

NATURALEZA, AMOR Y DEPORTE EN GRECIA ANTIGUA

Nature, love and sport in the ancient Greece

Antonio LÓPEZ EIRE
Universidad de Salamanca

RESUMEN: Según el autor, una de las más chocantes características de la cultura griega es la transformación de ritos primitivos en prácticas educativas. Así, la gimnasia se transformó de rito funerario que al principio era, en una parte fundamental de la educación. Del mismo modo, la homosexualidad entre varones, que al principio era un brote natural y ritualizado en asociaciones aristócratas de guerreros, dio lugar más tarde a un método pedagógico o modalidad de aprendizaje que alcanzó una enorme importancia en la historia del pensamiento griego.

ABSTRACT: According to the author, one of the most striking features of Greek culture is the transformation of primitive rites in rational and education practices. So gymnastics developed from the funeral rite it was at the beginning into a fundamental part of education. In the same way, homosexuality of men, being at first a natural and ritual offspring in aristocratic clubs of warriors, gave rise later to a pedagogical method or way of learning of paramount importance in the history of Greek thought.

EL propósito de estas páginas¹ es mostrar cómo, a diferencia del Cristianismo, que lo sacraliza todo (el agua, el aceite, el vino), la *paideya* griega es un lento pero decidido proceso de «desacralización», que se manifiesta en el intento de someter la Naturaleza a la razón, en la transformación del deporte (la gimnasia), de un rito cultural que en su origen era, en un ingrediente fundamental de la educación, y, por último, en la conversión del amor homosexual entre varones, de un brote natural, institucionalizado, ritualizado y constante que era dentro de una sociedad aristocrática guerrera provista de cantidad de cofradías de carácter místico e iniciático, asociaciones militares y clubs aristocráticos o *heterías*, en un método pedagógico de importancia capital.

Comencemos por deslindar conceptos.

Naturaleza, en griego *physis*, fue en tiempos remotos, cuando en Grecia dominaba la mentalidad religiosa y prefilosófica, una diosa del «brote», del «crecimiento», del «desarrollo».

¹ Queremos hacer constar nuestro agradecimiento a la DGICYT (PB 90-0530).

Luego, tras un proceso de racionalización —el llamado milagro griego—, se convirtió en una fuerza inteligible y, en virtud de un proceso metonímico, pasó a ser la sustancia básica y primigenia de la que brotan todas las cosas que existen, o bien, sencillamente, significó «todo lo que existe». Veámoslo paso a paso.

Efectivamente, *Physis*, debió de ser, en principio, el nombre de una diosa, como lo es *Lákthesis*, palabra de idéntica formación a la de *Physis*, que sirve para designar a una de las tres Moiras o Parcas, justamente la que distribuye los lotes, pues este es el significado de la raíz *lakh* —sobre la que la voz *Lákthesis* está formada. La raíz de *Physis* es *phy*—, que significa «crecer».

Por tanto, *Physis* era la diosa o la divinidad responsable del crecimiento, del brote, del desarrollo, un proceso que llama poderosamente la atención del hombre primitivo al contemplarlo en los vegetales, los animales y en sí mismo.

Como las lenguas son siempre más conservadoras de lo que parece y por eso suelen guardar siempre recuerdo de su propio pasado, todavía en griego antiguo se habla de *physis* para referirse a la forma peculiar en que algo crece, bien sea una planta², bien las crines de un caballo³. Y—lo que es más—, cuando Aristóteles escribe la *Metafísica* todavía define la *Physis* como «aquello de donde surge el primer movimiento (*kínesis*) en cada uno de los seres que son por naturaleza»⁴.

Es decir, la idea del crecimiento espontáneo de los seres, ajeno a todo influjo exterior, no ha desaparecido todavía del concepto de Naturaleza ni siquiera cuando el Estagirita, ya desde la filosofía, escribe su *Metafísica*.

Pues bien, los árboles crecen, las crines de los caballos crecen, los animales, las plantas y el hombre crecen y se desarrollan, en virtud de una fuerza que antes se concebía como divina pero que ahora en filosofía ya no lo es tanto porque resulta que esa fuerza es regular y no imprevisible, y, por tanto, hasta cierto punto es controlable por la razón humana.

Consiguientemente, el concepto de *physis* pierde su halo de fuerza divina desde el mismo momento en que los griegos pueden predecir sus actuaciones (recordemos que ya Tales de Mileto, según Diógenes Laercio⁵, «predijo los eclipses de sol y los solsticios»).

Lo maravilloso de los griegos es justamente esto: cómo supieron romper con el mito, cómo acertaron a romper las amarras que les tenían sujetos al contenido de la tradición mítica y de todas las tradiciones, para lanzarse valientemente a la aventura de intentar comprender el mundo en términos universales partiendo de cero y fiándose sólo del ámbito de las cosas que alcanzan los sentidos, pues más allá no puede viajar la mente humana.

Bien es verdad que el proceso de ruptura con lo mítico es gradual, como ha explicado muy bien W. Jaeger en un estupendo libro titulado *La teología de los primeros filósofos griegos*⁶, pero no lo es menos que gracias a los primeros filósofos griegos, los milesios del siglo VI a. J. C., Tales, Anaximandro y Anaxímenes, el hombre occidental empieza a intuir en la realidad una unidad racionalizable, precisamente allí donde se le decía que había dioses.

² *Odisea* 10, 303.

³ JENOFONTE, *Del Arte ecuestre* 5, 5.

⁴ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1014 b 16.

⁵ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* 1, 23.

⁶ W. JAEGER, *La Teología de los primeros filósofos griegos*, trad. esp., Madrid 1982.

De no haber sido así, de no haber captado la regularidad de la Naturaleza y por tanto su posibilidad de sometimiento a la razón, los griegos la hubieran dejado de lado, no habrían hecho de ella el objeto de especulación racional, y de esa manera no se hubiera producido en la costa de Asia Menor la maravillosa eclosión de la filosofía con la escuela de los primitivos filósofos físicos o de la Naturaleza.

En efecto, si Tales ve el origen de todos los seres en el agua, Anaximandro en lo indeterminado (el *ápeiron*), y Anaxímenes en el aire, es porque todos ellos conciben la Naturaleza como el resultado de la evolución de un principio unitario y único, lo que implica no sólo que han trasladado metonímicamente el concepto dinámico de *physis* como fuerza de crecimiento a todos los seres en los que dicha acción se constata, sino también que están convencidos de que tanto la Naturaleza en cuanto fuerza como la Naturaleza entendida como la totalidad de los seres sometidos a ella son absolutamente racionalizables.

Y la prueba de que bajo la Naturaleza el griego ve una regularidad que la razón humana puede astuta y previsoramente explotar está en la expresión *katà physin*, «según la naturaleza», *secundum naturam*.

El autor del tratado hipocrático titulado *Pronóstico*, afirma: «y acerca del sueño, es preciso, como precisamente nos es habitual *por naturaleza*, estar despierto durante el día y dormir por la noche. Y si este orden estuviera cambiado, el mal sería más grave»⁷.

Es decir, el autor del tratado cuenta con la regularidad del fenómeno a guisa de importante pista o síntoma para poder dar un pronóstico de una determinada enfermedad. Así justamente, encadenando unos datos con otros (el dormir con la noche, la vigilia con el día) y obteniendo conclusiones lógicas de estos encadenamientos (los insomnios son síntomas de empeoramiento), es posible someter el funcionamiento de la Naturaleza a un conjunto ordenado de reglas utilizables por la razón humana.

La meta a la que termina llegando esta concepción que percibe una regularidad innegable en el comportamiento de la Naturaleza es la teleología o finalismo, doctrina que, contra el mecanicismo, concibe una finalidad en la marcha del universo. Como es bien sabido, para Aristóteles «la Naturaleza no hace nada de modo irracional o en vano»⁸. De aquí a la *lex melioris* de Leibniz, según la cual entre los infinitos mundos posibles Dios ha elegido y realizado el mejor, pues si no, no habría tenido razón suficiente para crearlo, no hay más que un paso.

Pero, además, decíamos que por metonimia frecuentísima en la lengua de la ciencia, donde es absolutamente normal que el nombre de una acción, de un proceso, pase a significar la sede en la que tal proceso se verifica o se ha verificado, la voz *physis* pasó de designar la fuerza del brote y crecimiento que se observa en los seres que existen a señalar a todos estos seres sin excepción en los que el susodicho proceso se verifica.

Y así, Jenófanes, Heráclito, Gorgias y Epicuro escribieron sendos tratados sobre la Naturaleza (así, precisamente, titulados *Sobre la Naturaleza*) en los que la palabra *Physis* de sus títulos significaba el universo, las cosas todas del mundo real, lo que los cristianos denominarían la creación.

