



La *areté agonal* desde la visión *viquiana* de la historia

Angelo Anzalone¹; Adolfo Jorge Sánchez Hidalgo²

Recibido: 15 de septiembre de 2016 / Aceptado: 5 de diciembre de 2016

Resumen. El objetivo de este estudio consiste en analizar sucintamente las edades de las naciones presentes en la postura filosófica de Giambattista Vico, con peculiar referencia a la edad de los héroes. Resultará interesante aplicar estas categorías a la experiencia atlética griega con el fin de reivindicar el necesario conocimiento de la virtud agonal. Argumento, este, de profunda actualidad debido a los peligrosos errores de las posturas puramente idealistas.

Palabras clave: idealismo, historia, aristocracia, olimpiadas, virtud.

[en] The *agonal aretē* according to the *Vichian* vision of history

Abstract. The aim of this study is to analyze succinctly the ages of nations in the philosophical standpoint of Giambattista Vico, with special reference to the heroic age. It will be interesting to apply these categories onto the athletic Greek experience with the objective of reclaiming the necessary knowledge of the agonal virtue. Such argument is still valuable nowadays because of the dangerous mistakes of strictly idealistic positions.

Keywords: Idealism, history, aristocracy, Olympic games, virtue.

Sumario. 1. A modo de introducción. El problema de la historia representa un problema “moderno”. 2. Tres edades, tres naturalezas: el proceso histórico viquiano. 3. ¿Qué valor en la historia del deporte? 4. La virtud agonal del mundo ático. 5. Las Olimpiadas: la más fiel manifestación del espíritu agonal griego. 6. El fin del agón griego. 7. Conclusiones. 8. Bibliografía.

Cómo citar: Anzalone, A.; Sánchez Hidalgo, A. J. (2016) La *areté agonal* desde la visión *viquiana* de la historia, en *Ingenium. Revista Electrónica de Pensamiento Moderno y Metodología en Historia de la Ideas* 10, 11-28.

¹ Universidad de Córdoba (España)
E-mail: jj2anana@uco.es

² Universidad de Córdoba (España)
E-mail: jj2sahia@uco.es

1. A modo de introducción. El problema de la historia representa un problema “moderno”

En las primeras décadas del siglo XX el idealismo entra en crisis, abriéndose paso a nuevas tendencias especulativas de corte espiritualistas. Esto se debe, en parte, a que la visión historicista de la vida, que acababa en un saber peligrosamente absolutizado, ya no parecía capaz de mirar el ser desde el punto de vista del sujeto.³ La filosofía, en este sentido, no puede detenerse delante de una naturaleza pre-formada, hecha, acabada y eterna. Debe admitir la indagación del pensamiento para descubrir sus presuntas inaccesibles categorías. Con esto queremos decir que las filosofías que celebran el ser como objeto, efectivamente, serán condenadas a ignorar la historia pues ésta se le presenta como un dato perfecto.

La historia, en cambio, considerada desde la revolución cristiana, puede partir como íntima libertad del espíritu (constitutiva de la subjetividad del yo que crea su mundo a la luz de Dios). No nos referimos solamente al tomismo, que viene acusado de haber disminuido muchas intuiciones del renovado objetivismo aristotélico, sino a la gran tradición que desde Pablo deriva en Agustín, interpretada y renovada en Italia por Petrarca, Vico y Rosmini. El lema de esta posible renovada perspectiva podría ser el siguiente: la humanidad no «es», sino que «deviene».⁴

Cada vez que se habla de un límite representado por una verdad pre-formulada o por una presupuesta naturaleza, la historicidad pierde protagonismo. Así parece defenderlo – según autores inicialmente cercanos a los aires puramente idealistas – el tomismo aristotélico, que inútilmente busca el protagonismo de la historia en la esencia, entre hombre y Dios, entre ser animal y espiritual, puesto que al final huye y concluye en la metahistoria. En cambio, creemos que peor aún sería la postura casualística, la cual niega la historia en todos sus momentos, de principio a fin, con conclusiones fatales. Hipotetizar y fundamentar la historia sobre un «si» (hubiera ocurrido o no hubiera ocurrido) compete a la imaginación (si se representa artísticamente) o, sino, caracteriza un ideal (que solicita la acción del devenir).⁵

Llegados a este punto, cabe decir que, si la historia no es naturaleza y tampoco es irracional, será logicidad, o sea un problema visto desde la perspectiva especulativa y que nos conduce a creer la razón como única raíz de lo histórico y del pensamiento histórico. Pero avisamos que, reconduciéndolo todo en términos de racionalidad, el peligro de perder la referencia a los valores es evidente. ¿Si lo real es todo racional, no hay peligro de cavar la tumba de la moral? Son estas las objeciones que primero formularía Nietzsche al historicismo engendrado en las meditaciones hegelianas, y que encontramos reformuladas contra Benedetto Croce y Giovanni Gentile. El principal obstáculo que se opone al historicismo es, por tanto, de orden moral. Algo a tener en cuenta si deseamos enfrentarnos al tema de la historia en perspectiva moderna.

³ En este sentido véase F. BATTAGLIA, *Il valore nella storia*, Il Mulino, Bologna, 1969, pp. VIII ss.

⁴ Ivi, pp. 4 ss.

⁵ Ivi, pp. 14 ss.

2. Tres edades, tres naturalezas: el proceso histórico viquiano

Si hablamos de historia, en sentido general, nos referimos al estudio y al análisis de las acciones, individuales y colectivas, que los hombres realizaron en el pasado. Cuando hablamos del pasado, y de nuevo en sentido general, nos referimos al lapso de tiempo que ha transcurrido hasta la actualidad.

El historicista napolitano Giambattista Vico nos recuerda que los hombres son los auténticos responsables y protagonistas de los acontecimientos que, a lo largo de la historia, se producen en el mundo civil o en el mundo de las naciones. La historia, pues, es lo que ha sido hecho por los hombres y, además de una historia ideal, eterna y extratemporal, el filósofo italiano enfatiza una historia del mundo humano realizada directamente por los hombres: «...en este libro cuarto añadimos el curso que hacen las naciones, procediendo con constante uniformidad en todas sus costumbres tan diversas y distintas a través de la división en las tres edades, que los egipcios decían que habían transcurrido antes de su mundo, de los dioses, de los héroes y de los hombres. Porque sobre esta se verá que rige con constante y nunca interrumpido orden de causas y de efectos, siempre presente en las naciones, a través de tres clases de naturalezas...».⁶

De las tres clases de naturaleza derivaran tres especies de costumbres, tres especies de derechos naturales, de gobiernos, de lenguas, de caracteres, de jurisprudencias, de autoridades. Todas ellas caracterizadas por la participación y la contaminación de elementos divinos, heroicos y propiamente humanos, típicos de las tres edades citadas por Vico y que representan el curso del mundo civil, o sea de las naciones y, por ende, de la historia.

En la concepción *viquiana* podemos apreciar una combinación necesaria e inevitable que se lleva a cabo entre un orden de causas trascendentes y un conjunto de factores inmanentes, apareciendo el hombre como auténtico protagonista de los acontecimientos históricos, pero al mismo tiempo sometido a las «clases de naturaleza» existentes. El mundo está hecho por los hombres, de modo tal que ellos se puedan encontrar y desenvolver, ya que sus mentes son fecundas de motivos y son progresivas.

