

La σφαιρομαχία en la άγωγή espartana

Luciano Garófalo

Doctor en Filosofía.

Académico Departamento de Filosofía, Universidad Católica de Temuco.

Correo electrónico: lgarofalo@uct.cl

ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-2616-1892>

Recibido: 19.02.2024 - **Aceptado:** 15.08.2024

Resumen: En este trabajo se analizan diversas evidencias textuales, y algunas epigráficas, con el propósito de clarificar el lugar y significado del pugilato (*sphairomachía*) dentro de la organización política de los lacedemonios y, en particular, de su educación cívica. Con base en estas evidencias, se evalúa en conjunto las dos interpretaciones rivales que han dominado el debate en torno a esta cuestión en la literatura secundaria. Finalmente, se lleva a cabo una reflexión de carácter “filosófico” en la que la noción de “virtud” es considerada en relación con el cuerpo y la buena condición física (*euexía*), siguiendo las afirmaciones de Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*.

Palabras claves: pugilato – boxeo – virtud – educación – autodomio – deporte.

THE ΣΦΑΙΡΟΜΑΧΙΑ IN THE SPARTAN ΑΓΩΓΗ

Abstract: In this work, various textual evidence, and some epigraphics, are analyzed with the purpose of clarifying the place and meaning of boxing (*sphairomachía*) within the political organization of the Lacedaemonians, and particularly their civic education. Based on this evidence, the two rival interpretations that have dominated the debate around this issue in the secondary literature are jointly evaluated. Finally, a ‘philosophical’ reflection is carried out in which the notion of ‘virtue’ is considered in relation to the body and good physical condition (*euexia*), following Aristotle’s statements in the *Nicomachean Ethics*.

Keywords: pugilism – boxing – virtue – education – self-control – sport.

Introducción

La πολιτεία de los lacedemonios ha inspirado durante siglos los juicios más diversos en cuanto modelo político. Incluso dentro de Atenas, ciudad-estado rival con la cual se enfrentó bélicamente en varias oportunidades, hubo reconocidos φιλολάκωνες: entre ellos, Critias, tío de Platón y miembro de los Treinta, y este último también. Para otros, no por casualidad defensores de la democracia ateniense —como Demóstenes¹, o bien, algunos teóricos críticos, por ejemplo, Aristóteles²—, el régimen espartano resultaba severo en su austeridad, brutal en su educación y, a la postre, insostenible en el tiempo. Ahora bien, independientemente de la postura que se tenga frente al modo de organizar la vida en común en Esparta y las ciudades aledañas bajo su control, lo cierto es que semejante organización política no hubiese sido posible sin la particular institución educativa de la άγωγή, la cual tenía un propósito no solo instructivo (*i. e.* alfabetizador), sino ante todo cívico. Es decir, su fin consistía, principalmente, en formar a los ciudadanos de pleno derecho para la actividad que más propiamente les corresponde como “iguales” (όμοιοι) dentro de la πόλις: la guerra³.

En este contexto se inserta la discusión que se pretende abordar en este trabajo, a saber, la cuestión del lugar del “pugilato” (σφαιρομαχία) en la educación cívica de los lacedemonios. Como es sabido, de acuerdo con lo que nos dice Plutarco⁴, se le atribuye a la figura legendaria del legislador Licurgo la transmisión oral y el establecimiento del conjunto de normas que regularon por siglos la vida en Esparta. Tales preceptos son

¹ Cf. Dem. XX. 105-111.

² Cf. Arist. *Pol.* 1269 b12-1271 b19.

³ Para Aristóteles, esta es una de las causas, precisamente, del fracaso de las leyes de los lacedemonios y, por tanto, de su organización política, cf. Arist. *Pol.* 1271 b2-6.

⁴ Cf. Plut. *Lyc.* 13. 1-11.

mayormente conocidos como la “Gran Retra” (Μεγάλη Ῥήτρα) o “Gran Proclamación”, puesto que, según diversas fuentes de la Antigüedad (Plutarco inclusive), Licurgo no dejó leyes escritas, basándose en la creencia de que una ciudad inculca sus normas en los caracteres (ἦθεσιν) de sus habitantes, a través, justamente, de la educación y la firmeza de la virtud que con ella se alcanza; y no por medio de pactos o contratos que cambian con el tiempo y las necesidades emergentes. Dentro de las leyes establecidas en dicha legislación, surge el problema de si, en efecto, el pugilato formó parte de las actividades pedagógicas obligatorias de los jóvenes espartanos (σφαιρεῖς) o si, por el contrario, fue prohibida con vistas a evitar que estos se acostumbraran a la derrota, debido a que en la práctica de tales certámenes podían levantar la mano y rendirse, en vez de luchar a muerte⁵. A partir de la incongruencia entre ambos testimonios, A. M. Woodward (1951) sostuvo que el pugilato debía ser descartado como parte del itinerario formativo de los lacedemonios y, apoyándose en un sentido particular de la palabra griega σφαῖρα, supuso que en realidad se trataba de un deporte jugado con un balón esférico como solución. Antes que él, K. M. T. Chrimes (1949) había defendido, pese al conflicto entre las evidencias textuales procedentes de Plutarco, que el cultivo de la σφαιρομαχία estaba instituido legalmente —y, por tanto, forzosamente— en la ἀγωγή espartana. Entre ambas posturas se divide hasta hoy día el debate acerca del lugar que merece el pugilato dentro del modelo político de Esparta. Lamentablemente, aun después de más de medio siglo, todavía no ha alcanzado eco en la lengua castellana. Tan solo en la introducción de su traducción de *La República de los Lacedemonios* (en adelante, *Lac.*) de Jenofonte, M. Rico deja constancia de la existencia de este problema exegético⁶.

