

COMENTARIO HISTÓRICO A LA *LAKEDAIMONIÓN POLITEÍA* DE JENOFONTE

A HISTORICAL COMMENTARY ON XENOPHON'S *LAKEDAIMONION POLITEIA*

César Fornis

<https://orcid.org/0000-0002-9389-6592>

Resumen: Durante siglos, la *Lakedaimonion Politeia* de Jenofonte venía siendo interpretada mayoritariamente como el opúsculo en el que el autor ateniense, considerado un laconófilo—como buen socrático—, mostraba de manera más evidente su entusiasmo por unas leyes, instituciones y hábitos que la tradición atribuía a Licurgo y que hacían de Esparta el único lugar donde imperaba la excelencia moral. El comentario histórico con actualización bibliográfica que ofrecemos de este tratado nos confirma que, con ciertos matices, esta lectura sigue estando vigente frente a quienes, en las últimas décadas, animados por un cierto revisionismo, han visto en Jenofonte un crítico del orden licurgueo—para unos sutil, para otros despiadado—tanto en los ideales como en la práctica.

Abstract: For ages, Xenophon's *Lakedaimonion Politeia* had been widely interpreted as the work in which the Athenian author, considered a laconophile—as a good Socratic—most clearly showed his enthusiasm for the laws, institutions and habits that tradition attributed to Lyscurgus and which made Sparta the only place where moral excellence prevailed. The historical commentary with bibliographical update that we offer on this treatise confirms that, with certain nuances, this reading is still valid in the face of those who in recent decades, encouraged by a certain revisionism, have seen in Xenophon a critic of the Lyscurgan order—for some subtle, for others ruthless—both in ideals and in practice.

Palabras clave: Jenofonte; *Lakedaimonion Politeia*; comentario histórico; Licurgo; ciudadanía; educación; organización militar; *andreia*; *basileia*; *kalokagathia*; *oliganthropia*.

Keywords: Xenophon; *Lakedaimonion Politeia*; historical commentary; Lyscurgus; citizenship; education; military organization; *andreia*; *basileia*; *kalokagathia*; *oliganthropia*.

Fecha de recepción: 22 de febrero de 2025

Fecha de aceptación: 3 de junio de 2025

La *Constitución de los lacedemonios* de Jenofonte, incluida convencionalmente entre sus *scripta minora*—a causa de su extensión, no de su importancia teórica—, siempre ha desconcertado un tanto a sus lectores e intérpretes, sean antiguos como modernos. Quizá por ello disfrutó de una suerte dispar en el pensamiento occidental. Más allá de que haya sólidos indicios de que fuera leída y utilizada, *inter alia*, por Aristóteles—en su *Política*—, Isócrates—sobre todo en el *Panatenaico*—, Éforo o la escuela cínica,¹ fue Plutarco quien, ya en el Principado romano, la explotó de tal manera para su biografía de Licurgo—convertida en auténtica clave de bóveda del *mirage* espartiatá—como para que se hable de intra e intertextualidad.² Hace ochenta años que François Ollier ya notaba que “para dar cuerpo a la *Vida de Licurgo*, Plutarco compuso una auténtica Πολιτεία Λακεδαιμονίων”.³ De hecho, la sombra del *bíos* plutarqueo, junto a la *Política* de Aristóteles, condiciona fuertemente las lecturas, traducciones y comentarios de la *Constitución*—por lo general bajo una luz muy positiva—que hacen los humanistas del Renacimiento, no inmunes por lo demás a sus propias circunstancias personales y a los intereses de sus patronos.⁴ En el siglo XVIII, de nuevo de la mano de las *Vidas* plutarqueas, mantiene su influencia sobre los ilustrados, particularmente sobre aquellos “espartófilos” que, como Mably y Rousseau, conciben que la ética y la política están inextricablemente unidas y muestran su preocupación por inculcar y fomentar las virtudes cívicas.⁵ Desde comienzos del XIX la

¹ En general, sobre la recepción del tratado en la Antigüedad, cf. Lipka (2002: 47-54). En concreto, por Isócrates, cf. Humble (2018).

² Cf. Gengler (2020), para quien sin embargo esto no socava la coherencia y originalidad de la visión plutarquiá sobre Esparta.

³ Ollier (1943: 198). Mucho más recientemente, Liebert (2016: 101) también señalaba que acaso se trate más de un opúsculo de filosofía política que de una biografía *stricto sensu*.

⁴ Humble (2012), que apunta, por ejemplo, que los calvinistas hacían una recepción bastante mejor del texto que los católicos—la obediencia y la disciplina encajaban más con el credo que profesaban—y que los intereses de comentaristas e intérpretes de la *Constitución de los lacedemonios*, no menos que los de sus mecenas, hacían que pudiera leerse bien como un encomio a Esparta, bien como un tratado político.

⁵ En general, MacGregor Morris (2004). Ejemplo claro es *Émile ou De l'éducation* (1762), de Rousseau, en el que la pedagogía del preceptor de Emilio tiene muchos puntos en común con la espartiatá, con la que comparte asimismo el objetivo de endurecer el cuerpo de los niños a la par que aguzar su inteligencia: “en lugar de pegarlos a los libros, comenzaban por aprender a robar para la cena”. Cf. Touchefeu (1999: 264-266, 496, 508-509, 613).

naciente ciencia historiográfica fue imponiendo el axioma de que fue una obra menor de carácter encomiástico escrita por un historiador descaradamente laconizante a la par que filósofo mediocre.⁶ En el contexto del Tercer Reich, el opúsculo no escapará a la apropiación de Esparta marcada por la agenda nacionalsocialista, y así Wilhelm Rögels destacará su “alto valor educativo y político-nacional” para el *Gymnasium*, la Secundaria alemana, para que los jóvenes aprendieran que el Estado lacedemonio había sido un claro referente antiguo por sus bases raciales y de colectivismo.⁷ A finales del siglo XX se inició, y en este siglo XXI se ha consolidado, una cierta “rehabilitación” del tratado, siempre en el marco de la filosofía política y no del mero panegírico.⁸

Nuestro objetivo es ofrecer aquí un comentario histórico actualizado de una obra que, bajo nuestro punto de vista, combinaría el elogio a los preceptos de la Esparta licurguea y la crítica a la erosión—en ocasiones perversión—de los mismos, pero que en ningún momento permite cuestionar la condición de *philolakón* de Jenofonte, predominante por otra parte en los círculos socráticos.⁹ Frente a las posiciones revisionistas de estas últimas décadas, pensamos que el historiador y pensador ateniense expresa su admiración por—y hace propaganda de—¹⁰ unas leyes, instituciones y hábitos que la tradición atribuía a Licurgo y que hicieron de Esparta el único lugar donde imperaba la excelencia moral, pero al mismo tiempo muestra su desolación y su nostalgia porque, en su propio tiempo, han caído en desuso. Al igual que denotan sus *Helénicas*, la corrupción de las virtudes explica la pérdida de la hegemonía lacedemonia en Grecia.

⁶ En el otro extremo encontramos la muy peculiar convicción de Strauss (2018, orig. 1939) de que “Jenofonte fue alguien que prefirió recorrer los siglos con el disfraz de un mendigo antes que vender los preciosos secretos de la tranquila y sobria sabiduría de Sócrates a una multitud” (86).

⁷ Rögels (1940), con el comentario de Roche (2016: 78-81).

⁸ Puede dar cabida incluso a lecturas de la *Lakedaimoníon Politeía* tan atípicas como la de Farrell (2012), que hace de ella un intento de fortalecer la democracia ateniense, “directed towards young Athenians aspiring to advise and lead the Athenian democracy”, para que no cayeran en el error de Alcibíades o Critias, “whose generation had twice disobeyed and inverted the laws of Athens and its democracy in 411 and 404” (31); por el contrario, Assumpção (2021) entiende el tratado como una forma de culpar a Atenas por matar a Sócrates y por no seguir los ideales de una *politeía* que, como la lacedemonia, busca formar hombres socráticos y, consecuentemente, ciudadanos perfectos.

⁹ Pace Humble (2022a).

¹⁰ Un discurso de propaganda que habla de instituciones y costumbres de una ciudad real para crear una Esparta tan de ficción como su demiurgo creador, Licurgo. Cf. Ducat (2025: 319).

Comencemos por decir que hoy día nadie pone en duda que la *Λακεδαιμονίων Πολιτεία*, la *Constitución* (o *República*) de los lacedemonios, sea una obra escrita por Jenofonte.¹¹ En la Antigüedad lo hizo Demetrio de Magnesia (*apud* D.L. 2.57), de forma aislada por lo que parece. En los siglos XVIII—Valckenaer—y XIX—notablemente Dindorf y Lehmann—algunos filólogos hicieron baldíos intentos por desacreditar esa autoría, y, ya en tiempos más recientes (1948), una seria impugnación vino de la mano de Kathleen Chrimes, quien, sobre bases paleográficas, propuso su atribución al sofista Antístenes,¹² pero no ha gozado de favor entre la crítica especializada. Si bien no hay discrepancias profundas para cuestionar la autoría, no han pasado desapercibidos en el texto inexactitudes, ambigüedades e incluso anacronismos—por ejemplo, en el tema militar—que podrían resultar extraños en alguien que, como Jenofonte, tuvo contacto directo y prolongado con el *kósmos* espartano.¹³

En cuanto a la datación, que no supone una cuestión trascendental para el presente trabajo, el análisis interno del texto no arroja datos incontrovertidos—salvo en el famoso capítulo 14, Jenofonte describe una Esparta atemporal—¹⁴ y deja abiertas todas las posibilidades—algo común en otras obras de Jenofonte—, de ahí que algunos estudiosos hayan pensado que se trataría de un trabajo de juventud, escrito a comienzos del siglo IV, y otros por el contrario lo llevan a los años 360;¹⁵ si pensamos, como hacemos nosotros (*vid. infra*), que el capítulo 14 no es una interpolación, la segunda de las fechas se acomoda mejor a la vida de nuestro autor, ya que cuesta pensar que vertiera las críticas sobre Esparta allí contenidas mientras acompañaba al rey Agesilao II a Asia Menor (Xen. *Hell.* 3.4.1-4.2.8), residía en la villa de Escilunte que éste le había regalado en la Trifilia elea (Xen. *An.*

¹¹ En general he empleado la traducción de María Rico Gómez, revisada por Manuel Fernández Galiano, para el Instituto de Estudios Políticos (1957), en ocasiones ligeramente modificada.

¹² Chrimes (1948: esp. 40-48). Cf. Lana (1992), que utilizaba un análisis computacional para comparar el lenguaje de la *Athenaion* y la *Lacedaimonion politeia* con el de las *Helénicas* y concluir que ninguna de las dos primeras es de Jenofonte.

¹³ Recientes síntesis de los argumentos a favor y en contra de la autoría jenofonteá, decantadas en ambos casos claramente hacia los primeros, se hallarán en Mársico, Illarraga, Marzocca (2017: 21-26) y Ducat (2025: vii-xv).

¹⁴ Mársico, Illarraga, Marzocca (2017: 26-27) opinan que el capítulo 15 “enuncia las disposiciones sobre el rey en el momento actual”, con lo que no habría interrupción temporal con el 14.

¹⁵ Un estado de la cuestión de las distintas posiciones en Lipka (2002: 9-13), Humble (2004a: 219-220) y Mársico, Illarraga, Marzocca (2017: 27-29). En los últimos años destaca la fuerte defensa de Ducat (2014 y 2025: xv-xxiii) de un contexto histórico en el decenio 404-394.

5.3.7-13; Paus. 5.6.5; D.L. 2.52) o educaba a sus hijos en Esparta en el marco de la *agogé* (Plut. *Ages.* 20.2 y *Mor.* 212B; D.L. 2.54).¹⁶ Naturalmente una solución bastante cómoda y socorrida ha sido postular una redacción temprana y una revisión tardía a cargo del propio autor o, en su defecto, una agregación del capítulo con posterioridad a su muerte. En cualquier caso, Jenofonte redacta su *Constitución* por la misma época, o pocos años después, de que hicieran lo propio tres espartanos (el exilado rey Pausanias, Eph. *FGrH* 70F118 *apud* Str. 8.5.5, y los harmostas Tibrón, Arist. *Pol.* 1333b18, y Lisandro, Eph. *FGrH* 70F207 *apud* Plut. *Lys.* 30.3-4)¹⁷ y el ateniense Critias, éste por partida doble, probablemente una versión en dísticos elegíacos y otra en prosa, perdidas salvo por unos pocos fragmentos (D-K 88B32-37).¹⁸ Ya en la segunda mitad del siglo IV otra *Λακεδαιμονίων Πολιτεία* más será la redactada por Aristóteles y su escuela, de la que sobreviven unos fragmentos a través de Heraclides Lembo.¹⁹

Sí nos resulta de gran importancia, en cambio, la intencionalidad de la *Lakedaimoníon Politeía* jenofónica. Hasta la segunda mitad de los años 70 del pasado siglo, existía prácticamente *communis opinio* entre los especialistas—rota, *sui generis*, por Leo Strauss—²⁰ en pensar que era en este opúsculo donde afloraba con mayor fuerza la laconofilia de Jenofonte, donde expresaba su entusiasmo por unas leyes, instituciones y hábitos que se atribuyen a Licurgo y que hacen de Esparta “el único lugar donde la excelencia moral es un deber público” (10.4: *μόνη δημοσία ἐπιτεδεύουσα τὴν καλοκἀγαθίαν*), en una suerte de *kalokagathía* aristodemocrática.²¹ Con el

¹⁶ Humble (2004b) ha puesto en cuarentena esta información sobre los hijos transmitida por la tradición biográfica tardía.

¹⁷ Para estas obras, véase Tober (2010); Lupi (2010); Bearzot (2013).

¹⁸ Con carácter general: Lévy (2001a), que concluye que el líder de los Treinta Tiranos utilizaba en beneficio propio la imagen de Esparta más que inspirarse en la realidad espartana, con lo que su praxis política no responde a la de un laconófilo sin fisuras, sino que su figura es poliédrica y no exenta de contradicciones.

¹⁹ Francesco Cerrone (2016) consagró su tesis doctoral a una edición monográfica de dichos fragmentos (con traducción al italiano y comentario), ya que las ediciones clásicas de Dilts y Gigon comprendían todos los fragmentos de las *politetai* aristotélicas.

