

Lacedaemonia capta (II). El paradigma espartano en Roma desde mediados del siglo I a finales del siglo III¹

Lacedaemonia Capta (II). The Spartan Paradigm in Rome from the Mid-1st to the Late 3rd Century

César FORNIS

Universidad de Sevilla

cfornis@us.es

orcid.org/0000-0002-9389-6592

Fecha de recepción: 18-06-2024

Fecha de aceptación: 08-10-2024

RESUMEN

Este artículo constituye la segunda parte de un estudio dedicado al uso, apropiación e instrumentalización que las fuentes clásicas bajo el Principado romano hicieron de Esparta y de los espartanos. Si la primera parte se cerraba en los albores de la Segunda Sofística, ahora nos ocupamos en amplitud de este movimiento cultural y de pensamiento que no fue ajeno a la alta política, aunque también nos aproximaremos a otros autores no adscritos al mismo, hasta alcanzar el final del siglo III. La conclusión es que los espartanos continuaron siendo un modelo de ejemplaridad sustentado no únicamente en su coraje e irreductibilidad en el campo de batalla, merecedores de glorias pasadas, sino también en valores como la moderación, la austeridad, la disciplina, el autocontrol, el comunitarismo, la obediencia a la ley o el hablar con los hechos antes que con las palabras. En este sentido, el paradigma espartano en este período fue más de sustancia ética y moral, diferente por tanto al paradigma político de las épocas clásica y helenística, cuando la Esparta de Licurgo encarnaba a la polis mejor gobernada, casi utópica, para los teorizadores que se preguntaban sobre el Estado ideal.

Palabras clave: Recepción, Paradigma, Segunda Sofística, *Exemplum*

Topónimos: Esparta

Periodo: Principado romano

ABSTRACT

This article is the second part of a study devoted to the use, appropriation, and instrumentalization of Sparta and the Spartans in classical sources under the Roman Principate. While the first part concluded at the dawn of the Second Sophistic, this installment explores that intellectual and cultural

¹ Este trabajo se inscribe en el marco del proyecto de investigación PID2020-112558GB-I00. Las traducciones de los autores clásicos son las de la Biblioteca Clásica Gredos, en ocasiones ligeramente modificadas.

movement in greater depth, recognizing its connections to high politics. Additionally, we examine other authors outside this movement, extending the analysis to the late 3rd century.

The study concludes that the Spartans remained a model of exemplarity, upheld not only for their courage and indomitable spirit on the battlefield—echoing past glories—but also for values such as moderation, austerity, discipline, self-control, communitarianism, obedience to the law, and the principle of speaking through actions rather than words. In this period, the Spartan paradigm took on a predominantly ethical and moral dimension, distinct from its political role in the Classical and Hellenistic eras, when Lycurgus' Sparta was idealized as the best-governed polis—an almost utopian model for theorists contemplating the ideal state.

Keywords: Reception, Paradigm, Second Sophistic, *Exemplum*

Place names: Sparta

Period: Roman Principate

El presente trabajo se concibe como la continuación natural de uno anterior en el que estudiábamos la recepción que la intelectualidad y la alta cultura grecorromana hizo tanto de la antigua y legendaria Esparta como de su reducido, selecto e idiosincrático cuerpo cívico (los *homoioi* o espartiatas de pleno derecho) durante el primer siglo del Principado, aunque también nos ocupábamos de cómo era la realidad más mundana, teñida de atavismo, en esa Esparta incluida en el orbe romano². El límite cronológico quedó entonces fijado en los albores del movimiento cultural –pero atravesado de contenido político– denominado Segunda Sofística, que por su importancia para nuestro tema precisaba de un trabajo específico, el que aquí emprendemos ahora, aunque se verá complementado con otros autores no adscritos a dicha corriente hasta alcanzar el final del siglo III.

La metodología consistirá en analizar, dentro del arco cronológico señalado, los testimonios literarios que citan y evocan a Esparta y a los espartanos, intentando mantener en la medida de lo posible un orden diacrónico y apoyándonos, como es lógico, en la literatura científica moderna. Como iremos desglosando, los fines o propósitos de los pasajes en cuestión son tan variados como los tipos de fuentes de los que dimanan (rétores u oradores, filósofos, biógrafos, apologetas y eruditos en general), pero por lo general presentan el común denominador de que hechos y anécdotas, más allá de ser utilizados con valor de autoridad y un sesgo moralizante, se basan en una idea estereotipada y sublimada de cómo eran los espartanos del pasado. Y es que se había afianzado definitivamente ese fenómeno continuado de apropiación, distorsión e incluso invención que tan atinadamente bautizó François Ollier como *le mirage spartiate*, “el espejismo espartiata”³, que tenía por finalidad hacer de Esparta un estado único, especial, muy distinto de los demás griegos que le rodeaban.

Comenzaremos nuestro itinerario con un precursor de la Segunda Sofística como fue el rétor Dion de Prusa, llamado también Crisóstomo, “boca de oro”, debido a su elocuencia. En sus discursos Dion toma como modelo a los reyes espartanos en distintas ocasiones, ya sea para elogiar su valentía, su benevolencia con los súbditos y su defensa de los débiles (*De la realeza II*, 77), ya su moderación en el ejercicio del poder, al aceptar rendir cuentas de su gestión a los éforos pese a su linaje heraclida (*Agamenón* o *Sobre la realeza*, 5-7; cf. *Sobre sus trabajos*, 1, donde la comunión de diarcas, éforos y gérontes, superiores en prudencia al conjunto del *dēmos*, procuraba la salvación de la ciudad), ya su austeridad y su ausencia de *hýbris*, “soberbia”, como en el caso de un Agesilao II que desdeñó que se hicieran estatuas o retratos de su persona (*Corintíaco*, 43). A la hora de definir un *daímon* como “aquel que domina

2 Fornis, e.p.

3 Ollier, 1943. Matices aparte, el *mirage* de medios académicos no es otra cosa que lo que vulgarmente llamamos el mito de Esparta.

a muchos hombres y los guía como y por donde quiere, ya sea mediante la persuasión, ya mediante la fuerza, ya mediante ambas”, tiene muy claro que Licurgo lo fue, “pues bajo sus órdenes los espartanos, todavía ahora, se hacen azotar, duermen al raso, llevan vestidos ligeros y soportan otras muchas penalidades que a los extraños les parecen insoportables” (*Sobre el daímon*, 2-3). Por él manifiesta la más alta estima como filósofo y consejero político, pues legisló sobre el matrimonio, la participación política, el tipo de régimen, la adquisición de riqueza, la disposición de las casas, el honor y la guerra (*Sobre la paz y la guerra*, 2-3; cf. *De la realeza II*, 44, donde Licurgo aprende de Homero para instituir los *syssitia* o banquetes comunitarios). Y fuera de Esparta, junto al mítico rey eleo Ífito, siendo ambos “muy superiores en capacidad a sus descendientes”, Licurgo institucionalizó en 776 la fiesta panhelénica por excelencia, los Juegos Olímpicos (cf. Plutarco, *Vida de Licurgo*, 1.2, basado en Aristóteles, y 23.3-4, basado en Hermipo), frente a la tradición eforea visible en Pausanias (5.4.5) que atribuía su reorganización exclusivamente a Ífito. Sin embargo, desde una vena estoica que “hace partícipes de la ley y la política no a cualesquiera de los seres humanos, sino a los más inteligentes y sensatos”, censura la completa exclusión de los hilotas de los beneficios de la ciudadanía (*Boristénico*, 38) y celebra su liberación, “que nadie puede considerar injusta”, gracias a los tebanos (*Sobre la esclavitud y la libertad II*, 28).

