

LA IMPRONTA DE ESPARTA EN EL HUMANISMO Y LA UTOPIA DEL SIGLO XVI¹

The Trace of Sparta in Sixteenth-Century Humanism and Utopia

César FORNIS
Universidad de Sevilla
cfornis@us.es

Fecha de recepción: 9-IX-2012; aceptación definitiva: 8-X-2012
BIBLID [0212-2052(2012)30;333-345]

RESUMEN: En el siglo XVI la antigua Esparta fue, como Estado, referente político explícito bien para los teorizadores que, con poderosos anclajes en el pasado clásico, buscaban ante todo la estabilidad social y constitucional para repúblicas renacentistas con ambiciosos diseños geopolíticos, bien para aquellos otros que en sus obras se oponían al creciente absolutismo monárquico. Como sociedad, idílica y atemporal, integrada por ciudadanos modélicos en cuanto a libertad y virtudes cívicas, Esparta fue también velada inspiración para los utópicos que soñaron un mundo mejor, ideal, un refugio en el que poder escapar de la corrompida y mundana realidad que les envolvía.

1. El presente trabajo forma parte del proyecto de investigación HAR2010-15756, del Ministerio de Ciencia e Innovación. Hemos optado por traducir al castellano los pasajes citados con el fin de lograr un discurso más fluido e integrador que privilegia el papel que juega Esparta en el pensamiento de cada autor por encima de la exégesis y de las citas textuales en la lengua y edición originales de sus obras concretas.

Palabras clave: Esparta, modelo político, utopía, Renacimiento, humanismo.

ABSTRACT: In the 16th century the ancient Sparta was, as a state, an explicit political reference not only for theorists who, with their strong links to the classical past, sought above all social and constitutional stability for Renaissance republics with ambitious geopolitical designs, but also for others who opposed in their writings the growing support for absolute monarchy. As an idyllic and timeless society, formed by citizens who were models of freedom and civic virtues, Sparta was also veiled inspiration for utopians who dreamed of a better, ideal world, a refuge in which to escape the corrupt and mundane reality surrounding them.

Keywords: Sparta, political model, Utopia, Renaissance, Humanism.

No ha existido ni existe paradigma tan poderoso, tan intenso y, sobre todo, tan perdurable como el de Esparta, al menos colectivamente, como ciudad y como pueblo (en la categoría individual sería difícil quitar la primacía a Alejandro Magno). Porque, si bien el mito de Esparta nació y creció en la Antigüedad misma², pronto rebasaría con inusitada fuerza las fronteras de esta para proyectar su larga sombra sobre el pensamiento y el imaginario occidental, ya fuera como ejemplo militar, político, social, educativo, etc., siendo superada únicamente por Roma como modelo de inspiración para la posteridad³. A lo largo de este camino la memoria de lo que fue Esparta y los espartanos se vio inevitablemente distorsionada, mediatizada por los intereses de quienes invocaban el modelo como vía para denunciar o mejorar, explícita o implícitamente, el presente en el que vivían. Es lo que se conoce, desde la feliz ocurrencia de François Ollier, como el *mirage* espartíata⁴. En el presente artículo queremos centrar nuestra atención en la utilización e instrumentalización de esa Esparta sublimada, acrónica e inmaterial por parte de los teorizadores políticos renacentistas y los utópicos del siglo XVI.

Tras una Edad Media que supuso en general un período de apogón, de olvido de la Antigüedad, y con él de Esparta, el Renacimiento significará, como su nombre indica, un redescubrimiento de la cultura clásica, un *revival* en el que Esparta ocupará un lugar preferencial, en buena medida