²⁰ Strauss (2018, orig. 1939), que entendía la obra como “una sátira más bien mordaz, aunque disfrazada, de esa ciudad [Esparta] y de su espíritu” (cita en 77).

²¹ Con Jenofonte “Esparta se baña en la *kalokagathía*”, en expresión de Richer (2007: 409). Frente al sentido habitual que se concede a este término, Bourriot (1996) ha defendido que no se trataría de una categoría social y/o moral, sino militar, de modo que los *kalokagathoi* serían todos aquellos que han sido reconocidos—habla incluso de “condecorados”—por su arrojo y valentía, da igual que fueran espartiatas, periecos, *tróphimoi* o *nóthoi*.

preludio straussiano, en 1977 Higgins inició una cierta línea revisionista, continuada con mayor o menor empeño por Proietti, Tuplin, Nadon, Badian, Buzzetti o Collins, según la cual Jenofonte haría gala en sus obras de una sutil ironía que escondería en realidad un criticismo hacia Esparta, muy en particular hacia la Esparta contemporánea,²² aunque la tesis ha tenido insignes detractores como Louis-André Dorion, Vivienne Gray o, este mismo año, en una obra aparecida póstumamente, Jean Ducat.²³ En los últimos años ha sido Noreen Humble quien ha insistido de manera vehemente, pero también obvia, en que encomio y crítica—muy concreta y contextualizada esta última, según nuestro criterio—se aúnan en la ambivalente aproximación del historiador y filósofo ateniense a la *politeía* lacedemonia, una aproximación que, para la estudiosa canadiense, es excéntrica pero no condicionada por laconofilia.²⁴

Pero pasemos ya al comentario de un tratado que admite una división en cinco bloques: el primero (cap. 1) dedicado a la procreación (*teknopoiía*), el segundo (caps. 2-4) a la educación (*paideía*), el tercero (caps. 5-10, y en buena medida el 14) a las costumbres (*epitedeúmata*) o modo de vida (*díaita*) de los espartiatas, el cuarto (caps. 11-13) a la organización y las prácticas militares y, finalmente, el quinto (caps. 13 y 15) a la *basileía*.

El inicio del opúsculo es vigoroso y capta la atención del lector: “Reflexionando yo cierto día sobre el hecho de que, siendo Esparta una de las ciudades Estado menos pobladas (τῶν ὀλιγανθρωπότατων πόλεων οὕσα, refiriéndose a ciudadanos), se haya, sin embargo, mostrado la más poderosa y renombrada de Grecia (δυνατωτάτη τε καὶ ὀνομαστοτάτη ἐν τῇ Ἑλλάδι), no pude menos de preguntarme, admirado, cómo tal cosa pudo suceder” (1.1). Humble ha enfatizado que se trata de un cuestionamiento de corte filosófico, socrático—similar a los que abren otras obras suyas,

²² Higgins (1977); Proietti (1987); Tuplin (1993; 1994; 2017); Nadon (2001); Badian (2004); Buzzetti (2014: 8-20); Collins (2018).

²³ Dorion (2010); Gray (2010; 2011). Cada uno con sus matices, en sus respectivos comentarios a la *Lakedaimonion Politeía*, Moore (1975: 67-123), Luppino Manes (1988), Rebenich (1998), Lipka (2002), Gray (2007) y Ducat (2025) se han mantenido fieles a la tradición secular que ve en Jenofonte un sincero admirador—eventualmente con toques reformistas—de Esparta.

²⁴ Humble (2004a; 2007; 2012; 2021). Cf. también Christesen (2016), aunque él no rechaza la etiqueta de *Straussian-lite* (380); en este último trabajo (esp. 376-380) se encontrará una síntesis más detallada, pero algo distinta de la aquí expuesta, de las interpretaciones modernas de las opiniones que sobre Esparta Jenofonte destila a través de sus obras.

notablemente la *Ciropedia*, pero también *Memorabilia*—, y no de una huera alabanza.²⁵ No tarda Jenofonte en compartir su respuesta: la grandeza y el renombre de Esparta radica precisamente en esos escasos *polítai* y en su forma de vida, sus costumbres y normas sociales y morales, complementando y a la vez refrendando lo que ya había expresado unas décadas antes Tucídides (1.10.2) en cuanto a que nadie podría imaginar el poder de los lacedemonios a partir de los pobres vestigios materiales que han dejado. Queda claro desde el comienzo que, pese al título, no es un tratado *perì politeías* en el que el autor va desgranando la composición y el funcionamiento técnico de las distintas instituciones y magistraturas del Estado, según la tendencia que marcaría la escuela aristotélica,²⁶ sino que tiene un sesgo más idealista que descriptivo. Casi debe ser leído como una obra de análisis social,²⁷ como una reflexión sobre la forma de ser de los espartiatas antes que sobre sus instituciones políticas.²⁸

En seguida (1.2) Jenofonte pone nombre al creador del armónico y perfecto *kósmos* que llevó a Esparta a la suprema *eudaimonía*: Licurgo, ese demiurgo omnisciente, omnipresente e instalado en la acronía (en 10.8 le lleva al impreciso tiempo de los Heraclidas) del que no tenemos noticias anteriores al siglo V a.C.²⁹ De ahí la imagen de cosificación que proyecta su ordenamiento político.³⁰ Revelador a la sazón el silencio de Tucídides a la

²⁵ Véase especialmente Humble (2021: 83-93); cf. también Ducat (2025: 56).

²⁶ De hecho, el término *politeía* solo aparece una vez, en 15.1. Sobre la ambivalencia de *πολιτεία* en el título, que puede referirse de forma vaga a los asuntos públicos, véase Moore (1975: 67); Luppino Manes (1988: 32-33 n. 3); Lipka (2002: 97).

²⁷ Moore (1975: 69). Para Humble (2021) es más “a philosophical enquiry”.

²⁸ Ducat (2025: 54-55; cf. 58-59: “τὰ ἐπιτηδεύματα τῶν Σπαρτιατῶν era probablemente el verdadero título del tratado”).

²⁹ Según Simónides (fr. 628 Page = Plut. *Lyk.* 1.8) y Aristóteles (fr. 611.9-10 Rose), Licurgo fue regente del rey Carilo dentro de la casa euripóntida, esto es, en la primera mitad del siglo VIII; Heródoto (1.65.4) lo hace en cambio tío y tutor de Labotas, cuarto rey agiada, por tanto hacia el año 1000; Eratóstenes (*FGrH* 241F1a) lo pone 108 años antes de la primera Olimpiada, así que en 884. No es raro que Timeo (*apud* Plut. *Lyk.* 1.4) tratara de resolver el problema postulando la existencia de dos Licurgos en dos épocas diferentes. El anacronismo y la acronía son dos poderosos operadores ideológicos en la construcción historiográfica de la figura totémica de Licurgo (cf. Paradiso [2000]); Tigerstedt (1965: 163) ya se preguntaba si “tras la sagacidad sobrehumana de Licurgo no hay que detectar los igualmente enigmáticos contornos de la personalidad de Sócrates”. Cf. la misma idea en Assumpção (2021). Nafissi (2018a) ofrece un excelente y actualizado *status quaestionis* sobre el mítico legislador espartano.

³⁰ A diferencia de Atenas, con Esparta es imposible trazar la evolución de su *politeía*, que en su estructura esencial revela una fuerte impronta hoplítica y, por ende, de la época arcaica en que se fraguó. Cf. Murray (1990: 9-10), que habla de “sociedad pseudoarcaica”. En *Sobre la paz con los lacedemonios* (95), Isócrates refiere que la *politeía* espartana había permanecido setecientos años inalterada, lo que la llevaría inverosímilmente al siglo XII.

hora de referirse a la *politeía* lacedemonia (1.18.1). Y, sin embargo, en su contemporáneo Heródoto (1.65-66.1) encontramos ya a un Licurgo de naturaleza semidivina e instaurador de una *Eunomía* “hallada” en Delfos o en Creta, con lo que el mito parece ya formado. En la siguiente generación, Jenofonte contribuye con el comienzo de un culto a la personalidad que se beneficia de la ausencia de datos biográficos y que se funda en una legislación original emanada de un filósofo pragmático, un ilustre hombre de Estado y un pedagogo; el de Jenofonte es un Licurgo más humano, aunque clarividente e infalible.³¹ Ahora bien, en ese mismo siglo IV Platón o Aristóteles (éste con la salvedad de un fragmento que se le atribuye, el 611.9-10 Rose) eligieron no mencionar siquiera a Licurgo.

Hecha esta pequeña introducción, Jenofonte pasa a comentar sucesivamente los aspectos de la vida lacedemonia que le resultan dignos de admiración y de emulación; avanzada la obra (10.8), declarará sentirse sorprendido—y decepcionado—de que “todos alaban tales costumbres, pero imitarlas ninguna ciudad quiere” (καὶ γὰρ τὸ πάντων θαυμαστότατον ἐπαινοῦσι μὲν πάντες τὰ τοιαῦτα ἐπιτηδεύματα, μιμεῖσθαι δὲ αὐτὰ οὐδεμία πόλις ἐθέλει).³²

El resto del primer capítulo (3-10) se ocupa de la procreación eugenésica en beneficio del Estado, que garantizaba “varones superiores en fuerza y robustez” (10).³³ A diferencia de las otras mujeres griegas, Licurgo no habría creído que las espartanas debieran alimentarse de manera frugal y llevar una vida sedentaria, sino que habían de ejercitarse no menos que los hombres, compitiendo en carreras y en fuerza—fundamentalmente en *agónes* durante las *heortai* religiosas—, “en la idea de que de padre y madre fuertes nacen igualmente hijos más vigorosos” (3-5).³⁴ Para facilitar el nacimiento de hijos

³¹ Especialmente David (2007); cf. Tigerstedt (1965: 162-163); Ruzé (2010: 22); Ducat (2025: 309-310).

³² En buena medida la construcción de la idea de Esparta es que es un mito sobre la alteridad, sobre el otro. Cf. Murray (1990: 4).

³³ Pero en Jenofonte no hay rastro de la celeberrima inspección del neonato por los ancianos de la tribu—incluyendo la inmersión en vino—para descartar a los que no estuvieran sanos y bien formados y arrojarlos por la sima conocida por el eufemismo de *Apothétai*, “Depósitos”, tal y como se describe en un relato plutarquiano (*Lyk.* 16.4-5) que tanto escepticismo ha suscitado entre la crítica moderna y que hoy se tiende a considerar parte del *mirage* espartíata.

³⁴ Sobre el entrenamiento físico de la mujer espartíata con vistas a la procreación, cf. Missoni (1984) y Napolitano (1985). Lupi (2000: 115-137, esp. 128-132) subraya que esta ideología eugenésica alcanzaba a dictaminar que, para obtener una “óptima progenie”, había que concebir a una edad determinada, en la madurez física, ni demasiado joven ni demasiado viejo. Sierra (2012) considera que aquí Jenofonte se nos

fuertes, “ordenó que los matrimonios se contrajeran en la plenitud del vigor físico (ἐν ἀκμαΐς τῶν σομάτων)” (6) y no demasiado precozmente, alrededor de los veinte años en la mujer y sobre los treinta en el hombre,³⁵ y autorizó cierta permisividad con las relaciones extraconyugales, por ejemplo, declarando legal que “cualquier varón, con el consentimiento del cónyuge, pudiera tener hijos dignos de la mujer que le pareciera fecunda y saludable” y obligando a los maridos de mayor edad a que sus esposas procrearan con hombres cuya apariencia y carácter fueran del agrado de los primeros (7-8). Critias, otro socrático,³⁶ también había colocado este tema al principio de su *Lakedaimoníon Politeía*: “¿Cómo puede el individuo llegar a ser excelente y fuerte físicamente? Si quien da el semen hace gimnasia, come con vigor y se sobrepone a duras fatigas y si la madre del niño que debe nacer es fuerte físicamente y hace gimnasia” (88B32 D-K). Plutarco (*Lyk.* 15.12-14) parafrasea a Jenofonte y sólo añade que Licurgo no creía que los niños pertenecieran realmente a sus padres, sino a la ciudad. Es Polibio (12.6b.8) quien en esta ocasión va más allá y describe prácticas poliándricas e incluso bigamia o poligamia.³⁷ Todo ello tiene que ver menos con la libertad femenina que con la preocupación masculina por la preservación de la riqueza y el estatus familiar, aunque, en la idealización jenofónica, Licurgo lo pone al servicio del Estado.³⁸ Al igual que el queronense (*Lyk.* 15.17-18 y *Mor.* 228B-C), Jenofonte refuta cualquier clase de adulterio institucionalizado. Y no es baladí el que su afirmación de que “las mujeres quieren ser dueñas en dos hogares” (1.9) lleve implícita la división del *klêros*, cuando uno de los ejes que vertebran el *mirage*, hoy arrumbado por la investigación moderna,³⁹ es que la tierra sería propiedad del Estado y los *hómoioi* únicamente usufructuarios de la misma (cf. Plut. *Lyk.* 16.1 y *Mor.* 238E-F). En Esparta, como en el resto de Grecia, el *oîkos* no dejaba de ser la unidad

muestra al corriente del pensamiento médico contemporáneo y particularmente de los avances en herencia y dietética.

³⁵ Lupi (2000: 36 n. 35 *et passim*) relaciona el dato antropológico de los 30 años de los varones con su acceso a la esfera pública y a la herencia paterna.

³⁶ Como Humble (2022a: 61) no puede negar que Critias fuera discípulo de Sócrates, se ve obligada a definirle como un “socrático atípico”.

³⁷ Para la poliandria como institución asentada y aceptada en Esparta desde el arcaísmo, véase Scott (2011), que la vincula a la ideología de igualitarismo emanada del sistema de clases de edad; en opinión de Flower (2002: 207) no sería anterior al siglo V, como respuesta a la creciente *oliganthropía*.

³⁸ Hodkinson (2000: 406-409); Lupi (2000: 159-162); Millender (2018b: 509-510); Ducat (2025: 68-76).