⁶ G. VICO, *Ciencia nueva*, Tecnos, 2006, lib. IV, num. 915, pp. 609 y 610. Se trata de la traducción a la tercera edición de *Scienza Nuova* del 1744, realizada por Rocío de la Villa, obra a la que remitimos para un estudio más completo de la visión *vichiana* de la historia. Un exhaustivo análisis de la obra de Vico viene realizado también por G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto, vol. II, L'età moderna*, Editori Laterza, 2008, pp. 212-229, al que hemos consultado para obtener algunas claves de acceso a la compleja postura del filósofo napolitano. Tal y como nos recuerda Vallet de Goytisolo, el filósofo napolitano «entremezcló lo que Herodoto había escrito de la doble escritura de los egipcios – hierática y demótica – y Diodoro Siculo, de las tres edades sucesivas de los dioses, de los héroes y de los hombres, respectivamente paralelas al uso de los caracteres expresivos: jeroglíficos, metafólicos o simbólicos y convencionales o comunes actuales, y recogió lo que más tarde había reiterado Marco Terencio Varrón, en su perdida gran obre *Rerum divinarum et humanarum*, que dividía en tres todos los tiempos del mundo: el oscuro o edad de los dioses; el fabuloso o edad de los héroes, y el histórico o edad de los hombres, como decían los egipcios. Vico planteó así el estudio de la historia, aplicando la distinción de las tres edades al examen de la naturaleza, costumbres, Derecho natural, gobiernos, lenguas, caracteres, jurisprudencia, razón, juicios, tiempo, autoridad, en los respectivos conceptos de cada una de las cuales, observó – en el libro IV – también tres especies que corresponden, respectivamente, a las tres indicadas edades observadas de la historia de todas las naciones». Cfr. J. VALLET DE GOYTISOLO, *La jurisprudencia y su relación con la tópicca en la concepción de Giambattista Vico*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1976, p. 88.

En el género humano fueron depositados los gérmenes eternos de la justicia y la compleja espiritualidad humana se desarrolla, cambia, evoluciona, progresa, pero siempre será movida por la sed de justicia. Los elementos básicos de una humanidad perfecta se desarrollan en el tiempo, no son propios de un grupo o de otro, sino comunes a todos, se acentúan con el curso histórico, tienden a potenciarse, a dominar los diversos sistemas jurídicos, y todo eso tiene lugar gracias a los contactos entre los pueblos y a las recíprocas influencias jurídicas; existen, pues, similitudes originarias y similitudes adquiridas, y con ellas tendrán lugar las manifestaciones jurídicas más perfectas de los pueblos.

La doctrina idealista desarrollada con Vico, el cual ha elaborado los elementos más vivos del pensamiento hegeliano, parece ofrecer soluciones más persuasivas. El principio fundamental de tal filosofía es la identidad del pensamiento y del ser, no existiendo ser que no esté en el pensamiento, tal como del pensamiento deriva todo el ser. Del pensamiento emana la vida entera, siendo *causa causarum*, siendo creador; una posición especulativa que no quiere aparecer como mero conocimiento, sino desea constituir en acto el origen del ser, pretende simultáneamente un sentido lógico-trascendental e histórico-fenoménico.

Dentro del idealismo moderno, tampoco tiene sentido hablar de distinción entre teoría y práctica, entre inteligencia y querer, ya que la realidad es una y única, y otra cosa será analizarla de un punto de vista interior o externo, tratándose de una distinción meramente gnoseológica, y no concreta: pensamiento no opuesto a la voluntad, sino pensamiento que pone la voluntad, que se pone como voluntad. El pensamiento se realiza en las determinaciones concretas que conoce la historia, siendo no solo forma sino real contenido vital.

Así lo pudo intuir Vico, sustentando que *verum ipsum factum*, y Hegel, escribiendo que «todo lo que es racional es real y lo que es real es racional». Tales afirmaciones no hay que entenderlas en el sentido de que todo lo que hay en la historia, de contingente y relativo, anormal y monstruoso, sea racional, sino en el sentido de que lo que aparece en la historia de modo permanente y objetivo siempre presenta el sello de la racionalidad, ya que el pensamiento tiene siempre la exigencia de traducirse en realidad histórica, dándole sentido racional.⁷

Trátese de un proceso unitario, entre verdad y hecho, racional y real, filosofía e historia, que solicita un principio unitario que los idealistas denominan de modo diferente, aunque aludiendo al mismo valor especulativo: según Vico se trata de la mente humana, según Hegel de la idea, según Croce y Gentile del espíritu.

El espíritu es la religión consciente del hombre moderno, vive de su dialéctica, se compone y se mejora con el proceso que se desarrolla sobre el plan de la libre necesidad interior, es forma absoluta, pero éste adquiere sentido en el momento en que suscita y califica el entero orden histórico y fenoménico. Coherente con tales afirmaciones, *ordo idearum* e *ordo rerum*, no se desarrollan de modo diferente, sino correlativo, tratando de compenetrarse recíprocamente; cuanto más claro será el espíritu por sí mismo en sus momentos, tanto más íntimamente racional será la serie histórica de los fenómenos.

⁷ Así nos lo sugiere F. BATTAGLIA, *Curso de filosofía del derecho*, vol. III, traducción española por Elías De Tejada F. y Lucas Verdú P., Reus, Madrid, 1951, pp. 186-187.

En cualquier caso, hay que advertir que una adecuación en estos términos nunca será completa y definitiva. Esto se debe a que estamos hablando de un proceso inextinguible. El espíritu nunca acabará de traducir a sí mismo y a los valores de que es portadora la historia, nunca será totalmente real en la historia, así como la historia nunca podrá celebrar toda la racionalidad. Si debiéramos, en cambio, admitir la posibilidad de definición absoluta y completa, perderíamos de vista el verdadero sentido del idealismo, concluyendo con atribuir sentido abstracto a lo que para nosotros tiene, en cambio, sentido espiritual de libertad.⁸

3. ¿Qué valor en la historia del deporte?

¿Cuál es el Valor del mundo y en el mundo?, o ¿el Valor de la Historia y en la Historia? ¿Cuál es, en suma, el Valor central? La respuesta no puede ser otra que la de un hombre responsable en el mundo y en la historia.⁹ El valor de los valores es la persona, sujeto de la historia y portadora del valor en la historia.

En este sentido, pensamos que las sociedades, las naciones o los Estados no son sujetos de la Historia al mismo nivel que lo es el hombre. El error de Hegel consiste en la absoluta afirmación de otros sujetos de la historia a lado de los individuos, que serían los individuos cósmico-históricos, o sea los Estados. Por otra parte, el error de Marx consiste en considerar solamente la sociedad como protagonista absoluto de la historia.¹⁰ El hombre como persona es la conciencia operativa de una exigencia, de un perfil unitario comprensivo y supremo; es el eje temático del nexo filosófico en el problema de la historia; el hombre-persona es el intermediario que constituye ámbitos de implicación más que simples jerarquías entre razón y naturaleza.

Una historia sustentada en los valores y en la filosofía valorativa nos conduce hacia una filosofía de la práctica y conlleva también la observación de categorías en el mundo, en aquel mundo en el que la historia tiene lugar con sentido íntimo y profundo. Este sentido íntimo y profundo procede precisamente de la dignidad del hombre-persona. Del planteamiento del Valor en la Historia, quedan estrictamente ligadas la libertad y la dignidad del hombre, entendido éste como auténtico protagonista del devenir histórico y no como un inútil sujeto histórico o como un mero ejecutor de un diseño. La lógica de la libertad, que exige la trascendencia y que conduce a la metafísica, requiere un firme carácter histórico de los valores, no en cuanto valores de la Historia sino en cuanto valores en la Historia.¹¹

⁸ En este sentido véase nuevamente Ivi, pp. 187-189.

⁹ Véase F. BATTAGLIA, «Cosmo e mondo storico», en *La formazione spirituale del soggetto e il mondo storico*, coord. F. BATTAGLIA, Patron, 1960, pp. 21 y 22.