2. Siguen siendo fundamentales en este aspecto OLLIER: 1933-1943; TIGERSTEDT: 1965-1978; RAWSON: 1969.

3. Es el tema del magnífico libro de RAWSON: 1969.

4. OLLIER: 1933-1943.

como espejo de virtud y de excelencia moral; esta imagen se impone sobre otras más negativas y se populariza gracias a las obras mejor preservadas y, a la sazón, más admiradas: las de Jenofonte, Platón, Plutarco y Pausanias, autores todos que contribuyeron en no escasa medida a la potenciación del mito espartano, pero sobre todo Plutarco, del que se dice que recibió un auténtico culto por parte de los humanistas renacentistas. Los tratados educativos de la época, «espejos para príncipes», son indicativos de que la severa y disciplinada *agogé* espartana se percibe como especialmente adecuada —si bien se obvia el hurto con astucia y no se descuida la instrucción humanística— para los vástagos de las casas reales y nobles, que deben crecer adiestrándose en el manejo de las armas y en la forja de carácter exigidos en el príncipe ideal. Los apotegmas laconios y las biografías plutarqueas de ilustres gobernantes espartanos también hacen pedagogía tanto de las cualidades de moderación, magnanimidad, valor o sentido del deber como del peligro de los excesos, la soberbia o la arrogancia⁵. Así, la desaprobación espartana hacia el consumo de vino y la humillación «didáctica» a la que se somete a los hilotas (Plu. *Lyk.* 28.4), es celebrada por el poeta y moralista cortesano Ludovic Lloyd en *The Pilgrimage of Princes* (1573): «Dignos fueron los pueblos de Esparta y Lacedemonia, de inmortales elogios de perpetua fama. Aborrecían tanto el vil vicio de la bebida que hicieron que sus esclavos y cautivos llamados hilotas se mostraran ebrios en las fiestas para que sus hijos pudieran ver en ello la bestialidad...»⁶. Por su parte, las mujeres espartanas son contempladas como fieles amas de casa y esposas, no exentas empero de coraje, por humanistas como Castiglione o Domenichi, para los que el sexo femenino puede adornarse con las mismas virtudes y cualidades que el masculino⁷.

Esta resurrección espartana en el dominio educativo llegará a su vez de la mano de una resurrección política, dado que los humanistas verán en el ordenamiento político lacedemonio un modelo de inspiración para las jóvenes repúblicas renacentistas del siglo XVI. El primer caso de analogía con Esparta lo encontramos en la república de Venecia. En sus *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, de 1519, Niccolò Machiavelli destacaba que ambos estados coincidían en hacer descansar el gobierno en manos de la aristocracia (los *ottimati*) para salvaguardar mejor la libertad que un régimen popular —como el de Atenas, ciudad de efímero esplendor— y garantizar tranquilidad, estabilidad y longevidad —un milenio en Venecia, ocho siglos en Esparta—, frente a los conflictos entre el Senado y el pueblo

5. RAWSON: 1969, pp. 131-135.

6. HODKINSON, HALL: 2011, p. 68.

7. RAWSON: 1969, pp. 135-137.

que azotaron la república romana. Pese a que Licurgo «ordenó sus leyes asignando a cada uno —reyes, nobles y pueblo— su parte de autoridad y funciones», tras lo cual abdicó de sus poderes, el humanista y teórico florentino entiende que el régimen espartano no era mixto, sino aristocrático, al reconocer una preeminencia de la *Gerousía* o Consejo de ancianos: «Esparta hace a uno rey con un pequeño Senado que le gobierne». Su excelencia, con todo, no era posible sin un cuerpo cívico unido, numéricamente reducido, militarizado —para no depender de mercenarios cuya lealtad y coraje se paga con dinero—, impermeable a la entrada de extranjeros y sin excesivas veleidades imperialistas⁸. También echa mano de Licurgo, Agis IV y Cleómenes III para ejemplificar su celeberrima tesis de que el uso de métodos ilegales y/o inmorales puede estar justificado en ciertas ocasiones por el objetivo que se persigue, más si cabe si se trata de la instauración o la reforma de una república libre de corruptelas, es decir, de la primacía del bien común⁹. Pero lo cierto es que para Maquiavelo fue más bien Roma el modelo genuino, pues, como buen polibiano, reconocía que esta sí tenía un régimen realmente mixto y había triunfado en la expansión exterior, en la búsqueda de una auténtica *grandezza* que había eliminado —o por lo menos atenuado— la corrupción interna (a diferencia de Esparta o Atenas, que meramente conquistaban territorios, Roma integraba pueblos en estructuras confederales, como aliados —aunque desiguales— en lugar de como súbditos)¹⁰.

Las ideas de Machiavelli tuvieron continuidad en ese mismo siglo en otros pensadores venecianos y florentinos (Alamanni, Guicciardini, Giannotti, Contarini, Paruta, Botero, Patrizi, Garimberto, etc., cada uno con sus matices personales), si bien ellos volvieron a la fórmula de la *miktè politeía*, la Constitución mixta y atemperada, acuñada por los teorizadores políticos del siglo IV a. C. y universalizada por Polibio dos siglos más tarde¹¹, aquella en la que todos los elementos de los regímenes políticos puros se controlan y equilibran entre sí para alcanzar *il vero esempio di perfetto governo*: el monárquico, en Esparta encarnado por los dos reyes y en Venecia por el dogo, unos y otro elegidos con carácter vitalicio aunque con poderes limitados; el aristocrático, ligeramente predominante, representados por la *Gerousía* y el Senado respectivamente; y el democrático, por la *Apèlla*