³⁹ Un estudio amplio y actualizado sobre la existencia de la propiedad privada en Esparta es el de Hodkinson (2000: esp. 65-112).

socioeconómica básica, por más que se tratara de ocultar o disimular con una serie de medidas de colectivización y comunitarismo.⁴⁰

Estas medidas tendentes a la *teknopoiía* o “producción de hijos”, palabra que se encuentra por primera vez en Jenofonte, complementadas con otras como la exención del servicio militar en caso de tener tres hijos y la exención tributaria si eran cuatro (Arist. *Pol.* 1270b1-4) o la obligación de contraer matrimonio que pesaba sobre el espartiatas (Plut. *Lys.* 30.7 y *Lyk.* 15.1), tenían como propósito paliar los efectos de la endémica *oliganthropía* o escasez de ciudadanos.⁴¹ Es objeto de debate el momento de su introducción en Esparta, desde luego mucho más reciente de lo que quieren las fuentes, probablemente en la segunda mitad del siglo V o principios del IV.⁴²

La información proporcionada por Jenofonte nos confirma que, si bien en puridad en Esparta no existió nunca una *agogé* femenina, la educación de la joven espartiatas fue también estrechamente supervisada por el Estado, alcanzando a todas las hijas de ciudadanos. Esto fue algo insólito, único en la Hélade. Junto con el ejercicio físico, que en Jenofonte adopta una forma genérica pero que en Plutarco (*Lyk.* 14.3 y *Mor.* 227D) se extiende a todo un programa de pruebas atléticas, se las introducía en el aprendizaje de los valores comunitarios en el marco de unos coros perfectamente integrados en las estructuras de la polis—piénsese en los partenios escritos por Alcman para ser cantados por doncellas—, con sus correspondientes iniciaciones rituales en fiestas cívicas.⁴³ Así pues, esta *paideía* gímnica e iniciática proporcionada por la polis no estaba exclusivamente encaminada a conseguir una *kalè païs*, una “bella muchacha”, destinada a realizarse en el matrimonio, sino a integrarla, en la medida que lo permiten los parámetros de género, en el seno de la comunidad cívica.⁴⁴

⁴⁰ Como ya mostrara Redfield (1977-78).

⁴¹ Sobre las causas, y también consecuencias, de la *oliganthropía* espartiatas, véase ahora Doran (2018), que además revisa las distintas interpretaciones historiográficas modernas.

⁴² Mediados del siglo V: Hodkinson (1989: 109-110; 2000: 422-423); entre 430 y 420: Carlier (1995: 28-29); finales del V o principios del IV: Mossé (1991: 143); Flower (2002: 207). Cartledge (1979: 309-310) las retrotrae incluso al año 490.

⁴³ Para la educación de la mujer espartiatas, véase ahora, *in extenso*, Rodríguez Alcocer (2018). Es objeto de controversia académica hasta qué punto disfrutaba de una cierta parcela de libertad con respecto al conjunto de las mujeres griegas o si es un producto más del *mirage* emanado de las fuentes, un debate en el que no podemos entrar aquí pero que es acogido en la reciente síntesis de Millender (2018b).

⁴⁴ Ducat (1998: 391).

En los tres capítulos siguientes (2-4), Jenofonte afronta propiamente la *paideía* o educación espartiatá,⁴⁵ convencionalmente conocida como *agogé*, “conducción”, por más que el término no esté atestiguado como sinónimo de *paideía* antes del siglo III a.C. (la primera mención se encuentra en un fragmento del cínico Teles de Mégara, conservado en Stob. 3.40.8), con lo que se ha planteado si pudo surgir en el marco de las reformas atávicas de los reyes Agis IV y Cleómenes III.⁴⁶ Por eso precisamente, porque este “gimnasio de la virtud”⁴⁷ sufrió entonces una profunda remodelación bajo la orientación del filósofo estoico Esfero de Borístenes, los datos de Jenofonte se antojan preciosos para el conocimiento del sistema educativo espartano en época clásica, de tal manera que se ve reducida nuestra dependencia de Plutarco (*Lyk.* 16-22) y otros autores tardíos—la distancia no es sólo temporal, sino también cultural—,⁴⁸ que rezuman *mirage* por todos sus poros.

Pongamos un ejemplo sintomático. No puede ser fruto de la casualidad que sólo escritores posteriores al siglo II a.C. se refieran a la *diamastígon* como un feroz *agón* de resistencia de los efebos en el que el βωμον(ε)ίκης, “vencedor del altar”, lograba gran prestigio y en ocasiones una estatua, a costa de que algún que otro compañero muriera en el intento (Cic. *Tusc.* 2.14.34; Plut. *Lyk.* 18.2 y *Mor.* 239D; Tert. *Apol.* 50 y *ad Martyras* 4 compara sus “suplicios” con los que arrostran los mártires cristianos; Philostr. *VA.* 6.20; Lib. 1.23), mientras que Jenofonte (*Lac.* 2.9; cf. Pl. *Lg.* 633B, que quizá aluda a lo mismo al decir “rapiñas unidas a abundantes golpes”) habla de una especie de juego ritual consistente en que unos efebos

⁴⁵ Se han señalado ciertas similitudes de estos capítulos, en estructura y sustancia, con el sistema de enseñanza persa de la *Ciropedia*, donde además encontramos unos *homótimoí*, “iguales en honor”, que remiten en nombre y función a los *hómoioi* espartiatas, una elite destinada por nacimiento a ejercer el poder y un Consejo de ancianos similar a la *Gerousía*. Cf. sobre todo Tuplin (1994) y Azoulay (2007); también Ollier (1933: 434-439); Tigerstedt (1965: 178-179); Humble (1999: 340-344).

⁴⁶ Kennell (1995: 113-114), cuya opinión es mayoritariamente aceptada (cf. últimamente Hoffman 2014: 111), con la excepción de Ducat (1999: 63 n. 3), quien argumenta que la ausencia de la palabra no significa que no existiera.

⁴⁷ Título de la monografía de Nigel Kennell (1995), que puso de relieve dos cuestiones: primero que, lejos del estancamiento que se le presume, la *agogé* estuvo en mutación permanente, adaptándose a las circunstancias históricas; la segunda, que el conjunto de cualidades diferenciadoras de la *agogé* fue una construcción de época helenística y romana, cuando era necesario definir y subrayar la individualidad de una Esparta cuyas estructuras no eran distintas de las de otras ciudades griegas o romanas.

⁴⁸ Millender (2001: 134).

tratan de robar quesos del altar de Ortia y otros intentan impedirselo con látigos, lo que los antiguos llamaron βωμολοχία, “emboscada del altar”.⁴⁹

La *agogé* era el férreo sistema educativo comunitario—esto es, público, el único del mundo griego—al que desde los siete años eran sometidos de forma obligatoria los varones espartiatas, destinado a formar ciudadanos y guerreros. Pero, a diferencia de la disolución de la familia que dimana de Plutarco (*Lyk.* 16.7), los niños no eran “arrancados” de sus padres y Jenofonte nos proporciona varios indicios de que subsistía el contacto con ellos, incluso a diario, con lo que Estado y familia compartían la responsabilidad en la formación de las nuevas generaciones de espartiatas.⁵⁰ Esta institución era percibida como la piedra angular de la polis lacedemonia en la medida en que a través de ella se inculcaba la obediencia (πειθώ), el respeto (αἰδώς), el autocontrol (ἐγκράτεια) y la moderación (σωφροσύνη) en las nuevas generaciones de espartiatas para convertirlos en soldados aguerridos y disciplinados, no menos que en ciudadanos virtuosos y acatadores de las leyes inmutables del Estado. Por esta razón Plutarco la llama “escuela de obediencia” y Simónides “domadora de hombres” (ambos en *Plut. Ages.* 1.3); desde una perspectiva moderna se ha planteado si el objetivo final, aplastada toda iniciativa personal, era crear robots uniformes.⁵¹ De acuerdo con estos presupuestos, el entrenamiento militar y los ejercicios físicos eran privilegiados por encima de cualquier otro tipo de aprendizaje, si bien las letras y la música no eran totalmente desdeñadas, por más que hostiles fuentes atenienses presentaran a los espartanos como el paradigma de la ἀμαθία, la ignorancia.⁵²

Su significación política se ve reforzada por el hecho de que sin haber superado con éxito los diferentes estadios de la *agogé*—basados en una rígida organización en clases de edad y jalonados por continuas pruebas y competiciones—era imposible alcanzar τὰ καλά, “las cosas bellas”, expresión espartana que hace referencia a los honores, o más concretamente a los honores que dispensa el disfrute de la ciudadanía plena (*Xen. Lac.* 3.3; 4.4; cf. *Plut. Mor.* 235B y 238E; *Ael. VH.* 12.43; *Ath.* 271E-F, basado en *Filarco*). Además, junto a la *díaita* (*vid. infra*), la *agogé* imponía una

⁴⁹ Recientemente Humble (2021: 101) ha sugerido que el objetivo del ritual era el reconocimiento público para quienes mostraban más destreza en el robo.

⁵⁰ Humble (2022b: 232).

⁵¹ Cf. Moore (1975: 103).

⁵² Boring (1979); Millender (2001).

homogénea vida comunitaria que servía para disfrazar en público con cierta eficacia las notorias desigualdades en riqueza privada de los *hómoioi* y de abonar el dicho de que Esparta es el único lugar en el que Pluto, personificación de la Riqueza, es auténticamente ciego (Plut. *Lyk.* 10.3, que cita a Teofrasto).

Según Jenofonte, Licurgo no habría querido que la educación quedara en el seno familiar y confiada a “pedagogos esclavos y maestros remunerados”, como en el resto de Grecia, para evitar que los niños se acostumbraran a las comodidades, a la molicie y a la indolencia, de ahí que en Esparta el *paidonómos* o instructor—elegido de entre los adultos más distinguidos y respetados, los de la clase de la que salían las magistraturas más altas (αἱ μέγισται ἀρχαί)—, ayudado por los *mastigophóroi*, jóvenes “armados con látigos”, castiguen con dureza la negligencia o relajación (ῥαδιουργία), esa especie de pecado capital entre los espartiatas (2.2). Por esto, y por lo que cuenta más adelante (6.2), los castigos corporales estaban a la orden del día. Platón plasmaría en *Leyes* (633b-c) esta asociación entre aprendizaje de la ciudadanía y la resistencia al dolor en la sociedad espartiatas.⁵³

Durante el primer estadio, entre los 7 y los 14 años, los niños (παῖδες) iban descalzos, vestían únicamente un manto para todo el año—el llamado *tríbon*, en tejido basto y áspero, sin confeccionar—y las raciones de comida eran frugales, animándolos al hurto, un hábito que se suponía aguzaba el ingenio, pues quienes eran sorprendidos eran castigados “con muchos azotes (...) por robar mal” (2.3-8).⁵⁴ En este contexto, probablemente refiriéndose a los que están próximos a la adolescencia,⁵⁵ Jenofonte aprueba la pederastia, prácticamente institucionalizada en Esparta y que, si bien para los cómicos atenienses era motivo de chanza—Aristófanes emplea el verbo *λακωνίζειν* como sinónimo de coito anal, por ejemplo en el fragmento 358 atribuido a *Tesmoforiantes* (cf. *Lys.* 1105, 1148, 1174)—y para Platón de invectiva (*Lg.* 636b-e, 836a-e), para él resulta “la mejor educadora” (*Lac.*

⁵³ Cf. Paradiso (1993), Ducat (2009) y Nafissi (2018b: 174-177).

⁵⁴ Teniendo en cuenta pasajes en otras obras jenofónticas que censuran la práctica del robo, Ducat (2006a: 9-10) y Humble (2021: 45-47) se han preguntado sobre la sinceridad de la aseveración de Jenofonte aquí. Siglos más tarde, Plutarco nos dejará su memorable anécdota sobre el zorrillo que laceró el vientre y acabó matando al muchacho que lo escondía para evitar el castigo (*Lyk.* 18.1 y *Mor.* 234A-B), cuya autenticidad más que dudosa—¿por qué robar un zorro? ¿de quién era? (Moore [1975: 100])—ya fue motivo de discusión en el siglo XVI entre Jean Bodin y Michel de Montaigne.

⁵⁵ Según Ducat (2006a: 91 y 2025: 93), a partir de los doce años.

2.13: τὴν καλλίστην παιδείαν), porque está sometida a reglas no escritas que inhiben los apetitos corporales, “como las relaciones de los padres e hijos o de los hermanos entre sí”, y se circunscriben al aprendizaje de las virtudes cívicas.⁵⁶

En la etapa como *παιδίσκοι* (adolescentes), de los 14 a los 20 años, se incrementa la cantidad y dureza de los trabajos, así como el control sobre ellos, sabedor Licurgo de que “en tal edad surge un desmedido orgullo y un deseo imperioso de placeres” (3.1-2).⁵⁷ Y cuando alcanzaban “la flor de la edad” como ἡβῶντες, entre los 20 y 30, la búsqueda de la *andragathía* los estimulaba a competir en virtud, siempre en pos del bien común (4.2), una rivalidad que resultaba “la más grata a los dioses (θεοφιλεστάτη) y la más útil a la ciudad (πολιτικωτάτη)” (4.5). Así, tras un proceso de selección extraordinariamente agonístico, los éforos escogían entre ellos a los tres *hippagrétai*, cada uno de los cuales elegía a su vez a cien *hebôntes* para formar parte del cuerpo de *hippeís* o guardia real que comandaban y que, a pesar de su nombre, combatían a pie (*Lac.* 4.3; cf. *Ages.* 1.31; *Hell.* 2.4.32; 3.4.23; 4.5.14).⁵⁸ Aquellos descartados, dice Jenofonte, no cejaban en su empeño de discutir con los jueces y con quienes habían alcanzado la distinción, a los que vigilaban por si “descuidaban las buenas costumbres” (4.4), lo que no encaja bien con la anécdota que, siglos después, cuenta Plutarco (*Lyk.* 25.5 y *Mor.* 191F, 231B) acerca de Pedárito, quien al preguntársele por qué sonreía pese a no ser seleccionado como *hippeús*, afirmó ante los éforos que se alegraba de que la ciudad dispusiera de trescientos hombres mejores que él. Desde luego la sociedad espartiatá aparece marcada por un *êthos* excepcionalmente agonal que hace del deseo o ambición de honores

⁵⁶ En *Symp.* 8.33-35 Jenofonte muestra la misma aprobación hacia las prácticas pederásticas lacedemonias, en este caso por su utilidad para formar en el valor a los jóvenes y por ser menos “carnales” que las de tebanos y eleos. Véase Cartledge (1981) y Link (2009), aunque este segundo (esp. 15-20) es reacio a emplear el término institucionalización. Sucede también con Nafissi (1991: 197-199) y Kennell (2013: 392-393), el cual prefiere hablar de “vehículo de maduración”. Más que de una ley o norma compulsoria, se trataba de una convención social ampliamente admitida y respetada (MacDowell 1986: 61-65). Cf. también Hodkinson (1983: 245-246); Lupi (2000: 192-194); Ducat (2006a: 164-168, 196-201); Humble (2021: 105-107).

