

Original

## LA POLÍTICA AGONAL DE HANNAH ARENDT Y SU PARALELISMO CON EL DEPORTE EN LA ANTIGÜEDAD GRIEGA

### HANNAH ARENDT AGONAL POLITICS AND ITS PARALLEL WITH SPORT IN ANCIENT GREECE

García Labrador, J.<sup>1</sup>

<sup>1</sup>Universidad Pontificia de Comillas

Correspondence to:

Julián García Labrador

c/ Arzobispo Pérez Platero 2, 2º B, 09007 Burgos

E-mail: [julian.garcialabrador@educantabria.es](mailto:julian.garcialabrador@educantabria.es)

**García Labrador, J.** (2012). Hannah Arendt agonal politics and its parallel with sport in Ancient Greece. *AGON International Journal of Sport Sciences*, 2(2), 62-76.

Received: 15-07-2012

Accepted: 07-10-2012

**RESUMEN**

El deseo de sobresalir empujaba a los antiguos griegos a competir entre sí. Es lo que se ha denominado espíritu agonal. Impregnaba todos los ámbitos de la vida de los griegos y su máximo exponente fueron los juegos gimnásticos. La pensadora Hannah Arendt resume en la categoría *acción* este espíritu agonal y centra su atención en la actividad política. Esta política discursiva sustituyó a las empresas bélicas. Pero la entrada en escena de la filosofía supuso que por primera vez la contemplación se puso por encima de la acción desplazando el centro de interés de los griegos. Por ello el espíritu agonal fue sacrificado en aras del desarrollo intelectual del hombre, relegando sus principales manifestaciones - política y deporte - a un segundo plano.

**Palabras clave:** Acción, espíritu agonal, filosofía, juegos, política

**ABSTRACT**

The desire to excel led ancient Greeks to compete with each other. It is what has been called agonistic spirit. It imbibed all areas of the Greeks life and its maximum indicator was gymnastic games. The thinker Hannah Arendt sums this agonistic spirit up the category *action* and focuses on political activity. This discursive politics replaced military companies. But the entrance of philosophy involved putting contemplation above action for the first time and superseded the center of interest of the Greeks. Thereby agonistic spirit was sacrificed for the sake of mankind intellectual development and its main expressions such as politics and sport were pushed into the background.

**Keywords:** Action, agonistic spirit, philosophy, games, politics.

## INTRODUCCIÓN

La educación humana está condicionada por los valores válidos para cada sociedad. En el caso griego es la posición del individuo en la sociedad la que determina el ideal de la educación ya que, podemos decir con Jaeger (Jaeger, 1962, p. 8), que el problema griego será el de la creación de la individualidad. El ideal griego de la formación humana hace de la educación un proceso de construcción consciente en el que se persiguen los ideales reflejados en el arte y la literatura. El pueblo griego, antropocéntrico y antropoplástico, hizo de sus expresiones artísticas un espejo en el que mirarse, de tal manera que tanto los artistas plásticos como los poetas, músicos, filósofos o legisladores proponían un ideal humano al que aspirar. La *Paideia* griega consistía en esta formación integral del ser humano. Cuerpo y espíritu tenían una misma energía que había que formar<sup>1</sup> (Jaeger, 1962, p. 15). Antes de la revolución pedagógica de los sofistas (García Romero, 2009, p. 5), la educación había perseguido el ideal aristocrático y caballeresco ya que los atributos propios de la nobleza eran la meta a alcanzar. El noble, distinguido o virtuoso era llamado *áristos* mientras que la nobleza, distinción o virtud se llamó *areté*. En un principio *areté* no tenía el sentido de virtud moral, así como *agathos* (palabra de diferente raíz pero emparentada semánticamente) no tenía tampoco el sentido de "bueno", sino el de valiente o hábil<sup>2</sup> (Jaeger, 1962, p. 22). La *areté* consistía tanto en el vigor y la salud del cuerpo como en la sagacidad y la penetración del espíritu. De ahí que, en la literatura homérica, se presente como el valor heroico y guerrero. Los modelos son los héroes y el honor propuesto para su imitación va inseparablemente unido a la habilidad y el mérito. La educación consiste en la adquisición progresiva de la *areté* mediante la imitación. Homero no es sólo un poeta; es un educador (Jaeger, 1962, pp. 48-66) y su obra es considerada