8. MOREL: 1996, pp. 83-84; ROSSO: 2005, pp. 64-66.

9. RAWSON: 1969, pp. 141-142; ROSSO: 2005, pp. 59-60.

10. CAMBIANO: 1974, pp. 97-99; ARMITAGE 2002, pp. 31-36; ROSSO: 2005, pp. 68-70; estos dos últimos subrayan que ante Maquiavelo se presentaba la elección entre imperio y estabilidad, entre expansión y libertad (y habría optado por el imperio, incluso con el riesgo de perderlo todo).

11. Sobre Esparta como ejemplo de Constitución mixta, FORNIS: 2011, pp. 224-225.

espartana y el Gran Consejo veneciano. Además de promover la estabilidad, el equilibrio constitucional de esta *respublica temperata* preservaría la libertad contra la tiranía, cuyo amargo sabor empero Esparta habría conocido con Pausanias y Venecia con Marino Faliero. El cardenal Contarini amplía incluso el paralelismo trifuncional a un cuarto poder encarnado en Venecia por el *Consiglio dei Dieci* y en Esparta por los éforos en cuanto el cometido de ambos cuerpos es evitar los conflictos internos en el seno del Estado, mientras que las fiestas que da el dogo cuatro veces al año serían una transposición mejorada de las *syssitiai* o comidas comunitarias lacedemonias, que fomentan la amistad y la unidad entre los ciudadanos. En la misma línea Patrizi abogaba por la introducción en Florencia de *pasti pubblici* en la milicia ciudadana bajo la supervisión de magistrados. También Paruta tiene en Esparta el perfecto modelo gubernamental y social para Venecia, por su libertad individual, sus fiestas públicas, sus ejercicios militares, sus juegos... Para Garimberto, Venecia impide, como Esparta, participar a los extranjeros en la vida política, aunque se muestra más magnánima que la ciudad griega al dejarlos residir en su territorio. Estas afinidades entre espartanos y venecianos en los órganos de poder, en la veneración hacia los ancianos, en los banquetes, en la moderación de la riqueza o en el trato a los extranjeros serán igualmente señaladas por Botero, quien no obstante hace ver ciertas ostensibles diferencias en materia de política exterior (beligerancia exultante de Esparta, tendencia hacia la paz en Venecia) y en comercio (prohibido en Esparta, impulsado en Venecia). Y naturalmente lo que comparten todos estos teóricos de la política moderna es su admiración por la figura omnipresente de Licurgo, que por encima de Rómulo era el incorruptible *riordinatore* que había tenido éxito en su labor legislatora, y por una educación espartana canalizadora de las virtudes civiles y la obediencia a las leyes¹². El respeto a la Ley es en este sentido de una importancia capital. El total sometimiento de los espartiatas al *nómos*, que en el diálogo entre Demarato y Jerjes llega a caracterizarse como *despótes* (Hdt. VII 104, 4-5)¹³, tiende a ser entendido como un elogio por los estudiosos modernos en la interpretación de que es la ley quien protege al ciudadano de la tiranía, y de ahí, la que le hace más libre¹⁴, aunque no falta quien, como Ellen Millender,

12. Recientes análisis de los teóricos republicanos en la Italia renacentista, con la nomenclatura y cronología de sus obras, en COMPARATO: 2002 y CONTI: 2002. Cf. también RAWSON: 1969, pp. 143-151; CAMBIANO: 1974, pp. 100-102; MOREL 1996, pp. 84-86; ROSSO 2005, pp. 70-72.

13. Pero ténganse en cuenta también las palabras del rey Arquidamo II en Th. I 84.3-4, así como Dem. XX, *Contra Leptimes*, 107, según el cual los espartanos tenían prohibido criticar sus leyes.

14. Véase por ejemplo RIESENBERG: 1992, pp. 6-12 («Putting aside misconceptions, we can see that the war society of Sparta gave a great deal to the foundation of Western citizenship», en p. 7).

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 ciudadanos¹⁵.