Este proceso en virtud del cual la voz *physis* pasó de significar «acción de crecer» a «universo» o «todo lo que crece o ha crecido» es el mismo que hizo que un nombre

⁷ HIPÓCRATES, *Pronóstico* 10, 1.

⁸ ARISTÓTELES, *Sobre el cielo* 291 b 13.

de acción en *—sis* como *epíphysis*, que en principio significó «acción de crecer excesivamente», sencillamente haya pasado a ser equivalente de «excrecencia» o «epíffisis».

Existen, pues, bajo el término *physis* dos conceptos: la «forma en que algo crece» y «el sujeto mismo que experimenta ese crecimiento», «la sede en la que se realiza ese proceso», que es «el universo», si es concebida en su totalidad, y cada uno de los seres que lo componen, si es contemplada fragmentadamente, escindida en sus numerosísimos seres individuales.

Estos seres, según Tales de Mileto⁹, tienen alma, están penetrados de una fuerza natural, incluso los que parecen inanimados. Para fundamentar esta conclusión recurría al ejemplo de la piedra imán y del ámbar, dotados de una fuerza interna que les permite atraer objetos.

Hasta bien finalizado el siglo VI a. J. C., los atletas que competían en Olimpia pasaban treinta días de preparación para las pruebas observando una rigurosa dieta vegetariana a base de higos y queso¹⁰, y alejados de las relaciones sexuales¹¹, con la finalidad sin duda de mantener sus fuerzas intactas y en el mejor estado posible. La «naturaleza», concebida como fuerza vital, de estos sufridos atletas es algo muy concreto, que, como el semen, no hay que malgastar. Para Tales de Mileto el principio del universo era el agua.

En cualquier caso la Naturaleza, la *Physis*, la del hombre y la del universo en la que él se integra, es inteligible porque no es insegura como el azar, sino autárquica, en el sentido de que se basta a sí misma y por ello aun con pocos pero seguros medios, vence a los augurios y promesas de la esperanza¹². Nosotros podemos especular y esperar lo que nos venga en gana, pero el universo democríteo de los átomos se mueve automáticamente (ajpo; taujtomavtou).

En el seno de la Naturaleza, que es a la vez fuerza de crecimiento y universo, existe la fuerza concreta del amor, que en la *Teogonía* de Hesíodo aparece como personificación del principio creador y generador en el universo¹³.

En efecto, en la cosmogonía hesiódica aparece la figura de *Eros*, de Amor, como la de un dios o *demon*, un demiurgo, que figura en la primera generación de los poderes cósmicos creados.

Así es: *Eros*, desconocido en Homero, está presente en la *Teogonía* hesiódica junto a *Caos* («el Bostezo», «el Vacío», «el Espacio abismal»), *Gaya* («la Tierra») y el *Tártaro* («el Infierno»).

Este dios hesiódico es hermosísimo entre los inmortales, pero al mismo tiempo es «descoyuntador de miembros» y «domeñador» de la sensatez y de las prudentes decisiones que albergan en sus pechos los dioses y los hombres todos¹⁴.

Pero lo más importante de esta hermosísima pero tremenda e incombustible divinidad es su fuerza procreadora. Pues, mientras que de *Caos* nacen, sin intervención del Amor que hace procrear a las parejas, el *Érebo* («las Tinieblas») y la *Noche*, y de *Gaya* («la Tierra») nacen, también sin padre y «sin el deseado amor»¹⁵. *Urano* («el

⁹ DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos ilustres* 1, 24.

¹⁰ PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, 6, 7, 10.

¹¹ FILÓSTRATO, *Sobre la gimnasia*, 22.

¹² *Presocráticos* 176 D-K.

¹³ HESÍODO, *Teogonía* 123 ss. Cf. M. L. WEST, *Hesiod. Theogony*, Oxtord 1966; reimpr. 1971, 195 ss.

¹⁴ HESÍODO, *Teogonía* 120-22.

¹⁵ HESÍODO, *Teogonía* 132.

Cielo»), *Úrea* («las Montañas») y *Ponto* («el Mar»)¹⁶, a partir de este momento en el que ya han venido a la existencia todos esos hijos de un solo padre, los nacimientos se producirán, gracias a la intervención espléndida de Amor, por procreación, previo encamamiento de parejas de divinos individuos de diferente sexo instigadas por el poderosísimo e irresistible dios *Eros*, a cuya voluntad se someten tanto los seres humanos como los dioses.

Y así, p. ej., *Gaya* («la Tierra») se acostó con su hijo *Urano* («el Cielo») y parió como resultado de ese acostamiento y cohabitación a *Océano* «de profundas corrientes»¹⁷. Y el *Éter* y el *Día* nacieron de la unión sexual de dos hermanos, el *Érebo* y la *Noche*, incitados a la placentera procreación por el Amor.

El *Eros*, pues, es ya desde Hesíodo una especie de demiurgo que no puede faltar ni a la hora de explicar la génesis del universo ni a la de dar cuenta de esa «fuerza de brote y crecimiento» que es la *physis*.

En efecto, según una concepción órfica de la generación del mundo o cosmogonía, parodiada por Aristófanes en *Las Aves*¹⁸, *Eros* como el *demiurgo*, el artesano que es principio activo del origen del mundo, surgió de un huevo que la *Noche* puso en el regazo, en el seno infinito de *Érebo* («las Tinieblas»), de manera que el Amor no sólo es anterior al mundo, sino además una divinidad que ocupa cronológicamente una posición medianera entre el *Caos* y el *Cosmos* (el orden del mundo), entre las Tinieblas (el *Érebo*) y la Luz.

Esta fuerza del Amor se manifiesta tanto en el hombre como en el resto de la Naturaleza. De esta tremenda fuerza que se manifiesta en el sexo hay que abstenerse —así lo entiende el hombre primitivo— antes de realizar un sacrificio, o intervenir en una competición deportiva (de donde se deduce que la competición deportiva es una ceremonia sacrificial), o iniciar una jornada de caza o de guerra¹⁹.

El divino Amor no tardó en convertirse —de nuevo merced al milagro griego— en una fuerza cósmica regular e inevitable y por tanto predecible y racionalizable como todas las fuerzas de esa gran fuerza del brotar y del crecer que es la Naturaleza, la *Physis*.

Y así fue: Ferécides de Siros²⁰ (Siros es una de las islas Cícladas, próxima a Delos), cuasifilósofo, mitógrafo y cosmólogo del siglo VI a. J. C., afirmó que Zeus se había convertido en *Eros* al disponerse a operar como artesano del mundo, en el sentido de que redujo a la amistad y a la concordia y a la identidad a aquellos elementos contrarios de los que el mundo se componía y de esta forma inseminó en todas las cosas la unidad y la identidad que penetra todos los seres del universo²¹.

Parménides, según nos informa Aristóteles en su *Metafísica*²², explicaba que el Amor, *Eros*, era el primer principio de todas las cosas. Y esta misma noticia nos la transmiten Plutarco en los *Moralia*, en el siglo II d. d. C., y Simplicio en su *Comentario a la Física* de Aristóteles, de pleno siglo VI d. d. C.²³. Parménides niega tajantemente la multiplicidad y variedad del ser.

¹⁶ HESÍODO, *Teogonía* 123-32

¹⁷ HESÍODO, *Teogonía* 133.

¹⁸ ARISTÓFANES, *Las Aves* 692 ss.

¹⁹ W. BURKERT, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, trad. ingl., Berkeley-Los Ángeles-Londres 1983, 60-1.

²⁰ H. S. SCHIBLI, *Pherekydes of Syros*, Oxford 1990.

²¹ *Presocráticos*, 71, B 3 D-K.

²² ARISTÓTELES, *Metafísica*, 984 a 23.

²³ *Presocráticos* B18, 13 D-K.

Y Empédocles, llamando al Amor ya no *Eros*, sino *Philótes*, «Amistad», lo presenta, junto con su antagonista *Neikos* («la Disputa»), como principio del devenir del universo a través de un doble proceso de fusión y separación de elementos que provocan precisamente esas dos fuerzas primigenias que son la «Amistad» y «la Disputa»²⁴.

«Doble mensaje voy a transmitir:
pues muchas veces resulta que crece
de muchos elementos un ser solo,
otras veces, empero, de un ser solo
se disgregan sus muchos elementos;
que doble es el nacer de los mortales
y doble también es su decaimiento,
pues lo uno lo engendra y lo destruye
el ensamblaje de todas las cosas,
lo otro, por su parte, ya crecido,
se va volando en el mismo punto
en que sus elementos se disgregan.
Y el intercambio de esos elementos
sin cesar se produce y nunca cesa,
unas veces reuniéndose ellos todos
por la *Amistad* en una sola cosa,
otras veces, en cambio, cada uno
trasladándose a partes separadas
por el odio inherente a la *Disputa*».