⁵⁷ Véase sobre todo Kukofka (1993).

⁵⁸ Sobre esta selección, véase específicamente Ducat (2007).

(φιλοτιμία) y de victoria (φιλονικία) dos de sus valores más señeros y que mejor definen a sus ciudadanos.⁵⁹

De la educación se pasa a la *δίαίτα* o modo de vida del espartiatas adulto. El capítulo quinto acoge la regulación del *syskénion* o comida comunitaria; Jenofonte prefiere este término de sesgo más militar, que remite al rancho compartido en la tienda, al más común de *syssítion*. Celebrados al aire libre y diariamente al anochecer (cf. Plut. *Lyk.* 15.6), los *syskénia* proveen de alimentos para saciar el apetito sin caer en el exceso ni en el fasto—la moderación se plasmaba en la falta de consumo de productos exóticos y no en la escasez de alimentos, como se ve en las aportaciones de cada ciudadano, enumeradas por Plutarco (*Lyk.* 12.3) y Dicearco de Mesina (en Ath. 141C)—, al tiempo que se estrechan y refuerzan los vínculos entre los *hómoioi* en tanto elite dirigente del Estado.⁶⁰ Con todo, Jenofonte deja ver la disparidad de recursos entre los ciudadanos cuando afirma que los ricos (πλούσιοι) solían aportar excedentes de la caza y, en ocasiones, pan blanco de trigo en lugar del negro de cebada (5.3); Ateneo (141C-E), que se basa en Molpis (*FGrH* 590F2c), confirma estos datos y añade el *epaíklon*, probablemente ya en época helenística, una especie de postre que era servido mientras los cocineros anunciaban el nombre del donante, todo lo cual sin duda tenía una clara finalidad de ganar prestigio social.

Cada mesa era un microcosmos de unos quince ciudadanos (cf. Plut. *Lyk.* 12.3) que hermanaba e identificaba a sus integrantes en unos mismos intereses y objetivos e incluso requería de la aceptación de los nuevos miembros por parte de los antiguos y el secreto acerca de las conversaciones mantenidas durante su celebración (12.8-11).⁶¹ Podemos pensar, por tanto, que en los *syssítia* se fraguaban y discutían desde diferentes puntos de vista temas que ulteriormente eran encauzados de manera oficial a través de la Asamblea, sin ceñirse en exclusividad al recuerdo de bellas acciones realizadas por los espartiatas, como dice Jenofonte (*Lac.* 5.6). No en vano, Perseo (*FGrH* 584F2 = Ath. 140F) se refiere al *syssítion* como “pequeño gobierno”. “En lo que se refiere a la bebida, [Licurgo] puso fin a los brindis obligados que dan al traste con el cuerpo y la mente, y dispuso que cada uno

⁵⁹ Lucchesi (2018); Cabral Bernardo (2019: 49-93 *et passim*). La radical obediencia a leyes e instituciones habría evitado que ese afán de honores degenerase en *stásis* (cf. Lendon [1997]). Sobre cómo se compaginan distinción e igualdad en la sociedad espartiatas, véase ahora Davies (2018).

⁶⁰ Nafissi (2000); Ruzé (2005); Van Wees (2018b).

⁶¹ Link (1998).

bebiera cuando tuviera sed” (*Lac.* 5.4), una moderación que confirma un fragmento preservado de Critias (88B6 D-K = *Ath.* 432D-433B; cf. *Plut. Mor.* 218D: “para no hacer menos útiles los banquetes viriles”).⁶² Si creemos a Plutarco (*Lyk.* 28.8-9, *Demetr.* 1.5 y *Mor.* 239A), sólo al final los hilotas eran introducidos en el *syssition*, se les emborrachaba y, al cantar y bailar de forma grotesca, servían de involuntario ejemplo para que los *paidískoi*—que asistirían como oyentes—conocieran los efectos de la ebriedad en el hombre.⁶³ Pero Jenofonte no dice nada de hilotas ni de adolescentes—los *neóteroi* son los más jóvenes de los ciudadanos—, y eso que ya hemos visto que le preocupa la educación.

Jenofonte también calla sobre otra importante función sociopolítica que cumplía este banquete comunal: determinaba la pertenencia a la clase dirigente en la medida en que, si un *hómoios* no aportaba los productos en las cantidades mensuales estipuladas, como si de un impuesto o gravamen se tratara,⁶⁴ perdía sus derechos políticos y se le despojaba de su condición de “igual”, siendo relegado a la de *hypomeíon* o “inferior” (*Arist. Pol.* 1271a26-37; 1272a13-17).⁶⁵ Esta drástica medida, la exclusión del cuerpo cívico, es producto de considerar que no es merecedor de algo tanpreciado como la ciudadanía aquel que no tiene suficientes tierras, o que no las tiene suficientemente productivas como para permitirle la plena disposición al servicio del Estado, o incluso que no las tiene en absoluto, porque, al prohibir la legislación de Licurgo trabajar en cualquier actividad manual o comercial, muchos se vieron obligados a hipotecar o vender el *klêros* para subsistir. Aristóteles (*ibid.*) la critica por excesiva, juzgando más equitativa y justa la organización de la comida comunitaria cretense, donde todos los gastos corrían a cargo del erario público.

⁶² Sobre este aspecto, Fisher (1989) y, últimamente, Humble (2021: 126-134).

⁶³ Además de una humillación, esto constituiría un refuerzo psicológico de la inferioridad de los hilotas frente a los espartiatas. Cf. Ducat (1974: 1457-1458).

⁶⁴ La naturaleza exactora y coercitiva del *syssition*, propia de los impuestos, ha sido subrayada por Mariotta (2010).

⁶⁵ Pese a la categórica afirmación aristotélica, Ducat (2013: 147-149) y Lévy (2013: 163-164) piensan que el pobre dejaría de pertenecer a la categoría de los *hómoioi*, pero podría seguir asistiendo a la Asamblea e incluso ser elegido para las magistraturas, en una suerte de “ciudadanía de derecho reducido”. Los *hypomeíones*, que fueron numerosos desde finales del siglo V a consecuencia de las desigualdades en riqueza acrecentadas por el imperio, encontraron en el servicio como mercenarios en el exterior una salida a su penosa situación, suponiendo a la vez una válvula de escape para la amenaza interna que entrañaba su descontento y sus reivindicaciones, cristalizados en la famosa conspiración de Cinadón (cf. Carlier [1994; 1995]; Fornis, Jara: e.p.).

El comunitarismo de los espartiatas, la necesidad de compartir todo, ya sea la educación de los hijos, los esclavos, los caballos, los perros de caza o los alimentos, es el tema del capítulo 6. En realidad, tal colectivismo esconde, una vez más, las diferencias entre ciudadanos acomodados y ciudadanos desfavorecidos, como reconoce el propio Jenofonte al hablar de cómo quienes tienen abundancia de recursos cuidan de que no les falte de nada a “los que tienen poco” (οἱ τὰ μικρὰ ἔχοντες) y éstos sean así “partícipes de todo cuanto hay en el país” (μετέχουσι πάντων τῶν ἐν τῇ χώρᾳ) (§§ 3-5). Pero, más allá de la exageración utopista, la intervención de las instituciones públicas lacedemonias para garantizar este principio comunitario, su aproximación a la ingeniería social está en la raíz de que se haya considerado a Esparta un estado totalitario, como la Rusia estalinista, la Alemania nazi o la China comunista. Sin embargo, en el caso de Esparta no cabe hablar de totalitarismo, sino todo lo más, y es debatible, de fusión entre Estado y sociedad.⁶⁶

El capítulo 7 se consagra a la austeridad que rige la vida en Esparta (cf. Teofrasto: “allí la riqueza no es objeto de deseo”, fr. 78 Wehrli) y a las medidas antisuntuarias que aplacan o reprimen el anhelo de riqueza. Esta señal de identidad de la Esparta licurguea descansa en la idea de que las posesiones no están asociadas al mérito y a la virtud y constituye un elemento diferenciador en relación con los demás griegos, quienes, según Jenofonte, sólo buscan el enriquecimiento por cualquier medio a su alcance, πάντες χρηματίζονται ὅσον δύνανται (§ 1). En Esparta, en cambio, los ciudadanos tienen prohibido dedicarse a las actividades “indignas”, las retribuidas, como el artesanado y el comercio, para que así puedan entregar todo su tiempo a las actividades que “procuran libertad a las ciudades” (§ 2).⁶⁷ Es importante subrayar que Licurgo no prohíbe la posesión de riqueza, sino el χρηματισμός. En este sentido, Esparta hizo una contribución sustancial a la definición del ciudadano ideal en la antigua Grecia, con gran repercusión en la teoría política, e incluso intentó llevarla a la práctica.

Tampoco se les consienten las manifestaciones de lujo, de tal forma que, por ejemplo, “no se atavían con vestidos suntuosos, sino con el perfecto estado físico de su cuerpo” (§ 3). Es por la homogeneidad que caracteriza su

⁶⁶ Hodkinson (2005: 244-263).

⁶⁷ Con todo, no faltan indicios de que algunas actividades quedaron exentas de la prohibición; cf. Thommen (2014: 33-36), con las referencias.

diáita o forma de vida—y no porque buscaran la *ισότης*, la igualdad política, como sucedía en la Atenas democrática—,⁶⁸ por lo que Jenofonte emplea el término *hómoioi*, “iguales” o “semejantes”, no atestiguado previamente ni en Heródoto ni en Tucídides,⁶⁹ si bien este último afirma que “por norma general, los de mayor fortuna no mantienen grandes diferencias con el resto de la población” (1.6.4; cf. también Arist. *Pol.* 1294b29: “No hay nada que distinga al rico del pobre”).

La “moneda”, si puede llamarse así, continúa Jenofonte (§ 5), eran unos grandes trozos de hierro—Hesiquio (*s.v.* *πέλανορ*) los llama “pelanores” y funcionaban a modo de rudimentarios patrones de cambio (cf. Plb. 6.49.8; Plut. *Lys.* 17.2-3 y *Mor.* 226C-D)—que era imposible atesorar.⁷⁰ La prohibición de tener moneda de oro y plata de forma privada⁷¹ sería una medida presumiblemente reciente, una reacción a los cambios que Lisandro y otros “reformistas” intentaban introducir en la Esparta imperial de finales del siglo V y principios del IV, pero que Jenofonte—y Plutarco con él (*Lyk.* 9.2)—traslada desde el plano histórico al moral, al origen del mito licurgueo.⁷² Adicionalmente, se hacían búsquedas de oro y plata, y eran multados a quienes se les encontraba (§ 6). El razonamiento de Jenofonte, formulado por dos veces como pregunta al inicio y al final del capítulo, como es habitual, es que no tiene sentido afanarse en la *χρηματιστική* si uno no puede hacer ostentación de los *χρήματα*, la riqueza, y si, por lo demás, tiene las necesidades cubiertas. Y, sin embargo, Heródoto (6.86.3-5) habla de un milesio que confía su dinero a un espartiatá, Glauco, y una inscripción del templo de Atenea Alea en Tegea (*IG V* 2.159, sobre el dinero depositado

⁶⁸ Pace Lévy (2003: 110), que, invocando a Aristóteles (cf. Lévy [2001b] para el régimen lacedemonio en la Política), habla de una democracia espartiatá.

⁶⁹ Ducat (2013: esp. 137-144), aunque la intención del historiador francés es mostrar que los *hómoioi* constituirían una categoría exclusiva dentro de los espartiatas, una suerte de ciudadanos completos o perfectos.

⁷⁰ Están atestiguados arqueológicamente y se utilizaron desde el Arcaísmo hasta comienzos del siglo III a.C., igual que en otros Estados dorios como Nemea, Argos o Tegea; cf. Hodkinson (2000: 161-162) y Thommen (2014: 83), con la referencias más antiguas.

⁷¹ Como Estado, Esparta disponía de numerario para ciertas necesidades diplomáticas y militares como, por ejemplo, sufragar el coste de las embajadas y de las tropas fuera de Lacedemonia, el pago a mercenarios extranjeros, las compras en el exterior o las situaciones sobrevenidas (en Th. 4.26.5 se recompensa con “importantes cantidades de dinero” a los hilotas que pasen víveres a los lacedemonios atrapados en Esfacteria).

⁷² MacDowell (1986: 119); Christien (1992: 6-7; 2002); Hodkinson (2000: 154-176); Tosti (2013); Van Wees (2018a: 208-211). Es difícil aceptar la opinión de Figueira (2002) de que los pelanores fueron realmente introducidos por el Estado a finales del siglo VI o principios del V sobre bases ideológicas.

allí a mediados del siglo V por un tal Jutias) viene a confirmar el testimonio de Posidonio (*FGrH* 87F48, *apud* Ath. 233E-F) en cuanto a que los espartiatas guardaban oro y plata entre los arcadios.

La total sumisión a las leyes es el objeto del capítulo 8. Se trata de un rasgo proverbial de los espartanos que Jenofonte también toca en *Memorabilia* (4.4.15-16), donde la obediencia a la Ley hace de Esparta “la ciudad más feliz en la paz y la más irresistible en la guerra”, sobre todo cuando se asocia a la *homónoia*, la concordia interna. En nuestro opúsculo, Jenofonte elogia a Licurgo por, precisamente, haber sabido poner de acuerdo a “los más poderosos de la ciudad” para que aceptaran someterse al control de las autoridades y acatar las decisiones con prontitud, dando con ello ejemplo a todos los demás (§§ 1-2). Esa obediencia proviene de la persuasión. Ahora bien, se hace necesario infundir respeto, por eso se confirió a los éforos, que son quienes encarnan la autoridad, grandes poderes para castigar a cualquiera, incluidos a los magistrados—y a los diarcas, aunque no los menciona—, a los que pueden deponer, arrestar e incluso someter a juicio capital (§§ 3-4).⁷³ Esta otra obediencia es resultado de la coerción. Un detalle importante es que, a diferencia de Heródoto (1.65.4), Jenofonte no dice que Licurgo recibiera la famosa Gran Retra directamente de Apolo en Delfos, sino que acudir al Oráculo con esta suprema ley rectora fue un recurso (*μηχάνημα*), un ardid producto de *μητις*, la astucia, para facilitar que fuera aceptado y que perdurara (§ 5; cf. *Iust.* 3.2.3).