Se distanció sin embargo de esta corriente que ponía su mirada en la Antigüedad a la búsqueda de una «edad de oro» aquel que, junto a Machiavelli, es considerado el otro «padre» de la ciencia política moderna, Jean Bodin, para quien la humanidad estaba siempre en continuo progreso (como también evolucionó Esparta, por más que la tradición transmita una imagen inmovilista del *kósmos* licurgueo). En su construcción de la teoría sobre la soberanía —fuente y legitimación de todo poder— en *Les six livres de la République* (1576), Bodin mostró lo artificial e ilusorio tanto de semejantes paralelismos como del mismísimo régimen mixto: pese a su fachada, Esparta y Venecia no dejan de estar gobernadas por aristocracias. Para Bodin, la *république meslée* «no solo es imposible, sino que ni tan siquiera puede ser imaginada; porque la soberanía es por naturaleza única e indivisible ¿cómo puede ser esta otorgada a uno y a TODOS al mismo tiempo?». Igual de temeroso del régimen democrático que sus predecesores (declara que la igualdad no es deseable), y considerando que la aristocracia es un régimen frágil, Bodin defiende que la monarquía es la forma «natural» del Estado y, por tanto, el mejor de los sistemas¹⁶. El proceso parece culminar en el siglo siguiente, cuando en su *Parallelo politico delle republiche antiche e moderne* (1627), Pompeo Caimo subraya la singularidad de Venecia y critique, afirmando en la autoridad de Aristóteles, la tiranía de los éforos, la debilidad de las estructuras económicas y el afán militarista de Esparta, pero en 1676 aún encontramos comparaciones entre los magistrados venecianos y espartiatas en la *Histoire du gouvernement de Venise*, de Amelot de la Houssaye, que aprecia en el gobierno de Venecia, ahora en declive, *l'assemblage* de las mejores leyes de las repúblicas griegas¹⁷.

Por otro lado, la Europa de la segunda mitad del XVI conoce la corriente política de los llamados monarcómacos, impulsada originalmente por teóricos hugonotes franceses, los cuales, como herederos de Calvino, defendían una limitación del poder monárquico e incluso que el pueblo estaba legitimado para resistirse si el rey se apartaba de las obligaciones para con sus súbditos, hasta el punto de justificar el tiranicidio en casos extremos (por ejemplo, si atacaba la «verdadera religión»). Pues bien, los

15. MILLENDER: 2002a y 2002b.

16. Para un reciente y compensado análisis del proceso de desmitificación de Esparta emprendido por Bodin, véase ROSSO: 2005, pp. 103-121.

17. RAWSON: 1969, pp. 151-157; MOREL: 1996, pp. 86-87.

monarcómacos rescatan del pasado institucional espartano, como parte de su doctrina, la figura de los éforos, en quienes se inspiran para la teoría del «magistrado inferior», representante del pueblo con la función de vigilar —recordemos que el vocablo griego *éphoros* significa «vigilante»— que el rey no devenga absoluto¹⁸. En este sentido, la literatura monarcómaca, entre la que destacan las *Vindiciae contra tyrannos* escritas en 1579 por un autor anónimo que adopta el simbólico nombre de Junius Brutus, propugna que el rey debía firmar un contrato con el pueblo, personificado en la figura del magistrado inferior, que naturalmente evocaba los juramentos de observancia de las leyes que los diarcas espartanos prestaban ante los éforos (X. *Lac.* 15.7); quedaba así el poder real limitado, sometido en todo momento a la ley, y legitimado el derecho de resistencia del pueblo si esta no es respetada. Entre estos monarcómacos se cuenta el humanista y calvinista escocés George Buchanan, que en el tratado *De iure regni apud Scotos* (1579), condenado reiteradamente durante un siglo por el Parlamento de Inglaterra, utilizaba la teoría del magistrado inferior para justificar la abdicación forzada de María Estuardo del trono escocés —en favor de su hijo Jacobo, de quien fue tutor Buchanan—, al tiempo que ensalzaba las figuras de Teopompo, Leónidas I, Agesilao II y otros reyes espartanos frente al lujo y voluptuosidad en las que estaban sumidos los monarcas modernos. Se le oponía ideológicamente Algernon Blackwood, que dos años después le contestaba que los reyes espartanos no disfrutaban en realidad de un poder efectivo, sino tan solo de un título vacío¹⁹. En Francia, donde la literatura hugonote ataca el absolutismo de los Valois, sobre todo tras el baño de sangre de la noche de San Bartolomé de 1572, *Le Réveille Matin des Français et de leurs voisins* (1573-1574), atribuida a Nicolas Barnaud, hace de los Estados Generales los éforos franceses, con la significativa labor, expresada en terminología ecuestre, de poner «freno y bridas» al poder de la institución monárquica; la *Franco-Gallia* (1573), de François Hotman, o *Du droit des magistrats sur leurs sujets* (1575), de Théodore de Bèze, sitúan igualmente a los éforos como la pieza clave en la limitación de toda autoridad humana, como los garantes de la justicia y el derecho en una monarquía atemperada que ni siquiera ha de ser por fuerza hereditaria. En Alemania, con el último de los monarcómacos y creador de la teoría del Estado corporativo, Johannes Althusius, el término «éforo» se

18. Calvino había enunciado que los éforos eran defensores del pueblo cuyo deber consistía en «oponerse y resistir la intemperancia o la crueldad de los reyes», pero fueron sus discípulos quienes tomaron el testigo para ir más allá y formular la tesis del magistrado inferior.