como una enciclopedia del saber, la "enciclopedia homérica" (Havelock, 2002, pp. 71-92) a través de la cual se transmite un depósito de conocimiento a las generaciones futuras. El conjunto de enseñanzas homéricas abarcaba lo que se denomina *nomoi* y *ethea* (Havelock, 2002, p. 72), es decir, el conjunto de leyes, usos y costumbres de tal manera que el corpus homérico recoge todo aquello que era esencial para el mantenimiento del espíritu tribal, desde el derecho público hasta los hábitos domésticos más sencillos. Para mantener la identidad griega era imprescindible conservar y perpetuar todo el conjunto de conocimientos acumulados por la experiencia del periodo arcaico, de ahí la insistencia educativa en la imitación de modelos. La mentalidad plástica y visual de los antiguos griegos hace que su educación gire en torno a la categoría *mimesis* o imitación. Según Havelock la imitación de estos modelos tenía lugar a través de la recitación oral y la memorización de los versos homéricos, lo cual exigía la presencia de los poetas orales o aedos (Havelock, 2002, pp. 94-5). Eran estos poetas quienes se encargaban del mantenimiento del entramado ético y sociológico tanto a través de la recitación como a través de la enseñanza, ya que eran ellos los maestros y pedagogos. Y así fue hasta que las innovaciones de los filósofos y los cambios económicos y políticos dieron al traste con este periodo arcaico y el esplendor de la clase aristocrática (García Gual, 1990, p. 77).

Ahora bien, una vez adentrados en el meollo del asunto hemos de preguntarnos un par de cuestiones cruciales. En primer lugar, indagaremos en el espíritu que animaba todo este corpus tribal, es decir, intentaremos acercarnos al espíritu agonal, que se proponía como ideal a imitar. En segundo lugar, intentaremos explicar el cambio de paradigma que se produjo y las consecuencias que tuvo para la política y el deporte.

## EL ESPÍRITU AGONAL

Qué era el espíritu agonal es una cuestión difícil y que requiere las necesarias matizaciones. Como sostiene Ueberhorst en relación con el origen del deporte, la explicación de hechos del pasado está

<sup>1</sup> Esta misma idea de armonizar cuerpo y alma recorre todo el pensamiento griego y aunque tras la ilustración sofística fue perdiendo vigor la importancia de la educación corporal aparece reflejada por ejemplo en Platón: "*la gimnasia para el cuerpo y la música para el alma*" (*República* 376e).

<sup>2</sup> Este punto de vista es compartido por F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Madrid 1997, p. 41.

sujeta a la interpretación subjetiva de cada investigador, sobre todo en la interpretación de épocas sin tradición escrita, y la imagen del hombre resultante será producto de la cosmovisión en la que se mueve cada uno de los investigadores (Ueberhorst, 1973, p. 51). Esto mismo puede decirse que ocurre con el concepto de “espíritu agonal”. En el clima intelectual de mediados del XIX de la Europa Continental se habían dado grandes pasos en las ciencias históricas y filológicas, especialmente en las universidades de habla alemana. La revitalización de las ciencias históricas propiciada por Leopold von Ranke o el intento de Dilthey de encontrar un método propio para las Ciencias del Espíritu (*Gesiteswissenschaften*) en contraposición al método mecánico causal de las Ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) son algunas muestras de ello. Y es en este clima donde la expresión “espíritu agonal” hizo fortuna.

Es al historiador suizo Jacob Burckhardt, el mejor discípulo de von Ranke, a quien debemos esta expresión y su primera interpretación. Entre 1898 y 1902 se publicó en cuatro volúmenes y de forma póstuma su *Historia de la Cultura Griega* (2004). Allí, analizando la expresión homérica “ser siempre el mejor y superar a los demás” (Ilíada, VI 208 y XI 784) Burckhardt cree poder asignar a la naturaleza del héroe una cualidad psíquica que está presente en toda la Grecia posterior, convirtiéndose en una especie de lema general (Weiler, 1975, p. 5). Burckhardt había distinguido la cronología sucesiva del hombre heróico, el hombre colonial y agonal y finalmente al hombre helenístico. Según su reconstrucción, el elemento agonal habría sido una fuerza que actúa de modo especial desde la época de la migración dórica hasta el siglo VI a. C. Sin embargo, aunque sea Burckhardt el impulsor del concepto, las interacciones con otros autores vinieron a complicar las cosas y a cargar de significado el término. En primer lugar, el propio Burckhardt muestra su propia tendencia ideológica, que lo acerca al pesimismo, posible influencia de Shopenhauer (García Mata, 2006), y al escepticismo político (Navarro Pérez, 2000). Además, parece probable, aunque no demostrable, la influencia de Ernst Curtius, quien había atisbado ya la competitividad del genio griego, comenzando a