En el capítulo 9 se aborda el culto al valor (*ἀνδρεία*) como virtud esencial del espartiatas. Licurgo era admirable porque había conseguido que “fuese más deseable en la ciudad la muerte honrosa que la vida sin honor” (§ 1; cf. *Isocr.* 6.91 y 109), en alusión al ideal de la “bella muerte” (*kalòs thánatos*), compulsorio, institucionalizado y ejemplarizante en el marco de una ideología que exalta unos determinados códigos y valores sociales.⁷⁴ Pero curiosamente el capítulo no desglosa los honores concedidos a los valientes, sino los castigos impuestos a quienes no lo eran. En efecto, el oprobio se

⁷³ Millender (2024) piensa que Esparta fracasó en inculcar una obediencia voluntaria, no forzada, tanto entre sus propios ciudadanos como entre los demás griegos, con lo que tornaron vicio lo que para Jenofonte era una virtud cardinal.

⁷⁴ Además del artículo ya clásico de Loraux (1977: esp. 118), véase Cartledge (2012) sobre la jerarquización de las formas de morir en Esparta de acuerdo con una escala de valores, dentro de la cual la que acontece en combate mostrando bravura era la más destacable y digna de ser recordada (ya sea a través de estelas grabadas escuetamente con el nombre o de “charlas de batalla” en las *sisitías*; cf. *Plut. Lysk.* 12).

cernía sobre los *τρέσαντες*, “temblorosos”, término que sólo hallamos en Esparta y que se refiere a aquellos espartiatas que habían sido declarados culpables de *atimía* (Th. 5.34.2; Isocr. 8.143; Plut. *Ages.* 30.2), y en consecuencia privados de la ciudadanía plena y de la condición de *hómoios*, por cobardía o desobediencia durante una campaña militar.⁷⁵ El comportamiento de los *hómoioi* con los cobardes, a los que Jenofonte llama *kakoí*, era de desprecio. Se rehuía su compañía, podían ser golpeados por cualquiera y se veían excluidos de todo tipo de actividad pública: Asamblea, magistraturas, gimnasio, sisitía, ágora, fiestas, coros... No podían contraer matrimonio—tampoco sus parientes femeninos—y debían pagar la especie de multa que la soltería llevaba aparejada en una sociedad que necesitaba nuevos espartiatas, transmitiendo además la deshonor a los demás miembros de su familia (9.4-6; cf. Plut. *Ages.* 30.2-4).⁷⁶ A este ostracismo social Plutarco (*ibid.*) añade que debían tener siempre un aspecto sucio y harapiento (*aychmeroi*) y eran obligados a afeitarse la mitad de la barba, fuera para significar que eran medio hombres medio mujeres, dada la asociación que existía entre cobardía y feminidad,⁷⁷ fuera para romper la simetría del rostro y, por ende, el principio de armonía estética que se busca en el ser humano.⁷⁸ No es extraño que Jenofonte, en una estructura circular del capítulo, lo cierre de la misma forma que lo abrió: los cobardes en Esparta “prefieren la muerte antes que una vida tan infame y vergonzosa” (§ 6);⁷⁹ aún será más contundente en el siguiente, donde se reafirma en que la cobardía constituye el peor de los delitos, dado que daña a la ciudad entera y no como sucede con quienes esclavizan, roban o malversan únicamente a sus víctimas (10.6).

Lo que ocurre es que, hasta mediados del siglo V, tal vez hasta que el terremoto de 464 diezmó a la población espartiatas, cobardía no sólo era retroceder ante el enemigo, sino el mero hecho de sobrevivir a una derrota, una vergüenza que no era tolerada, como sucede por ejemplo con Pantitas

⁷⁵ El único trabajo monográfico sobre ellos es Ducat (2006b), que recoge y analiza todas las fuentes; cf. también Paradiso (1991: 100-101); Lupi (2000: 59-60).

⁷⁶ Sobre este catálogo de castigos, cf. Ducat (2006b: 17-34) y Millender (2016: 177-180).

⁷⁷ David (1992: 20).

⁷⁸ Paradiso (1991: 79).

⁷⁹ Por eso ha de entenderse como un artificio retórico la afirmación de Licurgo (*Leocr.* 129-30) de que los espartanos habían pasado “una admirable ley” que condenaba a muerte a aquellos que no se arriesgaban ante el enemigo.

y Aristodemo, los dos supervivientes de las Termópilas (Hdt. 7.229-232).⁸⁰ Sin embargo, como consecuencia de la *oliganthropía*, el progresivo e imparable descenso del número de *hómoioi*,⁸¹ esta norma no escrita fue objeto de revisión, suavizándose poco a poco, hasta el punto de que, tras la debacle de Leuctra en 371, donde murieron cuatrocientos de los setecientos espartiatas, Agesilao propuso dejar que “la ley durmiera ese día” (Plut. *Ages.* 30.6). La exención se repetiría en 331 con los supervivientes de la batalla de Megalópolis, en la que el ejército macedonio de Antípatro causó auténticos estragos en las filas lacedemonias (D.S. 19.70.5). Una vez más, la Esparta de Jenofonte era cosa del pasado.

La primera mitad del capítulo 10 tiene que ver con el respeto y veneración por los *gérontes* o ancianos, que desempeñan un papel tan prominente en la sociedad que se ha hablado de una gerontocracia espartana.⁸² Si Isócrates veía con complacencia que los miembros de la *Gerousía*, como antaño los areopagitas en Atenas, “estuvieran al frente de todos los asuntos” (12.154), para Aristóteles era discutible que fueran “dueños de por vida de las decisiones más importantes, pues hay, como la del cuerpo, también una vejez de la mente” (*Pol.* 1238b38-40; en 1270b25-28 tilda de pueril el método de elección). Pero, fiel a su método, Jenofonte no expone cuáles eran los poderes de los *gérontes*; se limita a recalcar que, al tener la capacidad de decisión en juicios de pena capital sobre ciudadanos, Licurgo consiguió que “la vejez fuera más estimada que la fuerza juvenil” (*Lac.* 10.2). Y enlazando con lo expuesto en el capítulo 4 sobre el constante *agón* por los honores (*philotimía*), le elogia también porque procurase que “ni siquiera en la senectud se descuidase la *kalokagathía*” (§ 1): superados los sesenta años, la elección como γέρων suponía para un *hómoios* el premio a una vida entendida como un ἄθλον τῆς ἀρετῆς, esto es, una competición de virtud (§ 3; cf. Plut. *Lyk.* 26.2, que dice que se recompensaba a “los mejores y más sabios entre los buenos y sabios”).

En la segunda parte del capítulo 10 es donde, como hemos comentado al principio de este trabajo, Jenofonte se reafirma en su creencia de que, si Esparta “aventaja en virtud a todas las ciudades”, es porque “es la única que públicamente practica la *kalokagathía*” (§ 4); “a los que cumplen esta

⁸⁰ Ducat (2006b: 34 y 2025: 183) pone en duda la historicidad de Pantitas, que ve como un desdoblamiento a partir de una de las versiones que circulaban sobre Aristodemo.

⁸¹ Remitimos de nuevo para esta cuestión a Doran (2018).

⁸² David (1991).

obligación ineludible [Licurgo] les dio la ciudad”, para que fueran beneficiarios de ella por igual—en sentido político, no territorial—,⁸³ mientras son privados de ser *hómoioi*, y consecuentemente de los beneficios que prodiga el Estado, “aquellos que rehúyen” (φύγοι)—por fracasar—la práctica de las virtudes cívicas (§ 7). Esta cierta coerción estatal sobre el comportamiento de los ciudadanos, ya vislumbrada en otras partes de la obra, incide en esa moderna, anacrónica e inaceptable etiqueta de “totalitaria” con que se ha marcado a Esparta. A lo dicho más arriba, cabe añadir que Hodkinson ha probado recientemente que la dirección del Estado lacedemonio ejercía una supervisión de ciertos aspectos de la sociedad, lo cual puede resultar inusual entre las *póleis* griegas, pero estaba lejos de ser un control y vigilancia estrechos, de que el Estado impregnara o penetrara por completo en las vidas de sus ciudadanos, existiendo un margen de actuación privada—ya sea en asuntos políticos, económicos o culturales—bastante mayor del que se piensa.⁸⁴

Los capítulos 11 a 13 atienden a las regulaciones de tipo militar, que se remontan a Licurgo. Tras comenzar aludiendo a la leva realizada por los éforos y a la logística de campaña (11.1-2), Jenofonte destaca, en el apartado de equipamiento e indumentaria (3), el escudo de bronce, la “viril” capa púrpura (*stolè phoinikís*), que según otras fuentes servía tanto para infundir miedo a los enemigos como para disimular las heridas recibidas (cf. Arist. fr. 542 Rose; Ael. *VH.* 6.6; Val.Max. 2.6.2; Plut. *Mor.* 238F), y el cabello largo, asociado a menudo a héroes y a acciones heroicas y que, apostilla Plutarco (*Lys.* 1.2 y *Lyk.* 22.2), hacía que parecieran “más altos, distinguidos y fieros”.⁸⁵ Prosigue con la distribución del ejército en regimientos (*mórai*, con sus subdivisiones),⁸⁶ la estructura de mando, la importancia de mantener el orden (τάξις) de batalla—si cunde el desorden, sólo lo logran

⁸³ Ducat (2013: 141).

⁸⁴ Hodkinson (2018: 44-50 *et passim*).

⁸⁵ El cabello largo fue un rasgo distintivo de los laconizantes, émulo de las costumbres espartanas. En la comedia ática podía ser objeto de burla, como algo arcaizante y pasado de moda, a juzgar por un fragmento de Platón Cómico (124 Kock). Sobre el simbolismo del pelo en la sociedad espartana, véase David (1992).

⁸⁶ Puesto que Tucídides no menciona la *móra* en su descripción de la batalla de Mantinea en 418 (5.64-75), donde el *lóchos* o batallón es la unidad superior, y hay que esperar al año 403 (Xen. *Hell.* 2.4.31; en Jenofonte dos *lóchoi* integran una *móra*, unos seiscientos hombres), la investigación moderna asume que se produjo una reorganización del ejército lacedemonio en algún momento de esos quince años. A diferencia del *lóchos*, la *móra* no se reclutaba sobre una base territorial. Desaparece tras el desastre de Leuctra, ya que en 368 el ejército lacedemonio aparece reestructurado en doce *lóchoi* (Xen. *Hell.* 7.1.30). La composición, estructura y formación de la *móra* lacedemonia en Sekunda (2014).

“aquellos instruidos en las leyes de Licurgo”, es decir, los espartiatas—⁸⁷ y una serie de maniobras tácticas que “los instructores tácticos consideran muy difíciles” pero que son ejecutadas con facilidad por los espartiatas (4-10). La distinción terminológica de Jenofonte no es insustancial. “Instruido en las leyes de Licurgo” significa ante todo la ciega obediencia (πειθῶ) en la que se educa el espartiatas, exaltada a lo largo de todo el tratado, aunque también tienen su importancia el αἰδῶς (respeto), la ἐγκράτεια (control de las emociones) y la εὐεξία (vigor, buena forma física).⁸⁸ Sólo los *hómoioi* que han superado la dura *agogé* son capaces de luchar sin perder la compostura y hasta el último aliento, el resto de los lacedemonios son buenos soldados, pero no son “iguales”; su número había ido irremisiblemente descendiendo en las filas del ejército cívico: de los cinco mil hoplitas espartiatas que Esparta alineó en Platea, en 479 (Hdt. 9.10.1, 11.3, 28.2 y 29.1), se pasa a los setecientos presentes en Leuctra, en 371, de los cuales cayeron cuatrocientos (Xen. *Hell.* 6.4.15).⁸⁹ Una razón más del declive de Esparta.

En el capítulo 12 Jenofonte describe la forma circular y la disposición del campamento (§ 1), así como los puestos de guardia montados junto a las armas “no a causa de los enemigos, sino de los amigos” (§ 2), en alusión a los hilotas—liberados o no para el combate—, a otros grupos dependientes y puede que incluso a los aliados. Sigue con las guardias nocturnas, realizadas por los esciritas—tropas de choque de la Esciritide, región fronteriza con Arcadia—, “pero que hoy hacen los extranjeros” (§ 3), es decir, los mercenarios. Hay que anotar que el número de éstos, al igual que el de hilotas liberados (*neodamódeis*), espartiatas desclasados (*hypoméiones*, *móthakes*), bastardos (*nóthoi*), extranjeros criados en Esparta (*tróphimoi*) y demás marginados del cuerpo cívico, había crecido ostensiblemente en el ejército lacedemonio de los tiempos de Jenofonte, falto de recursos humanos para hacer frente a las necesidades imperiales.⁹⁰ Pero por eso mismo hay que tomar precauciones: las rondas nocturnas con lanza sirven, de nuevo, para alejar a los esclavos de las armas (§ 4).

⁸⁷ Proietti (1987: 64-66); Humble (2006: 222).

⁸⁸ Humble (2006: 223-225), que profundiza en el camino abierto por Luppino Manes (1998: 97).

⁸⁹ Cf. a este respecto las tablas I, III y IV de Figueira (1986: 212-213), con el porcentaje y ratio de espartiatas y periecos en diferentes momentos, además de Ducat (2008: 34-44). Lazenby (1985: 14-18) y Hawkins (2011) no están convencidos de que los periecos llenaran los huecos que dejaban los *hómoioi* en las filas de la falange, que en su opinión serían cubiertos por “espartiatas no iguales”, es decir, *hypoméiones*.

⁹⁰ Fornis (2021).