En su idealización del pasado⁴ el Crisóstomo cuaja sus *orationes* de apelaciones a los timbres de gloria de la historia espartana. Dirigiéndose a los rodios, les recrimina que remuevan las estatuas de espartanos –y de macedonios– merecedores de honores en el pasado, ultrajando así su memoria, para levantar en su lugar las de romanos no excepcionalmente virtuosos, simplemente por el hecho de ser romanos (*Al pueblo de Rodas*, 41-43); de tenerse que comparar los rodios con espartanos o atenienses, que lo hagan con los de antes, los antiguos (126), y recuerda cómo unos pocos lacedemonios se opusieron en el desfiladero a miríadas de persas (18). Pero en *Sobre la envidia* proclama que ni siquiera las Termópilas, como sublime ejemplo de resistencia en la lucha por la libertad, puede igualarse a la imponente lucha del sabio por liberar su mente de toda esclavitud, acechado como está por placeres, opiniones y hombres perniciosos (70). En *Al pueblo de Alejandría* reaparece la invocación a compararse con los espartanos de antaño, “pues estaban capacitados para mandar, y estuvieron al frente de los griegos durante muchos años, y a los bárbaros los vencían a todos y siempre, mientras que vosotros ni siquiera sabéis ser bien gobernados” (69); ciertamente ha habido atenienses, megarenses y corintios que, ejercitando sus cuerpos y viviendo con laboriosidad, han destacado en coraje a la hora de defender su patria, pero, como pueblo, los espartanos son los únicos en merecer la fama en ello “porque tenían en común la ambición por los honores (*philotimía*)” (93); si los espartanos luchaban al son de la flauta, los alejandrinos lo hacen al son de la lira, se burla el orador (60).

Precisamente una anécdota musical en este mismo discurso sirve a Dion para argumentar que, en la administración de la ciudad, hay que imitar a los espartanos en desdeñar lo superficial para centrarse en lo esencial: quitaron la lira y cortaron las cuerdas inútiles del músico que quería innovar con “ruidos superfluos” (32 y 67; cf. *Primer discurso en Tarso*, 57). Y encuentra sitio también para la referencia a aquella Esparta donde reina “la justicia de anchas calles”, como cantara Terpandro en el siglo VII (Plutarco, *Vida de Licurgo*, 21.5), cuando en *Sobre la desconfianza*, al modo de los apotegmas, cuenta que un espartano, interrogado sobre qué garantía quería recibir en prueba de amistad, contestó que la única válida, “que, ni aun queriéndolo, obraran injustamente” (11).

Ahora bien, como parte de una larga y bien asentada tradición, Dion piensa que esas virtudes y ese imperio legítimo, continental, se echaron a perder cuando la victoria sobre

⁴ Tigerstedt, 1974: 202 lo llama “romántico”.

Atenas trajo consigo el imperio naval y la corrupción. Y así, dice en su *Segundo discurso en Tarso* (49-50):

Mientras los atenienses construían en el siglo V una arché en las islas, Jonia y el Helesponto, los espartanos, sensatamente, se preocuparon de los asuntos de Esparta, otorgando la máxima importancia a las leyes y a la disciplina, razón por la cual alcanzaron la mayor prosperidad en aquel tiempo (...), pero cuando sucedieron a los atenienses en el ejercicio del mando y se obstinaron en gobernar sobre gentes que no los aceptaban, perdieron fama, luego poder y riquezas, y acabaron por caer en manos de sus enemigos.

Esta *lectio* de moral superficial e inexacta será amplificada por Plutarco de Queronea, que se erige en el gran sistematizador y transmisor del mito y la utopía de Esparta al consagrar al menos cinco de sus *Vidas paralelas* a conspicuos personajes de su historia, conectadas entre sí para configurar un auténtico “ciclo” (como el macedonio o el ateniense)⁵: se nos han conservado las biografías de Licurgo, Lisandro, Agesilao II, Agis IV y Cleómenes III, y pudo escribir una sexta sobre Leónidas I que se ha perdido o que nunca llegó a culminar (*Moralia*, 866B denota que la preparó). Su talento literario y creativo recreó para la posteridad un fresco y vívido –aunque en buena medida ficticio– retrato de la sociedad espartana⁶; es esa Esparta salida del taller de Plutarco la que más trascendió a la Modernidad y la que palpita aún en la actual cultura popular pese a haber sido hace tiempo arrumbada en los círculos académicos⁷.

Si bien es cierto que todos sus personajes espartanos son ejemplos de moral y virtud –para Plutarco “Esparta era una parte necesaria de la herencia moral de Grecia”⁸–, no lo es menos que es en el *bíos* de Licurgo donde aflora con más fuerza “su nostalgia y la de su época por la gloria nativa de la Hélade, a la cual se confería la nitidez de imágenes ejemplares y absolutas que la corrosión del tiempo no pueda desenfocar”⁹. Plutarco interpreta Esparta a través de Licurgo, concentrando en él una poderosa tradición historiográfica helenística –con Filarco en un lugar de honor– que concebía su pasado en términos de decadencia progresiva desde una prístina edad idílica, frente a quienes, como Tucídides, Platón o Aristóteles, eligieron no mencionar siquiera a Licurgo¹⁰. En otras palabras, “la *Vida de Licurgo*, al reunir en un mismo texto momentos diferentes de la historia de Esparta, ha

⁵ Citaremos sólo estudios recientes: Lucchesi, 2014; Liebert, 2016: 97-146; Gengler, 2020; Humble, 2022a; Davies y Mossman (eds.), 2023. Pero no compartimos la etiqueta de “totalitaria” que Ruzé, 2010: esp. 19-24 cuelga a la Esparta de Plutarco (cosa distinta es que haya servido de fuente para los totalitarismos del siglo XX).

⁶ “El texto antiguo más sencillo de usar (y abusar) para obtener un panorama de cómo era la vida en Esparta” (Powell, 2018: 6). Entre esta “acusación” de presentar “una imagen romántica y mitologizada de Esparta” y, al mismo tiempo, la necesidad de seguir acudiendo a él por ser la fuente que proporciona más información se articula la introducción del recién aparecido libro sobre Esparta en las *Vidas* de Plutarco: Davies y Mossman (eds.), 2023: ix-xxi.

⁷ Humble, 2022a: 223.

⁸ Powell, 2018: 6. Liebert, 2016: 4 considera que Esparta es para él “la ciudad *par excellence*”, pero véase la crítica de Humble, 2022b.

⁹ Del Corno, 1996: 25.

¹⁰ Muccioli, 2012: 118.

oscurecido la lectura histórica de la evolución de esta sociedad¹¹. Quizá sea porque se trata más de un opúsculo de filosofía política que de una biografía *stricto sensu*¹².

En efecto, por más que la biografía comience con la franca confesión de que sobre él “nada absolutamente que no esté sujeto a dudas puede decirse” (*Vida de Licurgo*, 1.1), el polígrafo beocio atribuye a Licurgo todas las medidas legislativas e institucionales –salvo la instauración de la eforía, la magistratura suprema, que sería obra del rey Teopompo (7.1)– que fueron configurando la realidad política, social y jurídica del estado espartano: el reparto original de los *klâroi* o lotes de tierra iguales para los nueve mil espartiatas, la creación de las unidades tácticas del ejército, de la *Gerousía* o Consejo de ancianos, de la *agogé* o modelo educacional espartiata, de los *syssítia* o cenas comunitarias y, por último, del conjunto de normas (*díaita*) que fomentaban la austeridad, así como las que prohibían el comercio, las actividades manuales (*téchnaí*) y el uso de moneda, para que, citando a Teofrasto, “allí la riqueza no sea objeto de deseo” (10.2-4)¹³. Cardinal será el desarrollo extraordinario del sentido comunitario, ya que “acostumbró a los ciudadanos a que no desearan ni supieran vivir en privado, sino que, creciendo siempre juntos, como las abejas en comunidad (...) se entregaran en cuerpo y alma a la patria” (25.5). Licurgo habría creado, cual demiurgo, “una Constitución inimitable”, que otros como Platón, Diógenes o Zenón intentaron luego adoptar (31.2-3)¹⁴, con la *Gerousía* como clave de bóveda que preservara a la ciudad de los peligros de la democracia y de la tiranía. Plutarco le exime de responsabilidad, empero, en prácticas sociales infames como el hilotismo o la *kryptéia* (28.12-13). La obra licurguea, bajo cuya égida Esparta repartía justicia del mismo modo que “Heracles recorría el mundo con su piel y su clava castigando a los tiranos injustos y salvajes”, habría de mantenerse vigente hasta que a finales del siglo V su patria “se vio anegada por la codicia y la molicie” (30.1-2)¹⁵. El polímata beocio contribuye eficazmente así a potenciar el armazón mítico de un personaje convertido en elemento central del *mirage* y, con él, de la Esparta rediviva del Renacimiento, incluso si, en su descarga, asegura que “ha seguido, entre los textos que se han escrito sobre él, aquellos que contienen las menores contradicciones y los testimonios más fiables” (1.7).