delinear una interpretación arcaica de la historia (Weiler, 1975, p. 8). Por último, la relación de Burckhardt con Nietzsche (Salin, 1938), alumno suyo en Basilea, comenzó a ideologizar el concepto como muestra la obra de 1872 *El agón homérico*, en la cual el genio helénico aprueba la lucha y la gloria y aparece como un buscador violento y ambicioso de fama y gloria. Como vemos, el concepto adquiere carta de naturaleza desde el inicio y comienzan las interpretaciones de los historiadores, que van enriqueciendo y, por consiguiente, complicando las cosas desde el inicio, en la búsqueda de la esencia del espíritu agonal.

Estas interpretaciones no han estado exentas de intereses y lo agonal ha sido objeto de moralización y de utilización ideológica de diferentes maneras. Unos autores ven en lo agonal la exclusividad del pueblo griego y su papel fundamental en la historia de occidente, mientras otros sostienen que se trata de un fenómeno universalmente humano y no específicamente griego. Unos hacen uso de ello, emparentando a los griegos con los pueblos del norte, para tratar de justificar ideológicamente la supremacía racial germana e incluso la politización de la educación física bajo el nacionalsocialismo alemán, mientras otros ven en la competición física y moral únicamente una ley sociológica (Weiler, 1975). Si atendemos al texto homérico (Ilíada, VI 208), pueden hacerse cuatro tipos de afirmaciones diferentes (Weiler, 1975, p. 21). Por una parte “ser siempre el mejor y superar a los demás” podría ser el lema de toda la Grecia antigua. Pero, por otra parte, podría limitarse en el tiempo y comprender únicamente el periodo heróico de la Grecia arcaica. En tercer lugar, la máxima pedagógica de la Ilíada estaría estableciendo la propia identidad del espíritu agonal. Por último, hay quienes afirman que esta identidad corresponde al modo de pensar deportivo y competitivo.

Precisamente la celebración de los juegos fue para los griegos motivo, ocasión y máximo exponente de este espíritu agonal. Hemos de aclarar, sin embargo, que ni el deporte o la competición física se agotaba en los juegos, ni los juegos consistían en una actividad exclusivamente deportiva. A la competición deportiva había que añadir las celebraciones litúrgicas, danzas, cantos, concursos

de belleza, etc., que tenían lugar en los juegos (Fisher, 1998, p. 92; García Romero, 1992, p. 186).

Si atendemos al origen de los juegos hemos de decir que las hipótesis son tan casi variadas como lo eran las interpretaciones del espíritu agonal. De entrada diremos que los orígenes o motivos que impulsaron a los hombres a crear un festival atlético nos son desconocidos. Evidentemente los propios griegos explicaban su origen adscribiendo la fundación del mismo a diferentes dioses o héroes (García Romero, 1992, p. 175). Y es a través de la interpretación de los mitos con la ayuda de los resultados de diferentes disciplinas (etnología, arqueología, filología, estudio comparado de las religiones, etc.) como se ha llegado a dos grandes líneas de solución. En primer lugar, aquella que liga el origen de los juegos a ceremonias religiosas. Y en segundo lugar, la que centra su origen en actividades profanas. No vamos a entrar con detalle en cada una de las posturas; sólo diremos que existe tal variedad de pruebas que no podemos aventurar con certeza una determinada solución. Los motivos religiosos y los meramente agonísticos no tienen por qué excluirse (García Romero, 1992, p. 183). Respecto al contenido de los juegos es muy probable que en estas fiestas de carácter religioso, musical, deportivo, etc., las pruebas competitivas se fueran añadiendo progresivamente y a medida que el festival cobraba importancia, desde la carrera inicial del estadio hasta el elenco que nos describe Píndaro (Olimpica, 10) consistente en estadio, lucha, pugilato, carrera de carros, jabalina y disco (García Romero, 1992, p. 186). En los tiempos de mayor efervescencia del festival las pruebas habrían consistido en carrera de velocidad, lanzamientos de disco y jabalina, salto largo, lucha (estas cinco pruebas constituían el pentatlón), pancrancio, pugilato, carreras de caballos, de carros y con equipos de guerreros.