De la organización militar, Jenofonte pasa, en el capítulo 13, a hablar del rey en tanto comandante en jefe del ejército, y utiliza el singular porque desde el año 506, a raíz de la *διχοστασία* (disensión, desacuerdo) de Eleusis entre Cleómenes I y Demarato, se promulgó un *nómos* por el cual de ahí en adelante sólo uno de los diarcas saldría en campaña, mientras que el otro permanecería en Esparta (Hdt. 5.75). Una vez expuesto que tanto el *basileús* como sus compañeros de tienda—polemarcos o altos oficiales, amigos, invitados, los dos pitios—son mantenidos por el erario público, el piadoso Jenofonte describe detalladamente los distintos sacrificios consumados por el rey antes y durante la campaña (§§ 1-5). Nada que se relacione con los asuntos militares se deja a la improvisación: los espartanos son “los únicos artesanos (*τεχνίται*) de la guerra”, los demás son “aficionados”, *αὐτοσχεδιασταί* (§ 5); pero son especialistas, no profesionales, en tanto en cuanto no les mantiene el Estado ni se ganan la vida con el oficio.⁹¹ Continúa con el orden de formación y los movimientos y disposiciones tácticas—eficientes, ensayadas y sin margen para la improvisación—, siempre con el rey en la dirección (§§ 6-11). Lo único que no le concierne, aclara, es el despacho de embajadas a los aliados o a los enemigos, es decir, una competencia política y no militar o religiosa. Pero Jenofonte tornará, y nosotros con él, a los poderes de los dos *basileís* en el más importante capítulo 15, que, junto con Heródoto (6.56-60), constituye la fuente principal sobre la diarquía espartana. Finalmente, es en el penúltimo capítulo, el 14, que no creemos una interpolación⁹²—como pensaron no

⁹¹ Hodkinson (2020: 340). Con cierta osadía, pero también con un inteligente uso de las fuentes, Hodkinson desafía en este trabajo el lugar común de Esparta como campamento militar: los elementos estrictamente militares—y no cívicos, que en ocasiones se confunde— en la sociedad lacedemonia habrían sido significativos, mas no dominantes.

⁹² No vemos razones de peso para ello: cf. Luppino-Manes (1998: 19-40), Bianco (1996), Humble (2004a; 2021: 52-61) y, en último lugar, Ducat (2025: 303-309). Como una variante, Ollier (1933: 384-389) sostenía una inversión póstuma del orden de los capítulos que dan los manuscritos, pese a que todos los preservados mantienen el mismo orden y en el temprano Renacimiento no suscitó dudas (Muratore 1997). Chrimes (1948: 6-8) creyó que el 14 era el capítulo de apertura de la obra, mostrando la desaprobación del autor—según la británica, Antístenes, no Jenofonte—con una mala aplicación práctica de unos principios admirables que desarrolla después. De acuerdo con Strauss (2018, orig. 1939: 48), Jenofonte “escondió” deliberadamente su censura en el penúltimo capítulo, porque, si la hubiera puesto al final, habría anulado el efecto de una obra por lo general muy elogiosa con Esparta. En su búsqueda de una “unidad lógica”, Momigliano (1936, recuperado mucho después por Proietti [1987: 46]; Luppino Manes [1988: 22-25]; Meulder [1989: 86]; Gianotti [1990: 32-33]; Rebenich [1998: 30-31]; Gray [2007: 217-221]; Ducat [2025: 284, 308-309]) proponía que, al colocar a la realeza en último lugar y después de los cambios y la degradación sufridos por el *kósmos* licurgueo, la exime de los mismos—el propio Jenofonte afirma en *Lac.* 15.1 que “es la única institución que se conserva igual que se creó en un principio”—, pero

pocos estudiosos—sino más bien una “anomalía”,⁹³ donde aflora con brutal realismo la decepción y la nostalgia de una excelencia perdida. En él Jenofonte se lamenta de que en su propio tiempo—utiliza dos veces νῦν, “ahora”—la corrupción y la avaricia individual han carcomido ese *kósmos* licurgueo cimentado en valores y principios que se creían absolutos e inmutables, de modo que los ciudadanos no ocultan ya sus deseos de servir como *harmostas* en el imperio como vía instrumental de adquisición de riqueza y prestigio (§§ 2-3); echa de menos que ya no se mantengan en vigor ni la expulsión de extranjeros (ξενηλασία) ni la prohibición a los ciudadanos de viajar al exterior (ἀποδημία), “para evitar que se contaminaran con la molicie (ῥαδιουργία) de los extranjeros” (§ 4). En realidad la *xenelasía* no fue una práctica regular o sistemática en Esparta, mucho menos institucionalizada, sino algo excepcional que se aplicaba en momentos muy concretos, considerados críticos, probable-mente no antes del siglo V, en aras de preservar la seguridad interna y el orden social y moral, y aun entonces no de forma generalizada a todos los extranjeros, sino limitada a aquellos que, con su conducta, pudieran alterarlo.⁹⁴ En cualquier caso, no cabe duda de que, junto a la autorización que requerían los espartiatas que viajaban al exterior y a la curiosa prerrogativa real—una reliquia diplomática—de proponer, de entre los ciudadanos (τῶν ἀσπῶν), a los próxenos de otros estados en Esparta (Hdt. 6.57.2),⁹⁵ eran formas de control social por parte de la polis, un intento de mitigar la influencia externa sobre

Collins (2018: 143) toma esta frase para interpretar justo lo contrario, que ni siquiera la realeza se salva de un ordenamiento que no cumple las expectativas de la virtud política *ab origine*, con lo que los capítulos 14 y 15 son para ella el colofón a las críticas de Jenofonte a lo largo de todo el tratado. Tigerstedt (1965: 169) y Moore (1975: 72-73) lo solucionaban pensando que el capítulo 14 eran unas notas añadidas más tarde al cuerpo principal del trabajo, cuando los lacedemonios fracasaron en conservar la hegemonía; para MacDowell (1986: 10-11), Jenofonte habría agregado tanto el capítulo 14 como el 15, mientras que Lipka (2002: 27-31) opina que serían los cinco últimos capítulos los que no formaban parte del plan original y se habrían ido añadiendo por “entregas” (primero el 14, luego del 11 al 13 y finalmente el 15).

⁹³ Así Powell (2018: 5).

⁹⁴ Hasta tal punto llega la distorsión y exageración que, según los léxicos tardíos de Hesiquio (*s.u.* ξενηλατοῦνται), Focio (*s.u.* ξενηλατεῖν) y la Suda (*s.u.* ξενηλατεῖν), los lacedemonios también propinarían latigazos a los extranjeros durante el acto de expulsión, una inferencia de los versos aristofánicos en *Aves* (1010-1012) que la Suda de hecho cita explícitamente. Sobre este tema, véase Fornis (2019), con toda la literatura anterior.

⁹⁵ Probablemente consistía en que los reyes hicieran uso de sus extensos y ancestrales vínculos de *xenía* para proponer que ciertos ciudadanos actuaran como próxenos adicionales a los nombrados “oficialmente” por las ciudades o cuando éstas no los nombraran por sí mismas; cf. Mosley (1971); Hodkinson (2000: 339-341).

el cuerpo cívico espartiatas por considerarla perniciosa.⁹⁶ Cabe subrayar que, incluso si el ateniense se muestra aquí crítico con Esparta, esas críticas se dirigen contra la práctica, no contra la teoría o los ideales espartanos.⁹⁷ Ha sido “la desobediencia al dios [Apolo] y a las leyes de Licurgo” y el que su hegemonía ya no se asiente en una superioridad moral “lo que ha unido a los griegos para evitar que los lacedemonios vuelvan a mandar” (§§ 6-7). Al fin y al cabo, un oráculo delfico, esto es, de Apolo, había vaticinado que “Nada sino la avaricia causará la ruina de Esparta” (Arist. fr. 544 Rose; Cic. *Off.* 2.77; D.S. 7.12.8; Paus. 9.32.10). Con la credibilidad del testigo directo en el contexto de unas fuentes antiguas que unánimemente señalaron el efecto corruptor que la masiva llegada de riquezas tuvo sobre las costumbres y el modo de vida espartiatas,⁹⁸ Jenofonte quedará como “un profesor y un profeta para los admiradores póstumos de Esparta”.⁹⁹

El decimoquinto y último capítulo, sobre cuya importancia hay consenso entre los estudiosos,¹⁰⁰ recupera el tono elogioso al ocuparse de las prerrogativas (τιμαί) reales y los pactos (συνθήκαι) que regulan la relación entre el rey—Jenofonte de nuevo emplea el singular, aunque obviamente engloba a los dos dinastas—y la ciudad, garantizando la subordinación de los primeros y la preeminencia de la segunda. Es clara la devoción de Jenofonte por esta βασιλεία, única institución en Esparta que se ha preservado incólume e inalterada desde el comienzo de los tiempos (§ 1). Son los *basileís* los responsables de realizar todos los sacrificios públicos en

⁹⁶ Figueira (2003).

⁹⁷ Cf. Cartledge (1999: 330 n. 20), para quien tales críticas “suenan como las de un auténtico creyente decepcionado, no un oponente antipático y poco convencido”; en la misma línea, Ducat (2014: 96): “Esparta ha vuelto la espalda a los valores que pretendía encarnar”. Efectivamente, es desilusión lo que le embarga y lo que le lleva a añorar las costumbres y valores de antaño (con acierto Canfora 1990: 12-13 recuerda que lo mismo le sucede en la *Ciropedia*, donde exalta la antigua tradición educativa persa, la de Ciro, que luego cae en desuso y será la causa de la decadencia persa). Cf. también Hodgkinson (2005: 239-243) para el contrapeso que las imágenes utópicas de Esparta proyectadas por la obra jenofónica ejercen sobre las imágenes distópicas proyectadas por fuentes atenienses coetáneas a resultados del enfrentamiento en la Guerra del Peloponeso.

⁹⁸ Pero véase Moore (1975: 121): “un colapso tan desastroso pone en tela de juicio la totalidad de un sistema que no puede inculcar a quienes se han criado en él la suficiente fuerza de carácter y devoción a los ideales que profesan como para resistir una exposición prolongada a normas diferentes de las suyas”.

⁹⁹ Son palabras de Tigerstedt (1965: 179).

¹⁰⁰ Aunque alguno, como Meulder (1989), va tan lejos como para sostener, sin base sólida, que todo el tratado fue instigado por Agesilao II en contra de Cleómbroto, que era tan *basileús* y heraclida como él, y fecharlo con precisión en 377. Luppino-Manes (1988: 26-27 *et passim*; cf. Rebenich [1998]) piensa que Jenofonte lo concibió como “un proyecto de reforma” que apoyase el intento de Agesilao de mitigar los cambios drásticos al *kásmos* licurgueo abanderados por Lisandro y su facción.

nombre de la ciudad, “pues proceden del dios”—en tanto Heraclidas, son de la estirpe de Zeus, como ya canta Tirteo (fr. 2.12-15 West²), siendo los únicos sacerdotes de los que tenemos noticia en la Esparta clásica (cf. Xen. *Lac.* 13.1; Hdt. 6.56.1)—, así como de conducir al pueblo en armas en tiempo de guerra (§ 2; Arist. *Pol.* 1285a5-8 y b26-28 los compara con generales hereditarios y perpetuos), desmintiendo a un Heródoto que, seguramente refiriéndose a épocas pretéritas, afirmaba que tenían “la facultad de declarar la guerra al país que quisieran” (6.51.1). Tienen la potestad de elegir cada uno a dos pitios (πύθιοι), alimentados a expensas del erario público, a través de los cuales consultan al santuario de Apolo en Delfos y junto a los cuales custodiaban los libros con los oráculos (§ 5). Todo esto sin duda contribuía a reforzar el *chárisma*, el prestigio y la legitimidad de la diarquía como institución fundamental del Estado.¹⁰¹ Otros privilegios son ante todo honoríficos, como el de recibir doble ración de comida en los *syssítia*, no para que comieran el doble sino para que agasajasen a quien quisieran (§ 4; el mismo motivo se da en Xen. *Ages.* 5.1), o el de que, en su presencia, a excepción de los éforos, todos debían permanecer de pie (§ 6).

Un punto interesante es el que contempla que, en algunas ciudades periecas, los *basileís* poseen “tierras escogidas (γῆν ἐξαίρετον) suficientes para disponer de un bienestar medio, sin disfrutar de una riqueza extraordinaria” (§ 3); como ha hecho notar Ducat,¹⁰² Jenofonte está contestando aquí a la acusación de que los reyes espartanos se encontraban entre los individuos más ricos de Grecia, como se dice por ejemplo en el diálogo pseudoplatónico *Alcibíades I* (123A). Sin embargo, Aristóteles (*Pol.* 1271b10-17) reitera que los diarcas eran muy ricos.

Pero posiblemente el pasaje en el que el pensamiento político de Jenofonte dejará más impronta es el del intercambio mensual de juramentos con los éforos, en el que estos magistrados, en nombre de la ciudad (ὕπερ τῆς πόλεως), recogían la promesa de cada rey (ὕπερ ἑαυτοῦ) de someterse a las leyes y a su vez aquélla mantendría inquebrantable (ἀστυφέλικτον) la corona (§ 7). Este “contrato”, que también se evoca en el *Agesílaos* (1.4), era necesario en la medida en que la doble realeza preexiste a las reformas de

¹⁰¹ Carlier (1984: 292-301).

¹⁰² Ducat (2008: 44-45, reafirmado en Ducat [2025: 289]).

Licurgo y es la razón por la que Aristóteles toma la espartana como ejemplo de *basileía* respetuosa con las leyes (*Pol.* 1285a3-4).

Sin embargo, la “humanidad” de los diarcas termina precisamente con su muerte, cuando se revela su condición heroica—se les honra ὡς ἥρωας, dice Jenofonte—,¹⁰³ disfrazada en vida para no instigar ni la soberbia en ellos ni la envidia de los demás espartiatas (§§ 8-9);¹⁰⁴ recuérdese que Heródoto (6.58) describe vívidamente el magnífico funeral real, con una solemnidad y un fasto que contrasta con la uniformidad que presidía la vida lacedemonia y en particular las exequias de los espartiatas corrientes, asemejándose en cambio a los lujosos funerales asiáticos, propios de los bárbaros, como indica el historiador de Halicarnaso. En las *Helénicas* (3.3.1), a propósito de los funerales de Agis II, Jenofonte afirma que fueron “más imponentes que los propios de la condición humana”. Y en la misma dirección apunta la información de Tucídides (5.16.3) sobre la restauración en el trono de Plistoánax, por consejo delfico, “con los mismos coros y los mismos sacrificios con que al principio, cuando fundaron Esparta, habían instituido a sus reyes”. Con la apoteosis de los *basileís* espartanos, nunca mejor dicho, Jenofonte cierra su tratado.