19. CARTLEDGE: 2009, p. 245.

extiende a todos los magistrados que defienden los derechos del pueblo contra posibles usurpaciones por parte del magistrado supremo (el emperador), constituyéndose en una especie de consejo supremo del Estado corporativo —en el que se incluyen los siete príncipes electores— cuyas funciones son: elegir al magistrado supremo o emperador, deponerle si se convierte en tirano y guardar y defender la libertad y los derechos del pueblo. En España es el jesuita Juan de Mariana quien, como sustento de una doctrina que privilegia el derecho natural sobre la autoridad del Estado, esto es, del monarca, y que llega a contemplar la legitimidad del tiranicidio en *De rege et regis institutione* (1598), parafrasea los poderes limitados que, según la *República de los lacedemonios*, ostentaban los reyes espartanos, «apenas» la dirección de la guerra y el «ministerio de las cosas sagradas». Finalmente, el movimiento monarcómico acabaría fracasando ante los abogados de la monarquía absoluta y del derecho divino de los reyes que triunfaron en la Europa del siglo XVII²⁰.

En otro orden de cosas, Esparta está latente, con la *República* de Platón como correa de transmisión, en las utopías renacentistas que recreaban escenarios imaginarios habitados por sociedades perfectas, ciudades ideales que servían de vía de escape a los problemas de su tiempo: *Utopia* (1516), de Thomas More, acuñador precisamente del término utopía²¹; *Il mondo savio e pazzo* (1552), de Anton Francesco Doni; *Città felice* (1553), de Francesco Patrizi; *Histoire du grand et admirable Royaume d'Antangil* (1616), de un anónimo que se esconde bajo las siglas I.D.M.G.T.; *Christianopolis* (1619), de Johann Valentin Andrea; *Civitas solis* (1623), de Tommaso Campanella; *New Atlantis* (1627), de Francis Bacon... Entre los elementos comunes a estas propuestas teóricas, que no se nutren solo de referentes antiguos (las aventuras oceánicas contemporáneas y el descubrimiento de mundos desconocidos y exóticos son muy propiciatorios), hallamos un comunismo de bienes (a veces también sexual), una limitación o supresión del uso del dinero, del lujo, del comercio y de la producción fabril, una racionalización de la producción, una educación pública y moral, una uniformidad económica y estética, unas leyes sencillas y una dirección política en manos de unos magistrados y consejeros

20. Sobre los monarcómacos: RAWSON 1969, pp. 158-169; MOREL 1996, pp. 87-93; VAN GELDEREN 2002; ROSSO: 2005, pp. 84-101 (especialmente para los hugonotes franceses).

21. CARTLEDGE: 2006: 44 recuerda que Tomás Moro sabía perfectamente de la ambivalencia del neologismo, que si bien tiende a significar «no lugar», «ninguna parte» (del griego *ou-tópos*), también puede ser «buen lugar», «lugar del bien» (en cuyo caso provendría de *eu-tópos*).

que normalmente son ancianos y sabios²². Es fácil reconocer en ellos la caracterización del universo, real o inventado, de los espartiatas, dando peso a la afirmación de que «Esparta fue modelo definitivo y manantial para la entera tradición utópica occidental»²³.

La devoción —casi culto— por una Esparta «en verdad monstruosa en su perfección» no se oculta en los *Essais* (1580) de Michel de Montaigne, quien sin embargo reniega de la utopía²⁴ porque él no cuestiona el orden político establecido, tan solo el moral, y aborrece toda clase de innovación, equivalente a perturbación, en sintonía con su origen nobiliario y su sólida fe católica. Pero Esparta simbolizaba para Montaigne algo más que el conservadurismo y el respeto a leyes y costumbres ancestrales en el contexto del convulso panorama religioso y político de la Europa de la segunda mitad del siglo XVI, donde la de Montaigne era una de esas voces que se alzaban en favor de afirmar la autoridad monárquica por la vía de la asociación con la autoridad divina: obedecer al rey era obedecer a dios²⁵, y Esparta, como sentencia Plutarco en su *Vida de Licurgo* (16.8), era una «escuela de obediencia».