⁵ Cf. Plut. *Apoph. Lac.* 228D.

⁶ Cf. M. Rico (1973: xix-xxi)

En estas páginas se llevará a cabo, pues, un análisis de las evidencias textuales mencionadas, y otras adicionales, que resultan decisivas para evaluar en conjunto la posición de ambos intérpretes. Por último, se realiza una breve reflexión sobre un llamativo pasaje de la *Ética Nicomaquea* (*EN* en lo sucesivo) en el que, pese a que no se trata de un testimonio de la educación en Esparta, Aristóteles plantea una concepción de la *ἀρετή* —si bien referida al cuerpo, y no al alma— que muy bien pudiera encajar con el modo de vida espartano⁷.

⁷ El énfasis puesto por Aristóteles en *EN* 1114 a21-31 sobre la importancia de mantener una buena condición física (*εὐεξία*) para el alcance de la excelencia moral es, sin lugar a dudas, un punto de encuentro entre su concepción y la concepción lacedemonia de la *ἀρετή*. No obstante, a diferencia de la concepción aristotélica, esta última no se encuentra elaborada teóricamente, ni escrita en un tratado con ese fin, sino que se hallaba inserta en las prácticas pedagógicas de Esparta. A este respecto, los testimonios conservados (en su mayoría tardíos, provenientes del mundo romano) coinciden en destacar tres aspectos de la noción espartana de virtud inculcada en los efebos: (a) la valentía (*ἀνδρεία*) frente a todo peligro; (b) la resistencia física (*καρτερία*) y, en particular, la resistencia al dolor y a la fatiga (incluso, la predilección por el esfuerzo excesivo o *φιλοπονία*); y, finalmente, (c) la obediencia a los superiores. Cf. *CIG* V, 472, 564-566, 652-653A y 653B. Una evidencia de las implicaciones que esta concepción de la *ἀρετή* tuvo en la sociedad lacedemonia puede verse en la descripción del célebre rito mediante el cual los jóvenes espartanos iniciaban su educación y tránsito a la vida adulta, a saber, la *διαμαστίγωσις* o flagelación sobre el altar de Ártemis Ortia, con la que demostraban el coraje de su carácter (s. v. *φούαξιρ*, *φουάδδει* en Hsch. *Lexicon*), cf. Cic. *Tusc.* II. 34-36; Xen. *Lac.* II. 2-11; Paus. III. 16. 9-11; Luc. *Anach.* 38 y Suid. s. v. *Λυκοῦργος*, donde la *διαμαστίγωσις* aparece como “*ἀρετῆς γυμνασίαν*”. En relación con la temporada de caza y el adiestramiento en el hurto de presas que eran costumbre durante esta etapa, véase la sugestiva anécdota de Plutarco acerca del muchacho espartano que al ser descubierto robando responde con la máxima según la cual “es mejor morir sin ceder a los dolores que vivir avergonzado a causa la debilidad” (*διὰ μαλακίαν*). Cf. Plut. *Apoph. Lac.* 234A-234B. Interesantemente, en Pl. *Lg.* 633b se afirma que la educación para la virtud de los lacedemonios, además de haber estado fundada en actividades como las comidas en común y la cacería, lo estuvo también en el “resistir los dolores” (*καρτερήσεις τῶν ἀλγηδόνων*) que se producen durante “los combates con las manos” (*ἐν τε ταῖς πρὸς ἀλλήλους ταῖς χερσὶ μάχαις*) y otras escaramuzas.

Σφαιρεῖς, σφαιρομαχία y ἀγωγή

Tal como se dijo anteriormente, el problema central en relación con el lugar del pugilato en la organización social espartana radica en su prescripción como práctica no solo deportiva, sino formativa, o bien, en su prohibición, debido a que representaba una amenaza en contra del cultivo de la valentía por fomentar el incumplimiento de una de las leyes marciales fundamentales en Esparta, que demandaba no abandonar nunca la batalla.

Ahora bien, la principal de las evidencias textuales respecto del pugilato en la ἀγωγή espartana se encuentra en la obra de Jenofonte titulada la *Constitución* [Πολιτεία] *de los Lacedemonios*. Allí Jenofonte nos relata las que, si damos crédito a su reconstrucción histórica, eran las diferentes etapas de la educación de los jóvenes espartanos. Cada una de estas etapas está marcada por la transición de una edad a otra, de manera que, al mismo tiempo, el autor nos ofrece un cuadro de los grupos etarios bajo los que se estructuraba la sociedad espartana según su derecho rudimentario.