He aquí, pues, al *Amor*, llamado por Empédocles «Amistad», en contraposición a la «Disputa», como un principio de la constitución de cuantos seres pueblan el universo, la Naturaleza, la *Physis*. Empédocles explica el ser a base de conceptos propios de la vida anímica de los seres humanos. Por el amor se llega a la procreación y por el odio a la separación, al menos en el ámbito de los hombres. Pues bien, también en la naturaleza, en el universo —piensa Empédocles— actúan de la misma manera esas dos fuerzas, procreadora la una y disgregadora la otra.

Por último, un helenista que se precie de serlo no puede olvidar aquellas palabras del discurso de Agatón en el *Banquete* platónico, con las que el famoso dramaturgo expuso su opinión de que el Amor es el más joven y hermoso de los dioses y que si hubiera sido, como sostenía Fedro (personaje presente también en el convivio), más antiguo que Crono y Japeto, no se hubieran producido esas horribles «castraciones y encadenamientos mutuos de los dioses y todas las demás numerosas violencias» que referían los mitos tradicionales²⁵.

Este dios, el Amor, *Eros*, es el que, en la concepción socrático-platónica actúa como un intermediario entre los dioses y los hombres, encargado «de transmitir a los dioses lo que viene de los hombres y a los hombres lo que viene de los dioses»²⁶ y de «religar el Todo a sí mismo»²⁷.

²⁴ *Presocráticos* B 17, 1-8 D-K.

²⁵ PLATÓN, *El Banquete* 195 a-d.

²⁶ PLATÓN, *El Banquete* 202 e.

²⁷ PLATÓN, *El Banquete* 202 e τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ ξυνδέεσθαι.

Esta última es la frase que nos interesa destacar: quiere decir que sin el Amor no habría unidad en el mundo, sino que el universo estaría dividido consigo mismo, puesto que existiría un abismo insondable entre el dominio de los dioses y el de los hombres.

Como buen demiurgo, *Eros*, «cuya naturaleza no es ni la de un inmortal ni la de un mortal»²⁸, media entre los dioses, por un lado, y el universo y el hombre, por el otro²⁹.

El Amor, el *Eros* de Platón, hijo de *Poros* («la Riqueza») y *Penía* («la Pobreza»), «no es jamás ni menesteroso ni opulento»³⁰ y «está a mitad de camino entre la sabiduría y la ignorancia»³¹.

El Amor platónico nos impulsa a la fecundidad corporal y espiritual, a la contemplación de la Belleza, y este nivel se alcanza «elevándose merced a una concepción correcta del amor a los muchachos», διὰ τὸ ὀρθῶς παιδεραστεῖν ἐπανιών³².

Para que terminemos de entender la relación del amor homosexual entre varones con la pedagogía, escuchemos estas palabras que Sócrates transmitió fielmente en el *Banquete*, afirmando habérselas oído a Diotima de Mantinea, que inculcó en el alma del Sócrates platónico la interpretación mística del amor:

«Entonces, los cuerpos hermosos los recibe el Amor con más ternura que los feos por cuanto que está preñado, y si se topa con un alma bella, noble y de buen natural, recibe ya con total ternura este ensamblaje, y en sus relaciones con un hombre de estas condiciones al punto se siente rico en argumentos relativos a la excelencia y a cómo es preciso que sea el hombre de mérito y las ocupaciones a las que se debe dedicar, *e intenta educarlo* (καὶ ἐπιχειρεῖ παιδεύειν)»³³.

La educación, por consiguiente, la despierta y la pone en acción esa divinidad fuerte y bellísima que es a la vez rica y necesitada, intermediaria entre los dioses y los hombres y reponsable de que el mundo mantenga la unidad y no se escinda.

El educador y el educando, el amante y el amado, son también, gracias al Amor, riqueza y pobreza, intermediarios entre la realidad y la verdad, y se complementan y se necesitan mutuamente para que la educación sea posible.

Ya estamos, como quien no quiere la cosa, delante de la *paideya* y de la *pederastia*, tras haber partido de los conceptos de Naturaleza y Amor.

Dos fuerzas que en un principio había deificado el hombre griego primitivo se nos presentan ahora al servicio de la razón y de la educación. La Naturaleza le sirve al filósofo y al médico como campo de observación del que extraer sus leyes regulares que le van permitiendo dominarla. Ya no hay que adorar a la Naturaleza, simplemente hay que estudiarla. Y el Amor homosexual entre varones, que fue una práctica ancestral de una sociedad aristocrática y guerrera, aparece en tiempos del divino filósofo (siglo IV a. J. C.) convertido en un vínculo más estrecho que el que une a los hijos con sus padres, *en una mucho más estrecha comunicación que la existente entre padres e hijos* (πολὸν μείζω κοινωνίαν τῆς τῶν παίδων)³⁴.

²⁸ PLATÓN, *El Banquete* 203 d-e οὔτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὔτε ὡς θνητός.

²⁹ PLATÓN, *El Banquete* 202 e μεταξύ ἐστὶ θεοῦτε καὶ θνητοῦ.

³⁰ PLATÓN, *El Banquete* 203 e οὔτε ἄπορεῖ Ἔρω^ς ποτέ οὔτε πλουτεῖ.

³¹ PLATÓN, *El Banquete* 203 e Σοφίας τε αὐτὸ καὶ ἀμαθίας ἐν μέσῳ ἐστίν.

³² PLATÓN, *El Banquete* 211 b.

³³ PLATÓN, *El Banquete* 209 b.

³⁴ PLATÓN, *El Banquete* 209 c.

Es, pues, inevitable que una vez hemos visto cómo el hombre griego, primero, descubre la fuerza regular que hace crecer todo —la Naturaleza— y el principio natural que une a los seres para la procreación —el Amor—, y, luego, transforma las concepciones primitivas que de ellos se había formado, pasemos ahora ya a examinar de cerca el concepto de educación, *paideya*, que se forjaron.

La voz griega παιδεία significa primeramente «alimentación o nutrición de un niño». Así, por ejemplo, en un verso de la tragedia de Esquilo titulada *Los Siete contra Tebas* Eteocles habla de la nutricia madre Tierra que se toma todo tipo de trabajo para nutrir, como buena hospedera que es, a sus hijos. Lo dice exactamente con estas palabras: ἅπαντα πανδοκοῦσα παιδείας ὄτλοι³⁵. Y es un hecho bien conocido que los conceptos de «nutrición» y «educación» conviven tanto tiempo juntos en la cultura greco-latina que todavía hoy llamamos a la Universidad de Salamanca «madre nutricia», *alma mater*, queriendo dar a entender que nutre nuestras almas de tiernos infantes o, lo que es lo mismo, las educa haciéndolas crecer gracias al espiritual alimento que tan generosamente nos prodiga.

Sócrates, en el inolvidable diálogo platónico titulado *Fedón*, sentando cátedra a propósito de la inmortalidad del alma, nos alecciona diciéndonos que cuando el alma, inmortal como es, va al Hades, no lleva consigo más que «su educación y su nutrición», πλὴν τῆς παιδείας τε καὶ τροφῆς³⁶.

La educación, la *paideya*, asociada a la nutrición, *trophé*, es una intromisión de la razón humana en el ámbito de la Naturaleza, *Physis*, en el que se localiza como una fuerza específica el Amor, *Eros*.

Del optimismo de la concepción de la Naturaleza propio de los filósofos milesios, se pasó en poco tiempo a la exaltación de las normas naturales que la inteligencia iba descubriendo dentro de ella, fijando, definiendo y racionalizando.

Se llegó a propalar a los cuatro vientos, en el colmo de la «racionalización» dominadora de la Naturaleza, la absoluta racionalidad de la *Physis*, y así, por poner un ejemplo, un médico hipocrático llegó a proclamar³⁷ que, mientras que los hombres han establecido leyes (*nómoi*) por las que se rigen sin saber muy bien la razón del objeto al que se refieren, los dioses han establecido como leyes las «naturalezas», las *physeis* de las cosas, que explican perfectamente esas mismas y precisas cosas y además son infalibles y nunca van a dejar de serlo.

De ello se deduce que la Naturaleza es perfecta, divina, mientras que la ley, la convención, es imperfecta por ser meramente humana.