Sobre la *agogé* o modelo educacional en concreto, al margen de unos sucintos alegatos teóricos de Jenofonte en su *Constitución de los lacedemonios*, nuestro conocimiento descansa en gran parte en los nueve capítulos que Plutarco le dedica en la *Vida de Licurgo* (14-22), en los que sin duda contaminó la tradición clásica con una regeneración cleoménica y/o romana que sepreciaba de remontarse al héroe legislador¹⁶. Frente a esta visión idealizada, la historiografía moderna ha puesto de relieve que, lejos del estancamiento que se le presume,

11 Christien y Legras, 2014: 9.

12 Liebert, 2016: 101 (108-124 para la *Vida de Licurgo*); ya Ollier, 1943: 198 subrayaba que “para dar cuerpo a la *Vida de Licurgo*, Plutarco compuso una auténtica Πολιτεία Λακεδαιμονίων”. Cf. también Rodrigues, 2023 sobre cómo Plutarco construye la excepcionalidad espartana en torno a la figura del legislador por excelencia.

13 Hodkinson, 2023 ha subrayado que la marcialidad y el militarismo tienen un papel subsidiario en la *Vida de Licurgo* respecto de las virtudes civiles del espartiata, mientras por el contrario adquieren gran protagonismo en la *sýnkrisis* o comparación posterior que Plutarco hace entre la obra de Licurgo y la de Numa.

14 Sobre esta comparación, Futter, 2012. Según Ollier, 1943: 210-211 “es ciertamente imposible ir más lejos en la idealización de Esparta y de su legislador ... Plutarco parece transportado por el entusiasmo de un hombre que ha descubierto la ciudad perfecta en esta Lacedemonia antaño formada por un filósofo e imbuida de filosofía”.

15 Para Lucchesi, 2014: 63-100, Plutarco construyó con su Licurgo un modelo con el que contrastar las figuras de Lisandro y Agesilao.

16 Lévy, 1997: 153-154. Una diferencia importante es que en Jenofonte no está “la disolución de la familia” (cf. Humble, 2022a: 232), con lo que ésta compartía con el Estado la responsabilidad en la formación de las nuevas generaciones de espartiatas.

la agogé estuvo en mutación permanente, adaptándose a las circunstancias históricas de cada momento¹⁷. Pero tampoco son ajenos los intereses del propio Queronense, para quien la educación debe ocupar un papel nuclear en la estructura política de un Estado, y en Roma no era así –aunque entre los Flavios y Trajano se constata una voluntad de fomentar y controlar una educación pública–, de tal forma que mira al pasado y toma como referente la agogé espartana para inculcar en los jóvenes la moral y los valores imprescindibles para el gobierno de un imperio¹⁸.

Otro tanto sucede con la posesión y distribución de la tierra. Como ha denunciado Stephen Hodkinson, cinco palabras en la *Vida de Licurgo* (16.1), κλῆρον αὐτῷ τῶν ἐνακισχίων προσνείμαντες, “asignándole un lote de tierra de los nueve mil”, tienen una gran responsabilidad en consolidar y apuntalar la muy arraigada idea de que los espartiatas no eran dueños de sus fundos, por lo demás iguales en extensión, sino usufructuarios, y de que a la muerte de uno la parcela revertía al Estado, el cual volvía a asignarla a un joven que, superada la dura educación, adquiriera la plena ciudadanía¹⁹. Recientes análisis del sistema de la propiedad y de la herencia han confirmado la desigualdad en la posesión de la tierra –fenómeno del que ya fueron testigos Aristóteles e Isócrates en el siglo IV– y la herencia divisible –tanto entre varones como entre mujeres–, así como las donaciones en vida y los legados testamentarios, en ambos casos incluso a otros ciudadanos que no fueran parientes²⁰; es más, el propio Plutarco implica en otros pasajes (8.2-3; cf. *Vida de Cleómenes* 7.1; 11.1) que Esparta conoció la propiedad privada de la tierra. Aquí también la acción igualitaria de Licurgo parece haber sido modelada a partir de las circunstancias socioeconómicas de la Esparta de mediados del siglo III a.C. y de las medidas reformistas de los reyes Agis IV y Cleómenes III, que habrían redistribuido 4.500 lotes de tierra entre la nueva ciudadanía, curiosamente la mitad justo de los 9.000 atribuidos a Licurgo²¹.

En cuanto a las biografías de Lisandro y Agesilao, son testimonios elocuentes del apogeo y el desplome de Esparta. Plutarco coincide con las fuentes contemporáneas de los hechos –notablemente Jenofonte, Platón, Éforo y Aristóteles– en dar una explicación eminentemente moral al irreversible declive: hogaño el afán de riquezas y la corrupción de las leyes y costumbres de licurgueas han emponzoñado la antaño virtuosa sociedad espartiata, son la causa primera y última del desastre, por encima del fracaso militar en Leuctra, la secesión de la fétil Mesenia y la liberación masiva de hilotas²². Ni Lisandro ni Agesilao se enriquecieron ni abandonaron los dictados de Licurgo, pero no por ello dejan de ser los máximos responsables del proceso degenerativo, sobre todo el primero, pues ambos defendieron la idea de un imperialismo desenfrenado que llevó al control de ricas ciudades y territorios que ejercieron mala influencia sobre los ciudadanos-hoplitas espartanos y ambos acapararon un poder excesivo que desequilibró la (aparentemente) armónica *politeía*, entre otros medios a través de un clientelismo que dinamitó el funcionamiento de las instituciones lacedemonias²³.

En efecto, en la *Vida de Lisandro* Plutarco “fija” el retrato del vencedor de Egospótamos legado a la posteridad, el del corruptor incorruptible, ávido de poder, cruel y manipulador,

17 Kennell, 1995.

18 Desideri, 2002. Para la metodología de Plutarco en su aproximación a los documentos materiales del alto arcaísmo espartano, y en concreto a los referidos a Licurgo, véase Desideri, 2003.

19 Hodkinson, 2007 (cf. Hodkinson, 2000: 43-45).

20 Hodkinson, 2000: 65-112.

21 Christien, 1992: 7-8 ya señalaba que, antes de los intentos de reforma de Agis IV y Cleómenes III, no hay mención alguna de distribuciones o repartos de tierra en Esparta.

22 Para el tema del declive de Esparta en las *Vidas paralelas*, véase Gianotti, 1997 y Mossé, 2007.

23 En general, Lucchesi, 2014: 101-200; Liebert, 2016: 124-142.

aspirante a la realeza –o a derrocarla, según otra versión–, de gran talento estratégico, un hombre que sin salir de la pobreza ni dejarse corromper por el dinero, se erige en el principal culpable de que grandes riquezas fluyan a Esparta tras la guerra del Peloponeso y perviertan los valores tradicionales. El arquitecto de la victoria sobre Atenas es también, a los ojos de este beocio de nacimiento, pero ateniense de cultura, el artífice de la ruina de Esparta. Mejor parado sale el rey Agesilao II, en buena medida porque su figura es más poliédrica: si por un lado Plutarco ve en él a un paladín panhelénico que combatió al persa, fue fiel a los ideales de Licurgo, austero en sus hábitos y en su patrimonio, por otro su pertinaz odio por los beocios en general, y por los tebanos en particular, llevó a una política exterior de desastrosas consecuencias.