En particular, Jenofonte se refiere al conjunto de jóvenes que ya han superado la infancia y están, por decirlo así, a medio camino entre la adolescencia y la adultez; tal como lo indica el participio ἡβῶντες, que, sustantivado, es usado por él para designarlos. De acuerdo con la opinión de Lipka⁸, fundada en un par de pasajes de las *Helénicas*⁹, obra del mismo autor, la edad de los ἡβῶντες oscilaría entre los 20 y 30 años. Interesantemente, Jenofonte asevera que una vez que esos muchachos han alcanzado esta etapa de la vida, pueden ya descansar de los pedagogos, quedando entonces exentos de su tutela en el aprendizaje y convirtiéndose en sujetos autónomos¹⁰;

⁸ Cf. Lipka (2002: 149).

⁹ Cf. Xen. *HG* III. 4. 23, IV. 4. 16. Véase también, Xen. *Lac.* IV. 7 y XI. 3.

¹⁰ Cf. Xen. *Lac.* III. 1-2.

algo que, sin duda, constituye un motivo de envidia para nuestros jóvenes actuales. No obstante, para evitar la arrogancia típica que naturalmente surge a esa edad, y el fuerte apetito de placeres que se apodera de ellos, Jenofonte dice que Licurgo impuso una serie de medidas rigurosas con el objeto de infundir en los ἠβῶντες el dominio de sí mismos (ἐγκράτεια) y el respeto por los deberes cívicos. Entre esas medidas, además de (i) guardar durante largo tiempo silencio¹¹ y (ii) caminar con las manos entre los bolsillos, también estaban (iii) fomentar el “espíritu competitivo” o “amor por la victoria” (φιλονικία), así como (iv) la “rivalidad en el alcance de la virtud” (ἔριν περι ἀρετῆς)¹², y, por encima de todo, (v) la “preocupación” (ἐπιμελεῖσθαι) por mantener una buena “condición física” (εὐεξία)¹³; algo que, como veremos más adelante, encaja muy bien con el pasaje de la *EN* al que hemos hecho referencia.

Con vistas a ese fin, afirma Jenofonte, Licurgo decidió crear certámenes gimnásticos en los que los jóvenes lucharan entre sí, siendo en principio seleccionados tres por los éforos, y luego cada uno de ellos elegía a cien más. Si se aprecia la cifra resultante, serían en total trescientos ἠβῶντες, que tal vez luego conformarían la célebre guardia real y élite del ejército espartano, así como también la élite de la sociedad¹⁴.

¹¹ Una medida que, sin duda, trae a la mente la proverbial brevedad en la expresión o “laconismo” de la idiosincrasia de los lacedemonios, que incluso Platón considera —polemizando contra el prejuicio corriente en su época de la supuesta precariedad intelectual de estos y, a la vez, proyectando en ellos la imagen de Sócrates— como un rasgo de su aptitud para el ejercicio de la filosofía, más que para el combate, cf. *Pl. Prt.* 342a-343a. Sobre las fabulosas anécdotas acerca de la brevilocuencia espartana en todos los ámbitos de la vida y la valoración de la palabra y la franqueza que hay tras ella, cf. Fornis (2012: 49-67).

¹² Cf. *Xen. Lac.* IV. 2.

¹³ Cf. *Xen. Lac.* IV. 6. Respecto a la participación de las mujeres en este programa de educación, incluyendo el pugilato, cf. Millender (2018: 503-508).

¹⁴ No obstante, como ha mostrado Kathleen Chrimes, Jenofonte al parecer es víctima de una confusión en este punto, puesto que los trescientos de la guardia real escogidos por los hipagretas superaban los 30 años de edad. Cf. Chrimes (1949: 133-134).

Estas competiciones —que igualmente estaban revestidas de un carácter religioso— son, con arreglo a las palabras de Jenofonte, “las más importantes” de la ciudad. El adjetivo empleado por él para denotar su relevancia es todavía más elocuente: los combates así instituidos son πολιτικωτάτη, es decir, “lo más político” que hay en Lacedemonia. Pero, ¿en qué consistían dichos combates? Pues bien, Jenofonte nos cuenta que se desarrollaban como una “pelea con los puños” (πυκτεύω), es decir, una especie de boxeo, en la que había un individuo que fungía como árbitro y podía separar a los combatientes, además de amonestarlos severamente en caso de no obedecer, ya que, como enfatiza el autor, la enseñanza que se desea inculcar con la pelea es que “nunca el arrebató de una pasión debe ser más fuerte que la obediencia a las leyes”¹⁵.

Con el testimonio de Jenofonte coincide, parcialmente, la descripción realizada —muy posteriormente— por el periégeta Pausanias, que es mucho más rica en detalles. Según este último, los lacedemonios (cerca del lugar donde se ejercitaban a través de carreras, en un sitio lleno de plátanos y de estatuas de Heracles y Licurgo que ladeaban las entradas-puentes a un círculo rodeado de agua como una isla) llevaban a cabo como costumbre una forma de lucha que, a diferencia de lo dicho por Jenofonte, no solo incluía puñetazos sino también patadas entre los golpes reglamentarios¹⁶. De acuerdo con Pausanias, quien asegura que aún en su tiempo —*i. e.* el s. II d. C.— esta práctica continuaba realizándose, fue Licurgo el que estableció, además de las leyes que gobiernan Esparta, todas aquellas relativas a este tipo de lucha¹⁷.