Sin embargo, contra esa concepción de la infalibilidad de la Naturaleza en todo punto y cuestión se alzó la voz de Demócrito de Abdera en el siglo V a. J. C. para recordar que «más gente adquiere la perfección en virtud del ejercicio que en virtud de la naturaleza», πλέονες ἐξ ἀσκήσιος ἀγαθοὶ γίνονται ἢ ἀπὸ φύσιος³⁸, una frase que, a mi modo de ver, establece la necesidad de la *paideya*, de la educación, como complemento de la *physis* y del *eros*, de esas fuerzas naturales, internas e ineludibles que mueven el mundo y por consiguiente también al hombre.

Lo que Demócrito quiso decir con la frase precedente era que una acción exterior al desarrollo natural de los seres humanos puede sin duda mejorarlos notablemente a fuerza de potenciar su natural.

³⁵ ESQUILO, *Los Siete contra Tebas*, 18.

³⁶ PLATÓN, *Fedón* 107 d.

³⁷ HIPÓCRATES, *Sobre la alimentación*, I, II.

³⁸ DEMÓCRITO, *Presocráticos*, B 242 D-K.

No niega Demócrito el carácter esencial de la Naturaleza, del desarrollo natural, *katà physin*, del ser humano. Simplemente establece que es posible al ser humano intervenir en su propia naturaleza para mejorar este desarrollo.

Existe una fuerza externa a la Naturaleza, que al igual que ella conforma modos de ser, modela caracteres, y que no es un mero devenir desde dentro, sino una influencia ejercida desde fuera, y esto es exactamente la *paideya*, que tiene la virtud de mejorar las hechuras de la propia Naturaleza.

Mientras que la Naturaleza, *Physis*, (y asimismo su particularización *Eros* o fuerza del amor) es inevitable, la educación es un añadido «que viene a ser» —vuelve a decir Demócrito— «un ornato para los afortunados y un refugio para los desgraciados»³⁹.

El requerido ensamblaje de la razón humana con la Naturaleza para proceder a realizar la *paideya*, la educación, está bien reflejado en el mito del centauro Quirón, una vieja tradición mítica griega, conocida pero rechazada por Homero, que atribuía a uno de estos seres portentosos, los Centauros, mitad hombres mitad caballos, que son démones de la Naturaleza que según la fantasía de los primitivos la habitan toda ella, tanto las montañas inaccesibles como las espesas florestas habitadas por temibles alimañas⁴⁰, el papel de educador de Aquiles⁴¹ y de Asclepio⁴² y hasta del mismísimo Apolo.

Y, según Hesíodo, el centauro Quirón educó a Aquiles⁴³, a Jasón⁴⁴ y al hijo que tuvieron éste y Medea⁴⁵. Y Píndaro refiere en su *Tercera Pítica* que el dios Apolo confió su hijo Asclepio al centauro Quirón para que le educara y le enseñara a curar todo tipo de enfermedades⁴⁶. Y en la *Tercera Nemea* el excelso poeta presenta a Asclepio como discípulo de Quirón al igual que sus compañeros de educación Jasón y Aquiles, que se aprovecharon de las enseñanzas y preceptos del eximio educador y maestro⁴⁷. De Jasón, concretamente, nos dice Píndaro en la *Cuarta Pítica*, que pasó veinte años aprendiendo como discípulo al lado del centauro⁴⁸.

Es más: Quirón el centauro se convirtió en figura mítica representante del educador ideal, y por ello se le adscribía una larga nómina de discípulos entre los que se contaban Asclepio, Aquiles, Jasón —como ya hemos dicho—, y además Peleo, Telamón, Teseo, Macaón, Podalirio, Céfalo y el propio dios Apolo.

³⁹ DEMÓCRITO, *Presocráticos*, B 180 D-K ή παιδεία εὐτυχοῦσι μὲν ἐστὶ κόσμος, ἀτυχοῦσι δὲ καὶ ταφύγιον.

⁴⁰ M. P. NILSSON, *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vols, Munich, I, 1941; II, 1950. 2º ed. 1955 y 1961. Cf. I², 229 ss.

⁴¹ Según HOMERO, sólo le enseñó el uso de las drogas. Cf. *La Iliada* II, 830-2 (Habla Eurípilo a Patroclo) «lava la sangre negra que de él (*sc.* de mi muslo herido) brote / y encima de la herida espolvorea / los calmantes remedios excelentes / que dicen que aprendiste de Aquiles / a quien Quirón se los había enseñado, / el más justo de todos los Centauros».

⁴² *La Iliada* 6, 218-9.

⁴³ HESÍODO, *Fragmento* 96, 49.

⁴⁴ HESÍODO, *Fragmento* 19.

⁴⁵ HESÍODO, *Teogonía* 1001 «Medeo, a quien Quirón Filírída educaba en los montes», Μήδειον... τὸν οὐρεσσῶν ἔτρεφε Χείρων. Obsérvese que para decir «educaba» Hesíodo emplea el término ἔτρεφε que propiamente quiere decir «alimentaba».

⁴⁶ PÍNDARO *Píticas* III, 5-7.

⁴⁷ PÍNDARO, *Nemeas* III, 54.

⁴⁸ PÍNDARO, *Píticas* IV, 102 y 115.

Jenofonte en el *Cinegético* o *Tratado de la caza*⁴⁹ enumera veinte nombres de discípulos del centauro, y numerosas representaciones figuradas nos muestran a Quirón enseñando a Aquiles los deportes, la caza, la equitación, el disparo de la jabalina, el arte de la lira, la cirugía y la farmacopea.

¿Por qué un centauro se nos ofrece como prototipo del educador?

Pues porque en el centauro se verifica esa fusión de lo racional y lo natural, del poder de la razón y del dominio de esa fuerza que es la *physis*, a la que el hombre es verdad que no puede dar la espalda, pero sí que puede, en cambio, controlarla hasta cierto punto y, una vez la ha entendido, mejorarla.

En efecto, el nombre mismo del centauro Χείρων, *Kheiron*, es, al igual que p. ej. gavstrwn («ventrudo», «barrigón») un nombre provisto del sufijo —ων, que sirve en griego para formar motes o apodos⁵⁰. Así pues, *Quirón* vendría a significar algo así como «El Manitas», y con ese nombre y como centauro refleja perfectamente en el plano de lo mítico la discusión y el diálogo con la Naturaleza que la educación implica, toda vez que ésta no es más que un adiestramiento para vivir, sin saltarse las ineludibles leyes naturales, en un determinado ambiente y de una determinada manera.

La educación, la *paideya*, refleja el grado de civilización alcanzado por una sociedad en un momento dado. La educación griega alcanza su punto culminante con Platón e Isócrates en el siglo IV a. J. C. El divino filósofo, para ser exactos, murió el año 348 a. J. C. y el esmerado orador de discursos escritos dejó de existir diez años más tarde, el 338 a. J. C.

Aún así, las antiguas concepciones de la Naturaleza como fuerza inevitable y manera de ser fundamental de las cosas y del Amor en cuanto impulso natural e ineludible y la *paideya* entendida como resultado de un diálogo racional con la *Physis*, representada plásticamente en la figura del centauro Quirón que de cintura para arriba es ser humano y de cintura para abajo caballo, están presentes tanto en el orador como en el filósofo.

Veamos un par de ejemplos, uno de cada uno de estos dos puntales de la educación griega y occidental:

Isócrates sostiene en el *Panegírico*⁵¹ y en el *Evágoras*⁵² que merced a la maestría de Atenas en el pensamiento y en la oratoria y la difusión de esta cultura ateniense y griega tan admirada y deseada fuera de Grecia, la *paideya* ha llegado a superar a la naturaleza, hasta el punto de que «se llama griegos» —dice— «a los que participan de nuestra educación más que a los que participan de nuestra común naturaleza»⁵³.

Es, pues, claro que el concepto de educación como actividad ejercida sobre la Naturaleza capaz de mejorarla está aún vigente en Isócrates.

En cuanto a la otra figura señera de la educación griega, Platón, habrá que decir que acepta cabalmente la educación griega tradicional, la del centauro que enseñaba los ejercicios físicos y musicales, y sólo la enriquece añadiéndole una suplementaria cultura filosófica.

⁴⁹ JENOFONTE, *Cinegético* I, 1-16.

⁵⁰ Cf. P. CHANTRAINE, *La formation des noms en grec ancien*, París 1933, 161 «sobriquets en -ων».

⁵¹ ISÓCRATES, *Panegírico* 50.

⁵² ISÓCRATES, *Evágoras* 47 ss.

⁵³ ISÓCRATES, *Panegírico* 50 καὶ μᾶλλον Ἕλληνας καλεῖσθαι τοὺς τῆς παιδείσεως τῆς ἡμετέρας ἢ τοὺς τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντας.