¹⁰ Battaglia también considera que «Noi pensiamo e confermiamo solo soggetto essere l'uomo, portatore dei valori e nei valori procedente, la società non essendo che un complesso di condizioni, che esso pone e come pone risolve». Cfr. F. BATTAGLIA, *La formazione spirituale del soggetto*, cit., pp. 43 y 44.

¹¹ «La libertad y la autonomía son siempre una faceta necesaria de nuestros actos; si ellos carecieran de estas cualidades no serían actos adecuados al hombre. Pero una libertad sin bienes a los que tender no sería propiamente libertad, sino, a lo sumo, lo que los teólogos bajomedievales llamaron el "arbitrium merae indifferentiae". Y entonces no somos libres, sino que quedamos a la merced de la contingencia: la libertad no se compadece con la falta de motivos para la acción. La praxis del hombre, que es su meta, proporciona una cierta objetividad a lo que perseguimos, aunque no siempre conozcamos los medios para alcanzarlo». Cfr. F. CARPINTERO BENÍTEZ, «Persona y "officium": derechos y competencias», en *Rivista internazionale di*

Planteado nuevamente el problema de la historia y del pasivismo o activismo del hombre en sus principales acontecimientos, volvemos a las observaciones *viquianas* que citábamos más arriba para esbozar, esta vez, una posible especulación histórica del deporte al servicio de la política y que nos pueda servir para proclamar, definitivamente, el valor de la persona y para recordar las posibles injerencias que, tanto ayer como hoy, presenta la politización del fenómeno deportivo.

Recordábamos que Vico, refiriéndose al curso de las naciones, habla de tres edades: la edad de los dioses, de los héroes y de los hombres. En este sentido creemos posible la apreciación de dichas edades también en la práctica deportiva a lo largo de la historia. En primer lugar, es el mismo *Vico* quien nos recuerda que el principio de los tiempos, según los griegos, comienza con los juegos olímpicos, de los cuales se nos cuenta que *Hércules*, hijo de *Zeus*, ha sido el fundador. Los juegos, afirma el filósofo napolitano, debieron comenzar desde los nemeos, quienes los introdujeron para festejar la victoria de *Hércules* obtenida por la muerte del león.¹² Podríamos afirmar que es claramente la edad de los dioses – quienes interferían directamente en la tierra – la que nos ofrece las primeras formas de juegos conectados a las vicisitudes políticas del tiempo.

Tras esta primera aparición histórica, sabemos – nos lo dice *Marx*, corrigiendo a *Hegel* – que la misma historia puede repetirse por lo menos dos veces, en primer lugar como tragedia y luego como farsa. Pues bien, la tragedia se corresponde a la edad *vichiana* de los héroes. Se trata de una verdadera misión heroica que nos presenta, una vez más, el deporte con una estricta y peligrosa vinculación al mundo político.

filosofía del diritto, Gennaio/Marzo, IV serie, LXXIII, Giuffrè, 1996, p. 51. Analizar e interpretar las esferas de libertad y autonomía humana es tarea ardua y delicada, y es por ello que, recordando las categorías aristotélicas, Diego Medina Morales nos recuerda las diferencias que pueden existir entre el significado de libertad natural y el significado de libertad social: «podemos hablar de una denominada “libertad natural” que comprende la capacidad que el individuo puede tener para sustraerse al Orden Cósmico, es decir, al Destino o a la Naturaleza... Esta acepción de libertad encuentra su fundamento en el juicio y la razón humana; solo es libre el hombre en cuanto es ser racional y está dispuesto a actuar como tal, es decir, en cuanto puede entender, y por ello eludir o al menos desafiar, las «leyes» de la naturaleza... En otro sentido, entiéndase en la medida en que el hombre se manifiesta como un ser que convive con sus congéneres formando sociedades políticas, se puede hablar de la «libertad social», que sería aquella que faculta al individuo para hacer lo que su autonomía le dicte dentro de los límites que la vida social impone, límites entre los que se cuenta, claro está, el Derecho». Cfr. D. MEDINA MORALES, «Derecho y Libertad. La teoría de la imputabilidad en Aristóteles», en *Cuadernos de política criminal*, n.55, 1955, Madrid, pp. 131 y 132. En última instancia, es nuevamente el profesor Carpintero quien nos recuerda que el concepto de Persona, entendido como representación del individuo, y a su vez como representación de la libertad, independencia y autonomía en el ámbito moral y en el ámbito jurídico, ha sido un logro kantiano. Nos referimos a F. CARPINTERO BENÍTEZ, «La independencia y autonomía del individuo: los orígenes de la persona jurídica», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1987, IV, pp. 498 y 499.

¹² Dice Vico, explicando el grabado que introduce la obra, que «[e]n la cinta del zodiaco que ciñe el globo mundano, destacados de los otros, aparecen en majestad o, como dicen, en perspectiva únicamente los dos signos de Leo y de Virgo, para significar que esta Ciencia en sus principios contempla primeramente a Hércules (puesto que se halla que toda nación antigua habla de uno, que la fundó); y lo contempla en el mayor de sus trabajos, que fue con el que mató al león, el cual, vomitando llamas, incendió la selva nemea, desde donde Hércules, adornado con su piel, fue elevado a las estrellas... Esto da también el principio de los tiempos que, según los griegos (por los cuales tenemos todo lo que tenemos de las antigüedades gentiles), comenzaron por las olimpiadas con los juegos olímpicos, de los cuales justamente se nos cuenta que Hércules ha sido el fundador (estos juegos debieron de comenzar desde los nemeos, introduciéndolos para festejar la victoria de Hércules obtenida por la muerte del león)». Cfr. G. VICO, *Ciencia nueva*, cit., pp. 5 y 6.

En último lugar, llegamos a la edad de los hombres ilustrados y, por lo tanto, a la farsa; en esta ocasión nos referimos a un deporte que sigue asumiendo una orientación instrumental, pues sigue sirviendo para imperar, aunque esta vez alienando el hombre a través de un refinado anestésico mediático y económico.

Las tres edades *viquianas* están, por tanto, presentes en la evolución histórica del Deporte y podemos apreciar que con el avance de los tiempos se pierde de vista el valor de una historia que Vico define ideal, eterna y extratemporal, una historia compatible con el curso terrenal de las tres edades citadas. En esta historia ideal, eterna y extratemporal, nosotros queremos destacar el valor de la persona, hilo conductor necesario para todos los tiempos y para toda la humanidad, en todas sus manifestaciones, deportivas, sociales, políticas, culturales, económicas, éticas.

¿Dónde, pues, encontrar el valor de la persona, en la tragedia de la edad viquiana de los héroes o en la farsa de la edad viquiana de los hombres? La edad de los héroes en el deporte nos ofrece una visión muy cualificada para observar de qué modo la competición deportiva era utilizada para ensalzar la dignidad humana, fuente de un original y orgulloso ethos, que iguala al hombre con los dioses. En este contexto, entre trascendencia e inmanencia, el fenómeno de más importancia social no debe perder de vista algunos objetivos éticos enlazados directamente con la característica básica de todo deportista y de todo espectador: la condición de persona como centro de gravedad de una alta carga valorativa. A continuación, examinaremos las condiciones éticas y las características de la vivencia heroica-aristocrática de la competición agonal, con la finalidad de dilucidar el valor ideal de la persona en la disputa deportiva.