Llamativamente, Pausanias se refiere a los jóvenes que participaban en estos certámenes agonísticos por medio del término ἔφηβοι que, no

¹⁵ Cf. Xen. *Lac.* IV. 6.

¹⁶ Cf. Paus. III. 14. 10.

¹⁷ Cf. Paus. III. 14. 8.

obstante, tiene un significado similar —y hasta se encuentra emparentado etimológicamente— con ήβωντες. Ahora bien, el verdadero problema terminológico se presenta, en cambio, cuando él identifica a los “efebos” espartanos, en tránsito a la adultez, como σφαιρεῖς. Dependiendo del modo en que se traduzca esta última palabra, tendremos una lectura distinta de la clase de actividad deportiva que, según los testimonios examinados, fue instituida legalmente como parte del programa educativo y litúrgico de los ciudadanos de Esparta.

(1) Una posible traducción es la que ha defendido, como señalábamos anteriormente, A. M. Woodward. En efecto, él considera que σφαιρεῖς designa a quienes se dedican al juego con σφαῖρα, esto es, con una “esfera” o “balón”, como en el fútbol. La argumentación de Woodward se basa, principalmente, en el siguiente conjunto de evidencias epigráficas: (a) por un lado, una serie —muy exhaustiva— de listas σφαιρεῖς en las cuales estos aparecen agrupados como vencedores. Por tanto, infiere Woodward de ello, sería “ingenuo” pensar que se trate de púgiles, es decir, de combatientes singulares. Al contrario, para él este deporte se desarrollaría a través de equipos de jugadores de pelota. Por otro lado, (b) el segundo tipo de evidencias, más bien de carácter extratextual, está constituido por varias estelas con inscripciones dedicadas a σφαιρεῖς en las que es posible observar representados, en la parte superior, algunos objetos circulares que Woodward estima como motivos ornamentales asociados al juego con el esférico. No obstante, el punto débil de la argumentación de Woodward tal vez resida en cómo compatibilizar este sentido de σφαιρεῖς con la descripción —que incluso él mismo cita en una ocasión¹⁸— de Pausanias, en la que no cabe duda de que el pugilato era la actividad practicada en esa palestra semejante a una isla de la que habla.

¹⁸ Cf. Woodward (1951: 197).

(2) Otra traducción posible es la que propuso K. M. T. Chrimes previamente, con arreglo a la cual σφαιρεῖς serían los púgiles que en cada mano se colocaban una funda de cuero acolchada y protuberante, una σφαῖρα, que tendría toda la apariencia de un guante¹⁹. A favor de esta lectura se encuentra una cantidad no menor de evidencias textuales que dan cuenta de una forma de lucha llevada a cabo por los espartanos, que recibe el nombre de σφαιρομαχία²⁰. Entre esas evidencias, la más impresionante —por las resonancias que tiene, incluso en el presente, varios de los ejercicios mencionados ahí— está ubicada en el diálogo *Leyes* de Platón²¹. Allí el Extranjero ateniense habla de la necesidad de que el legislador instituya en la ciudad distintos tipos de certámenes que sirvan como simulacros de guerra para así cultivar la τέχνη πολεμική o “el arte de la guerra”²². Una de esas competiciones es representada como una lucha de “pugilistas” (πύκται) que se colocan σφαῖραι en los puños²³ para practicar los golpes y la defensa de golpes con un compañero, pero, en caso de que falte este último, añade el autor de *Leyes*, colgará en algún sitio un “espantajo” (εἶδωλον) con el

¹⁹ Cf. LSJ (1996: 1738). Entre otros usos de la palabra σφαῖρα, también está atestiguado el de una especie de arma que al parecer ocultaban los pugilistas tras las vendas, consistente en una bola de hierro semejante a una manopla. Siguiendo esta acepción, algunos consideran preciso diferenciar σφαῖρα de ἰμάντες, siendo este último término reservado para una cobertura hecha únicamente a partir de cintas o correas de cuero. Oponiéndose a lo dicho por Platón en *Leyes*, Harris (1979: 98-99) sostiene que los combates reales eran llevados a cabo usando este vendaje, mientras que los “guantes” únicamente se usaban para el entrenamiento.

²⁰ El registro más completo de los testimonios lexicográficos en torno a la σφαιρομαχία se halla en Schneider (1929: 1682).

²¹ O, por lo menos, presumiblemente de Platón. Dejaremos de lado acá la discusión —muy profusa en el s. XIX y el s. XX— acerca de la autenticidad de dicho diálogo, y de si, en realidad, Platón alcanzó a completarlo, o bien, Filipo de Opunte realizó dicha tarea, como se afirma en D.L. III. 37. Por lo general, hoy en día hay consenso de que se trata, indudablemente, de una obra platónica. Una que, incluso, Aristóteles conoció muy bien. Cf. Arist. *Pol.* 1264 b26 y Morrow (1993: 145-160).

²² Cf. Pl. *Lg.* 830e.