Una vez realizado el comentario histórico de la *Lakedaimoníon Politéia* de Jenofote, nuestra conclusión es que, por un lado, el autor ensalza los ideales licurgueos; por otro, se extiende en recoger todo el catálogo de prohibiciones para preservarlos y de castigos contra quienes los vulneran, denotando que, si tales medidas coercitivas eran necesarias, se debía a que ese orden idílico había caído en desuso. La excelencia de la Esparta de antaño era hogaño añorada por el socrático. Cinco siglos después, el mensaje jenofónico será asumido y potenciado aún más por Plutarco, que con las cinco biografías que dedica a espartanos—un auténtico “ciclo”—, más los tratados sobre las costumbres lacedemonias (*Instituta Laconica*) y los

¹⁰³ Parker (1988) se inclina a pensar que era una forma de honrar su memoria sin implicar ningún tipo de rito o práctica cultural, pero fue contestado enseguida por Cartledge (1988), quien asegura que contaban con un culto institucionalizado del que son testimonio las estelas de héroes anónimos halladas en territorio laconio y la segura heroización del éforo Quilón, emparentado con las dos casas reales. Esta segunda opinión es la que goza de mayor favor entre los estudiosos (cf. Richer [2012: 190-192]; Millender [2018a: 470-473]).

¹⁰⁴ Con una nota de humor, Ducat (2025: 293) los califica de reyes “republicanos”: no viven en un palacio, ni se sientan en un trono, ni llevan corona o diadema, ni visten ropajes púrpuras, ni portan cetro ni otros signos de distinción.

apogemas de espartanos y espartanas (*Apophthégmata Laconicá* y *Lacainón Apophthégmata*), se convertirá en el gran sistematizador y transmisor del mito y la utopía de Esparta.¹⁰⁵

César Fornis
Universidad de Sevilla

¹⁰⁵ Liebert (2016: 97-146); Gengler (2020); Davies, Mossman (2023). Pero no compartimos el calificativo de totalitaria con el que Ruzé (2010: esp. 19-24) define a la Esparta de Plutarco (cosa distinta es que haya servido de fuente o correa de transmisión para los totalitarismos del siglo XX).

Bibliografia

- Assumpção, L.F. Bantim de (2021), “Os elementos socráticos da *Constituição dos Lacedemônios* de Xenofonte”, *Calíope. Presença Clássica* 41: 46-85.
- Azoulay, V. (2007), “Sparte et la *Cyropédie*: du bon usage de l’analogie”, *Ktèma* 32: 435-456.
- Badian, E. (2004), “Xenophon the Athenian”, en Chr. Tuplin (ed.), *Xenophon and his World*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, pp. 33-54.
- Bearzot, C. (2013), “Sparta agli inizi del IV secolo: un ‘sistema riformabile?’”, en F. Berlinzani (a.c.), *La cultura a Sparta in età classica*, Trento: Tangram, pp. 175-193.
- Bianco, E. (1996), “Il capitolo XIV della *Lakadaimonion Politeia* attribuita a Senofonte”, *Museum Helveticum* 53: 12-24.
- Boring, T. A. (1979), *Literacy in Ancient Sparta*, *Mnemosyne* Suppl. 54, Leiden: Brill.
- Bourriot, F. (1996), “*Kaloi kagathoi, kalokagathia* à Sparte aux époques archaïque et classique”, *Historia* 45: 129-140.
- Buzzetti, E. (2014), *Xenophon the Socratic Prince*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Cabral Bernardo, G. (2019), *Comandantes e covardes: honra e mérito em Esparta*, São Paulo: Intermeios.
- Canfora, L. (1990), “Nota”, en G.F. Gianotti (a.c.), *Senofonte. L’ordinamento politico degli Spartani*, Palermo: Sellerio, pp. 9-13.
- Carlier, P. (1984), *La royauté en Grèce avant Alexandre*, Strasbourg: AECR.
- Carlier, P. (1994), “Les Inférieurs et la politique extérieure de Sparte”, en *Mélanges P. Lévêque*, Paris: Les Belles Lettres, vol. VIII, pp. 25-41.
- Carlier, P. (1995), “Gli ὑπομείονες a Sparta”, *Quaderni dell’Istituto di Archeologia e Storia Antica dell’Università G. d’Annunzio* 5: 27-31.
- Cartledge, P. A. (1979), *Sparta and Lakonia. A Regional History 1300-362 B.C.*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Cartledge, P.A. (1981), “The Politics of Spartan Pederasty”, *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 27: 17-36.
- Cartledge, P. A. (1988), “Yes, Spartan Kings Were Heroized”, *Liverpool Classical Monthly* 13: 43-44.
- Cartledge, P. A. (1999), “The Socratic’s Sparta and Rousseau’s”, en S. Hodkinson, A. Powell (eds.), *Sparta. New Perspectives*, Swansea: Classical Press of Wales, pp. 311-337.
- Cartledge, P. A. (2012), “Spartan Ways of Death”, en S. Cataldi, E. Bianco, G. Cuniberti (a.c.), *Salvare le poleis, costruire la concordia, progettare la pace*, Alessandria: Ed. Dell’Orso, pp. 21-38.
- Cerrone, F. (2016), *Aristotele, Costituzione degli Spartani – Frammenti*, Diss. Università degli Studi di Salerno.
- Chrimes, K. M. T. (1948), *The Respublica Lacedaemoniorum Ascribed to Xenophon. Its Manuscript Tradition and General Significance*, Manchester: University Press.

- Christesen, P. (2016), "Xenophon's Views on Sparta", en M. A. Flower (ed.), *The Cambridge Companion to Xenophon*, Cambridge: University Press, pp. 376-399.
- Christien, J. (1992), "Le mythe Spartiate: essai en historiographie", *Lakonikai Spoudai* 11: 93-104.
- Christien, J. (2002), "Iron money in Sparta: myth and history", en A. Powell, S. Hodkinson (eds.), *Sparta: Beyond the Mirage*, Swansea: Classical Press of Wales, pp. 171-190.
- Collins, S. D. (2018), "An Introduction to the Regime of the Lacedaimonians", en G. A. McBrayer (ed.), *Xenophon: The Shorter Writings*, Ithaca: Cornell University Press, pp. 126-147.
- David, E. (1991), *Old Age in Sparta*, Amsterdam: Adolf M. Hakkert.
- David, E. (1992), "Sparta's Social Hair", *Eranos* 90: 11-21.
- David, E. (2007), "Xénophon et le mythe de Lycurgue", *Ktèma* 32: 297-310.
- Davies, Ph. (2018), "Equality and Distinction within the Spartiate Community", en A. Powell (ed.), *A Companion to Sparta*, Hoboken (NJ): Wiley, pp. 480-499.
- Davies, Ph., Mossman, J. (eds.) (2023), *Sparta in Plutarch's Lives*, Swansea: Classical Press of Wales.
- Doran, T. (2018), *Spartan Oliganthropia*, Leiden: Brill.
- Dorion, L.-A. (2010), "The Straussian Exegesis of Xenophon: The Paradigmatic Case of *Memorabilia* IV 4", en V. J. Gray (ed.) *Xenophon*, Oxford: University Press, pp. 283-323.
- Ducat, J. (1974), "Le mépris des hilotes", *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* 30: 1451-1464.
- Ducat, J. (1998), "La femme de Sparte et la cité", *Ktèma* 23: 385-406.
- Ducat, J. (1999), "Perspectives on Spartan Education in the Classical Period", en S. Hodkinson, A. Powell (eds.), *Sparta. New Perspectives*, Swansea: Classical Press of Wales, pp. 43-66.
- Ducat, J. (2006a), *Spartan Education. Youth and Society in the Classical Period*, Swansea: Classical Press of Wales.
- Ducat, J. (2006b), "The Spartan 'tremblers'", en S. Hodkinson, A. Powell (eds.), *Sparta & War*, Swansea: Classical Press of Wales, pp. 1-55.
- Ducat, J. (2007), "Xénophon et la sélection des *hippeis* (*Lakedaimoniôn politeia* IV 1-6)", *Ktèma* 32: 327-340.
- Ducat, J. (2008), "Le statut des périèques lacédémoniens", *Ktèma* 33: 1-86.
- Ducat, J. (2009), "Le catalogue des 'endurcissements' spartiates dans les *Lois* de Platon (I, 633b-c)", *Ktèma* 34: 421-441.
- Ducat, J. (2013), "*Homoioi*", *Ktèma* 38: 137-155.
- Ducat, J. (2014), "Le contexte historique de la *Lakedaimoniôn Politeia* de Xénophon", en J. Christien, B. Legras (eds.), *Sparte hellénistique – IVe-IIIe siècles avant notre ère*, *DHA Suppl.* 11, Besançon: Presses Universitaires Franche-Comté, pp. 93-110.
- Ducat, J. (ed.) (2025), *Xénophon. Constitution des Lacédémoniens*, Paris: Les Belles Lettres.

- Farrell, C. A. (2012), "Laconism and democracy: re-reading the *Lakedaimonian Politeia* and re-thinking Xenophon", en J. Paul (ed.), *Governing Diversities: Democracy, Diversity and Human Nature*, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, pp. 10-35.
- Figueira, Th. J. (1986), "Population Patterns in Late Archaic and Classical Sparta", *Transactions of the American Philological Association* 116: 165-213.
- Figueira, Th. J. (2002), "Iron Money and the Ideology of Consumption in Laconia", en A. Powell, S. Hodkinson (eds.) *Sparta: Beyond the Mirage*, Swansea: Classical Press of Wales, pp. 137-170.
- Figueira, Th. J. (2003), "*Xenelasia* and Social Control at Sparta", *The Classical Quarterly* 53: 44-74.
- Fisher, N. R. E. (1989), "Drink, *Hybris* and the Promotion of Harmony in Sparta", en A. Powell (ed.), *Classical Sparta: Techniques behind her Success*, London: Routledge, pp. 26-50.
- Flower, M. A. (2002), "The Invention of Tradition in Classical and Hellenistic Sparta", en A. Powell, S. Hodkinson (eds.), *Sparta: Beyond the Mirage*, Swansea: Classical Press of Wales, pp. 191-217.
- Fornis, C. (2019), "La *xenelasia* espartana", en F. Marco Simón, F. Pina Polo, J. Remesal (eds.), *Xenofobia y racismo en el mundo antiguo*, Col.lecció Instrumenta 64, Barcelona: Universitat, pp. 85-99.
- Fornis, C. (2021), "Mercenarios y clases dependientes en el imperio espartano: un capítulo de historia social", *Gladius* 41: 7-23.
- Fornis, C., Jara, J. (e.p.), "Los *hypomeiones*: el delito de ser pobre en la Esparta clásica", en *Pobreza, marginación y exclusión en el Mundo Antiguo, XLIV Coloquio del GIREA (Madrid, 25-27 octubre 2023)*, Besançon, en prensa.
- Gengler, O. (2020), "Plutarch's and Xenophon's Sparta: Intra- and intertextual relations in the *Spartan Lives*", en T. S. Schmidt, M. Vamvouri, R. Hirsch-Luipold (eds.), *The Dynamics of Intertextuality in Plutarch*, Leiden: Brill, pp. 111-128.
- Gianotti, G. F. (1990), "Gli Eguali di Sparta", en G. F. Gianotti (a.c.), *Senofonte. L'ordinamento politico degli Spartani*, Palermo: Sellerio, pp. 17-39.
- Gray, V. (2007), *Xenophon on Government*, Cambridge: University Press.
- Gray, V. (2010), "Introduction", en V. Gray (ed.), *Xenophon*, Oxford: University Press, pp. 1-28.
- Gray, V. (2011), *Xenophon's Mirror of Princes. Reading the Reflections*, Oxford: University Press.
- Hawkins, C. (2011), "Spartans and *Perioikoi*: the Organization and Ideology of the Lakedaimonian Army in the Fourth Century B.C.", *Greek, Roman and Byzantine Studies* 51: 401-434.
- Higgins, W.G. (1977), *Xenophon the Athenian. The Problem of the Individual and the Society of the Polis*, Albany: State University of New York Press.

- Hodkinson, S. (1989), "Inheritance, Marriage and Demography: Perspectives upon the Success and Decline of Classical Sparta", en A. Powell (ed.), *Classical Sparta: Techniques behind her Success*, London: Routledge, pp. 79-121.
- Hodkinson, S. (2000), *Property and Wealth in Classical Sparta*, London-Swansea, Duckworth-Classical Press of Wales.
- Hodkinson, S. (2005), "The Imaginary Spartan *Politeia*", en M. H. Hansen (ed.), *The Imaginary Polis*, Copenhagen: The Royal Danish Academy of Sciences and Letters, pp. 222-281.
- Hodkinson, S. (2018), "Sparta. An Exceptional Domination of State over Society?", en A. Powell (ed.), *A Companion to Sparta*, Hoboken (NJ): Wiley, pp. 29-57.
- Hodkinson, S. (2020), "Professionalism, specialization and skill in the classical Spartan army?", en E. Stewart, E. Harris, D. Lewis (eds.), *Skilled Labour and Professionalism in Ancient Greece and Rome*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 335-361.
- Hoffman, G. (2014) "*Anaplêrôsis* et *agôgê* au temps des rois Agis IV (244-241) et Cleomène III (235-222)", en J. Christien, B. Legras (eds.), *Sparte hellénistique – IVe-IIIe siècles avant notre ère*, DHA Suppl. 11, Besançon: Presses Universitaires Franche-Comté, pp. 111-127.
- Humble, N. (1999), "*Sophrosyne* and the Spartans in Xenophon", en S. Hodkinson, A. Powell (eds.), *Sparta. New Perspectives*, Swansea: Classical Press of Wales, pp. 333-353.
- Humble, N. (2004a), "The Author, Date and Purpose of Chapter 14 of the *Lakedaimoníon Politeia*", en Chr. Tuplin (ed.), *Xenophon and his World*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, pp. 215-228.
- Humble, N. (2004b), "Xenophon's Sons in Sparta? Perspectives on *Xenoi* in the Spartan Upbringing", en Th. J. Figueira (ed.), *The Spartan Society*, Swansea: Classical Press of Wales, pp. 231-308.
- Humble, N. (2006), "Why the Spartans Fight so well, even if They Are in Disorder – Xenophon's View", en S. Hodkinson, A. Powell (eds.), *Sparta & War*, Swansea: Classical Press of Wales, pp. 219-233.
- Humble, N. (2007), "Xenophon, Aristotle and Plutarch on Sparta", en N. Birgalias, K. Buraselis, P. Cartledge (eds.), *The Contribution of Ancient Sparta to Political Thought and Practice*, Athens: Alexandria, pp. 291-300.
- Humble, N. (2012), "The Renaissance Reception of Xenophon's *Spartan Constitution*: Preliminary Observations", en Chr. Tuplin, F. Holden (eds.), *Xenophon: Ethical Principals and Historical Enquiry*, Leiden: Brill, pp. 63-88.
- Humble, N. (2018), "Isocrates and Xenophon on Sparta", en M. Tamiolaki (ed.), *Xenophon and Isocrates. Political Affinities and Literary Interactions*, Berlin: De Gruyter, pp. 56-74.
- Humble, N. (2021), *Xenophon of Athens. A Socratic on Sparta*, Cambridge: University Press.