4. La virtud agonal del mundo ático

Conviene precisar qué ha de entenderse por «agonal», ¿cuál es su naturaleza? Podemos afirmar que por «agonal» se entiende siempre una lucha o competición. Lo característico del espíritu griego es la naturaleza de esta competición, pues, en ningún caso se comprende como competición digna la lucha desigual. La dignidad de la competición, la virtud agonal, sólo se manifiesta en la lucha entre iguales y el prototipo de hombre agonal griego no es el vencedor por el mero hecho de vencer, sino aquél que alcanza la victoria entre sus iguales. Burckhardt no dudaba en definir lo agonal como «la tendencia de aspirar a destacarse entre los iguales».¹³

Hay muchos relatos que quizás nos conduzcan a pensar que la virtud agonal es la que se erige como consecuencia de la victoria misma y no hay duda que los relatos historiográficos del mundo griego nos recuerdan múltiples personajes poseídos por el afán de la victoria y la gloria. Sin embargo, la auténtica victoria agonal es aquélla que se alcanza entre iguales y compitiendo con rivales dignos el vencedor se engrandece, no por el premio de la victoria, sino, más bien, por haber sido el primero entre sus semejantes. Lógica consecuencia será que la victoria obtenida sin competencia, sea porque los rivales no diesen la talla, sea por

¹³ J. BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, IV, trad. G. FONS, edit. Iberia, Barcelona, 1974, p. 129.

cualquier otra razón, no es motivo de alabanza y debe ser tildada de victoria *ακονίτι*, esto es, sin cubrirse de polvo.¹⁴

Nos narra Herodoto una situación muy peculiar que refleja en gran medida las ideas apuntadas, concretamente, la situación de Tritantemes, quien fue tachado de cobarde por expresar esta opinión: «¡Ay, Mardonio! ¡Contra qué clase de hombres nos llevas a combatir, que compiten no por dinero, sino por la gloria de la fama!».¹⁵ Tal fue la reacción de un extraño al enterarse de que en Olimpia se competía por una corona de hojas de olivo y no por dinero. Efectivamente, el hombre agonal no anhela premios suntuosos, sino el reconocimiento público de su superioridad.

Es la competición digna la que define al hombre agonal y lo que permite comprender hasta qué punto llego a penetrar en todos los ámbitos de la vida del ciudadano griego. Pues, esta competitividad se reflejaba tanto en la práctica atlética, como musical, artística, oratoria, política y dialéctica. Si bien, es el ámbito atlético donde esta competitividad mantiene toda su pureza.

Así, por ejemplo, Hesiodo en su obra *Trabajos y días*, nos habla de dos clases de competición o rivalidad, una agradable a los dioses por cuanto eleva al hombre y otra inmundada y despreciable por el mal que genera entre los hombres. No debe dejar de señalarse que se predica siempre entre semejantes y en relación a cualquier actividad humana, de modo que es posible observar cómo el espíritu agonal subyace en la totalidad de la vida griega.¹⁶

Aún es necesario preguntarse las causas del agonismo griego, es decir, ¿cuáles son las razones que hacen posible el nacimiento del espíritu agonal en Grecia y por qué éste nace en Grecia y no en cualquier otra parte del planeta?

Es posible encontrar estas respuestas en la singularidad de la aristocracia griega. Una clase social definida como *aristoi*, esto es, los virtuosos en quienes se realiza el ideal de la *calogatía* o la unión de nobleza, riqueza y primor. Sería difícil para el hombre actual hallar un paralelismo que explicase suficientemente esta idea. No obstante, se puede explicar los rasgos que la definen.

El rasgo nobiliario puede definirse como la dignidad espiritual que determina la pertenencia a esta clase social y observamos cómo se manifiesta ya en la Grecia homérica, puesto que los grandes hombres se emparentan directamente con los dioses.¹⁷ El origen de los héroes suele ser divino y sus hazañas o aventuras revelan siempre el favor de los dioses, esta dignidad se transmite generacionalmente a sus descendientes, manteniendo así esta nota de nobleza.¹⁸ La afirmación de Píndaro «deviene lo que eres» refleja la necesidad del aristócrata de dar cumplida satisfacción con sus acciones a la dignidad familiar de la que procede.¹⁹ Las victorias en los campeonatos o en las luchas contribuyen a enaltecer esta nobleza y son al mismo tiempo estímulo para nuevos desafíos.²⁰ Igualmente, otro dato que permite dilucidar la importancia social que adquiere la nobleza es el hecho de que

¹⁴ PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, Libro VI. 17, 11, 4. cfr. PAUSANIAS, *Descripción de Grecia, Ática y Megáride*, trad. C. AZCONA GARCÍA, edit. Alianza Editorial, Madrid, 2011.

¹⁵ HERODOTO, *Historia*, VIII. 26. cfr. HERODOTO, *Historia*, edit. Catedra, Madrid, 1999, p. 789.

¹⁶ HESIODO, *Trabajos y días*, 15-20. cfr. HESIODO, *Trabajos y días*, edit. Losada, Buenos Aires, 2007, p. 86.

¹⁷ J. BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, I, *op. cit.*, p. 64.

¹⁸ *Ibidem*, p. 221.

¹⁹ W. JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. J. XIRAU y W. ROCES, edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 205-207.

²⁰ J. BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, IV, *op. cit.*, p. 144.

el lugar donde cayeron los héroes en la batalla suele ser venerado como lugar de culto y rasgo distintivo de la ciudad.²¹

La aspiración a la riqueza es una fuente no menos importante para comprender no sólo la competitividad del hombre agonal, sino también el impulso colonizador del hombre griego. Efectivamente, la apropiación de la tierra que realizan los griegos tiene una causa fundamentalmente económica: no era posible la cohabitación de una aristocracia cada vez más numerosa en el mismo espacio común. Lo cual hizo necesario que los aristócratas buscarán nuevos territorios fértiles en los que agrandar su fortuna, ante la imposibilidad de lograrlo en su ciudad de origen.²² La apropiación de las rutas comerciales fenicias favoreció enormemente esta colonización y allí donde el hombre agonal podía construir un puerto marítimo seguro rápidamente se lanzaba a explorar nuevas tierras en la expectativa de una mayor riqueza.²³ Si así, finalmente, lo conseguía no dudaba en hacer ostentación de su riqueza mediante carros magníficos que exhibía en los juegos tirados por los mejores caballos que se pudieran encontrar.²⁴ Así mismo, debe recordarse que si bien en las Olimpiadas el premio era una corona de hojas de olivo, también es cierto que las *polis* ofrecían sumas económicas a sus campeones, pues elevaban el prestigio y nombre de la ciudad. Normalmente se premiaba con 500 dracmas la victoria en Olimpia y con 100 dracmas la victoria en los juegos ístmicos, las restantes competiciones se premiaban proporcionalmente en función de su importancia.²⁵

El primor es la tercera nota que nos ayuda a comprender el concepto de *calogatía*, a mi juicio aparece fielmente explicado en palabras de Jaeger como «el afán de distinguirse y la aspiración al honor y a la aprobación de los demás».²⁶ La aspiración al más alto ideal de hombre que es capaz de forjar nuestro espíritu, lo que supone para el *aristoi* una vida de lucha incesante para sobresalir entre sus semejantes y alcanzar la *areté*.²⁷ Una muestra de este afán de sobresalir se ofrece en el canto XI de la *Iliada* cuando Glauco enfrentando a Diómedes acuña el lema del ideal caballeresco «ser siempre el mejor y destacarse de entre los demás».²⁸ El primor es la ambición de todo griego libre, ser admirado en vida y ensalzado en la muerte y la victoria en Olimpia garantiza al vencedor toda suerte de reconocimientos públicos.²⁹ La sed de honor era para la aristocracia insaciable³⁰, podría definirse también como sed de vanidad porque el honor y el deshonor se identifican con el elogio y la reprobación social y, en modo alguno, una cualidad

²¹ *Ibidem*, p. 158.

²² J. BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, I, *op. cit.*, pp. 224-226.

²³ J. BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, IV, *op. cit.*, p. 99.

²⁴ HERODOTO, *Historia*, VI. 125.