²³ Cf. Pl. *Lg.* 830b.

cual hacerlo o, si no es posible esto, entonces entrenará “luchando con su propia sombra” (σκια-μαχεῖν), realizando un cierto esquema de movimientos con las manos²⁴.

En el *Comentario a la Odisea* de Eustacio de Tesalónica se encuentra otra de las evidencias más contundentes en relación con esta segunda alternativa de traducción, ya que en ella se afirma que los lacedemonios tenían como costumbre el adiestramiento mediante una forma de άγών denominada σφαιρομαχία²⁵. Julio Pollux, en su *Onomasticon*²⁶, nos ofrece otro valioso testimonio, pues en él reconstruye todo el léxico asociado a la σφαιρομαχία y, por si fuera poco, identifica el término σφαῖρα con “las armas” (τὰ ὄπλα) de las que se sirven los pugilistas en ella, lo cual parece desacreditar la traslación de dicha palabra griega por “balón” o “pelota”²⁷.

Ahora bien, otro detalle interesante resaltado por Pollux radica en la relación que traza entre la πυγμή o πυγμαχία, que son propiamente los combates donde únicamente están permitidos los golpes con las manos, y la σφαιρομαχία. Desde este punto de vista, pues, todo parece indicar que esta última consistía en una especie de boxeo. No obstante, según vimos en el testimonio de Pausanias, la σφαιρομαχία incluía el uso de los pies dentro de la lucha practicada por los efebos. Por tanto, uno podría

²⁴ Cf. Pl. *Lg.* 830c.

²⁵ Cf. Eust. *ad Od.* VIII. 376. La observación de Eustacio es, cabe destacar, muy sagaz y pertinente, pues, en los versos que preceden al que se encuentra comentando, Odiseo es desafiado por Laodamante, vencedor en la lucha de puños (πύξ), a participar en los certámenes pugilísticos organizados por los feacios. Cf. Hom. *Od.* VIII. 130-151. Interesantemente, un poco más adelante, en su viaje al Hades, Odiseo avistará a la sombra de Leda, esposa del espartano Tindáreo, a quien recuerda por ser madre de Cástor y “el buen pugilista Polideuces” (πύξ άγαθόν Πολυδεύκα), cf. Hom. *Od.* XI. 298-300.

²⁶ Cf. Pollux III. 150. Véase también los comentarios de König (2016: 298-315) *ad loc.*

²⁷ Pero representaría una evidencia a favor de quienes defienden una distinción tajante entre σφαῖρα e ἰμάντες, como se advirtió en una nota anterior. Esta opinión es rechazada, sin embargo, por Harris (1979: 98-99).

preguntarse —sin ánimos de crear más controversias— cuál de estas dos modalidades era aquella instituida en Esparta. En un breve tratado, hoy en día prácticamente olvidado, cuyo título traducido al latín es *De gymnastica*, Filóstrato, un contemporáneo de Pausanias, afirma que el pugilato (al cual se refiere como πυγμή) fue introducido por los lacedemonios con el fin de adiestrarse en la protección del rostro, ya que no combatían en la guerra con yelmo, sino tan solo con el escudo y la lanza²⁸. La preparación para esta clase de lucha, agrega Filóstrato, se practicaba en Esparta con el uso de un guante (στρόφιον) en el que se insertan cuatro dedos —exceptuando el pulgar— de tal forma que quedara el puño lo más cerrado posible, y luego lo sujetaban con un cordel. Sin embargo, un poco más adelante en el texto citado, Filóstrato asevera que el entrenamiento del pugilista era de los más extenuantes, puesto que también debía estar preparado para ser golpeado, además de golpear [con los puños] (τρωθήσεται) y dar patadas (προσβήσεται) a las extremidades inferiores del cuerpo del contrincante²⁹. Por tanto, si tomamos los testimonios tardíos —en comparación con el de Jenofonte— de Pausanias y Filóstrato, la σφαιρομαχία de los espartanos se asemejaba más al *kick-boxing* moderno que al pugilato *stricto sensu*³⁰. Su única diferencia con el pancracio —del que también habla Filóstrato en el mismo lugar— residiría en que no hay derribos al suelo como parte del ἀγών.

Con arreglo a las evidencias examinadas hasta aquí, parece que la traslación elegida por K. M. T. Chrimes de la palabra σφαιρεῖς por púgiles es más plausible que la de A. Woodward, siempre y cuando se tenga en cuenta que la forma de lucha que connota, la σφαιρομαχία en cuestión, incluye los pies, es decir, el ataque con patadas. Tal vez el punto débil de esta lectura

²⁸ Cf. Philostr. *Gym.* IX. 9.

²⁹ Cf. Philostr. *Gym.* IX. 11.

³⁰ Para un punto de vista contrario a este, véase Harris (1979: 97-98).

se halla en cómo podría compatibilizarse con las inscripciones señaladas por este último. No obstante, curiosamente A. Woodward omite de manera conveniente en su estudio una estela procedente de la tumba de un tal Teócrito³¹, oriundo de Egipto, en la que se dice que este había sido en vida un σφαιράρχης, es decir, uno de los que presidía y arbitraba el desarrollo de la σφαιρομαχία. Este registro epigráfico permitiría zanjar el asunto, en mi opinión, a favor de la interpretación de K. M. T. Chrimes.

