaba en diversas ocasiones el pasado y las virtudes de Esparta, en los dos primeros casos en el contexto de una invocación a la hegemonía dual con Atenas para conducir la guerra panhelénica contra los persas (en la que cabe también la inyectiva, *v.gr.* en *Panegírico* 128, donde los lacedemonios son censurados porque “luchan cada día contra los griegos y tienen hecha una alianza eterna con los bárbaros”), mientras el tercero se incardina en un canto a la *πάτριος πολιτεία* de los antepasados, personificada en un tribunal del Areópago que, cual espejo de la *Gerousía*, hacía imperar la virtud y el buen orden, de modo que la Constitución ancestral se vincula con la “igualitaria y homogénea democracia [*sic*] espartana” (60-61)<sup>29</sup>. Y en *Sobre la paz con los lacedemonios*, una reflexión sobre el fracaso del imperialismo escrita tras la guerra de los aliados, la admiración por el ordenamiento político y las costumbres espartanas se entreteje con las críticas por la *πλεονεξία* en la que han caído, por haberse vendido al bárbaro y por la violencia desmedida ejercida durante su imperio marítimo, responsable

27. Así E. David, “The Pamphlet of Pausanias”, *PP* 34 (1979), 94-116; S. Hodkinson, “Spartan Society in the Fourth Century: Crisis and Continuity”, en P. Carlier (éd.), *Le IV<sup>e</sup> siècle. Approches historiographiques*, Nancy, 1996, 92-93.

28. En *Panegírico* 131, del año 380, Isócrates ya admitía la hilotización de los mesenios.

29. Como bien anota Canfora, *art.cit.*, 10, “Isocrate coglieva un elemento sostanziale: in entrambe le comunità la sede della sovranità è la stessa. È l’assemblea dei maschi liberi adulti. In entrambe le comunità (...) il corpo decisionale è il corpo combattente”.

éste en última instancia de la ruina del bien asentado y firme imperio continental de antaño (94-100). Porque, como ha expresado bien David Asheri, a lo largo de la obra de Isócrates aflora “la antítesis moral de que, frente a una *arché* terrestre que, ejercida con moderación (σωφροσύνη) y buen orden (εὐταξία), es meritoria, la *arché* naval, al no requerir de cualidades morales propias y basarse puramente en la destreza y habilidad de las tripulaciones, se distingue por su falta de regulación (ἀκολασία), injerencia (πολυπραγμοσύνη) e insolencia (ὑβρις); un dominio que puede convertirse en inmoral, tiránico y fuente de graves errores y de autodestrucción”<sup>30</sup>. Los ejemplos citados permiten comprobar que Isócrates observa el *kósmos* espartano a través de prismas muy diferentes y en función de las circunstancias históricas de cada momento, a las que Isócrates demostró adaptarse bien, lo cual impide etiquetarle como laconizante *stricto sensu*<sup>31</sup>. Y así, en su último discurso importante, el *Panatenáico*, una glorificación del pasado ateniense que data de 339, el rétor asegura que el ordenamiento espartano imita de la mejor manera posible el de los antepasados de los atenienses en tanto en cuanto mezcla la democracia con el gobierno de los mejores (153), pero más adelante censura las injusticias cometidas por los espartiatas, con los demás griegos en el exterior y con sus grupos dependientes en el interior (177-185, que incluye una curiosa asimilación entre periecos e hilotas), lo que les hace inferiores a los atenienses en sus actos, para finalmente dar réplica al encomio de sus ἐπιτηδεύματα verbalizado, una vez más, por un (supuesto o real) discípulo suyo admirador de Esparta (200-265). Por entonces los espartanos ya habían enseñado a Isócrates que no compartían en absoluto sus ideales panhelénicos personificados en la figura de Filipo II de Macedonia<sup>32</sup>.

Algo parecido sucede con Foción, apodado “el Bueno”. Formado en la Academia de Platón, compartió con éste y con Isócrates un escaso entusiasmo por las estructuras democráticas vigentes, que primero escondió tras un sospechoso “pacifismo” de cara a la creciente injerencia macedónica en Grecia, para más tarde, tras la guerra lamíaca y la rendición de Atenas ante Antípatro, hacerlo explícito al convertirse en el rostro de la oligarquía instaurada por los macedonios en Atenas. También en su moral y costumbres mostraba Foción un comportamiento conservador, que las fuentes presentan próximo al laconismo, o al cinismo<sup>33</sup>, pues no sólo vivía con suma sencillez, hasta el punto de andar descalzo y sin manto—dando pie a la tradición, ciertamente falsa, sobre su pobreza—, a lo que cabe sumar su gesto adusto y su verbo escueto y cortante, sino que llegó a enviar a su hijo Foco, de conducta un tanto disipada, a educarse en la *agogé* espartana, provocando con ello el enojo de sus conciudadanos por entender éstos que

30. D. Asheri, “Isocrate e l’impero”, en E. Luppino Manes, *Egemonia di terra ed egemonia di mare. Tracce del dibattito nella storiografia tra V e IV sec. a.C.*, Alessandria, 2000, 193.