Sí adoptan la condición de héroes los dos reyes reformistas, Agis IV y Cleómenes III, cuyas *sýnkreseis* o comparaciones se establecen a la sazón con los hermanos Graco. Plutarco los ve como dos nuevos Licurgos sacrificados en el empeño de un imposible regreso de Esparta a la edad de oro tras siglo y medio de crisis y decadencia, tanto moral como política y militar, generada por la desviación de los preceptos del mítico legislador²⁴. De hecho, la *Vida de Agis* (5.1-5) es la única fuente en relatar el golpe de gracia a los mismos: en un momento indeterminado de la primera mitad del siglo IV, el éforo Epitadeo, cuyo nombre parlante significa “el que actúa en beneficio propio”, por desavenencias con su hijo y heredero, habría hecho aprobar una retra o ley que legalizó las prácticas de compraventa, herencia y donación de la propiedad, hasta entonces prohibidas. Los estudiosos modernos²⁵ tienden a verlo como una ficción de inspiración platónica cuyo objetivo es explicar el declive de Esparta por el quebrantamiento del igualitarismo socioeconómico establecido por la legislación licurguea. En estas mismas biografías, Plutarco culmina el retrato de la poderosa e influyente mujer espartana al presentar a Agesístrata, Arquidamia y Cratesiclea como latifundistas con una fortuna superior a la de cualquier ciudadano espartano contemporáneo y con un papel determinante en los intentos de reforma de estos reyes (*Vida de Agis* 4.1; 7; *Vida de Cleómenes* 6.2; 7.1), un retrato empero ya decididamente novelesco, pues las heroínas plutarqueas parecen tener que ver más con la ficción que con la historia²⁶.

Igual de fabulosa resulta su descripción de la *kryptéia*. No podemos entrar aquí al detalle²⁷, pero bastará con decir que lo que en Platón (*Leyes*, 633B-C), en la primera mitad del siglo IV a.C., se presenta como un *agón* o prueba de resistencia y superación por parte de un grupo de jóvenes seleccionados por sus dotes, en Plutarco (*Vida de Licurgo*, 28.2-7), casi cinco siglos después, se convierte en una selectiva caza humana en la que los hilotas o esclavos más fuertes –y por ello más potencialmente dispuestos a la revuelta– se

24 A Plutarco en general no le gusta el *neoterismós*, la “revolución”, pero la aprueba si, como en el caso de Agis y Cleómenes, es protagonizada por hombres nobles cargados de elevados ideales (cf. Herrad, 2022). Aunque, salvo para ciertos hechos de su política exterior, no existen otras fuentes con las que contrastar la información del Queronense acerca de ambos reinados, Martínez-Lacy, 1987: xlvi-lxxxiv se muestra especialmente escéptico sobre el contenido de las reformas internas de cariz licurgueo, que tan sólo enmascararían –por la vía de la retórica– la ambición de poder personal de los protagonistas; últimamente Phillips, 2023 considera también a Cleómenes un tirano en cuanto a sus métodos, no así a Agis, pues éste, al menos en principio, habría querido promover sus cambios respetando la *politeía lacedemonia*, mientras Müller, 2024 se pregunta si se les puede aplicar el vocablo “populistas” (ella prefiere otro neologismo, “popularistas”, tomado del lenguaje político de la República romana tardía).

25 Desde Schütrumpf, 1987.

26 Sobre la idealización y la representación dramatizada de la mujer espartana por Plutarco, y por su fuente, Filarco, véase Powell, 1999.

27 Para un estudio pormenorizado remitimos a un reciente trabajo nuestro en colaboración (Fornis e Iriarte, e.p.), en el que se podrá encontrar toda la literatura científica anterior.

convierten en involuntarias presas de jóvenes espartanos que, como rito de paso a la edad adulta, se esconden en el monte durante el día –de ahí el nombre de *kryptoí*, “ocultos”– para descender y atacar por la noche armados tan sólo con un puñal. La criptia plutarquea ha empapado a toda la tradición occidental, de tal forma que a lo largo del siglo XX, e incluso algunos estudiosos en la actualidad, han aplicado a los criptos expresiones como “policía secreta” o “servicio secreto” –comparándolos con la Gestapo, el NKVD soviético, la Stasi de la RDA, los camisas negras de Mussolini o el Ku Klux Klan–, mientras otras veces se les ha visto como modernos comandos del ejército que realizan operaciones tras las líneas enemigas o que practican la guerra de guerrillas, sin que haya faltado quien haya tachado sus actividades como una forma de terrorismo de Estado.

Dentro de esta buena disposición a la recepción y estimulación del *mirage*, el erudito de Queronea también recopiló en sendos opúsculos, incluidos en sus *Moralia* (208A-242D), famosas máximas de espartanos (*Apophthégmata Laconicá*, 346 correspondientes a 68 hombres ilustres, entre los que destacan Agesilaο II y Licurgo, más 72 anónimas) y de espartanas (*Lacainón Apophthégmata*, 40 en total, de las cuales 30 anónimas), mientras dedicó un tercer tratado a las *Costumbres de los lacedemonios* (*Tà palaià Lakedaimoniôn epitedeúmata*, conocido como *Instituta Laconica*), con 42 anécdotas sobre las antiguas costumbres de los espartanos²⁸.

El aforismo, máxima o apotegma (ἀπόφθημα, literalmente “respuesta aguda y decisiva”) es una verbalización condensada fruto de la experiencia o del saber y aplicable en múltiples situaciones, una práctica en la que los lacedemonios se mostraron especialmente versados. En efecto, aunque muchos apócrifos, otros de dudoso origen y algunos puestos en boca de más de una persona, los *apophthégmata* espartanos encapsulan perfectamente toda la fuerza y el significado del parlamento laconio y llegaron a ser tan celebrados por su mordacidad, ingenio y en ocasiones brutal franqueza que pasaron de la tradición oral a la escrita; así, como muy tarde en el siglo IV –Heródoto ya recurre a ellos con frecuencia en el anterior– existieron colecciones de los mismos (Aristóteles, *Retórica*, 1394b35), que contribuyeron de manera decisiva a la leyenda crecida en torno a la ciudad del Eurotas. Además de ser testimonio fiel de una literatura gnómica, sapiencial, y del proverbial laconismo verbal –aún hoy, denominamos “lacónico” a quien se expresa con pocas palabras–, las sentencias ponen de manifiesto toda una filosofía, una forma de entender la vida. Dotados siempre de un propósito edificante, buena parte de los apotegmas tienen como tema las virtudes militares de los espartiatas, pero otros muchos versan sobre su rectitud moral, su sentido de la ciudadanía, su sabiduría, su autocontrol o su obediencia a la ley (ni siquiera las leyes de la música antigua se podían transgredir: en *Moralia*, 220C dice que un éforo cortó las dos cuerdas que el poeta Frinis de Mitilene había añadido a la lira de siete; no importaba si se conseguía una mejor armonía o si así el instrumento era más completo, bastaba con que fuera una novedad que alteraba la composición antigua). No debe olvidarse, en todo caso, que los aforismos laconios son una parte estructural del *mirage*, y como tal, reflejan “no lo que fueron en realidad los espartanos, sino lo que se creía que eran”²⁹. Uno de los más populares, por cierto, atribuido tanto a Antálcidas (*Moralia*, 192B = 217D) como a Plistoánax (231D), es el que responde a la recriminación de un ateniense sobre el déficit educativo de los lacedemonios: “Tienes razón. Somos los únicos griegos que no hemos aprendido nada malo de vosotros”.

²⁸ En general sobre los apotegmas laconios, casi con seguridad notas –aunque revisadas– que le sirvieron para preparar las biografías de los cinco espartiatas, véase Ollier, 1943: 21-54; Tigerstedt, 1974: 16-30; Del Corno, 1996; Beck, 1999; Celentano, 2006; Fornis, 2012.

²⁹ Tigertstedt, 1974: 18.

Algunas de estas frases lapidarias han trascendido mucho más al ser popularizadas por el cine o la televisión, ligadas para siempre al coraje bélico y el sacrificio hasta la muerte demostrado por Leónidas y sus trescientos en el desfiladero de las Termópilas: es el caso de la arenga del rey aguada a sus trescientos en el día del combate definitivo: “Desayunad bien, puesto que esta noche cenaremos en el Hades”, o su respuesta a Jerjes ante la exigencia de que entregaran las armas: “ven a cogerlas” (ambas en 225D), no menos jactanciosa que la que dio a un aliado de Tráquide que exclamó que los persas eran tantos que con sus flechas taparían el sol: “así combatiremos a la sombra” (225B; en Heródoto 7.226.1-2 es el espartiata Dineces el autor de la réplica).