Efectivamente, en la *República*⁵⁴ leemos puestas en boca de Sócrates unas importantes declaraciones acerca de la educación que, traducidas al español, podrían reproducirse con estas palabras: «Entonces, ¿cuál va a ser nuestra educación?; ¿no será difícil inventar otra mejor que la inventada por obra del mucho tiempo transcurrido? Y ésta es, digo yo, la educación física para el cuerpo y la musical para el alma?».

La educación corporal, la educación física, la γυμναστική, es esencial en la concepción más antigua de la *paideya* griega que es fundamentalmente aristocrática. Y ligada estrechamente a ella y asimismo bien enraizada en la sociedad aristocrática guerrera está la *pederastia*.

Estos dos rasgos de la educación griega, de la *paideya*, originariamente aristocrática perduran siglos y siglos, prácticamente hasta el fin del Helenismo.

Paso, pues, a referirme a la gimnasia y a la pederastia.

Un miembro de esa aristocracia guerrera a la que nos referimos debe seguir, cuando se encuentre en el campo de batalla y a la hora de realizar sus hechos de armas, el consejo que Peleo dio a su hijo Aquiles antes de enrolarse en el ejército aqueo que iba a combatir en Troya; «Ser en todo momento el más cumplido / y por encima estar de los demás», αἰὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων⁵⁵.

El guerrero aristócrata debe acostumbrarse desde niño, pertrechado de mentalidad competitiva, agonística, a esmerarse en la gimnasia, a practicar deportes, a competir en pruebas atléticas, como la carrera pedestre, la carrera de carros, el salto de longitud, el lanzamiento del disco y de la jabalina, la lucha libre y el boxeo, y a manejar las armas.

Una institución típica de esta educación física competitiva de la aristocracia guerrera son los juegos funerales, que eran parte fundamental, en la Grecia arcaica, de los ritos funerarios que se celebraban en honor de próceres difuntos.

En la *Iliada* sin ir más lejos se mencionan los de Edipo (XXIII, 679) y los de Amarinceo (XXIII, 629-631) y se exponen detalladamente en el canto XXIII (versos 257-897) los celebrados en honor de Patroclo.

Los juegos en honor de Pelias, rey de Jolco, localidad de Tesalia, fueron tema muy divulgado en el arte y la literatura. Escenas de ellos figuraban en la poesía de Estesícoro⁵⁶ y en el arte del famoso cofre que su dueño, Cipselo el tirano de Corinto, había consagrado en Olimpia en la segunda mitad del siglo VII a. J. C.⁵⁷.

Según Proclo, en la *Etiópida* se narraban los juegos funerales en honor de Aquiles recién muerto.

Pero es que además Néstor, el héroe de más avanzada edad que formaba en el ejército aqueo había participado de joven en los juegos funerales en honor de Amarinceo, celebrados en Buprasio, cerca de Élide⁵⁸ y se refiere a otros juegos funerales todavía más antiguos a los que su padre Neleo había enviado unos hermosos caballos para que sirviesen de trofeo⁵⁹.

Es, por consiguiente, indudable que el deporte competitivo entre los aristócratas guerreros es una antigua tradición ligada a los ritos funerarios de los antiguos grie-

⁵⁴ PLATÓN, *República* 376 e.

⁵⁵ *La Iliada* II, 784.

⁵⁶ *Fragmentos* 178-80 Page.

⁵⁷ PAUSANIAS, *Descripción de Grecia* 5, 17, 9.

⁵⁸ *La Iliada* XXIII 625 ss.

⁵⁹ *La Iliada* XI 700.

gos, cuando viven en una sociedad aristocrática y guerrera. Parece ser que justamente desde el Neolítico los rituales de caza y sacrificio acompañan ineludiblemente a los rituales funerarios y que se producen influencias mutuas entre los tres rituales. El *homo sapiens*, en palabras de Burkert⁶⁰, pones tanto un *homo necans*, sacrificador, como un *homo sepeliens*, enterrador, hasta el punto de dar la impresión de que tan sólo percibe la muerte a través de la matanza. Cuando entierra a sus muertos mata, sacrifica.

Lo que es innegable —y sobre esto hemos de volver— es que para honrar a un muerto (pensemos en Patroclo), tras los inevitables lloros y lamentaciones (*La Ilíada* XXIII, 12 «así dijo y gimieron en masa congregados los aqueos»), hay que matar, hay que sacrificar (*La Ilíada* XXIII, 34 «y por doquier en torno del cadáver / sangre tan abundante iba corriendo / que por vasos podía recogerse»), hay que celebrar un banquete funerario (*La Ilíada* XXIII, 29 «y él, por su parte, a ellos ofrecía / el fúnebre banquete / que da satisfacción a los deseos»), hay que recoger cuidadosamente los huesos del difunto y depositarlos con esmero y ponerlos a buen recaudo⁶¹ (*La Ilíada* XXIII, 238-40 «y luego recojamos⁶² / los huesos de Patroclo el Menetiada / distinguiéndolos bien»), rasgo del rito funerario que es chocantemente similar al homólogo del ritual de la caza y, por último, después del sepelio y de las muertes ordenadas por la venganza (*La Ilíada* XXIII, 181-2 «a doce nobles hijos de troyanos / magnánimos, el fuego los consume / contigo a todos ellos juntamente»), vienen, como otro sacrificio ritual más, las competiciones deportivas.

Karl Meuli demostró la relación íntima entre rito funeral y deporte competitivo⁶³.

Sobre el origen de los Juegos Olímpicos hay dos teorías actualmente en curso: o bien que son en un principio pruebas deportivas puramente agonísticas⁶⁴, o bien que proceden de las competiciones agonísticas funerales (o sea, *los Juegos funerales*) celebradas en honor de Pélope⁶⁵, el héroe astuto que, corrompiendo —acción muy poco deportiva— a Mítilo el auriga de Enómao de Pisa, el padre de Hipodamia, dispuesto a entregar a su hija sólo a aquel de entre sus pretendientes que le ganara en la carrera de carros, había conseguido triunfar en la prueba, deshacerse de un suegro incómodo (pues Enómao murió en la realización misma de la competición al caer del carro, al que Mítilo previamente había soltado la pieza de sujeción al eje) y casarse con Hipodamia, la hija del rey.

Hermann Bengtson se declara partidario de esta última teoría «porque en esos tiempos primitivos lo cultural juega un destacado papel»⁶⁶.

Nosotros creemos que el deporte en su variedad agonística es un proceder ritual, un sacrificio de la fuerza de la *Physis* que habita en nosotros mismos y de la que el hombre primitivo no tiene un concepto filosófico sino una idea concebida en términos muy concretos como el sudor, el semen y la saliva. A propósito de la saliva como portadora de fuerza natural, recordemos que en una ocasión Jesucristo curó a un ciego aplicando a sus invidentes ojos un emplasto confeccionado a base de barro y saliva.

⁶⁰ W. BURKERT, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, 49.

⁶¹ Esto es en latín *condere*, que designa en principio el hecho de juntar los huesos de un difunto y luego traslaticamente el hecho de fundar.

⁶² Eso es, exactamente, ὁστέα λέγειν, ὀστολογεῖν, *ossa legere*.

⁶³ K. MEULI, «Der Ursprung der Olympischen Spiele», *Antike* 17 (1941) 189-208.

⁶⁴ J. JÜTHNER, *Philostrat, Über Gymnastik*, Leipzig-Berlín 1909; reimpr. 1969.

⁶⁵ H. BENGTSON, *Die Olympische Spiele in der Antike*, Zürich-Stuttgart 1971; 2º ed. 1972, 29.

⁶⁶ H. BENGTSON, o. c. 29 «da in dieser frühen Zeit das Kultische eine überragende Rolle spielt».

Esta vinculación de la competición deportiva al ritual del sacrificio se percibe muy claramente en la concepción del deporte de los antiguos griegos⁶⁷, cuya cultura ocupa un lugar privilegiado en la historia de la civilización de la humanidad.

Por consiguiente, el explicar el origen de los Juegos Olímpicos con la leyenda de la competición en carrera de carros entre Pélope y Enómao el rey de Pisa, para justificar que en Olimpia se establecieron unas pruebas deportivas para honrar la memoria del astuto héroe muerto Pélope allí mismo enterrado, no es más que el recurso a un mito etiológico construido en torno a un hecho innegable, a saber: la relación del deporte con los ritos funerales.

Pues bien, volviendo a los *Juegos funerales en honor de Patroclo*, a lo largo de 640 versos contemplamos cómo Aquiles propone premios magníficos a los vencedores en la carrera de carros y en el pugilato y en la lucha libre y en la carrera pedestre y en el combate con las armas ceñidas y empuñadas y en el lanzamiento de disco y en el disparo del arco y en el lanzamiento de la jabalina.