²⁵ J. BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, IV, *op. cit.*, p. 154.

²⁶ W. JAEGER, *Paideia*, *op. cit.*, p. 25.

²⁷ *Ibidem*, p. 23-28. *Areté* originariamente designa cualquier rasgo sobresaliente o afán de excelencia en cualquier clase de actividad, como si se tratase de una disposición natural del alma o el cuerpo.

²⁸ HOMERO, *Iliada*, XI, trad. L. SEGALA, edit. Montaner y Simón, Barcelona, 1927, p. 127.

²⁹ J. BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, IV, *op. cit.*, p. 151.

³⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Libro IV, 1123 b), recogido en *Obras*, trad. F. SAMARANCH, edit. Aguilar, Madrid, 1982, p. 356. El honor es «aquél a que tienden las gentes de prestigio y que constituye la recompensa de los actos más bellos, el mayor entre los bienes exteriores... Los grandes hombres, sobre todo, se estiman dignos de ser honrados, y ello según su valer».

individual o íntima.³¹ Este principio aristocrático de la vida pública subyace incluso en filósofos muy posteriores. En este sentido, Aristóteles afirma: «Los cultivados y los amantes de la vida activa ponen la felicidad en los honores; ese, en efecto, es, poco más o menos, el fin de la vida política».³²

La razón fundamental de que este ideal nazca y se desarrolle en el mundo griego es que sólo en Grecia se forjó esta peculiar aristocracia, pues el resto del mundo antiguo se hallaba bajo el signo de tiranías y grandes masas de población desposeídas, lo que imposibilitaba esta competencia o rivalidad por los honores sociales. De hecho, en Grecia, este ideal agonal no se mantuvo incólume, pues, sólo fue posible en los tiempos de la aristocracia y cuando sobrevinieron la tiranía y la democracia el espíritu agonal se transformó en el imperio del más fuerte o se vulgarizó por el ambicioso *demos*.³³ Sin embargo, el ideal agonal permaneció siempre en el sustrato moral del hombre ático lo que justifica la nostalgia aristocrática de Platón y Aristóteles.

5. Las Olimpiadas: la más fiel manifestación del espíritu agonal griego

La *areté* definida como la persecución de la excelencia en cualquier actividad tuvo también su reflejo en el conjunto del arte griego: poesía, pintura y escultura. En estas tres artes los Juegos Olímpicos fueron la más grande fuente de inspiración, de modo que se consideró que en la competición agonal era donde se alzaba la más sublime naturaleza, que emparentaba con los dioses.

Los relatos corales de Píndaro, si bien pueden ser ciertamente interpretados como el clamor nostálgico de la grandeza aristocrática en peligro, no deja ser cierto que, suponen el canto que une nobleza y gloria. El poeta encuentra su inspiración en los vencedores olímpicos – generalmente carreras de carros – a los que sitúa junto a los héroes y los dioses, con todo lujo de adjetivos, honores y versos meticulosamente encadenados.³⁴ Quizá nos recuerde su lectura la fastuosidad y brillo verbal del «modernismo», pero si nuestros poetas cantaban la naturaleza en su salvaje belleza el artista griego canta al hombre en el que la naturaleza se realiza excelente.³⁵

Así es, igualmente, el sino de la pintura y escultura griegas. El artista no se limita a reproducir la naturaleza, sino que la perfecciona.³⁶ El arte griego imita la naturaleza y, a su vez, la ordena, elimina sus imperfecciones y la presenta en su

³¹ W. JAEGER, *Paideia*, *op. cit.*, p. 25.

³² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Libro I, 1095 b), *op. cit.*, p. 276.

³³ J. BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, I, *op. cit.*, pp. 226-229.

³⁴ W. JAEGER, *Paideia*, *op. cit.*, p. 205. «Así, toda glorificación de un héroe desemboca rápidamente en Píndaro en el elogio de su sangre, de sus antepasados. El elogio tiene su lugar fijo en los epinicios. Mediante la entrada en este coro se sitúa al vencedor al lado de los dioses y de los héroes».

³⁵ *Ibidem*, p. 206. «Sus héroes son hombres que viven y luchan en su tiempo. Pero los sitúa en el mundo de los mitos. Esto significa para Píndaro colocarlos en un mundo de modelos ideales, cuyo esplendor irradia sobre ellos y cuyo elogio debe moverlos a elevarse a semejante altura y despertar sus mejores fuerzas».

³⁶ *Ibidem*, p. 199. «[L]a unidad de lo espiritual y lo corporal, irreparablemente perdida para nosotros, que admiramos en las obras maestras de la escultura griega, nos muestra el camino para llegar a la comprensión de la grandeza humana del ideal agonal, aunque la realidad no haya correspondido nunca a ella».

ideal.³⁷ Como regla general el artista griego escoge sus modelos entre los vencedores olímpicos y ensaya sus líneas junto a los gimnasios observando el entrenamiento de los jóvenes para hallar un conocimiento más preciso de las formas y sus movimientos.³⁸ En ocasiones se retrata al vencedor como trofeo inmortal en Olimpia³⁹, en otras ocasiones utiliza al vencedor para representar a los dioses, paragonando al atleta con las figuras divinas.⁴⁰ Más aún, el artista no representa el dolor y el sufrimiento del vencedor, lo que supone vulgarizar su humanidad, sino que lo representa en un pathos glorioso, comedido y equilibrado, elevando la sufrida naturaleza del atleta al ideal sublime de la excelencia. De hecho, las representaciones exageradas del carácter o las emociones eran atacadas por falta de *parentisis* en todas las disciplinas del arte griego.⁴¹

Originariamente la competición olímpica era cosa propia de la aristocracia y la participación en ella privilegio de clase, sólo ellos habían heredado las cualidades anímicas y corporales necesarias para realizar el ideal agonal y, no es menos cierto, que sólo el *aristoi* griego disponía de los medios y el tiempo necesario para un largo entrenamiento. Con el tiempo la casta de los comerciantes fue entrando en escena y adquiriendo victorias en las luchas, hasta que definitivamente el carácter clasista fue sustituido por el atletismo profesional. Las Olimpiadas siguieron celebrándose durante siglos, pero ya no sería la realización del ideal agonal o aristócrata, sino deporte en el sentido moderno de la palabra.⁴²

No obstante, el ideal agonal del aristócrata que lucha para llegar a la perfección de su humanidad es en Grecia una concepción religiosa y ética de la vida, lo que supone una innegable impronta mítica y espiritual de la competición deportiva, que en su grado máximo lo representan los Juegos Olímpicos. Por esta razón no deben extrañarnos los numerosos datos que refrendan la importancia religiosa, histórica, política y social de las Olimpiadas en el mundo griego. Seguidamente detallaré cada una de estas dimensiones.

Desde un punto de vista religioso las Olimpiadas suponen la realización material del ideal agonal, es decir, del hombre que aspira a su perfección y entra en comunión con dioses y héroes. La tradición popular solía atribuir a los campeones olímpicos ascendencia divina y muerte sobrenatural.⁴³ Su naturaleza mítico-religiosa deviene desde su origen, pues, se vincula a las doce pruebas que hubo de superar Heracles para su entrada en el Olimpo. Igualmente, la prohibición de batallas durante el mes de las Olimpiadas refleja una tregua obligada de carácter religioso.⁴⁴ Así mismo, es necesario destacar el carácter sagrado del suelo de

³⁷ WINCKELMANN, J., *Reflexiones sobre la imitación del arte griego en la pintura y escultura*, trad. V. JARQUE, edit. Nexos, Barcelona, 1987, p. 25.

³⁸ *Ibidem*, p. 23.

³⁹ J. BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, IV, *op. cit.*, p. 166. «Las esculturas de atletas forman ya una clase de arte, antes de que se llegue a hablar de estatuas de estadistas, guerreros o hasta de poetas, en número considerable».