Aristóteles y el cuidado del cuerpo

Antes de concluir, quisiera decir algunas palabras sobre el pasaje de la *EN* al que nos hemos referido al inicio. Según creo, es posible poner en conexión lo dicho allí por Aristóteles, pese a que no fuese, precisamente, un amante del modelo espartano, con el valor otorgado por estos a la εὐεξία o “buen estado físico”³², tal como nos recuerda Jenofonte.

Dicho pasaje, además, permitiría entrever varios motivos filosóficos de peso tras lo aparentemente anecdótico o histórico de todo cuanto se ha dicho sobre la πολιτεία de Esparta y el pugilato³³. Este pasaje se ubica, específicamente, en el libro III de la *EN*, en medio de la discusión acerca

³¹ Cf. *CIG* III, 390 (No. 4794). Véase también, Plb. XVI, 21 y Chrimes (1949: 133, n. 4) *ad loc.*

³² De hecho, el mismo Aristóteles afirma que la persona moderada (ὁ σώφρων) apetecerá con medida y como se debe todo aquello que conduzca a la salud (πρὸς ὑγίειαν) y a la buena condición física (πρὸς εὐεξίαν), cf. Arist. *EN* 1119 a11-18.

³³ Entre los aportes que el pugilato ha dado a la filosofía podría contarse, según Cicerón, la clarificación mediante una analogía del significado de la palabra griega ἐποχή. En efecto, tal como le dice a Ático, Cicerón considera adecuado para comprender su sentido seguir el símil de Carnéades de Cirene, quien comparaba la suspensión del juicio con la “guardia” (προβολή) de un boxeador, es decir, con la postura que toma el combatiente a la expectativa de recibir o propinar un ataque. Cf. Cic. *Ep. Att.* XIII. 21.

de la virtud y su relación con lo que es imputable, en términos de agencia moral, a los individuos³⁴. Interessantemente, Aristóteles afirma que no solo deben considerarse a los vicios del alma como voluntarios, sino que, exceptuando aquellos casos debidos a privaciones o condiciones congénitas, también hay que incluir a los vicios del cuerpo. Es por ello que, sostiene Aristóteles, es preciso censurar moralmente a quienes por su propio descuido (ἀμέλεια) se encuentran fuera de forma física (ἀγυμνασία). El argumento de Aristóteles, en resumidas cuentas, es que la falta de cuidado del propio cuerpo es algo que voluntariamente se podía haber evitado, como se podría evitar beber unas copas de más, pero, al no hacerlo, somos responsables de dicha omisión, como también lo somos de un accidente de tránsito a causa de nuestro estado de ebriedad. Por consiguiente, y en sintonía con las motivaciones que, según Jenofonte, llevaron a Licurgo a establecer dentro del conjunto de leyes de Esparta la práctica regular del pugilato, Aristóteles también estima que el ejercicio del cuerpo —sentido originario de la palabra ἄσκησις— es un requisito insoslayable para el alcance de la ἀρετή, es decir, de la virtud moral que es producto de la ἄσκησις del alma y del dominio de sí mismo (ἐγκράτεια)³⁵. Así pues, los lacedemonios no solamente introdujeron en Grecia una forma de lucha particular, sino que sentaron las bases para la forja del carácter que es preciso tener si ha de llevarse un modo de vida filosófico. Una muestra de ello es el *curriculum* bosquejado en *República* de la formación de los guardianes-filósofos, cuya existencia como clase se origina de la necesidad de la πόλις de disponer de un grupo de individuos que la defiendan y conozcan el “arte de la guerra”³⁶.

³⁴ Cf. Arist. *EN* 1114 a21-31.

³⁵ Cf. Arist. *Pol.* 1270 a5-6.

³⁶ Cf. Pl. *R.* II. 373e-377b.

Conclusiones

En las páginas previas se expuso las dos interpretaciones rivales dominantes acerca del cúmulo de evidencias lexicográficas y epigráficas sobre el significado de la σφαιρομαχία como parte de las actividades contempladas en itinerario pedagógico de los jóvenes espartanos, tal como estas quedaron establecidas en las leyes que regularon la organización política de su sociedad durante siglos. En particular, se hizo evidente cómo la dilucidación del sentido de esta palabra depende de la acepción bajo la cual se tome uno de sus términos componentes, a saber, σφαῖρα. Una vez llevado a cabo el análisis de los testimonios presentes en la tradición, pudo apreciarse que hay buenas razones para elegir la lectura de la intérprete K. M. T. Chrimes, quien desestima el juego de pelota o “fútbol” como una de las alternativas de traslación, en vista de que todos los cognados asociados a esta palabra griega dejan en claro que existe una estrecha conexión entre las prácticas pugilísticas y el significado de σφαιρομαχία. Una pista importante para comprender este deporte, según vimos, es la ofrecida por Pausanias y Filóstrato, quienes comentan que en este tipo de combate no solamente se empleaban los puños, sino también las patadas. Ahora bien, si estas evidencias no son suficientes frente a las inscripciones señaladas por A. Woodward en relación con el sentido de σφαῖρα como “balón”, creemos que la estela del oficial Teócrito de Tebas (la ciudad egipcia), que curiosamente este intérprete no considera —pese a que K. M. T. Chrimes ya había llamado la atención sobre ella en su libro—, en la que se le recuerda como una autoridad de la σφαιρομαχία, permite inclinar la balanza a favor esta lectura. En efecto, no cabe duda de que un σφαιράρχης no tiene nada que ver con un juego de esférica. Por lo demás, con la función de arbitraje atribuida a Teócrito en la estela coincidiría la descripción dada por Jenofonte del modo en el que tenían lugar estas competiciones de adiestramiento