La verdad es que uno, cada vez que penetra más a fondo en el entendimiento de los poemas homéricos, va desautorizando con mayor fundamento a los analistas que ven en ellos la mera aglomeración de otras unidades poéticas procedentes de la épica anterior.

En efecto, en el canto XXIII de la *Iliada* hay dos partes, *Los funerales* y *Los Juegos*, de las que no se puede decir que sean absolutamente heterogéneas y la segunda no sea más que un aditamento hecho en fecha reciente a la primera. *Los Juegos funerales* no son en absoluto una adición secundaria. Forman parte importante en la narración de un proceso integrado en el ritual funerario del sepelio.

En *Los funerales* contemplamos cómo los mirmidones (las mesnadas de Aquiles en las que se integraba asimismo el difunto Patroclo) dan vueltas a caballo en carrusel alrededor del cadáver al que se rinde honores.

Homero describe así estos ancestrales y bárbaros ritos funerarios⁶⁸:

«por el contrario, a sus compañeros,
 amantes de la guerra, de palabra
 así se dirigía⁶⁹»: Mirmidones,
 de rápidos corceles,
 mis fieles camaradas,
 los caballos de sólidas pezuñas,
 ahora todavía, de debajo
 de nuestros carros no los desunzamos;
 al contrario, más bien nosotros mismos
 con carros y caballos incluidos,
 vayamos acercándonos al sitio
 en que yace el cadáver,
 y a Patroclo lloremos;
 pues ése es el honor de los que mueren.
 Más adelante, empero,
 una vez que del lúgubre gemido

⁶⁷ D. SANSONE, *Greek Athletics and the Genesis of Sport*, Berkeley-Los Ángeles-Londres 1988, 76.

⁶⁸ *La Iliada* XXIII, 5-29.

⁶⁹ Sc. AQUILES.

nos hayamos saciado con alivio,
 soltaremos del yugo los caballos
 y aquí todos la cena tomaremos.»
 Así dijo y gimieron
 en masa congregados los aqueos
 y Aquiles dirigía la salmodia;
 y tres veces en torno del cadáver
 condujeron, llorando, sus caballos
 de hermosas crines, pues entre ellos Tetis
 de gemir excitóles el deseo,
 y se iban empapando las arenas
 y se iban las armas empapando
 que portan los varones, con su llanto,
 pues echaban de menos
 a tan buen consejero de la fuga.
 Y el Pelida entre ellos el primero
 entonaba el lamento vehemente,
 colocando sus manos asesinas
 sobre el pecho de su buen compañero:
 ‘¡Salud, mi buen Patroclo,
 incluso en el palacio del dios Hades!,
 que todo he de cumplirte
 cuanto antes te había prometido:
 arrastrar hasta aquí al héroe Héctor
 y dárselo a los perros
 para que crudas sus carnes se coman
 y luego degollar ante tu pira
 a doce hijos ilustres de troyanos,
 pues estoy irritado por tu muerte’.
 Así dijo y contra Héctor el divino
 acciones ultrajantes meditaba,
 y extendió su cadáver boca abajo
 en el polvo, junto al lecho mortuario
 del hijo de Menetio; y los demás
 uno por uno se iban quitando
 las relucientes y bronceínas armas,
 e iban desunciendo los caballos
 de relinchos sonoros, y tomando
 asiento, innumerables,
 al lado de la nave del Eácida
 el de los pies ligeros;
 y él, por su parte, les iba ofreciendo
 el fúnebre banquete en la forma
 que responde al deseo que se alberga.»
 Y después del banquete comienzan *Los Juegos*.

Es indudable, por tanto, que las dos referidas partes del canto XXIII de *La Iliada* están perfectamente ensambladas y que la segunda no es en absoluto un aditamento

moderno a la primera, por la sencilla razón de que las competiciones deportivas de los antiguos griegos están íntimamente unidas a los ritos funerarios.

El deporte griego en sus orígenes, como en muchas otras culturas primitivas, se concibe como un sacrificio ritual⁷⁰ y espontáneo de la vitalidad, de la *physis*, de la energía natural que el hombre es consciente de llevar dentro de sí y que ciertamente el hombre primitivo (al que los estudiosos suelen adjudicar los conceptos que a ellos les interesa para defender sus teorías) no concibe en términos abstractos, sino, como ya hemos adelantado, muy concretos, en forma de realidades palpables como p. ej., el sudor o el semen que hay que ahorrar antes de las competiciones⁷¹, sustancias cuya virtualidad puede incrementarse mediante aditivos externos, como, p. ej., el aceite, una práctica usual en el deporte griego⁷².

El atleta es a la vez el sacerdote que oficia y la propia víctima dedicada a un dios⁷³, a Zeus si compite y resulta vencedor en los Juegos Olímpicos o en los Nemeos, a Apolo si lo hace en los Píticos, y a Posidón si participa y gana en los Ístmicos.

Agamenón prometió a la diosa Ártemis sacrificarle «lo más hermoso que pariese el año», ὅ τι γὰρ ἐνιαυτὸς τέκοι, κάλλιστον⁷⁴, lo que resultó ser su hija Ifigenia, y sólo a los vencedores en las pruebas atléticas se les ciñen cintas de lana (cf. Píndaro, *Ístmicas* 5, 62 «coge para él una corona y tráele una diadema de fina lana», λάμβανε οἱ στέφανον, φέρε δ' εὖμαλλον μίτραν), mientras que a los perdedores más les valdría morir (Píndaro, *Píticas* 8, 86-7 «acurrucados van por las callejas, fuera del alcance de la vista de sus enemigos, desgarrados por la desgracia», κατὰ λαύρας δ' ἐχθρῶν ἀπάροισι, πτώσονται, συμφορᾷ δεδαγμένοι).

Si al vencedor en una competición deportiva se le ciñe una cinta de lana (y éste es un hecho ampliamente testimoniado en la cerámica)⁷⁵, es que se le considera una víctima sacrificial, pues en la comedia aristofánica *La Paz*, Trigeo⁷⁶, con el exclusivo propósito de anunciar que ya todo está dispuesto para el sacrificio, emplea estas palabras: «Ya está aquí la cesta con los granos de cebada, la cinta, el cuchillo, y fuego el que tenemos aquí, y nada os retiene salvo el cordero,» τὸ κανοῦν πάρεστ' ὅλας ἔχον καὶ στέμμα καὶ μάχαιραν, καὶ πῦρ γε τουτί, κούδεν ἴσχει πλὴν τὸ πρόβατον ὑμᾶϊ.

Ahora bien, a diferencia de otras culturas, como la de los mayas, en la que los vencedores en las competiciones deportivas son realmente sacrificados, al atleta victorioso griego sólo se le exige que llegue al final de su prueba (pensemos en la carrera pedestre, p. ej.) sudoroso ante el altar de la divinidad que presidía el estadio, y satisfecho de haber gastado voluntariamente su propia energía, un rasgo fundamental del sacrificio⁷⁷.

⁷⁰ Cf. K. HYE-KERKDAL, «Wettkampfspiel und Dualorganisation bei den Timbira Brasiliens», en J. HAERTEL-A. HOHENWART-GERLACHSTEIN-A. SLAWIK (eds.), *Die Wiener Schule der Völkerkunde: Festschrift*, 504-33; cf. 514 «eine sakrale Handlung.» S. CULIN, *Games of the North American Indians*, Washington D. C. 1907, 809 «as religious ceremonies, as rites pleasing to the gods.»

⁷¹ R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, 2^a Cambridge 1954, 187-228 y especialmente 191.

⁷² Cf. C. ULF, «Die Einreibung der griechischen Athleten mit Öl», *Stadion* 5 (1979) 220-38.

⁷³ D. SANSONE, *Greek Athletics and the Genesis of Sport*, 79 «the rôle of the athlete as sacrificial victim.» 83 «In virtue of his willingness and of his expenditure of energy, the athlete is the sacrificial victim.»

⁷⁴ EURÍPIDES, *Ifigenia entre los Tauros* 20-1.

⁷⁵ D. SANSONE, *Greek Athletics and the Genesis of Sport*, figuras 1, 2, 3, 4 y 6.

⁷⁶ ARISTÓFANES, *La Paz* 948-9.

⁷⁷ W. BURKERT, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, 3-4. *Greek Religion*, trad. ingl. Oxford 1968, 56.