⁴⁰ J. WINCKELMANN, *Reflexiones sobre la imitación...*, *op. cit.*, p. 29.

⁴¹ *Ibidem*, p. 38. *Vid.*, nota (21). «[C]ategoría de la retórica que aludía a un pathos exagerado e impropio».

⁴² W. JAEGER, *Paideia*, *op. cit.*, p. 199.

⁴³ J. BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, IV, *op. cit.*, p. 158.

⁴⁴ HERODOTO, *Historia*, VII. 206. He aquí la razón de que Leónidas tuviese que enfrentar la amenaza persa tan sólo con trescientos lacedemonios de su guardia personal. *Vid* nota (588): «La olimpiada 75. Los juegos duraban cinco días, pero durante todo el mes estaba prohibida cualquier actividad bélica. Algo semejante a la llamada “tregua de Dios”».

Olimpia, sus templos dedicados a las más diversas divinidades y la proliferación de numerosos ritos y sacrificios durante la celebración de las Olimpiadas.⁴⁵ Incluso los oráculos imponen la obligación de rendir tributo a los campeones, como el caso del triunfo de Ebotas en la 6ª Olimpiada, en el año 756 a. C.⁴⁶ Más aún, se narran hechos del atleta Pulidamante, empeñado en emular las gestas de Heracles, llegó a abatir un león, detener un auriga e incluso un toro salvaje.⁴⁷

La relevancia de los Juegos Olímpicos para la comprensión de la historia del mundo griego es patente, pues, la cronología de la época se calcula en virtud de la fecha de las Olimpiadas que supone el único criterio para unificar el conjunto temporal de la historia griega.⁴⁸ En este sentido, los más tempranos trabajos de historiografía son enumeraciones de los vencedores olímpicos y destaca, como ejemplo, el trabajo llevado a cabo por Aristóteles – ya en época macedonia – de compilar en un único trabajo el nombre de los vencedores olímpicos y de las Olimpiadas celebradas en la antigüedad, de acuerdo con una cronología precisa y detallada.⁴⁹

Ahora bien, siendo fundamental su carácter religioso e histórico, es aún mayor su trascendencia política. Pues, la celebración de las Olimpiadas es el evento que une al conjunto de las *polis* griegas (metrópoli y colonias) como auténtico símbolo de unidad y pertenencia nacional, quizás la única manifestación de la unidad del pueblo griego (dividido por lo general en enemistades y guerras).⁵⁰ Los bárbaros eran excluidos en todo caso de la participación en los Juegos y sólo los ciudadanos griegos – propietarios varones – podían tomar parte en las pruebas. Las mujeres eran excluidas como regla general, sólo se las dejaba participar como público en las carreras de cuadrigas.⁵¹ Los vencedores olímpicos eran venerados en sus *polis* de origen como auténticos héroes, elevándose estatuas en su honor (incluso pórticos⁵²) y el nombre e historia de sus ciudades era engrandecido por sus luchadores, tal es su gloria que ciudades destruidas eran recordadas otrora por sus campeones.⁵³ Hasta tal punto es así que se conocen hechos de vencedores usurpados, sobornándose al vencedor olímpico para que se nombrase por otra ciudad en lugar de la ciudad natal suya.⁵⁴ Con el objetivo de organizar adecuadamente los Juegos y

⁴⁵ J. BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, IV, *op. cit.*, p. 161

⁴⁶ PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, Libro VI. 3, 8 y Libro VII. 17, 6. cfr. PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, trad. M. HERRERO INGELMO., edit. Gredos, Madrid, 1994. El historiador presenta la duda de cómo pudo ser posible que Ebotas luchase del lado griego en Platea en la 75.ª Olimpiada.

⁴⁷ PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, Libro VI. 5.5.

⁴⁸ J. BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, IV, *op. cit.*, p. 143. «La cronología general griega se enlazó con los vencedores de aquel estadio».

⁴⁹ W. JAEGER, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. J. GAOS, edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1993, p. 375. «Los catálogos de los escritos de Aristóteles mencionan también una obra comparable a la lista de los vencedores píticos, una obra sobre los vencedores de los juegos olímpicos, que sigue el camino pisado por primera vez por el sofista Hipias de Elis. De esta obra nada se sabe».

⁵⁰ J. BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, IV, *op. cit.*, p. 141.

⁵¹ *Ibidem*, p. 161.

⁵² PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, Libro VII. 23, 5. El historiador refiere la construcción de un pórtico en honor de Estratón, quien venció en el mismo día en el pancracio y en la lucha, el pórtico fue hecho para que pudiese entrenarse.

⁵³ PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, Libro IV. 13, 4. Nos recuerda la ciudad de Naxos en Sicilia. *Vid.*,

PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, Libro VIII. 22, 4. Aún se recuerda el nombre de Metidrión.

⁵⁴ PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, Libro VI. 3, 11. «Dicón en Olimpia tiene tantas esculturas como victorias. En la modalidad infantil fue proclamado natural de Caulonia, como lo que realmente era, pero después por dinero, se dejó proclamar siracusano».

resolver cualquier tipo de controversias acerca del desarrollo de las pruebas, existía un Consejo Olímpico el cual administraba el erario, designaba los jueces y tenía competencias judiciales. Pausanias narra que el Consejo podía imponer sanciones pecuniarias a los jueces por resoluciones viciadas y podría incluso otorgar la victoria a quien, injustamente, fue declarado vencido.⁵⁵

La importancia social de las Olimpiadas no es menos destacable, los relatos de Herodoto nos dan buena prueba de la fama y pública admiración que despiertan los campeones y en qué medida las victorias determinan su posición social. Destacaré aquí, por ejemplo, el matrimonio de Agarista: su padre Clístenes albergó en su casa durante un año a los pretendientes escogidos entre los diferentes campeones de Grecia, a quienes construyó una palestra y un estadio para probar su valor.⁵⁶ También es digno de mencionar el asesinato de Cimón por la envidia despertada al haber ganado tres veces las Olimpiadas con las cuadrigas.⁵⁷

El gimnasio es el centro de la vida social griega, así como el ágora es el centro de la vida política, prácticamente no hay ciudad griega que no cuente con un centro dedicado a los ejercicios gimnásticos y al adiestramiento de los jóvenes. En estos gimnasios encontraban su retiro los antiguos campeones locales instruyendo a los efebos.⁵⁸ En la ciudad de Pelene, relata Pausanias, estaba establecido que nadie fuese inscrito como ciudadano si no se había ejercitado como efebo en el gimnasio y asegurar así su servicio al ejército y a la democracia.⁵⁹ Los relatos de Platón recogen la importancia de los gimnasios o las palestras como centros de reunión y diálogo, el mismo Sócrates encontraba a sus discípulos Cármides o Lisis en las palestras junto a otros jóvenes atletas.⁶⁰ De hecho, las más relumbradas escuelas filosóficas de la historia, Academia y Liceo, llevan los nombres de dos famosos gimnasios de Atenas.⁶¹

6. El fin del agón griego

El punto de inflexión que marcó el fin del siglo de oro griego (V a.C.) y la transformación definitiva del espíritu griego fue la Guerra del Peloponeso, que tras treinta años de guerra fratricida acabó con la rendición de Atenas en el año 404 a.C. La derrota de Atenas supuso profundos cambios económicos, políticos y culturales que se traducen en el fin de la época agonal griega. Atenas se sumió en la bancarrota tanto exterior como interior⁶², la democracia ateniense ejemplo de imitación para otras ciudades⁶³ fue sustituida por la oligarquía espartana y la

⁵⁵ PAUSANIAS, *Descripción de Grecia, Libro VI*. 3, 7.