Además de la variedad de pruebas y del contenido diverso de los juegos más allá del deporte, lo que llama poderosamente la atención es su continuidad en el tiempo, su extensión geográfica y las instituciones y preparativos que generaba en la sociedad griega, de tal manera que existía toda una conciencia y un movimiento olímpico más allá de la celebración de los juegos. Aunque las fechas de la

primera y la última Olimpiada han sido objeto de controversia y discusión, su perdurabilidad en el tiempo está fuera de toda duda. Como fecha de inicio, la opinión mayoritaria sugiere 776 a. C., aunque, por un lado pudieron existir competiciones deportivas con anterioridad y, por otro, podría retrasarse la fecha hasta 704 a. C. La fecha de finalización de los juegos sigue siendo también objeto de discusión. Por una parte con la conquista romana iniciada a mediados del s. II a. C. los juegos entran en una fase de decadencia, dado el nulo interés de Roma en alimentar cualquier elemento de cohesión nacional en un pueblo conquistado. Por otra parte, aunque la protección de los Antoninos en el siglo II supuso una cierta renovación de los juegos, lo cierto es que con la expansión del cristianismo los juegos fueron llegando a su fin, hasta que Teodosio I clausuró su celebración en 393 d. C. y Teodosio II, treinta años después, ordenara la destrucción de los lugares sagrados paganos (García Romero, 1992, pp. 185-189). Aun con la inexactitud de las fechas de inicio o de fin, lo cierto es que durante siglos, incluso con sus periodos de apogeo o decadencia, nos encontramos con una celebración periódica deportiva en una región concreta. Aunque la de mayor importancia, Olimpia no fue la única sede de la celebración de juegos y agones. Los centros de Nemea, Itsmo, Delfos, Atenas, fueron también importantes lugares de celebraciones deportivas y, así, tenemos la celebración cíclica comenzando por los Juegos Olímpicos, pasando después por Juegos Píticos (Delfos), Juegos Nemeos y Juegos Ítsmicos, para al cuarto año volver a Olimpia. Es decir, tanto en el tiempo como en el espacio, la competición fue un modo de vida para los griegos. El espíritu agonal no consistió en algo puntual y esporádico, sino que tuvo una presencia constante a lo largo de bastante tiempo. Hemos de considerar, además, con Fisher (1998) que la celebración de los juegos no era algo improvisado. En efecto, para poder concurrir a los juegos los diferentes participantes se agrupaban en equipos. Los miembros de la aristocracia no podían competir sin contar con un número suficiente de atletas que defendiera sus intereses. Cada cuatro años unos cincuenta gimnasios eran convocados para organizar, financiar y preparar los equipos de competición en los juegos Panhelénicos – para los

otros juegos el número descendía hasta treinta –. Eso quiere decir que unos cincuenta miembros de la aristocracia debían organizar sus equipos buscando entre la población cientos de atletas jóvenes que pudieran competir. El premio de las competiciones no consistía únicamente en la fama para la ciudad del vencedor, sino en la posibilidad de enriquecimiento para los ganadores. Teniendo en cuenta, además, que se repartían premios para los cuatro primeros, parece plausible una alta participación y un máximo grado de interés entre los posibles candidatos a participar. De ahí que el entrenamiento necesario para la participación en los juegos hiciera proliferar por toda Grecia los gimnasios y las palestras de entrenamiento concitando el interés de un gran número de personas. Y, precisamente, el deseo de triunfo, lo agonal o *filotimia* se convierte en el elemento aglutinante de los equipos, aquello que procuraba la cooperación y que mantenía vivo el sentimiento de colectividad haciendo elevar los niveles de este entrenamiento colectivo (Fisher, 1998, pp. 92-93). Y no sólo en lo deportivo; la danza, los coros o la música, exigían un alto grado de destreza para los participantes. La competición y la preparación para ella se habían convertido para los griegos en un modo de vida. Es decir, todos los aspectos de la vida cotidiana de los griegos estaban transidos por este espíritu agonal (García Mata, 2006, p. 362).