Pero queda un precioso testimonio de la asociación de las cintas de lanas a los sacrificios humanos. Me refiero a dos versos que Eurípides, empleando su habitual propensión a la expresión recurrente, pone en boca de Macaria, la heroína que se sacrifica voluntariamente por el bien de los demás, en *Los Heraclidas*: «guiadme adonde este cuerpo mío tiene que morir y ceñidme las cintas», ἡγείσθ' ὅπου δεῖ σῶμα καταθανεῖν τόδε, καὶ στεμματοῦτε⁷⁸. Es evidente que el ruego de la abnegada joven rebosa rasgos semánticos equivalentes, pues «morir» y «tener cintas ceñidas» son rasgos semánticos concurrentes en la víctima que es sacrificada, pues a la víctima que se sacrificaba se le ataban (y también a los atletas vencedores) las susodichas cintas. Pero a los atletas no se les sacrificaba.

Pero además, el atleta campeón aparece representado con ramos de plantas y coronas⁷⁹. Y esto, que es una práctica propia del oficiante del rito sacrificial, vincula, a todas luces, el deporte con el ritual del sacrificio.

En efecto, volviendo a Aristófanes, es evidente que los ramos de una planta, arbusto o árbol, son requisito indispensable para realizar un sacrificio.

He aquí algunos ejemplos: En *Las Avispas*, versos 860-2 leemos: «¡Pero, venga, que alguien traiga de casa fuego lo más rápidamente posible y ramos de mirto y el incienso para que, lo primero de todo, hagamos nuestras plegarias a los dioses!», ἀλλ' ὡς τάχιστα πῦρ τις ἐξενεγκάτω, καὶ μυρρίνας καὶ τὸν λιβανωτὸν ἔνδοθεν, / ὅπως ἂν εὐξώμεσθα πρῶτα τοῖς θεοῖς.

En *Las Aves*, verso 43, de nuevo salen a relucir los indispensables ramos de mirto que requiere el oficiante del sacrificio: «provistos (sc. nosotros dos) de un cesto, de una cacerola y de ramos de mirto», κανοῦν δ' ἔχοντε καὶ χύτραν καὶ μυρρίνας.

Y en *Las Tesmoforiantes*, versos 36-8, a un criado de Agatón que sale de la casa del dramaturgo con el manifiesto propósito de hacer un sacrificio, lo describe Eurípides, personaje también de esta graciosísima comedia, con estas palabras: «¡Pero, venga, vámonos de aquí y agachémonos, que está saliendo de la casa un criado suyo llevando consigo fuego y ramos de mirto, con la intención, a lo que parece, de hacer un sacrificio por el éxito de sus composiciones poéticas», ἀλλ' ἐκποδῶν πτήξωμεν, ὡς ἐξέρχεται θεράπων τις αὐτοῦ πῦρ ἔχων καὶ μυρρίνας. / προθυσόμενος ἔοικε τῆς ποιήσεως.

Y otros muchos datos más (el baño y la unción con aceite que precede la práctica del deporte⁸⁰, la desnudez del atleta que ha dado lugar a la voz *gymnasia*, formada en sus orígenes griegos a partir del adjetivo *gumnós*, que significa «desnudo»⁸¹), podríamos añadir a propósito del hecho de que en el origen del deporte nos encontramos con un ritual semejante al ritual del sacrificio y relacionado con el ritual funerario, porque en el fondo el deporte y el ritual sacrificial proceden de la práctica de la

⁷⁸ EURÍPIDES, *Los Heraclidas* 528-9.

⁷⁹ D. SANSONE, *Greek Athletics and the Genesis of Sport*, figuras 1, 2, 3, 4 y 6.

⁸⁰ R. GINOUVÈS, *Balaneutiké: Recherches sur le bain dans l'antiquité grecque*, París 1962.

⁸¹ La explicación de la discrepancia observable entre la práctica del deporte tal como la realizan en Homero los atletas, a saber, provistos de taparrabos, y la posterior, es decir la de competir desnudos (cf. Tucídides, *Historia de la Guerra del peloponeso*, 1, 6, 5), que se hizo corriente a partir del 720 a. J. C., concretamente desde que impuso, según se decía (Pausanias, *descripción de Grecia* 1, 44, 1), Orripo de Mégara o el espartano Acanto, es una interpretación racionalista de un hecho indiscutible para los expertos modernos en Religión y Antropología, pero poco claro para los antiguos griegos, que, siguiendo una costumbre muy suya, para poderlo entender lo racionalizaron. Cf. H. Bengtson, o. c. 59 «Es handelt sich hier um kultische Nacktheit».

caza⁸² y el ritual funerario se vio acompañado desde el Paleolítico precisamente por el ritual de la caza⁸³.

Así pues, cuando a finales del siglo V a. J. C., democratizada ya la *paideya* aristocrática, contemplamos a los atenienses frecuentando los gimnasios y practicando deporte, que era no sólo un componente básico de la educación aristocrática, sino además reflejo de un antiquísimo ritual ligado al sacrificio y a los usos funerarios, debemos pensar que al proceso de la democratización le precedieron otros no menos importantes, como la paulatina pérdida del sentido de lo sagrado y de la vivencia de los rituales, paralela al surgir del pensar filosófico y científico.

Al comienzo del siglo siguiente, el esclavo Carión de la comedia aristofánica titulada *Pluto* refiere con el mayor desenfado, empleando el estilo de la narración del Mensajero en la tragedia, cómo haciéndose el dormido en el santuario de Asclepio, vio con sus propios ojos al sacerdote del dios arramblar con los pasteles e higos secos que en calidad de ofrendas habían depositado los fieles sobre la mesa sagrada⁸⁴.

Y, lo que es más, en esta misma pieza se presenta un sacerdote de Zeus maldiciendo su suerte porque, dado que todo el mundo es rico al haber recobrado la vista el dios de la riqueza Pluto antes ciego (que este es el argumento de la obra titulada con el nombre de esta divinidad, el *Pluto*), nadie ya hace sacrificios para obtener auspicios favorables o para agradecer beneficios y en cambio son numerosísimos los ciudadanos que entran en los templos con el exclusivo propósito de evacuar⁸⁵.

Esta eliminación del sentido ritual que se observa en la evolución del deporte y que es paralela a la substitución del pensamiento en términos teológicos por el pensar racional, se comprueba asimismo en la transformación del amor homosexual viril entre aristócratas guerreros en la pedagogía pederástica que impulsa al *erasta* («el amante») a convertirse en modelo brillante del *erómeno* («el amado») y a éste en un discípulo digno de su maestro. Este deseo del *erasta* por el *erómeno* unido a la admiración que en correspondencia siente el *erómeno* por el *erasta* generan una relación de generosidad y emulación cuyo origen debe de estar en la camaradería militar de los aristócratas guerreros, pero que va a perder no tardando este carácter para convertirse en pura pedagogía impartida desde la pederastia: el *erasta* enseñará al *erómeno* a comportarse debidamente allí donde se recibe la educación, lugar que no es precisamente la escuela, sino aquel en el que el club de los varones, del que no pueden formar parte las mujeres, se reúne, juntamente con el ineludible gimnasio y el local en el que se celebran los banquetes o, mejor dicho, los *symposia*.

Esta pederastia a la que nos referimos no puede explicarse exclusivamente como resultado de la segregación, pues ésta ha existido igualmente en otras culturas y en ellas, en cambio, no se ha producido el alto grado de homosexualidad⁸⁶ que se registra en la sociedad griega antigua, donde, en realidad, más que de homosexualidad, habría que hablar de pseudohomosexualidad⁸⁷, ya que los griegos aceptaron absoluta-

⁸² D. SANSONE, *Greek Athletics and the Genesis of Sport*, 130 «sport and sacrificial ritual... as common descendents of hunting practice...».

⁸³ W. BURKERT, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*, 49 «the ritual of hunting and sacrificating accompanied the funerary ritual from the start».

⁸⁴ ARISTÓFANES, *Pluto* 676-8.

⁸⁵ ARISTÓFANES, *Pluto* 1178-84.

⁸⁶ Sobre homosexualidad en Grecia, cf. K. J. DOVER, *Greek Homosexuality*, Londres 1978.

⁸⁷ G. DEVEREUX, «Greek Pseudo-Homosexuality and the Greek Miracle,» *SO* 42 (1967) 69-92.

mente la coexistencia en un mismo varón de un deseo amoroso, un *eros*, hacia un muchacho, y otro hacia una muchacha.

Un interesante texto de Estrabón⁸⁸ nos ilustra perfectamente sobre el origen aristocrático y guerrero de ese amor entre varones que es exaltación de la virilidad y además camaradería para la eternidad, *Kamaraden in Ewigkeit* («camaradas para la eternidad»), en abreviatura *KIE*, tatuaje frecuente entre los legionarios.

Se trata de un auténtico rito de reclutamiento y formación de fraternidades aristocráticas militares.