22. En general, RAWSON: 1969, pp. 170-177, acompañada de Rosso: 2005, pp. 190-196 para la historia del reino de Antangil. Más avanzado el siglo XVII, y por lo tanto muy rebasado el arco cronológico que nos hemos impuesto en este trabajo, tenemos dos importantes novelas utópicas: la *Histoire des Sévarambes* (1677), escrita por Denis Varaisse d'Alais, en la que los protagonistas, el pueblo de los sevarambos, vive feliz sin conocer la avaricia bajo las leyes y costumbres igualitarias que les ha dado Sevarías, trasunto de Licurgo (cf. Rosso: 2005, pp. 196-208), y *Les aventures de Télémaque* (1699), de François de Salignac de la Mothe, más conocido como François Fénelon, obra determinante en el advenimiento de la moda y el gusto por lo antiguo que vivirá la Francia del siglo XVIII (53 ediciones solo en Francia y 81 en el extranjero), donde Minos, otro «Licurgo», se presenta como padre de unas leyes —caídas en desuso pero recuperadas por Telémaco y su guía Mentor (en realidad Atenea travestida) para una colonia cretense del sur de Italia (Salento)— que regulan las costumbres, la alimentación, las artes y, sobre todo, «prohíben todo aquello que no sirve más que para el fasto y la voluptuosidad»; Fénelon propugna asimismo una educación pública que fomente el patriotismo, el honor, la obediencia a la ley y, cómo no, tratándose del arzobispo de Cambrai, la piedad (cf. RAWSON 1969: pp. 220-223; Rosso 2005: pp. 209-228).

23. CARTLEDGE 1987: pp. 415-416.

24. Pace MOREAU 1990: «La cite lacédémonienne ressemble ainsi à une sorte de cite utopique —Eldorado de la vertu» (p. 117); «Ainsi une sorte d'utopie à coloration lacédémonienne est continuellement tissée à l'arrière plan des *Essais*» (p. 119).

25. FARQUHAR 2006: 40-43, quien argumenta que Montaigne, en lugar de apelar estrictamente a la ley natural, enfatizaba el sinsentido que para él suponía que un ciudadano corriente, un campesino, estuviera dispuesto a sufrir violencia e incluso a convertirse en víctima y héroe a la vez por unos ideales que no comprendía (se trataría de una libertad mal entendida, una libertad negativa).

Tras la senda precisamente del polígrafo de Queronea, cuya credibilidad no ponía en duda ni por un momento²⁶, Montaigne entiende que Esparta ha hecho de la educación, que no de la cultura, la piedra angular del Estado: «en Atenas se enseñaba a hablar bien, en Esparta a actuar bien; allí a desenredarse de un argumento sofístico y a derribar la impostura de las palabras capciosamente entrelazadas; aquí a deshacerse de los señuelos de la voluptuosidad y a derribar con gran coraje las amenazas de la fortuna y de la muerte; aquellos hombres se empeñaban en las palabras, estos en las cosas; allí había un ejercicio continuado de la lengua, aquí del alma»²⁷; la marcialidad educativa dotaba al individuo de un carácter enérgico, fuerte, mientras que «el estudio de las ciencias es más dado a suavizar y afeminar la gallardía que a afirmarla y animarla»²⁸. Montaigne deja de lado cualquier alusión a las estructuras socioeconómicas para destacar que Esparta sobresalía por su valor militar, ciertamente, pero aún más por la formación (ética, no literaria) del individuo, que es la que permite construir un cuerpo cívico cohesionado de ciudadanos virtuosos: «desdeñando cualquier otro yugo que no sea la virtud, los espartanos preferían los maestros en el valor, la prudencia y la justicia a los tutores literarios»²⁹. Y, naturalmente, el pensador bordelés rinde tributo al genial artífice de esa Esparta sublimada, el legislador Licurgo, al que legitima en sus duras y restrictivas medidas: «la debilidad de nuestra condición nos empuja a menudo a la necesidad de servirnos de malos medios para un buen fin»³⁰.