En el arsenal estratégico militar y diplomático de los espartanos no cabía únicamente el valor, sino también la astucia, la capacidad para el engaño, que forma parte de su caracterización como zorros y no solo leones, como cuando el rey Cleómenes acordó una tregua de siete días y atacó la noche del tercero, pretextando que la tregua se refería a días y no a noches (*Moralia*, 223A). Lisandro gozó de especial reputación por sus argucias; de él se decía que aconsejaba engañar a los niños con las tabas y a los hombres con juramentos (*Vida de Lisandro*, 8.4).

Las máximas de las mujeres espartanas suelen ser recordatorios de normas o costumbres que los varones de su familia deben respetar, entre los cuales es célebre el mandato proferido en el acto de la despedida de los maridos e hijos que marchan al combate, supuestamente acuñado por Gorgo, hija de Cleómenes I y esposa de Leónidas: “o esto [el escudo] o sobre esto” (*Moralia*, 241F)³⁰, o bien ilustran sobre su obligación de engendrar ciudadanos modélicos, como aquel que cuenta cómo, a una mujer jonía que se vanagloriaba de la riqueza de sus vestidos, una espartana le mostró a sus cuatro hijos perfectamente criados al tiempo que afirmaba “he aquí los productos de una mujer respetable” (241D; más tarde se atribuyó también a Cornelia, madre de los Graco, modelo de sobriedad y templanza: 145C-D), sin que falten por supuesto los que hablan de su coraje y de su asunción del *éthos* o conjunto de rasgos propios del carácter espartiata, según se aprecia en la respuesta de una espartana a la noticia de que su hijo ha muerto en su puesto durante la batalla: “Entiérralo y deja que su hermano ocupe su lugar” (241F-242A), o en el consejo de otra a un hijo que marcha al campo de batalla: “Hijo, recuerda en cada paso tu valor” (241E)³¹. Plutarco acabó por moldear el mito de la mujer espartiata, trascendiendo a la Antigüedad misma para ser incluso tomado como referente por el feminismo moderno: en 1949 Simone de Beauvoir evocaba en el capítulo III de la segunda parte de *El segundo sexo*, la dedicada a la historia, a una mujer espartana idealizada, liberada por una sociedad comunitaria de las ataduras familiares y, por ende, de su dependencia.

Otro aldabonazo en la construcción del edificio mítico de Esparta llegaría de la mano de Pausanias, en el marco de la recuperación y glorificación de la cultura helénica que fue la época de los Antoninos, dado que su descripción de Laconia y Mesenia en los libros III y IV de su *Periégesis* o *Descripción de Grecia*, ese nostálgico viaje en busca de la perdida identidad política y cultural griega, es uno de los escasos relatos continuados que han sobrevivido. Pausanias comparte con sus predecesores el argumento de que la riqueza del imperio heredado de Atenas tras la guerra del Peloponeso corrompió el universo ideal creado por Licurgo. El exponente más claro lo personifica Lisandro, “más pernicioso que beneficioso para los lacedemonios” (9.32.10). Por ello, con la genealogía de las dos casas

30 Sobre Gorgo, véase Paradiso, 1993 y Cartledge, 2009: 106-113.

31 Para los apotegmas de las espartanas, véase Figueira, 2010.

reales espartanas como hilo conductor³², tiende a recrearse en los detalles y en la historia de los monumentos más antiguos de la ciudad de Esparta, los del arcaísmo, siguiendo el axioma de que es entonces cuando el pueblo espartano realizó las acciones más dignas de ser recordadas para la “causa griega”, para lo cual sin embargo absorbe “un buen número de historias coloristas”³³. En cambio, reconoce que, de todos los griegos, son los menos dados a la poesía (3.8.2). Otros datos que proporciona –particularmente sobre cultos, topografía, periecos y ciertas tramas políticas– no dejan de ser valiosos y revelan la utilización de fuentes historiográficas clásicas, presumiblemente del siglo IV, dada su alergia a utilizar las helenísticas³⁴. Por lo demás, en nuestro trabajo anterior ya mencionado nos servimos suficientemente de la descripción de los monumentos y fiestas de Esparta realizada por el Periegeta y no es preciso caer en la reiteración³⁵.

Solo Elio Aristides, enaltecedor del pasado de Atenas, particularmente en su discurso *Panatenaico*, se atreverá a relativizar los logros militares de Esparta frente al bárbaro: por un lado, las Termópilas no admiten parangón con Maratón (229: “Leónidas y sus hombres únicamente sabían morir, no conquistar”), por otro, la decisiva victoria hoplítica en la llanura de Platea se alcanzó gracias a los atenienses (253-254), desmintiendo incluso a un Esquilo contemporáneo de la batalla que en *Los persas* (versos 816-817) aludía a “la ofrenda de sangre meda vertida en Platea por la lanza doria”³⁶. Con todo, en *Sobre la concordia a las ciudades*, reconoce que “mientras atenienses y lacedemonios pensaron lo mismo y mantuvieron la misma opinión [respecto de los persas], fueron admirados por todos los griegos y fueron la causa de muchos bienes mutuos y de otros (...) Las primeras ciudades demostraron qué cosa tan digna es la concordia” (42-44), pero “después formaron facciones por la hegemonía y, considerando a la equidad cobardía, estimaron la arrogancia como una virtud (...) y todo desapareció como agua sobre tierra” (48-52), en alusión al dominio macedonio. Posteriormente Grecia resurgiría al calor de la *pax romana*. El sofista trata así de convencer a las élites dirigentes de las ciudades griegas para que mantengan una concordia dentro de la jerarquía impuesta por el poder imperial romano³⁷.

Sarcasmo, en cambio, rezuman las glorias pasadas de Esparta en la afilada pluma de Luciano de Samosata, que en *El maestro de retórica* (18) empareja los *lieux de mémoire* de Tirea y Termópilas, con sus respectivos protagonistas Otríadas y Leónidas, dentro de un elenco amontonado y deslavazado de gestas que tiene como destinatarios a aquellos colegas sofistas que suelen citar ejemplos históricos estereotipados y descontextualizados³⁸. Mofa también, en este caso de la *diamastigosis* o flagelación de los efebos ante el altar de Ortia, encierra el comentario de Anacarsis, el escita ficticio que da nombre al diálogo de Luciano, de

³² Para el uso que Pausanias hace de Heródoto a propósito de Licurgo y de las casas reales espartanas: Gatto, 2024: 254-261.

³³ La frase es de Meadows, 1995: 93; Cartledge, 2001: 167 toma prestada de Chester Starr la expresión “imponente edificio de telarañas” para tachar la reconstrucción de ese pasado distante y arcano por el de Magnesia del Sípilo.

³⁴ Véase en general Meadows, 1995.

³⁵ Fornis, e.p.

³⁶ Cf. Tigerstedt, 1974: 178-182 para una comparativa entre los méritos que acreditan a Esparta y a Atenas al liderazgo en la Hélade, favorable a la segunda, en el conjunto de la obra del orador misio.

³⁷ Cf. Hidalgo de la Vega 2002: 107-108.

³⁸ Franchi, 2013: 139-143.

que la “ciudad capaz de causar tan ridículo sufrimiento a sus jóvenes precisa de tres tazas de tila” (*Anacarsis*, 38)³⁹.

Y es que la palabra “trescientos” se ha convertido en un *tópos* que inmediatamente evoca retóricamente unos lugares y unos hechos determinados, según explica el tratado *Sobre la invención*, atribuido a Hermógenes de Tarso, que glosa que tal evocación puede verse mancillada por el recuerdo de otros “trescientos” posteriores, los trescientos prisioneros tebanos vendidos por Alejandro Magno y comprados por los espartanos para asesinarlos brutalmente ante el trofeo erigido por los tebanos en Leuctra (15). Son otros trescientos, otro tipo de sacrificio muy diferente. Por esta razón, es muy posible que Otríadas sea el héroe que acompaña a Leónidas, por aquello de conducir a la gloria a trescientos hombres –el manuscrito da un improbable Mitrídates⁴⁰–, en la arenga de Quéreas destinada a enardecer a sus trescientos mercenarios dorios antes de la batalla contra los tirios en un pasaje (7.3.11) de la novela de amor y aventuras *Quéreas y Calírroe*, de Caritón de Afrodisias, datada entre la segunda mitad del siglo I d.C. y la primera del II⁴¹.