Llegados a este punto conviene introducir la figura de Hannah Arendt para adentrarnos en la tesis que vamos a sostener en este artículo, a saber: la vida política y el deporte, como expresión de este espíritu agonal, compartían sus características esenciales y corrieron igual suerte con el cambio de paradigma del periodo clásico.

Hannah Arendt es una pensadora judía difícil de encuadrar en una escuela filosófica concreta. Alumna de Heidegger, amiga de Jaspers, tuvo que emigrar a los Estados Unidos tras el ascenso de los nazis al poder y allí desarrolló su actividad investigadora y docente hasta su muerte en 1975. Si nos interesa su figura es porque se trata de una pensadora divergente y original, que se centra en caminos no explorados para el filósofo común. En efecto, ella misma no se consideraba como filósofa sino como una “teórica política” (Gauss, 1964), que

sigue lo que se ha llamado la “tradición oculta” o camino oculto<sup>3</sup>, un pensar diferente, que recorre la senda de las ideas ocultas en la historia lejos de los grandes nombres, tan manidos en filosofía. Para el caso que nos ocupa Hannah Arendt hace un pormenorizado análisis de la Grecia Arcaica, para explicar el cambio producido por la emergencia de la filosofía. No se trata de una indagación histórica sino de una interpretación filosófica de los cambios e inversiones producidas. Su interés reside en presentar lo político, la acción política, como algo esencial al ser humano. Para ella resulta modélica la antigua política de disputa de la antigüedad, lo cual ha sido calificado como política agonal. Pero no vayamos tan deprisa, pues para llegar a afirmar que la concepción de lo político en Hannah Arendt vive de este espíritu agonal es preciso contemplar su análisis categorial de la vida humana. Fiel a su maestro Husserl, la pensadora judía hace gala de un pormenorizado análisis fenomenológico de la vida humana. Distingue tres conceptos fundamentales con los que pretende explicar la vida de los hombres: labor, trabajo y acción<sup>4</sup> (Arendt, 2005).

Por una parte la “labor” designa la actividad humana que corresponde al proceso biológico. Es la actividad relacionada con el cuerpo humano, su metabolismo, las necesidades vitales a que se ve expuesto. La labor es la actividad más baja del ser humano, por la que se encuentra inmerso en el ciclo de la naturaleza. Merced a esta actividad el hombre es *animal laborans*. A diferencia del trabajo, la labor no produce objetos sino la vida misma. Las características de la labor son la consunción inmediata de lo hecho, la inserción en el movimiento

<sup>3</sup> Ella misma titula así un ensayo escrito entre los años 30 y 40. Así se titula también la colección de siete ensayos que se reunieron tras su muerte: *Die Verborgene Tradition: Acht essays*, Frankfurt am Main 1976. Inspirados en esta fórmula algunos autores presentan así a la pensadora de Hannover como se recoge en el título y editorial de *Anthropos*: “Hannah Arendt. Pluralidad y juicio. La lectura secreta de un pensar diferente” en *Anthropos* 224 (2009), pp. 3-40. También en este sentido es presentada por Cristina Sánchez. Cf. C. SÁNCHEZ, “Hannah Arendt” en F. VALLESPIN (dir.), *Historia de la teoría política*, vol. 6, Madrid 2004, p. 149.

<sup>4</sup> Un resumen básico pero esclarecedor de los tres conceptos lo encontramos en A. SERRANO DE HARO, “Hannah Arendt y la precariedad insuperable de la acción” en *Cómo se comenta un texto filosófico*, ed. Síntesis, Madrid 2008, pp. 190 – 199.

cíclico de la naturaleza (aquí no se ha descubierto aún el sentido lineal de la historia) y la combinación de la necesidad con la futilidad (Sánchez, 2004, p. 151). Para el caso que nos ocupa advertimos que la actividad deportiva no consiste en el mero ejercicio corporal y las funciones metabólicas del cuerpo humano. No se trata del esfuerzo corporal por mantenerse vivo sino del ejercicio en rivalidad con el oponente, de llevar el cuerpo a la expresión de uno mismo y buscar su excelencia, por lo que los juegos no podrían encuadrarse en la categoría de la labor.