En su ensayo *Des cannibales* en particular, Montaigne escribe que esa virtud, esa fuerza y esa simplicidad que son admirables en los espartanos se pueden encontrar en la vida natural, prepolítica, de los nativos del

26. De hecho, Montaigne escribió un ensayo titulado *Defensa de Séneca y de Plutarco* en el que defendía la *techné* o método de este último como historiador, porque de hecho era también el suyo propio (véase a este respecto el análisis de FARQUHAR 2006; cfr. MOREAU 1990: p. 117; TOUCHÉFEU 1999: p. 502; MACPHAIL 2002: pp. 205-206). Jean Bodin había criticado en *Méthode de l'histoire* (1566) la imprudencia con la que Plutarco repetía historias poco fiables, como la muy célebre del joven espartiatá lacerado por el zorrillo (relatada en *Lyk.* 51) o la multa que impusieron los éforos a Agesilao «por apropiarse de los ciudadanos que pertenecían al Estado» (*Ages.* 5.4), suscitando la reacción de Montaigne, para quien «la historia espartana estaba llena de mil ejemplos más raros y extravagantes, porque era toda ella un milagro».

27. MOREAU: 1990, p. 122.

28. TOUCHÉFEU: 1999: p. 107; MACPHAIL: 2002, p. 203.

29. CAMBIANO: 1974, pp. 121-122; SUPPLE: 1984, pp. 98-101; MOREAU: 1990, p. 117; ROSSO: 2005, pp. 134-144.

30. MOREAU: 1990, p. 119; según ROSSO: 2005, p. 130, empero, Montaigne no vio en Licurgo el legislador ideal porque su finalidad no había sido volver a poner a los hombres bajo las leyes de la naturaleza.

Nuevo Mundo, tan ingenuos como bondadosos y puros, en una suerte de esbozo de la teoría del «buen salvaje» sobre la que volverán Mably y Rousseau: «... este divino ordenamiento lacedemonio, tan grande, tan admirable y tanto tiempo floreciente en virtud y en felicidad, sin ninguna institución ni ejercicio de letras; quienes regresan de este mundo nuevo, que ha sido descubierto por los españoles en tiempos de nuestros padres, podrán testimoniar cuántas naciones, sin magistrados y sin leyes, viven más legítima y regladamente que las nuestras»³¹. Ahora bien, Eric MacPhail ha demostrado convincentemente que Montaigne fue un maestro del *antitólogos*, un nuevo Protágoras empeñado en demostrar que toda cuestión es debatible y que siempre son posibles dos *lógoi*, con lo que su halago de la simplicidad y la ignorancia frente a la general admiración renacentista por la razón y el conocimiento no pasaría de ser «an exercise in rhetoric and an illustration of the flexibility of language», de recrearse en la paradoja, bien es cierto que llevado al paroxismo habida cuenta que Esparta era la encarnación de la antiretórica, como el propio ensayista francés se encarga de recordar en *De la vanité des paroles* y *Du pédantisme*³².

Llegados al final de este (necesariamente rápido) itinerario intelectual por el siglo XVI, hemos podido comprobar que Esparta fue, como Estado, referente político explícito tanto para los teorizadores que, con poderosos anclajes en el pasado clásico, buscaban ante todo la estabilidad social y constitucional para las modernas repúblicas renacentistas que albergaban ambiciosos diseños geopolíticos, como para aquellos que en sus escritos resistían los embates del absolutismo monárquico. De otra parte, una sociedad espartana idílica y atemporal, donde habitaban ciudadanos henchidos de virtudes cívicas y libres de toda corrupción, fue inspiración implícita para los utópicos que imaginaban un mundo mejor, ideal, un refugio en el que poder escapar de la realidad que les rodeaba. En el siglo XVII Esparta continuaría dejando su huella en la literatura utópica de James Harrington o François Fénelon, hasta que en el XVIII se torne en genuino modelo político para ilustrados como Mably, Rousseau o Helvétius, preludeo del relevante protagonismo que adquirirá en la Revolución Francesa de la mano de los jacobinos³³.

31. TOUCHEFU: 1999, p. 107; MACPHAIL: 2002, p. 194; MOREAU: 1990, pp. 120-121.

32. MACPHAIL: 2002, que ve asimismo en estas críticas a la pedagogía humanística de su tiempo un cierto propósito de reafirmación de la legitimidad de su posición social de cara a los humanistas que medraban socialmente en virtud de su educación.