En el neoplatonismo militó Máximo de Tiro, de época antonina, que en sus *Disertaciones filosóficas*, plagadas de lugares comunes y con altas dosis de moralina, recurre con frecuencia al ejemplo espartano. Si la XVII se abre con la prohibición de la entrada en Esparta al reputado cocinero Miteco de Siracusa porque “por el esfuerzo estaban habituados a necesitar más el sustento preciso que el elaborado con arte y tenían cuerpos inaccesibles a las lisonjas, sencillos y no más necesitados de cocineros que los de los leones” (1), en la XIX dice sentir más admiración por Agesilao que por Leónidas, pues el primero venció al amor, más difícil de combatir que los persas, al refrenar sus instintos hacia un bello muchacho bárbaro y contentarse con observarlo, mostrando así “un alma verdaderamente ejercitada” (5), con lo que Máximo se alinea con Jenofonte, Platón o Plutarco en la negación del aspecto carnal del homoerotismo lacedemonio. La XXIII –con el segundo libro de la *República* platónica y el *Busiris* isocrático muy a mano– tiene por tema *Quiénes son más útiles a la ciudad, los agricultores o los guerreros?*, con el Tirio inclinándose por los segundos, quizá debido a la presión bárbara que vivían las fronteras del Imperio romano. Sus loas se dirigen a un Licurgo heroizado por no prescribir “una Constitución de campesinos y comerciantes, humilde, cicatera y aplicada a estas pequeñeces” (2), actividades serviles que quedan para hilotas y periecos, mientras

deja al espartiata auténtico libre de la tierra, erguido, de cara a la libertad, formado entre azotes y golpes, cacerías, marchas por los montes y otros mil ejercicios, y que al alcanzar suficiente endurecimiento, una vez formado en la lanza y el escudo bajo el mando de la ley como general, combate en la primera línea por la libertad, salva a Esparta y lucha junto a Licurgo, obediente al dios (Apolo). Si los lacedemonios hubieran cultivado la tierra, ¿qué Leónidas habría formado la defensa de las Termópilas? ¿Qué Otríadas habría triunfado en Tirea? Tampoco Brasidas era labriego ni Gilipo salió de las mieses para salvar a los siracusanos ni Agesilao dejó las viñas para sojuzgar a Tisafernes, devastar la tierra del Gran Rey y liberar a los jonios del Helesponto. No venían del azadón o el arado Calicrátidas, Lisandro y Dercílicas. Servil es eso, propio de hilotas. Eso se conserva por obra de los escudos, eso lo defienden las lanzas, eso sirve a los que dominan.

39 Cf. Gatto, 2024: 261-265 para el tono humorístico y burlón de Luciano con los agónes deportivos y educativos de los espartanos.

40 Así Franchi, 2012; cf. Jolowicz, 2023: 128, con dudas.

41 Según Jolowicz, 2023: 123-135, la prominencia de los espartanos en la novela de Caritón sería un eco de la poderosa influencia contemporánea de los Euriclidenses tanto en la propia Esparta como en el Peloponeso.

En la cuestión de *Si el placer también es un bien*, Máximo destaca que Licurgo, a cambio de pequeños esfuerzos –los azotes y golpes, las carreras, los lechos duros, los banquetes frugales–, introdujo grandes placeres, los que provienen de “una ciudad sin murallas, impávida, que desconoce el incendio, que no ha visto escudos hostiles, que no ha oído lamentos, que no ha oído amenazas. ¿Hay algo más doloroso que el miedo, más sufrido que la esclavitud, más agotador que la necesidad? Cuando expulsas esto de una ciudad, introduces muchos placeres”, para cerrar su alegato con la sucesión de nombres legendarios que cual “criaturas nacidas de aquel placer” entregaron sus vidas por él, igual que “hay miembros de un cuerpo que se amputan para alivio del conjunto” (32.10). El tema de la libertad se retoma en *Que es posible sacar provecho de las circunstancias*, con un acendrado contraste entre los atenienses, a los que si se les quita Maratón apenas les resta dignidad, y los espartanos, que fueron libres mucho más tiempo por no haberse entregado a la ociosidad (34.9).

Entre el siglo II y III el pirronista Sexto Empírico se sirve de Esparta en su diatriba contra la retórica: allí los éforos castigan a quien osa aprender en el extranjero “una forma de hablar fraudulenta” (*Contra los profesores*, 2.21). Los espartiatas muestran a menudo una evidente hostilidad hacia la oratoria florida. El filósofo escéptico recuerda la historia (2.23), que encontramos antes en Heródoto (3.46.1-2) y Plutarco (*Moralia*, 232D), de los exiliados samios que solicitaron trigo de Esparta –para su lucha contra el tirano Polícrates– con una larga y recargada disertación y en un determinado momento fueron apercibidos bruscamente por los éforos de que a esas alturas ya habían olvidado el comienzo y no comprendían el resto; escarmientados, los aristócratas samios eligieron a otro orador más parco para tomar la palabra en una segunda audiencia, el cual se limitó a mostrar un saco vacío y decir que faltaba el grano, pero incluso así los espartanos objetaron que sobraba la palabra “saco” ($\theta\lambda\alpha\kappa\omega\zeta$), no obstante lo cual accedieron a la demanda. Menos conocida es la anécdota de un embajador espartano ante Tisafernes que, para contrarrestar el prolíjo y cargado discurso de los atenienses, trazó con su bastón dos líneas en el suelo, una corta y recta y la otra larga y retorcida, dando después a elegir al sátrapa (2.22). Los espartanos se nos muestran, pues, más preocupados por los actos que por las palabras mismas. Empírico cita al respecto al poeta Ión de Quíos: “Pues no está fortificada con palabras la ciudad de Esparta, sino que cuando Ares se infiltra de nuevo en su ejército la reflexión marca el camino y la mano lo pone en práctica” (2.24). Si no en las letras, los espartiatas tenían una excelente formación en música y danza, beneficiosas por sus aplicaciones religiosas y militares. Como parte de una larga tradición, Sexto Empírico evoca la vigorosa imagen de los espartiatas marchando al combate al son del *aulós* (6.9).

La representación que los romanos tenían de la excelencia espartana en el combate, y de su constante preparación para el mismo a través del entrenamiento y la gimnasia, produjo el siguiente falso relato etiológico con el que su contemporáneo Filóstrato (*Gimnástico*, 9) intentaría explicar por qué los lacedemonios no habían alcanzado victorias en juegos panhelénicos en el pugilato (*pýx*) o el pancracio (*pankrátion*):

El pugilato es una aportación de los lacedemonios (...) Lo practicaban por esta razón: no llevaban yelmo, ni siquiera consideraban que utilizarlo en los combates era una costumbre de su tierra. Al contrario, utilizaban escudo en vez de yelmo y lo manejaban con gran habilidad. Con el fin de habituarse a parar los golpes dirigidos al rostro, y a soportar los que reciben, los lacedemonios se ejercitaron en el pugilato. Con el paso del tiempo, sin embargo, descuidaron la práctica del pugilato, y también la del pancracio, ya que consideraban deshonroso este tipo de ejercicios en que uno de los rivales admite su derrota, [lo cual] podía suponer para Esparta el reproche de cobardía.

Igual de deslumbrados por tradiciones legendarias y heroicas sobre Esparta, Séneca (*Sobre los beneficios*, 5.3.1) y Plutarco (*Vida de Licurgo*, 19.9 y *Moralia*, 189E, 228D) ya habían afirmado antes que Licurgo únicamente permitió a los ciudadanos participar en aquellas competiciones en las que no se levantaba la mano –significando sometimiento, a fin de parar el combate–, para que ni en los juegos se acostumbraran a rendirse⁴².