entre los lacedemonios³⁷, de manera que, pese a la distancia en el tiempo y la geográfica, no sería extraño suponer que se trate de un cargo típico de la institución de la ἀγωγή espartana. Esto no significa afirmar, obviamente, que el desconocido Teócrito haya sido un lacedemonio, sino únicamente que la ocupación reconocida en su lápida como parte de su identidad personal fue una cuyo origen se remonta a la estructura propia del modelo educativo de Esparta y las diversas tareas englobadas por este con el fin de formar ciudadanos virtuosos, entre ellas, el combate cuerpo a cuerpo.

Justo en relación con esta última cuestión se discutió un pasaje de la *EN* de Aristóteles en el que, interesantemente, él vincula el cuidado del cuerpo con la noción de excelencia moral o ἀρετή. A primera vista, esto puede parecer una nimiedad. No obstante, si recordamos el influjo que la tradición platónica (en la que el mismo Aristóteles está inmerso) tuvo posteriormente —y aún tiene— sobre la concepción de la virtud, en la que el cuidado del alma y el ejercicio del intelecto tienen primacía, resulta sorprendente apreciar una vinculación como esta. Pues no solamente Aristóteles considera que es preciso cuidar del cuerpo también, sino que incluso ve en su descuido una falta moral, junto con la de todos los vicios que estén referidos a este. Aunque no es este el lugar para desarrollar las implicaciones que pueden extraerse de ello, basta con señalar aquí que una reflexión más profunda acerca de estas líneas de la *EN* permitiría, a nuestro parecer, un replanteamiento del modo en que habitualmente entendemos la noción aristotélica de virtud ética. No por casualidad el ejemplo al que recurre Aristóteles para explicar la relatividad del término medio (τὸ μέσον) con respecto a nosotros, en el que consiste esta última (ya que no es posible alcanzar una proporción aritmética en el dominio abarcado por ella), es el

³⁷ Cf. Xen. *Lac.* IV. 6.

del célebre atleta Milón de Crotona³⁸. Así pues, de la *ἀγωγή* espartana uno podría afirmar, sin temor a exagerar, aquello que N. M. Kennell insinúa con el título de su maravilloso libro: ella constituye el verdadero “gimnasio de la virtud”³⁹ del mundo antiguo.

³⁸ Cf. *EN* 1106 a33-1106 b5. Aun cuando la fama de Milón se deba a la práctica de la gimnasia, Aristóteles asevera, interesadamente, que lo mismo pudiera decirse en relación con los que se dedican a la carrera (*δρόμος*) o a la lucha de derribo (*πάλη*), que era una de las técnicas implementadas por los competidores en el pancracio para derrotar a su oponente. La tradición reporta que Milón no solamente se ocupó de la gimnasia, sino que también fue un atleta victorioso en la lucha de derribo e, incluso, llegó a ser comandante de las tropas de Crotona frente a su eterna enemiga, Síbaris. Según otros testimonios, aunque cuestionables, Milón también habría pertenecido al círculo intelectual íntimo de Pitágoras, al punto de supuestamente haber contraído matrimonio con una hija suya, llamada Mía, cf. Porph. *VP* 4 y Iamb. *VP* 36. No obstante, la única hija de Pitágoras mencionada en D.L. VIII. 42 es Damo. Harris (1979: 112) considera sospechoso que Heródoto, al referirse a la hija de Milón que desposó Democedes, no mencione su parentesco (nieta) con una figura tan reconocida como Pitágoras. Ahora bien, más allá de esta polémica, no deja de ser llamativo que, por cosas de la fortuna, el nombre de este último haya quedado asociado accidentalmente al pugilato. En efecto, con arreglo a diversas fuentes de la Antigüedad, parece que el primero en “practicar técnicamente el pugilato” (*πρῶτον ἐντέχνως πυκτεύσαντα*) fue un tal Pitágoras —obviamente, no el filósofo— alrededor del s. VI a. C, cf. D.L. VIII. 47.

³⁹ Cf. Kennell (1995). Una buena muestra de ello, estudiada con detalle por este autor en el cap. 5 de su libro, es el influjo que ejerció en distintas filosofías helenísticas (y, particularmente, dentro del estoicismo) la concepción espartana de la virtud bosquejada arriba (cf. nota 7). Sobre todo en lo relativo al dominio de sí mismo a través de la resistencia (*καρτερία*) a los placeres y el disfrute de aquellos que vienen después del esfuerzo (*πόνος*), y no antes (cf. Stob. III. 29. 65 = Fr. 113 ed. Declava Caizzi), una tesis que, por lo demás, se remonta a Antístenes, quien vio en Sócrates esta firmeza del carácter y quiso imitarla (cf. D.L. VI. 2). Acerca de la continuidad entre la posición de Antístenes en torno a la *ἀρετή* y el estoicismo, véase D.L. VI. 14-15.