- Humble, N. (2022a), "Sparta and the Socratics", en C. Mársico (ed.), *Socrates and the Socratic Philosophies. Selected Papers from Socratica IV*, Baden-Baden: Academia Verlag, pp. 51-64.
- Humble, N. (2022b), "Silencing Sparta", en J. Beneker *et alii* (eds.), *Plutarch's Unexpected Silences. Suppression and Selection in the Lives and Moralia*, Leiden: Brill, pp. 223-244.
- Kennell, N. M. (1995), *The Gymnasium of Virtue. Education and Culture in Ancient Sparta*, London & Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Kennell, N. M. (2013), "Boys, Girls, Family, and the State in Sparta", en J. E. Grubbs, T. Parkin (eds.), *The Oxford Handbook of Childhood and Education in the Classical World*, Oxford: University Press, pp. 381-396.
- Kukofka, D.-A. (1993), "Die Παιδίσκοι im System spartanischer Altersklassen", *Philologus* 137: 197-205.
- Lana, M. (1992), "Xenophon's *Athenaion Politeia*: a study by correspondence analysis", *Literary and Linguistic Computing* 7: 17-26.
- Lazenby, J. F. (1985), *The Spartan Army*, Warminster: Aris & Phillips.
- Lendon, J. E. (1997), "Spartan Honor", en C. D. Hamilton, P. Krentz (eds.), *Polis and Polemos. Essays on Politics, War, and History in Ancient Greece in Honor of Donald Kagan*, Claremont (Cal.): Regina Books, pp. 105-126.
- Lévy, E. (2001a), "Critias ou l'intellectuel au pouvoir", en P. M. Morel, J.-F. Pradeau (eds.), *Les anciens savants*, Les Cahiers Philosophiques de Strasbourg 12, Strasbourg: Presses Universitaires, pp. 231-251.
- Lévy, E. (2001b), "Le régime lacédémonien dans la *Politique* d'Aristote: une réflexion sur le pouvoir et l'ordre social chez les Grecs", en M. Molin (ed.), *Images et représentations du pouvoir et de l'ordre social dans l'Antiquité*, Paris: De Boccard, pp. 57-72.
- Lévy, E. (2003), *Sparte. Histoire politique et sociale jusqu'à la conquête romaine*, Paris: Le Seuil.
- Lévy, E. (2013), "Les pauvres à Sparte", *Ktèma* 38: 157-170.
- Liebert, H. (2016), *Plutarch's Politics. Between City and Empire*, Cambridge: University Press.
- Link, S. (1998), "Durch diese Tür geht kein Wort hinaus! (Plut. *Lyk.* 12.8): Bürgergemeinschaft und Syssitien in Sparta", *Laverna* 9: 82-112.
- Link, S. (2009), "Education and pederasty in Spartan and Cretan society", en S. Hodkinson (ed.), *Sparta. Comparative Approaches*, Swansea: Classical Press of Wales, pp. 89-111.
- Lipka, M. (2002), *Xenophon's Spartan Constitution*, Berlin: De Gruyter.
- Loroux, N. (1977), "La 'belle morte' spartiate", *Ktèma* 2: 105-120.
- Lucchesi, M. (2018), "*Philotimia* and *Philonikia* at Sparta", en V. Brouma, K. Heydon (eds.), *Conflict in the Peloponnese. Social, Military and Intellectual*, Nottingham: University, pp. 40-69.

- Lupi, M. (2000), *L'ordine delle generazioni. Classi di età e costumi matrimoniali nell'antica Sparta*, Bari: Edipuglia.
- Lupi, M. (2010), "Tibrone, Senefonte e le *Lakedaimonion Politeiai* del iv secolo (a proposito di Aristotele, *Politica* 1333B)", en M. Polito, C. Talamo (eds.), *La Politica di Aristotele e la storiografia locale*, Roma: Tored, pp. 131-155.
- Luppino Manes, E. (1988), *Un progetto di riforma per Sparta. La "Politeia" di Senofonte*, Milano: Jaca.
- MacDowell, D. (1986), *Spartan Law*, Edinburgh: Scottish Academic Press.
- MacGregor Morris, I. (2004), "The Paradigm of Democracy: Sparta in Enlightenment Thought", en Th. J. Figueira (ed.), *Spartan Society*, Swansea: Classical Press of Wales, pp. 339-362.
- Mariotta, G. (2010), "Il sissizio come strumento di riscossione tributaria", en M. Cataudella, A. Greco, G. Mariotta (eds.), *Strumenti e tecniche della riscossione dei tributi nel mondo antico*, Padua: Sargon, pp. 119-130.
- Mársico, C., Illarraga, R., Marzocca, P. (2017), *Jenofonte: "Constitución de los lacedemonios". "Hierón". Pseudo Jenofonte: "Constitución de los Ateniensenses". Estudio preliminar, traducción y notas*, Sarmiento: Universidad Nacional de Quilmes.
- Meulder, M. (1989), "La date et la coherence de la République des Lacédémoniens de Xenophon", *L'Antiquité Classique* 58: 71-89.
- Millender, E. G. (2001), "Spartan Literacy Revisited", *Classical Antiquity* 20: 121-164.
- Millender, E. (2016), "The Greek Battlefield: Classical Sparta and the Spectacle of Hoplite Warfare", en W. Riess, G. G. Fagan (eds.), *The topography of violence in the Greco-Roman World*, Ann Arbor: University of Michigan Press, pp. 162-194.
- Millender, E. (2018a), "Kingship: The History, Power, and Prerogatives of the Spartans' 'Divin' Dyarchy", en A. Powell (ed.), *A Companion to Sparta*, Hoboken (NJ): Wiley, pp. 452-479.
- Millender, E. (2018b), "Spartan Women", en A. Powell (ed.), *A Companion to Sparta*, Hoboken (NJ): Wiley, pp. 500-524.
- Millender, E. (2024), "Xenophon on Spartan Obedience: Virtue or Vice?", en G. Danzig, D. M. Johnson, D. Konstan (eds.), *Xenophon's Virtues*, Berlin: De Gruyter, pp. 369-403.
- Missoni, R. (1984), "Criteri eugeneteci nel kosmos licurgeo", en E. Lanzillota (a.c.), *Problemi di storia e cultura spartana*, Roma: G. Bretschneider, pp. 107-119.
- Momigliano, A. (1936), "Per l'unità logica della *Lak. Pol.* di Senofonte", *Rivista di Filologia e d'Istruzione Classica* 64: 170-173.
- Moore, J. M. (1975), *Aristotle and Xenophon on Democracy and Oligarchy*, Berkeley: University of California Press.
- Mosley, D. J. (1971), "Spartan Kings and Proxeny", *Athenaeum* 49: 433-435.
- Mossé, C. (1991), "Women in the Spartan Revolutions of the Third Century B.C.", en S. Pomeroy (ed.), *Women's History and Ancient History*, Chapel Hill-London: University of North Carolina Press, pp. 138-153.

- Muratore, D. (1997), *Studi sulla tradizione manoscritta della Costituzione degli Spartani di Senofonte*, Genoa: Università.
- Murray, O. (1990), "Cities of Reason", en O. Murray, S. R. F. Price (eds.), *The Greek City: From Homer to Alexander*, Oxford: University Press, pp. 1-25.
- Nadon, C. (2001), *Xenophon's Prince: Republic and Empire in the Cyropaedia*, Berkeley: University of California Press.
- Nafissi, M. (1991), *La nascita del Kosmos. Studi sulla storia e società di Sparta*, Napoli: Edizione Scientifiche Italiane.
- Nafissi, M. (2000), "Los *syssitia* espartanos", en A. Pérez Jiménez (ed.), *Dieta mediterránea. Comidas y hábitos alimentarios desde la Antigüedad al Renacimiento*, Madrid: Ediciones Clásicas, pp. 21-42.
- Nafissi, M. (2018a), "Lykourgos the Spartan 'Lawgiver'. Ancient Beliefs and Modern Scholarship", en A. Powell (ed.), *A Companion to Sparta*, Hoboken (NJ): Wiley, pp. 93-123.
- Nafissi, M. (2018b), "Freddo, caldo e uomini veri. L'educazione dei giovani Spartani e il *De aeribus aquis locis*", *ῥμος* 10: 162-202.
- Napolitano, M. L. (1985), "Donne spartane e *teknopoia*", *AION (Archeologia)* 7: 19-50.
- Ollier, F. (1933), *Le mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque, I: De l'origine jusqu'aux cyniques*, Paris: De Boccard.
- Ollier, F. (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: De Boccard.
- Paradiso, A. (1991), *Forme di dipendenza nel mondo greco. Ricerche sul VI libro de Ateneo*, Bari: Edipuglia.
- Paradiso, A. (1993), "Sparta: dalle 'prove di resistenza' alla fascinazione della morte", en F. Rosa (a.c.), *"Il mio nome è sofferenza": le forme e la rappresentazione del dolore*, Trento: Università, pp. 79-92.
- Paradiso, A. (2000), "Lycurgue spartiate: analogie, anachronisme et achronie dans la construction historiographique du passé", en C. Darbo-Peschanski (ed.), *Constructions du temps dans le monde grec ancien*, Paris: CNRS, pp. 373-391.
- Parker, R. (1988), "Were Spartan Kings Heroized?", *Liverpool Classical Monthly* 13: 9-10.
- Powell, A. (2018), "Sparta: Reconstructing History from Secrecy, Lies and Myth", en Id. (ed.), *A Companion to Sparta*, Hoboken (NJ): Wiley, pp. 3-28.
- Proietti, G. (1987), *Xenophon's Sparta. An Introduction*, *Mnemosyne* Suppl. 98, Leiden: Brill.
- Rebenich, S. (1998), *Xenophon. Die Verfassung der Spartaner*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Redfield, J. (1977-78), "The Women of Sparta", *Classical Journal* 73: 146-161.
- Richer, N. (2007), "Le modèle lacédémonien dans les oeuvres non historiques de Xénophon (*Cyropédie* exclue)", *Ktèma* 32: 405-434.

- Richer, N. (2012), *La religion des Spartiates. Croyances et cultes dans l'Antiquité*, Paris: Les Belles Lettres.
- Rico Gómez, M. (ed.) (1957), *Jenofonte: La república de los lacedemonios, Edición, traducción y notas, con estudio preliminar*, Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Roche, H. (2016), "Xenophon and the Nazis: a case study in the politicization of Greek thought through educational propaganda", *Classical Receptions Journal* 8: 71-89.
- Rodríguez Alcocer, M. M. (2018), *La educación de las mujeres espartanas*, Diss. Universidad Complutense de Madrid.
- Rögels, W. (1940), "Xenophons Staat der Lakedämonier im Gymnasialunterricht", *Die Alten Sprachen* 5: 138-142.
- Ruzé, F. (2005), "Le syssition à Sparte: militarisme ou convivialité?", en S. Crogiez-Petrequin (ed.), *Dieu(x) et hommes. Histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours*, Rouen: Université, pp. 279-293.
- Ruzé, F. (2010), "L'Utopie Spartiate", *Kentron* 26: 17-48.
- Scott, A. G. (2011), "Plural Marriage and the Spartan State", *Historia* 60: 413-424.
- Sekunda, N. (2014), "The Composition of the Lacedaemonian *Mora* at Lechaëum", en N. Sekunda, B. Burliga (eds.), *Iphicrates, Peltasts and Lechaëum*, Gdansk, pp. 49-65.
- Sierra, C. (2012), "Jenofonte y la *politeia* espartana: una lectura hipocrática", *Phaos* 12: 45-59.
- Strauss, L. (2018, orig. 1939), "El espíritu de Esparta o el gusto de Jenofonte", en *Id., El gusto de Jenofonte. Una introducción a la Filosofía*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 47-86.
- Thommen, L. (2014), *Die Wirtschaft Spartas*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Tigerstedt, E.N. (1965), *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, vol. I, Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Tober, D. (2010), "*Politeiai* and Spartan Local History", *Historia* 59: 412-431.
- Tosti, V. (2013), "Riflessioni sulla moneta di ferro spartana", *Annali dell'Istituto Italiano di Numismatica* 59: 27-67.
- Touchefeu, Y. (1999), *L'Antiquité et le christianisme dans la pensée de Jean-Jacques Rousseau*, Oxford: Voltaire Foundation.
- Tuplin, C. (1993), *The Failings of Empire. A Reading of Xenophon Hellenica 2.3.11-7.5.27*, *Historia Einzelschriften* 76, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Tuplin, C. (1994), "Xenophon, Sparta and the *Cyropaedia*", en A. Powell, S. Hodkinson (eds.), *The Shadow of Sparta*, Swansea: Classical Press of Wales, pp. 127-181.
- Tuplin, C. (2017), "Xenophon and Athens", en M. Flower (ed.), *The Cambridge Companion to Xenophon*, Cambridge: University Press, pp. 338-359.
- Van Wees, H. (2018a), "Luxury, Austerity and Equality in Sparta", en A. Powell (ed.), *A Companion to Sparta*, Hoboken (NJ): Wiley, pp. 202-235.
- Van Wees, H. (2018b), "The Common Messes", A. Powell (ed.), *A Companion to Sparta*, Hoboken (NJ): Wiley, pp. 236-268.