En el primer tercio del siglo III noticias de muy abigarrada índole sobre Esparta salpican con profusión las *Historias varias* (o *Historias curiosas*) del filoheleno y aticista Claudio Eliano. El de Palestrina reproduce todos los estereotipos del catálogo de personajes señeros de la historia espartana –Licurgo, Cleómenes I, Leónidas, Pausanias, Lisandro, Agesilao II–, así como los lugares comunes sobre su peculiar sociedad, adornados casi siempre con amenas, instructivas y variopintas anécdotas: coraje y heroísmo en el campo de batalla (6.3 y 6; cf. 12.21), austerioridad en todas las esferas de la vida (3.34), incluida la alimentación, de la que están ausentes productos exóticos o especialmente elaborados (3.20), y la uniformidad en la vestimenta (6.6, sobre la proverbial capa carmesí, que infundía terror en los enemigos), obediencia ciega a la ley (6.3), prohibición de ejercer oficios manuales (6.6) y de usar moneda (14.44), continuado entrenamiento físico, que esculpe los cuerpos (14.7, con castigo a los obesos) e impide ceder ante el ocio (2.5), descuido de las artes de las Musas (12.50), trato excesivamente cruel a los hilotas (6.1 y 7), entereza de las mujeres espartanas (12.21), etc. Por lo general, entonces, Eliano meramente relata lo que ha leído en obras anteriores, sin apasionamiento ni juicios personales⁴³. Con todo, alguna historia nos es conocida exclusivamente gracias a él, como sucede con la promesa del ambicioso, pragmático pero un tanto “desequilibrado” (cf. Heródoto 6.75.1) Cleómenes a su amigo Arcónides de contar siempre con su cabeza si alcanzaba el poder y que cumpliría, a su manera, cuando llegado al trono lo decapitó y preservó la cabeza en miel para consultarla antes de tomar cualquier decisión (12.8). Tampoco se encuentra en ninguna otra fuente, ni siquiera en Plutarco, un sarcástico apotegma sobre la autenticidad de los lacedemonios: un embajador quiota, que por vanidad se teñía los cabellos para ocultar sus canas, no pudo hablar en la Asamblea porque el rey Arquidamo se alzó para proclamar que “nada razonable podía decir alguien que no sólo llevaba la mentira en el alma, sino incluso en la cabeza” (7.20). En el controvertido tema de las relaciones pederásticas, Eliano se adscribe la tradición que destaca su conveniencia, en la medida en que “despiertan las virtudes de los jóvenes” (3.10) y cultivan “un amor en absoluto vergonzoso” (3.12), es decir, inverosímilmente casto, no guiado por el placer físico; si Plutarco (*Moralia* 237B-C) aseguraba que la sodomía se castigaba con la privación de derechos, según Eliano se perdía la patria y la propia vida.

También para los primeros eruditos y apologetas cristianos Esparta cumple a la perfección una función exemplarizante. A finales del siglo II y principios del III Clemente de Alejandría se nutrió para su labor doctrinal (por ejemplo, en las *Misceláneas* y en el *Pedagogo*) de abundantes *exempla* acerca de la sobriedad y la entereza de los espartanos –y también de las espartanas, que no se adornan con joyas o vestidos elegantes, si bien no son tan de su agrado los vestidos demasiado cortos que llevaban–, lo mismo que hará su discípulo Orígenes en el famoso discurso *Contra Celso*, donde la actitud conciliadora de Licurgo cuando un joven

42 La realidad, mucho más prosaica, es que no eran disciplinas por las que sintieran especial predilección –tampoco por la *hoplitodromía*, la carrera en armas–, o bien no gozaban del respaldo o las simpatías del Estado. Sí, en cambio, les gustaban la lucha (*pále*) y el pentatlón, en las que, junto a las distintas modalidades de carrera, obtuvieron la victoria en más de la mitad de las Olimpiadas celebradas en época arcaica (el porcentaje se desplomó desde mediados del siglo VI, seguramente como consecuencia de los cambios estructurales que vivió la sociedad y que conocemos como “revolución espartana”).

43 Cf. Tigerstedt, 1974: 185-188, quien lo incluye más en la literatura paradoxográfica que en la retórica.

le vacía un ojo es tomada como antecedente del perdón cristiano y el sacrificio de Leónidas, como el de Sócrates, hacen más comprensible el de Jesús, sin olvidar que los espartanos rehusaron adorar a un gobernante humano, el rey persa, del mismo modo que los cristianos se niegan a practicar el culto al emperador⁴⁴.

A finales del siglo III escribió Menandro Rétor, que en su *Primer tratado de retórica epidíctica* (364-365) establecía que uno de los temas de elogio de una ciudad es la *andreía*, el coraje o valentía, y dentro del mismo categorizaba los hechos de armas en virtud de sus causas y sus resultados. Las Termópilas son el *exemplum* por antonomasia de aquellos calificados de “ambiguos” porque la causa es noble mas el resultado adverso, en el mismo nivel intermedio que otros “ambiguos” que, a la inversa, han tenido buen resultado con una causa innoble, como la masacre ateniense de los melios en 415 a.C., situados ambos grupos por debajo de los llamados “gloriosos”, aquellos cuya causa y resultados son los mejores posibles, como Maratón, y por encima de los “deshonrosos”, cuya causa y resultados son reprobables, como la toma espartana de la Cadmea tebana en 382 a.C. El sofista continúa explicando que estas acciones pueden ser individuales, en beneficio de la propia polis, “como la hazaña del lacedemonio aquel en Tirea [Otríadas]”, o colectivas, en beneficio de todos los griegos, “como la hazaña de los lacedemonios en las Termópilas”, siendo estas últimas las generadoras de mayor gloria. Así, la proeza “local” de Otríadas no admite parangón con la “universal” de Leónidas.

De esta forma, alcanzamos el límite cronológico señalado y, con él, el final de nuestro recorrido. La conclusión es que durante estos dos siglos de Principado los autores clásicos continuaron viendo en Esparta un modelo de ejemplaridad cimentado no únicamente en su coraje e irreductibilidad en el campo de batalla, merecedores de glorias pasadas, sino también en valores como la moderación, la austerdad, la disciplina, el autocontrol, el comunitarismo, la obediencia a la ley o el hablar con los hechos antes que con las palabras. En este sentido, el paradigma espartano durante el Imperio romano, en su conjunto, fue más de sustancia ética y moral, diferente por tanto al paradigma marcadamente político de las épocas clásica y helenística, cuando la Esparta moldeada por esa figura totémica y atemporal conocida como Licurgo encarnó por encima de todo a la polis gobernada por la *arístea politeía* u “ordenamiento constitucional óptimo” para los teorizadores políticos que se preguntaban sobre el Estado ideal⁴⁵.

BIBLIOGRAFÍA

- BECK, Mark (1999): “Plato, Plutarch, and the use and manipulation of anecdotes in the *Lives of Lycurgus and Agesilaus. History of the Laconic Apophthegm*”, en A. Pérez-Jiménez y otros (eds.), *Plutarco, Platón y Aristóteles (Actas del V Congreso Internacional de la International Plutarch Society)*, Madrid, Ediciones Clásicas, 173-187.
- CARTLEDGE, Paul (2001): “Sparta’s Pausanias. Another Laconian Past”, en S. Alcock, J. F. Cherry y J. Elsner (eds.), *Pausanias. Travel and Memory in Roman Greece*, Oxford, Oxford University Press, 167-172.
- (2009): *Los espartanos. Una historia épica*, Barcelona, Ariel.
- CELENTANO, María Silvana (2006): “Sparta: la leggenda, l’elogio”, en M. Vetta y C. Catenacci (a.c.), *I luoghi e la poesia nella Grecia antica*, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 359-372.