⁵⁶ HERODOTO, *Historia*, VI. 126.

⁵⁷ HERODOTO, *Historia*, VI. 103.

⁵⁸ J. BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, IV, *op. cit.*, p. 138.

⁵⁹ PAUSANIAS, *Descripción de Grecia, Libro VII*. 27, 5.

⁶⁰ PLATÓN, *Cármides o de la sabiduría moral*, recogido en *Obras completas*, edit. Aguilar, Madrid, 1979, p. 268. En el mismo sentido, *Vid., Lisis o de la amistad, op. cit.*, p. 311.

⁶¹ W. JAEGER, *Paideia, op. cit.*, p. 411.

⁶² *Ibidem*, p. 546.

⁶³ TUCÍDIDES, *Discurso fúnebre de Pericles*, recogido en *Historia de la Guerra del Peloponeso*, libro XI. 37, trad. F. RODRÍGUEZ ADRADOS, edit. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1987.

asamblea de los treinta tiranos y, culturalmente, el espíritu ateniense se derrumbó sobre sí mismo abandonando la búsqueda de la excelencia agonal.⁶⁴

La mejor descripción del estado de vaciedad en el que quedó el hombre griego, nos la ofrece Platón en su República al definirlo como aquél que se entrega por igual a los placeres necesarios e innecesarios, más aún, prosigue el filósofo:

No dará crédito, ni dará entrada en su fortaleza a quien se atreva a decirle que hay placeres de dos clases, unos que son resultado de deseos hermosos y buenos y otros que responden a deseos perversos, que deben cultivarse y estimarse los primeros, pero, en cambio, refrenarse y dominarse los segundos. Volverá la cabeza atrás en señal de negación, y dirá, por el contrario, que todos los placeres son semejantes y merecen la misma estimación.⁶⁵

En consecuencia, el profundo cambio que sufrió la Hélade, ahora bajo la dirección de Esparta, causó la progresiva involución y decadencia de los juegos institucionalizados como las Olimpiadas, máxima expresión del espíritu agonal griego.⁶⁶ El deporte en Esparta era más un instrumento de adiestramiento para la batalla que la semblanza de la competición ideal humana, como acertadamente describe Burckhardt: «Una enemiga de lo agonal es, por su carácter utilitario, la tiranía, y también Esparta, con su dorismo estéril, se queda apartada; porque aquí no se trata de una sociedad, sino de un pueblo conquistador que ejerce un dominio implacable, y cuyas actividades gimnásticas y demás empresas tienen especialmente el fin práctico de conservar su preponderancia dominante».⁶⁷

El desgaste económico de Atenas impedía la celebración de fastos o el levantamiento de trofeos victoriosos a los campeones y, progresivamente, cambió tanto la mentalidad de los atletas como de los espectadores. El carácter ético-religioso de la victoria tiende a laicizarse y los atletas ya no son objeto de culto heroico, ni son considerados favoritos de los dioses ni son el motivo de bellos epinicios.⁶⁸ Esto es más patente aún, bajo el dominio macedonio, pueblo que – como nos indican los relatos de Pausanias – desprecia el levantamiento de trofeos por la victoria.⁶⁹

Este cambio cultural también tuvo su reflejo en el arte griego. La línea escultórica de los atletas se transforma en un estilo más realista y propio del sentir helenístico, retratando el sufrimiento y la fatiga de la victoria (cfr. *El pugil en reposo*, siglo I a.C. Museo Nacional de Roma). Se desecha la serena grandeza o la perfecta armonía entre la tensión muscular del cuerpo y la expresión calmada del rostro, característica de la escultura propiamente agonal (cfr. *El Discóbolo*, 480-460 a.C. Museo Nacional de Roma).⁷⁰

⁶⁴ PLATÓN, *La República o de la Justicia*. 561 c), recogido en *Obras completas*, edit. Aguilar, Madrid, 1979, p. 806.

⁶⁵ *Idem*.

⁶⁶ E. FRANCIOSI, «*Gloria et Virtus causa*», recogido en *Studi per G. Nicosia*, Vol. III, edit. Giuffrè, Milano, 2007, p. 439. *Vid.*, nota (4).

⁶⁷ J. BURCKHARDT, *Historia de la cultura griega*, IV, *op. cit.*, p. 125.

⁶⁸ E. FRANCIOSI, «*Gloria et Virtus causa*», *op. cit.*, p. 439.

⁶⁹ PAUSANIAS, *Descripción de Grecia*, Libro IX. 7-9.

⁷⁰ E. FRANCIOSI, «*Gloria et Virtus causa*», *op. cit.*, p. 439.

El fin de la época agonal griega (s. IV a.C.) lleva consigo el fin del culto ritual a la victoria, lo que supuso profundas modificaciones en la concepción del deporte atlético. Durante algún tiempo la doctrina consideró que fue la profesionalización del deporte lo que trajo consigo la desaparición del espíritu agonal olímpico, sin embargo, hacía ya tiempo que el atletismo había dejado de ser monopolio de la aristocracia y se encontraba dentro un proceso de profesionalización progresiva, dada la disciplina, el tiempo y gastos necesarios para asegurar un adecuado entrenamiento.⁷¹ Lo que cambió profundamente fue el clima cultural que rodeaba la práctica deportiva.

En adelante, la victoria entre iguales no era considerada como muestra excelsa de la fortaleza moral y exaltación estética del hombre agonal, sino como medio para mover las pasiones del público. Espectáculo y lucro fueron los factores que traicionaron la concepción agonal de los Juegos Olímpicos y no la profesionalización de los atletas.⁷²

7. Conclusiones

La doctrina idealista de Vico se sustenta sobre una premisa fundamental: la identidad del ideal y el ser, no existiendo ser que no esté en el ideal. Del ideal emana la vida entera, siendo *causa causarum*, es decir, causa del ser. La naturaleza es la realización del ser-ideal, sin oposición gnoseológica entre facticismo e idealismo. El ideal se realiza en las determinaciones concretas de la historia como contenido vital. Coherentemente con estas afirmaciones, *ordo idearum* y *ordo rerum*, no se desarrollan de modo diferente sino complementario; cuanto más claro sea la realización del ideal, tanto más racional será la sucesión histórica del fenómeno.

El ejemplo agonal griego nos ofrece una imagen veraz de la edad de los héroes teorizada por Vico y nos permite aprehender el ideal ético, brújula del obrar humano, que explica las peculiaridades de la aristocracia helena. La ética agonal de la victoria, del triunfo proclamado, supone la exhaltación de la naturaleza humana, su perfección que emparenta a hombres y a dioses. Conviene, no obstante, precisar que el *ethos* clásico es una afortunada simbiosis de la conciencia pública y la conciencia privada, donde el componente ético-religioso de la victoria cobra especial relevancia; pues, las convicciones éticas se predicán como orientación de la conducta individual y al tiempo guía de la acción política. Las mismas virtudes que engrandecen la naturaleza humana son trasladadas al ámbito político, de modo que la *polis* griega o la *urbe* romana, más que meras unidades territoriales, son los focos donde se educa en el ideal ético a realizar por el ciudadano. Por esta razón, cuando estudiamos los clásicos no debe sorprendernos que retraten los vicios políticos con las mismas palabras que empleaban en medicina para definir las enfermedades; pues, igualmente son las virtudes humanas individuales las que se emplean para definir la buena política. El vínculo que une al ciudadano con la *polis* no es visto como un frío vínculo jurídico, antes bien, se trata de un vínculo ético,

⁷¹ *Ibidem*, p. 440. *Vid.*, nota (5).