Referencias bibliográficas

Fuentes

- Allen, Th. (1917). *Homeri Opera. Tomus III. Odysseae Libros I-XII continens.* Oxonii: Oxford University Press.
- Bekker, I. (1854). *Suidae Lexicon.* Berlin: Reimer.
- Bethe, E. (1900). *Pollucis Onomasticon. Fasciculus prior. Lib. I-V continens.* Leipzig: B. G. Teubner.
- Boeckh, A. y Franz, J. (1853). *Corpus Inscriptionum Graecarum. Volumen III.* Berlin: Reimer.
- . (1828). *Corpus Inscriptionum Graecarum. Volumen V.* Berlin: Reimer.
- Burnet, J. (1900-1907). *Platonis Opera. Volumes I-V.* Oxonii: Oxford University Press.
- Bywater, I. (1894). *Aristotelis Ethica Nicomachea.* Oxonii: Oxford University Press.
- Cole, F. (1961). *Plutarch's Moralia. Volume III.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Cunningham I. C. y Hansen, P. A. (2009). *Hesychii Alexandrini Lexicon.* Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Decleva, F. (1966). *Antisthenis Fragmenta.* Milano: Istituto Editoriale Cisalpino.
- Deubner, L. & Klein, U. (1975). *Iamblichi De vita Pythagorica Liber.* Stuttgart: B. G. Teubner.
- Dilts, M. R. (2002). *Demosthenis Orationes. Tomus I.* Oxonii: Oxford University Press.
- Dorandi, T. (2013). *Diogenes Laertius. Lives of Eminent Philosophers.* New York: Cambridge University Press.
- Harris, H. A. (1979). *Greek Athletes and Athletics.* Westport, Connecticut: Greenwood Press.
- Jüthner, J. (1909). *Philostratos. Über Gymnastik.* Leipzig und Berlin: B. G. Teubner.
- Harmon, A. M. (1961). *Lucian in eight volumes. Volume IV.* Cambridge, Massachusetts: William Heinemann – Harvard University Press (Loeb Classical Library).
- Hude, K. (1969). *Xenophontis Historia Graeca.* Stuttgart: B. G. Teubner.

- Jones, W. H. S. & Ormerod, H. A. (1960). *Pausanias. Description of Greece Volume II: Books 3-5*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Liddell, H. G. & Scott, R. (1996). *A Greek-English Lexicon*. New York: Oxford University Press.
- Lipka, M. (2002). *Xenophon's Spartan Constitution*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Nauck, A. (1886). *Porphyrii Philosophi Platonici. Opuscula selecta*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Paton, W. (1926). *Polybius. The Histories. Volume V*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Perrin, B. (1967). *Plutarch's Lives. Volume I. Theseus and Romulus. Lycurgus and Numa. Solon and Publicola*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Pohlenz, M. (1918). *M. Tulli Ciceronis. Tusculanae Disputationes*. Berlin: Walter de Gruyter. Reimp. 2008.
- Rico, M. (1973). *La República de los Lacedemonios*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Rocha-Pereira, M. H. (1989). *Pausaniae. Graeciae Descriptio. Volume I*. Leipzig: B. G. Teubner.
- Ross, W. D. (1957). *Aristotelis Politica*. Oxonii: Oxford University Press.
- Shackleton, D. R. (1961). *M. Tulli Ciceronis. Epistulae. Volume II. Epistulae ad Atticum*. Oxonii: Oxford University Press.
- Slings, S. R. (2003). *Platonis Rempublicam*. Oxford: Oxford University Press.
- Stallbaum, G. (1825). *Eustathii archiepiscopi Thessalonicensis comentarii ad Homeri Odysseam*. Lipsiae: Weigel.

Literatura secundaria

- Chrimes, K. M. T. (1949). *Ancient Sparta. A Re-examination of the Evidence*. Manchester: Manchester University Press.
- Fornis, C. (2012). "Laconismo frente a retórica. Aforismo y brevilocuencia en el lenguaje espartano", en AA. VV. (eds.). *Lógos y Arkhé. Discurso político y autoridad en la Grecia Antigua*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, pp. 49-67.

- Kennell, N. (1995). *The Gymnasium of Virtue. Education and Culture in Ancient Sparta*. Chapel Hill: The University of Caroline Press.
- König, J. (2016). “Re-reading Pollux: Encyclopaedic structure and athletic culture in “Onomasticon” Book 3”, *The Classical Quarterly*, 66/1, pp. 298-315.
- Millender, E. (2018). “Spartan Women”, en Powell, A (ed.). *A Companion to Sparta. Volume II*. Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, pp. 500-524.
- Morrow, G. (1993). *Plato’s Cretan City. A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Schneider, K. (1929). “Σφαιρομαχία”, en Pauly, A. F. y Wissowa, G. (1893-1980). *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart: Metzler.
- Woodward, A. M. (1951). “Some Notes on the Spartan Σφαιρεῖς”, *The Annual of the British School at Athens*, 46, pp. 191-199.