44 Rawson, 1969: 116-117, con cita de los pasajes.

45 Fornis, 2019.

- CHRISTIEN, Jacqueline (1992): "Le mythe Spartiate: essai en historiographie", *Lakonikai Spoudai*, 11, 93-104.
- CHRISTIEN, Jacqueline y LEGRAS, Bernard (2014): "Introduction", en Id. (eds.), *Sparte hellénistique – IVe-IIe siècles avant notre ère, Dialogues d'Histoire Ancienne Suppl. 11*, Besançon, Presses Universitaires de Franche-Comté.
- DAVIES, Philip y MOSSMAN, Judith (eds.) (2023): *Sparta in Plutarch's Lives*, Swansea, The Classical Press of Wales.
- DEL CORNO, Dario (ed.) (1996): *Plutarco: Le virtù di Sparta*, Milano, Adelphi Edizioni.
- DESIDERI, Paolo (2002): "Lycurgus: The Spartan Ideal in the Age of Trajan", en Ph. Stadter y L. Van der Stockt (eds.), *Sage and Emperor. Plutarch, Greek Intellectuals, and Roman Power in the Time of Trajan (98-117 A.D.)*, Louvain, LUP, 315-327.
- (2003): "Documenti nella Vita di Licurgo di Plutarco", en A. M. Biraschi y otros (a.c.), *L'uso dei documenti nella storiografia antica*, Napoli, ECI, 539-547.
- FIGUEIRA, Thomas (2010): "Gynecocracy: How women policed masculine behavior in Archaic and Classical Sparta", en A. Powell y S. Hodkinson (eds.), *Sparta: The Body Politic*, Swansea, The Classical Press of Wales, 265-296.
- FORNIS, César (2012): "Laconismo frente a retórica: aforismo y brevilocuencia en el lenguaje espartano", en L. Sancho, A. Iriarte y J. Gallego (comps.), *Lós y Arkhé. Discurso político y autoridad en la Grecia antigua*, Buenos Aires, Miño y Dávila editores, 49-67.
- (2019): "Aríste politeía: el ordenamiento constitucional espartano en la tradición griega clásica y helenística", en L. Sancho, C. Fornis y M. García Sánchez (eds.), *Politeía. Los sistemas políticos griegos en la tradición y la modernidad*, Gerión 37 (2), 323-341.
- "Lacedaemonia capta (I). Ejemplaridad y atavismo en la recepción romana de Esparta durante el primer siglo del Principado", *Aevum* (en prensa).
- e IRIARTE, Unai: "La kryptéia y el fracaso del imperio espartano", en *As faces do império: mecanismos de controlo e estratégias de resistência, XL Colóquio Internacional do GIREA*, Besançon (en prensa).
- FRANCHI, Elena (2012): "La storia greca nei romanzi dell'Impero: l'exemplum dei trecento in Caritone d'Afrodisia", en E. Franchi y G. Proietti (eds.), *Forme della memoria e dinamiche identitarie nell'antichità greco-romana*, Trento, Università degli Studi di Trento, 131-146.
- (2013): "Otriada, Leonida e i Trecento: la Battaglia dei Campioni e il miraggio spartano in età imperiale", *Seminari Romani di Cultura Greca*, 2 (1), 131-157.
- FUTTER, Dylan (2012): "Plutarch, Plato and Sparta", *Akroterion*, 57, 35-51.
- GATTO, Martina (2024): "Lycurgus of Sparta in the Imperial Age: Plutarch, Pausanias and Lucian", en K. Jazdzeuwska y F. Doroszewski (eds.), *Plutarch and his Contemporaries. Sharing the Roman Empire*, Leiden/Boston, Brill, 254-265.
- GENGLER, Olivier (2020): "Plutarch's and Xenophon's Sparta: Intra- and intertextual relations in the Spartan Lives», en T. S. Schmidt, M. Vamvouri y R. Hirsch-Lüpold (eds.), *The Dynamics of Intertextuality in Plutarch*, Leiden, Brill, 111-128.
- GIANOTTI, Gian Franco (1997): "Plutarco e il declino di Sparta", en M. Guglielmo (a.c.), *Filosofia, storia, immaginario mitologico*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 167-173.
- HERRAD, Imogen (2022): "When is Revolt not Revolting? Rule-Breaking and Revolt in Sparta in Plutarch's Lives", en L. Gilhaus y otros (eds.), *Transgression and Deviance in the Ancient World*, London, Palgrave Macmillan, 67-83.
- HIDALGO DE LA VEGA, María José (2002): "Ciudades griegas en el Imperio Romano. La mirada de los sofistas", *Studia Historica (H^a Antigua)*, 20, 75-114.
- HODKINSON, Stephen (2000): *Property and Wealth in Classical Sparta*, London, Duckworth/The Classical Press of Wales.

- (2007): “Five words that shook the world: Plutarch, *Lykourgos* 16 and appropriations of Spartan communal property ownership in eighteenth-century France”, en N. Birgalias y otros (eds.), *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice*, Athens, Alexandria Publications, 417-430.
- (2023): “Plutarch and Sparta’s military characteristics in the *Parallel Lives of Lykourgos and Numa*», en Davies y Mossman, 2023, 23-52.
- HUMBLE, Noreen (2022a): “Silencing Sparta”, en J. Beneker y otros (eds.), *Plutarch’s Unexpected Silences. Suppression and Selection in the Lives and Moralia*, Leiden, Brill, 223-244.
- (2022b): “Plutarch’s Imaginary Sparta: Hybridity and Identity in a Paradoxical Community», en Ch. Giroux (ed.), *Plutarch: Cultural Practice in a Connected World*, Teiresias Suppl. Online 3, 148-163.
- JOLOWICZ, Daniel (2023): “Spartans in the Ancient Greek Novels”, *Journal of Hellenic Studies*, 143, 121-146.
- KENNELL, Nigel M. (1995): *The Gymnasium of Virtue. Education and Culture in Ancient Sparta*, London, Chapel Hill.
- LÉVY, Edmond (1997): “Remarques préliminaires sur l’éducation spartiate”, *Ktèma*, 22, 151-160.
- LIEBERT, Hugh (2016): *Plutarch’s Politics. Between City and Empire*, Cambridge, CUP.
- LUCCHESI, Michele A. (2014): *Plutarch on Sparta. Cultural Identities and Political Models in the Plutarchan Macrotext*, Oxford University (tesis doctoral).
- MARTÍNEZ-LACY, Ricardo (1987): *Plutarco de Queronea: Vidas de Agis y Cleómenes*, México, UNAM.
- MEADOWS, Andrew R. (1995): “Pausanias and the Historiography of Classical Sparta”, *The Classical Quarterly*, 45, 92-113.
- MOSSÉ, Claude (2007): “Plutarque et le déclin de Sparte dans les *Vies de Lysandre et d’Agésilas*”, en *D’Homère à Plutarque. Itinéraires historiques. Recueil d’articles de Claude Mossé*, Bordeaux, Ausonius, 291-294 (originalmente publicado en *Eirene* 35, 1999, 41-46).
- MUCCIOLI, Federico (2012): *La storia attraverso gli esempi. Protagonisti e interpretazioni del mondo greco in Plutarco*, Milano, Mimesis.
- MÜLLER, Christel (2024): “A View from Hellenistic Sparta: Populism and the Revolutions of the 3rd C. BC”, en C. Riedweg, R. Schmid y A.V. Walser (eds.), *Demokratie und Populismus in der griechischen Antike und heute*, Berlin, De Gruyter, 393-412.
- OLLIER, François (1943): *Le mirage spartiate. Étude sur l’idéalisation de Sparte dans l’antiquité grecque, II: Du début de l’école cynique jusqu’à la fin de la cité*, Paris, E. de Boccard.
- PARADISO, Annalisa (1993): “Gorgo, la Spartana”, en N. Loraux (a.c.), *Grecia al femminile*, Bari, Laterza, 107-122.
- PHILLIPS, David D. (2023): “From Lycurgus to Cleomenes III: Spartan Constitutional Reform and the Cleomene War”, en G. Piras y R. Sassi (eds.), *The Historical Review of Sparta* 2, Roma, Sapienza Università, 23-46.
- POWELL, Anton (1999): “Spartan women assertive in politics? Plutarch’s Lives of Agis and Kleomenes”, en A. Powell y S. Hodkinson (eds.), *Sparta: New Perspectives*, Swansea, Duckworth/The Classical Press of Wales, 393-419.
- (2018): “Sparta: Reconstructing History from Secrecy, Lies and Myth”, en Id. (ed.), *A Companion to Sparta*, Hoboken (NJ), 3-28.
- RAWSON, Elizabeth (1969): *The Spartan Tradition in European Thought*, Oxford, Oxford University Press.

- RODRIGUES, Ália (2023): “Plutarch’s *Life of Lycurgus*: Greek Lawgivers and the Construction of Spartan Exceptionalism”, en Davies y Mossman, 2023: 1-22.
- RUZÉ, Françoise (2010): “L’Utopie Spartiate”, *Kentron*, 26, 17-48.
- SCHÜTRUMPF, Eckart (1997): “The *rhetra* of Epitadeus: A Platonist’s Fiction”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 28, 441-457.
- TIGERSTEDT, Eugene N. (1974): *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, vol. II, Stockholm-Göteborg-Uppsala, Almqvist & Wiksell.