31. L. Sancho Rocher, “Democracia frente a populismo en Isócrates”, *Klio* 90, 2008, 36-61, que recoge el debate historiográfico en torno al ideario de Isócrates, defiende la tesis de que, más que conservador, moderado o monárquico, fue un corrector de la democracia, especialmente a través de la propuesta del cambio en la dirección política, que debía sustraerse a los demagogos.

32. Un mayor desarrollo de estos argumentos en S. Cataldi, “Isocrate e la *Lakedaimonion Politeia*. Spunti per una riconsiderazione”, en Birgalias, Buraselis, Cartledge (edd.), *op.cit.*, 247-260. En concreto para el *Panatenáico*, véase V. Gray, “Images of Sparta: Writer and Audience in Isocrates’ *Panathenaiscus*”, en Powell, Hodkinson (edd.), *op.cit.*, 223-271.

33. Pues Diógenes Laercio (VI 76) y Suidas (s.u. Φίλισκος Αἰγινήτης) lo hacen discípulo de Diógenes de Sínope.

despreciaba la educación ateniense<sup>34</sup>. Pese a estos rasgos morales, en buena medida coloreados por las fuentes –ninguna contemporánea, por cierto-, el retrato de Foción no es el de un laconizante<sup>35</sup>.

Con Foción hemos alcanzado el final de este breve itinerario intelectual por la Grecia clásica. En la época helenística Esparta no pasó de ser un poder de tercer orden en el tablero geopolítico heleno. Pero a mediados del siglo III a.C. la regeneración política, social y moral buscada por Agis IV y Cleómenes III, encomendados al filósofo estoico Esfero de Boristenes, significó un proceso de recreación, e incluso invención, del pasado que idealizaba la época de Licurgo como una “edad de oro” que sirviera de modelo para legitimar las reformas de estos diarcas y, con ello, la cristalización de un mito de Esparta imperecedero en el pensamiento occidental.

---

34. Plu. *Phoc.* 4.3-4; 18.3; 19; Nep. *Phoc.* 1; Ael. *VH.* VII 9; Stob. III 19.16.

35. Sobre Foción véase en general H.J. Gehrke, *Phokion. Studien zur Erfassung seiner historischen Gestalt*, München, 1976 y C. Bearzot, *Focione tra storia e trasfigurazione ideale*, Milano, 1985, la cual trata de desmitificar su figura; tanto el alemán (pp. 146-147) como la italiana (p. 72) se muestran con razón escépticos ante esa vertiente laconófila de Foción, creíble en cambio para Rawson, *op.cit.*, 44-45 (“on moral and educational matters he was a more extreme laconizer”).

A través del tiempo, por influencia de los diferentes poderes que se desarrollaron a su alrededor, Grecia se fue transformando, configurándose así una imagen de Grecia como salvadora de la civilización frente al bárbaro imperio persa, insignia de la democracia, símbolo de la cultura y del renacer de las artes, y portadora del pensamiento científico a través del *logos*.

Frente a concepciones muy arraigadas en el ideario contemporáneo, en Grecia convergen numerosas realidades. Desde el arcaísmo, comenzando con la hegemonía cretense y su influjo sobre la cultura micénica, hasta el contacto fructífero con los sucesivos reinos faraónicos, el influjo de los territorios externos se percibe en todos los ámbitos de la cultura griega. De este modo, ante el dominio macedonio, primero, y el romano, después, Grecia asume una posición subordinada, pero aporta al mismo tiempo su bagaje cultural, que se ve acrecentado por la propia reflexión griega sobre el fenómeno imperial.

Esta obra analiza la evolución que, desde distintos ámbitos contextuales, ha experimentado la visión del territorio heleno. Queda así evidenciada cómo Grecia se formó a partir de las relaciones habidas con distintos imperios. Desde la más remota antigüedad hasta la visión contemporánea del mundo heleno, este libro pretende aportar, desde diferentes perspectivas metodológicas, una visión novedosa de la Grecia clásica.



SECRETARIADO DE PUBLICACIONES  
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