En segundo lugar, la actividad del trabajo está destinada a lo “no natural” de la exigencia del hombre, lo que no está en el decurso del flujo vital ni determinado por él. El trabajo proporciona un mundo “artificial” de cosas que se distinguen de las cosas naturales. El mundo, fruto del trabajo, sobrevive a las vidas individuales. En el trabajo el hombre es llamado *homo faber* en contraposición al *animal laborans*. Es en el trabajo donde el hombre produce cosas, objetos de uso, que gozan de la estabilidad y la solidez que no tenían los bienes de consumo propios de la labor. El carácter duradero de los objetos de uso y su relativa independencia provoca que hablemos de “objetividad”. La producción de los objetos de uso significa que en el trabajo existe una reificación y una instrumentalidad. Podemos advertir que los juegos en la antigüedad no tenían ningún fin objetual, su finalidad no era la producción de objetos y de hecho no se fabricaba nada. El espíritu agonal no pretende producir nada. Por ello, tanto deporte como política, como tantas otras áreas animadas por este espíritu, se encuentran alejadas y ajenas a esta categoría del trabajo.

Por último, la “acción” es la actividad del hombre no sujeta a las cosas materiales. Se corresponde con el hecho de que los hombres, y no el hombre aislado, viven sobre la tierra. Se trata de reproducir lo que el pueblo más político que ha existido, el romano, designaba con el “*inter homines esse*”. Consiste en estar entre los hombres. Arendt rescata lo que la tradición había olvidado. Los requisitos para la actividad pública son la pluralidad y la libertad. Mientras que la labor o el trabajo pueden realizarse en el ámbito individual, la acción requiere la presencia de otros, requiere pluralidad y publicidad.

El concepto de pluralidad de Arendt se mueve entre las nociones antagónicas de igualdad y diferenciación. Se trata de una pluralidad de únicos. Podemos pensar que el espíritu agonal se encuentra caracterizado en la acción. Puede, incluso, que Hannah Arendt esté bebiendo de las mismas fuentes de las que venimos hablando<sup>5</sup> (Cassin, 1990) pero haciendo una categorización filosófica. En efecto, el concepto de lo agonal en Arendt responde a ciertas restricciones y condicionamientos que hacen pensar en una influencia no contrastada. Para ella lo agonal se ciñe a un periodo concreto (hasta la aparición de la filosofía), a una clase concreta (la aristocracia o al menos aquellos ciudadanos con recursos económicos), a una única esfera de la vida de los griegos (la pública) y con unas características que lo separan netamente de la vida contemplativa obviando una posible coexistencia (Weiler, 1975, p. 19-20). Todo lo cual, sin embargo, no es óbice para que realice una notoria reflexión filosófica sobre lo agonal a través de la categoría de la “acción”.

El espíritu agonal requiere la presencia de los otros, busca expresarse y rivalizar. No se puede entender el espíritu agonal en privado. La acción equivale en Arendt a este espíritu agonal. Es en la acción donde aparece la individualidad de cada uno. Se trata de la identidad personal, que emerge en el espacio público de la acción. Identidad y publicidad son dos notas características de la acción. Para que la identidad pueda revelarse se hace necesaria la existencia de un espacio de aparición, es decir, la existencia del espacio público. ¿Cómo lograron los griegos crear este espacio público? ¿Cómo dieron cabida a una entidad en la que mostrarse y rivalizar? Hannah Arendt distingue la esfera privada de la esfera pública. Para Arendt la esfera privada era la esfera doméstica, la esfera en la que los hombres vivían juntos llevados por sus necesidades y exigencias. La fuerza que unía a los hombres en la esfera privada era su propia vida. Se trata de la esfera en que el fin primordial era el mantenimiento individual y el mantenimiento de la especie. El varón había de proporcionar alimentación y la hembra dar a luz. Arendt se está refiriendo a la organización de

<sup>5</sup> En efecto parece que J. Burckhardt se encuentra entre aquellos autores que inspiran el paradigma clásico de Heidegger y Arendt.

la familia en la antigua Grecia, a la cual opone la esfera de los asuntos humanos. La familia tenía un tipo de organización que nació de la necesidad. La necesidad, así entendida, es un fenómeno “prepolítico” y la violencia es únicamente el acto prepolítico para liberarse de la necesidad (Arendt, 2005, p. 57). Así, violencia y necesidad regían la esfera doméstica (Sánchez, 2004, p. 161).