A los jóvenes nobles los llevan a los ranchos en común de los hombres (συσσίτια), a los clubs de varones (ἀνδρεῖα), donde, vestidos con túnicas de mala calidad (ἐν φαύλοις τριβωνίοις), comen sentados en el suelo (χαμαὶ δὲ καθήμενοι) alimentos que no cambian ni en invierno ni en verano (τὰ αὐτὰ καὶ χειμῶνος καὶ θέρους) y son servidores de los hombres hechos y derechos (διακονοῦσί... τοῖς ἀνδράσι).

Si algún varón se enamora de alguno de estos jóvenes, comunica a los amigos del amado, con tres o más días de antelación, su intención de raptarlo y llevárselo consigo. Estos, siguiendo el ritual y sólo por dar satisfacción a la costumbre (τὸ νόμιμον ἐκπληροῦντες), persiguen e intentan detener al raptor, pero en realidad, cumplimentado el rito, le permiten que se lleve consigo al joven que se le ha convertido en adorada presa (ἐπιτρέπουσιν ἄγειν χαίροντες), si su condición es igual o superior a la de éste en rango y en los demás aspectos (ἂν μὲν τῶν ἴσων ἢ τῶν ὑπερεχόντων τις ἢ τοῦ παιδὸς τιμῇ καὶ τοῖς ἄλλοις). En caso contrario, le quitan al cautivo objeto de su amor (ἂν δ' ἀνάξιος ἀφαιροῦνται).

Hasta el momento queda claro que el ritual es una especie de boda por rapto que se da en las filas de los militares aristócratas. Pero es también claro que tras el rapto está latente un viejo rito de iniciación que subraya el paso de la infancia a la adolescencia, del que todavía quedan ejemplos en tribus africanas⁸⁹.

Volviendo a la narración de Estrabón: Tras el rapto comenzaba la luna de miel entre el raptor y el raptado: éste recibía regalos de aquel y lo llevaba a la zona de la isla que prefiriese (καὶ δωρησάμενος ἀπάγει τὸν παῖδα τῆς χώρας εἰς ὃν βούλεται τόπον) y allí disfrutaban, en compañía de los amigos del muchacho que habían presenciado el rapto (τῇ ἀρπαγῇ οἱ παραγενόμενοι), con los banquetes y la caza durante dos meses (ἔστιαθέντες καὶ συνθηρεύσαντες δίμηνον). Luego el joven es liberado previa recepción de tres regalos que por ley le hace su amante (τὰ κατὰ τὸν νόμον δῶρα), a saber: un equipo de guerra, un buey y una copa (στολὴν πολεμικὴν καὶ βοῦν καὶ ποτήριον). A su vez, éste, también por prescripción legal, debe sacrificar el toro a Zeus, invitar a comer a quienes con él han regresado y hacer una declaración pública acerca de cómo ha sido su relación con el amado (ἀποφαίνεται περὶ τῆς πρὸς τὸν ἐπαστὴν ὁμιλίας), para determinar si ha sido forzado y en tal caso librarle del brutal rapto y echar sobre él todo el peso de la ley.

Si todo resulta bien, los raptados se convierten en «asistentes», παρασταθέντες, de los raptadores, y cuando llegan a hombres y se inician como tales, llevan ropa distintiva (διάσημον ἐσθῆτα φέρουσιν) y reciben el nombre de «famosos», κλεινοί.

Esta información que, sin duda procedente de Éforo⁹⁰, nos transmite Estrabón es de singular importancia.

⁸⁸ ESTRABÓN, *Geografía* X, 483.

⁸⁹ H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, Lille 1939.

⁹⁰ Cf. ESTRABÓN *Geografía* X, 480, capítulo 16 τῆς δὲ πολιτείας, ἧς Ἔφορος ἀνέγραψε, τὰ κυριώτατα ἐπιδραμεῖν ἀποχρόντως ἂν ἔχοι.

Ahora bien, el ritual descrito no debe ser considerado una peculiaridad «doria», sino sencillamente un arcaísmo como tantos otros en muy distintos niveles que encontramos en Creta. En efecto, si en Creta y Esparta proliferan los amantes y los amados en las instituciones militares, eso no es un nefando pecado que debemos atribuir, como buenos racistas hitlerianos, a la raza doria. Es más prudente ver en este hecho la conservación de un rasgo antiguo de la sociedad aristocrática y militar de los griegos. Según Heródoto⁹¹, fueron los griegos, no exclusivamente los dorios, quienes enseñaron a los persas a hacer el amor con niños (ἀπ' Ἑλλήνων μαθόντες παισὶ μίσγονται).

Tenemos razones de peso para sospechar que en los tiempos heroicos de los griegos, en la llamada Edad Media griega, existieron cofradías de carácter místico e iniciático, asociaciones militares y clubs aristocráticos o *heterías*, de importancia capital a la hora de explicar el origen de la *pólis* y su cultura⁹².

Y en esas cofradías y hermandades sólo masculinas hacía estragos la fuerza de *Eros*, que como divinidad del amor viril recibía sacrificios en Creta antes de los enfrentamientos guerreros⁹³, pero que también había hecho notar su fuerza en Atenas, donde la feliz pareja del amante (*erasta*) Aristogitón y el amado (*erómeno*) Harmodio, el cual había sido objeto de la persecución del Pisistrátida Hiparco, incomodados por la osadía del hijo del tirano, pusieron en marcha una conspiración que dio al traste con la tiranía.

Así nos lo cuenta Tucídides⁹⁴, quien además de precisarnos el motivo (δι' ἐρωτικὴν λύπην, «por una aflicción amorosa»)⁹⁵, nos suministra el precioso detalle de que Aristogitón, el amante, era un ciudadano de mediana condición (μεῖσο πολίτη)⁹⁶ y Harmodio era un joven en la flor de la edad y de una belleza deslumbrante (Γενομένου δὲ Ἀρμοδίου ὥρα ἡλικίας λαμπροῦ)⁹⁷.

Pues bien, al igual que ocurrió con el deporte, también estos amores se desritualizaron y se normalizaron y expandieron y sirvieron para liberar a Atenas de la tiranía y para inspirar tanto a los maestros de gimnasia o *pedotribas* que se enamoraban con frecuencia de sus alumnos, como a los pintores de numerosísimos vasos del siglo a. J. C. en los que el tema es la belleza de los efebos atletas y en los que se leía el nombre del destinatario acompañado del adjetivo *καλός*, «hermoso», a modo de *piropo*⁹⁸, y a tantos y tantos célebres filósofos y oradores, educadores, en una palabra, que se dejaron arrastrar por la fuerza inescusable de *Eros* y se enamoraron perdiendo del cuerpo y del alma de sus discípulos.

Y este amor fue fructífero porque a partir del amor de un cuerpo hermoso el alma del filósofo amante empezaba a comprender que las bellezas corpóreas son meros reflejos de una idéntica y única belleza. Y así llegaba a considerar más bella el alma hermosa que hermoso el cuerpo hermoso. Y luego desde esa alma hermosa le llegaba el amor a las cosas engendradas por lo bello y, en consecuencia amaba las ciencias y lo Bello en sí.

⁹¹ HERÓDOTO, *Historia* 1, 135.

⁹² Cf. H. JEANMAIRE, *Couroi et Courètes*, 589-91.

⁹³ ATENEO, *Los Deipnosofistas* 561.

⁹⁴ TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso* 6, 54-9.

⁹⁵ TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso* 6, 59, 1.

⁹⁶ TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso* 6, 54, 2.

⁹⁷ Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso* 6, 54, 2.

⁹⁸ L. TALCOTT, «Vases and Kalos-names from an Agora Well», *Hesperia* 5 (1936) 333-54.

El *Eros* que mueve al amor homosexual entre varones se convirtió, en manos de Platón⁹⁹, en esa aspiración infinita del alma humana a la verdad, en ese desasosiego del humano espíritu siempre insatisfecho en su afán de conocer, en el motor, la búsqueda inextinguible sin el cual no tiene sentido la pedagogía entendida como gradual acercamiento a la Belleza, al Bien y al Ser. El *Eros* de Platón será el *irrequietum cor meum* de San Agustín.

Al igual que la Naturaleza, la *Physis*, perdió su carácter sagrado en manos de los filósofos jonios y los científicos que como los médicos hipocráticos y Tucídides se atrevieron a negar el carácter sagrado de la enfermedad, el deporte y la pederastia, que convivieron en la fase aristocrática de la cultura griega, terminaron asimismo por perder su primitivo carácter ritual y se convirtieron sencillamente en formación física y espiritual, o, lo que es lo mismo pero dicho con una sola palabra, en educación.

⁹⁹ D. A. HYLAND, «Ἔρως, Ἐπιθυμία and Φιλία in Plato», *Phronesis* XIII (1968) 32-46.