⁷² H. PLEKET, *Per una sociologia dello sport antico*, recogido en *Lo sport in Grecia*, edit. Laterza, Roma-Bari, 1988, pp. 31-77.

cultural y ante todo natural, que refuerza el sentimiento de pertenencia y arraigo patrio. Lo político es comprendido como natural emanación de la historia y cultura compartida.

El ideal agonal del aristócrata que lucha para llegar a la perfección de su humanidad es en Grecia una concepción religiosa y ética de la vida, lo que supone una innegable impronta mítica y espiritual de la competición deportiva, que en su grado máximo lo representan los Juegos Olímpicos. Es en la aristocracia en quienes se realiza el ideal de la *calogatía*, sólo ellos «los virtuosos» son emparentados directamente con los dioses, sus hazañas o aventuras revelan siempre el favor de los dioses, deben dar cumplida satisfacción con sus acciones a la dignidad familiar de la que proceden y las victorias en los campeonatos o en las luchas contribuyen a enaltecer esta nobleza y son al mismo tiempo estímulo para nuevos desafíos. La participación en los Juegos Olímpicos es un privilegio de clase en la edad agonal, sólo los *aristoi* pueden alcanzar la victoria que revela una naturaleza excelente. La aspiración al más alto ideal de hombre que es capaz de forjar nuestro espíritu, lo que supone para el *aristoi* una vida de lucha incesante para sobresalir entre sus semejantes y alcanzar la *areté* (la excelencia), así como ser admirado en vida y ensalzado en la muerte. La victoria en Olimpia garantiza la gloria, la alabanza y el honor que engrandece a los hombres y agrada a los dioses.

Como afirma Aristóteles: «En efecto, llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación».⁷³ El ser se conoce por la realización de su naturaleza, de su ideal y la competición agonal se manifiesta en la cultura griega como el escenario más cualificado para revelar esa lucha por la victoria, la excelencia, la sublimación de la naturaleza humana y la búsqueda de honores públicos. Virtud agonal que impregna todas las manifestaciones de la cultura aristocrática (deporte, arte, política y convivencia social).

Nuevamente cobran especial importancia las reflexiones de Vico, cuando análoga la edad de los héroes con la tragedia, pues, la tragedia es la imitación de hombres mejores que nosotros.⁷⁴ Como en la tragedia se hace uso de lo maravilloso, pero sin caer en lo irracional, con el objetivo de provocar la virtud y recordar la íntima unión del ideal y el ser.⁷⁵

El historicismo al que llega el pensamiento desarrollado por los neo-idealistas, haciendo de la historia la plenitud del espíritu, presenta pues diversos peligros. Nos referimos, sobre todo, al círculo vicioso de absoluta racionalidad y logicidad en el cual se mueve. Nos referimos también al pretendido juicio de valor que se resuelve en una mera constatación, en un juicio de hecho. Habría que buscar, en cambio, algo que se pueda desear y perseguir, un valor para informar la dialéctica histórica.

A fin de cuentas, a través de la historia se encuentra la necesidad del valor, cosa que los procesos idealistas no parecen tener en consideración al preocuparse más para las formas y las estructuras. Hay que reivindicar un contenido, y decir contenido equivale a decir multiplicidad sensible y empírica; decir forma equivale igualmente a decir unidad lógica y racional. Así pues, en la síntesis es posible una mediación de las dos citadas series (contenido y forma), remitiendo la una a la otra,

⁷³ ARISTÓTELES, *Política*, Libro I, Cap. 1, 1252 b), edit. Instituto de Estudios Políticos de Madrid, trad. JULIÁN MARÍAS y MARÍA ARAUJO, Madrid, 1970, p. 3.

⁷⁴ ARISTÓTELES, *Poética*, Cap. 15, 1454 b), *Obras, op. cit.*, p. 1139.

⁷⁵ *Ibidem*, Cap. 24, 1460 a), p. 1160.

lo múltiple a lo uno, lo real a lo ideal, adquiriendo ambas series a la vez un concreto e histórico significado.

Es necesario tener en cuenta la libertad y la moralidad del acto, ya que el centro de la historia reside en el acto libre y moral. El acto es verdad y es bien y, además, es valor. El mero hecho corre el riesgo de degradarse en desvalor. La historia, por tanto, es un tribunal que siempre pulula entre los vivos, y no un tribunal de muertos en un inmenso cementerio de hechos.

Cuando florece un acto acompañado por un valor, es cuando se despliega precisamente toda la historia, el pensamiento y la acción, obra mía y del otro, verdad y error, bien y mal. La síntesis debe hacer hueco al «deber-ser» interior del acto, descubriendo la vida moral e histórica, si no quiere aparecer como abstracta y falaz, o sea incapaz de adecuarse a la vida.

8. Bibliografía.

- Aristóteles, *Obras*, trad. Samaranch. F., edit. Aguilar, Madrid, 1982.
- Aristóteles, *Política*, edit. Instituto de Estudios Políticos de Madrid, trad. Marías & Araujo, Madrid, 1970.
- Battaglia. F., «Cosmo e mondo storico», en *La formazione spirituale del soggetto e il mondo storico*, coord. BATTAGLIA F., Patron, 1960.
- Battaglia. F., *Curso de filosofía del derecho*, vol. III, traducción española por Elías De Tejada F. y Lucas Verdú P., Reus, Madrid, 1951.
- Battaglia. F., *Il valore nella storia*, Il Mulino, Bologna, 1969.
- Burckhardt. J., *Historia de la cultura griega*, IV, trad. FONS, G., edit. Iberia, Barcelona, 1974.
- Carpintero Benítez, F., «La independencia y autonomía del individuo: los orígenes de la persona jurídica», en *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1987, IV.
- Carpintero Benítez, F., «Persona y “officium”: derechos y competencias», en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, Gennaio/Marzo, IV serie, LXXIII, Giuffrè, 1996.
- Fassò G., *Storia della filosofia del diritto*, vol. II, *L'età moderna*, Editori Laterza, 2008.
- Franciosi. E., «*Gloria et Virtus causa*», recogido en *Studi per G. Nicosia*, Vol. III, edit. Giuffrè, Milano, 2007.
- Herodoto, *Historia*, edit. Catedra, Madrid, 1999.
- Hesiodo, *Trabajos y días*, edit. Losada, Buenos Aires, 2007.
- Homero, *Iliada*, XI, trad. Segala. L., edit. Montaner y Simón, Barcelona, 1927.
- Jaeger. W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, trad. GAOS. J., edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Jaeger. W., *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. XIRAU. J. Y ROCES. W., edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Medina Morales, D., «Derecho y Libertad. La teoría de la imputabilidad en Aristóteles», en *Cuadernos de política criminal*, n.55, 1995, Madrid.
- Pausanias, *Descripción de Grecia, Ática y Megáride*, trad. Azcona García. C., edit. Alianza Editorial, Madrid, 2011.
- Pausanias, *Descripción de Grecia*, trad. Herrero Ingelmo. M., edit. Gredos, Madrid, 1994.
- Platón, *Cármides o de la sabiduría moral*, recogido en *Obras completas*, edit. Aguilar, Madrid, 1979.
- Platón, *La República o de la Justicia*. 561 c), recogido en *Obras completas*, edit. Aguilar, Madrid, 1979.

- Tucídides, *Discurso fúnebre de Pericles*, recogido en *Historia de la Guerra del Peloponeso*, libro XI. 37, trad. Rodríguez Adrados. F., edit. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1987.
- Vallet de Goytisolo, J., *La jurisprudencia y su relación con la tópica en la concepción de Gambattista Vico*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1976.
- VICO, G., *Ciencia nueva*, Tecnos, 2006.
- Winckelmann. J., *Reflexiones sobre la imitación del arte griego en la pintura y escultura*, trad. Jarque. V., edit. Nexos, Barcelona, 1987.