33. Nos hemos ocupado de este último tema en Fornis 2012.

BIBLIOGRAFÍA

- ARMITAGE, D.: «Empire and Liberty: A Republican Dilemma», en VAN GELDEREN, M. & SKINNER, Q. (eds.): *Republicanism: A Shared European Heritage*. II, Cambridge, 2002, pp. 29-46.
- CAMBIANO, G.: «Montesquieu e le antiche repubbliche greche», *Rivista di Filosofia* 65, 1974, pp. 93-144.
- CARTLEDGE, P.: *Agesilaos and the Crisis of Sparta*, London, 1987.
- «Spartan traditions and receptions», *Hermathena* 181, 2006, pp. 41-49.
- *Los espartanos. Una historia épica*, Barcelona, 2009 (= 2002).
- COMPARATO, V. I.: «From the Crisis of Social Culture to the Neapolitan Republic of 1647: Republicanism in Italy between the Sixteenth and Seventeenth Centuries», en VAN GELDEREN, M. & SKINNER, Q. (eds.): *Republicanism: A Shared European Heritage*. I, Cambridge, 2002, pp. 169-193.
- CONTI, V.: «The Mechanisation of Virtue: Republican Rituals in Italian Political Thought in the Sixteenth and Seventeenth Centuries», en VAN GELDEREN, M. & SKINNER, Q. (eds.): *Republicanism: A Shared European Heritage*. II, Cambridge, 2002, pp. 73-83.
- FARQUHAR, S. W.: «On Civility: The Model of Sparta in Montaigne's "Defence de Seneque et de Plutarque"», *French Literature Series* 33, 2006, pp. 33-50.
- FORNIS, C.: «Ideas e imágenes de Esparta entre los griegos de época clásica», en CORTÉS, J. M.; MUÑIZ, E. y GORDILLO, R. (coords.): *Grecia ante los imperios*, *Spal Monografías XV*, Sevilla, 2011, pp. 217-228.
- «Espartiatas e hilotas en la Revolución Francesa», en *Dipendenza ed emarginazione nel mondo antico e moderno*, *Atti del XXXIII Convegno Internazionale GIREA*, Napoli, 2012, pp. 489-499.
- HODKINSON, S., HALL, E.: «Appropriations of Spartan Helotage in British Antislavery Debates of the 1790s», en HALL, E.; ALSTON, R. & MCCONNELL, J. (eds.): *Ancient Slavery and Abolition. From Hobbes to Hollywood*, Oxford, 2011, pp. 65-102.
- MACPHAIL, E.: «Montaigne and the Praise of Sparta», *Rhetorica* 20.2, 2002, pp. 103-211.
- MILLENDER, E. G.: «Νόμος Δεσπότης: Spartan Obedience and Athenian Lawfulness in Fifth-Century Thought», en GORMAN, V. B. & ROBINSON, E. W. (eds.): *Oikistes. Studies in Constitutions, Colonies, and Military Power in the Ancient World Offered in Honor of A.J. Graham*, Leiden, 2002, pp. 33-59.
- «Herodotus and Spartan Despotism», en POWELL, A. y HODKINSON, S. (eds.): *Sparta: Beyond the Mirage*, London, 2002, pp. 1-61.
- MOREAU, H.: «Sparte, une figure de l'autre dans les *Essais*», en CHRISTODOULOU, K. (ed.): *Montaigne et la Grèce 1588-1988. Actes du Colloque de Calamata et de Messène (23-26 Septembre 1988)*, Paris, 1990, pp. 116-122.
- MOREL, H.: «La renaissance de Sparte», en *L'influence de l'Antiquité sur la pensée politique européenne (XVI-XX^e siècles)*, Aix-en-Provence, 1996, pp. 81-93.
- OLLIER, F.: *Le mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque*. I-II, Paris, 1933-43.
- RAWSON, E.: *The Spartan Tradition in Western Thought*, Oxford, 1969.

- RIESENBERG, P.: *Citizenship in the Western Tradition. Plato to Rousseau*, Chapel Hill, 1992.
- ROSSO, M.: *La renaissance des institutions de Sparte dans la pensée française: XVIème-XVIIIème siècle*, Aix-Marseille, 2005.
- SUPPLE, J. J.: *Arms versus Letters. The Military and Literary Ideals in the «Essais» of Montaigne*, Oxford, 2005.
- TIGERSTEDT, E. N.: *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, 3 vols., Stockholm, 1965-1978.
- TOUCHEFEU, Y.: *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Oxford, 1999.
- VAN GELDEREN, M. «Aristotelians, Monarchomachs and Republicans: Sovereignty and *Respublica Mixta* in Dutch and German Political Thought», en VAN GELDEREN, M. and SKINNER, Q. (eds.), *Republicanism: A Shared European Heritage*. I, Cambridge, 2002, pp. 195-217.