En la esfera doméstica o privada no se daba la igualdad. Debido a la perentoria necesidad era el cabeza de familia quien regía su familia y lo que cada uno debía hacer. La desigualdad era esencial a la esfera privada pues gracias a esa desigualdad el individuo podía mantenerse vivo satisfaciendo sus necesidades vitales. Ni libertad ni igualdad se dieron en la esfera doméstica, que sí estaba caracterizada por la economía<sup>6</sup> (Arendt, 2005, p. 67). Llegados a este punto, ¿podemos imaginar unos juegos en los que no se diera libertad e igualdad en el punto de partida? ¿Acaso el rivalizar no implicaba un ámbito diferente? Fue la creación de un espacio público lo que garantizó la posibilidad de diferenciación, lo que posibilitaba aquel espíritu agonial y la competición propiamente dicha.

La esfera de los asuntos humanos o esfera pública no surge, como la esfera privada, de la necesidad sino de la libertad. La libertad es exclusiva de la vida de la polis. La libertad era la condición previa para lo que los griegos llamaban *eudaimonia* (estado de felicidad caracterizado por la riqueza y la salud).

Frente a la desigualdad inherente a la esfera doméstica, en la esfera pública se daba la igualdad, entendida como el vivir y tratar entre iguales, lo cual suponía la existencia de desiguales. En la vida de la polis no podía determinarse una superioridad de un cabeza de familia. Ni la finalidad era necesidad (de hecho se excluía cualquier tipo de necesidad o profesionalidad tanto en la política como en los juegos primitivos) ni la autoridad recaía sobre un

hombre que determinaba cómo satisfacer esas necesidades. Por todo ello, dejar la casa, abandonar la esfera doméstica y pasar a la esfera de la polis constituía un acto de valor, por lo que el valor pasó a ser la virtud política por excelencia. La vida buena de la polis consistía en una vida liberada del trabajo y la labor, una vida libre y liberada del proceso vital. Pero no quiere decir que la vida pública viviese de espaldas a la esfera privada. Antes bien, quien quería adentrarse en la esfera pública tenía que garantizar poseer los suficientes recursos para asegurarse la subsistencia y así no tener que dedicarse a buscar los medios de uso y consumo y quedar liberado, de esta forma, para la actividad pública.

La esfera de la polis se caracteriza por su artificiosidad. La familia, regida por la desigualdad, representa lo natural mientras que la artificial polis es el lugar de la igualdad y la libertad. Quiere decir esto que el carácter artificial de la política se aplica a todos aquellos que compartan el espacio público en el cual desarrollan su acción y su discurso. Lo que une a las personas de la esfera pública, a los miembros de la polis, no es la naturaleza (una determinada raza o vínculos naturales) sino la artificiosidad de ser miembros por igual de la polis, el tener los mismos derechos (Sánchez, 2004, p. 163). Para poder competir, un ciudadano griego había de encontrarse ante un igual, pero eso no quiere decir que cualquier griego pudiera serlo. Es decir, la actividad agonial tenía una serie de condicionantes. Hannah Arendt se centra en la posesión de una propiedad, en – digámoslo con otras palabras – tener las espaldas cubiertas. Coincide con el análisis que hace García Mata (2006, p. 365), quien refiere una serie de restricciones a la acción agonial. Por una parte, la mujer quedaba excluida y sería el hombre el portador del espíritu agonial. Además, el espíritu agonial se ceñía a los ciudadanos de una de las polis, a los poseedores de la ciudadanía. Los no ciudadanos quedaban excluidos. Y la última restricción: el espíritu agonial era exclusivo de la aristocracia (Jaeger, 1962, p. 199), de quienes no tienen que trabajar para lograr su sustento y podían dedicar su tiempo a la práctica atlética, literaria... Hannah Arendt, sin embargo, no es consciente del carácter nivelador que tenía un

<sup>6</sup> En efecto, Arendt considera que la economía no es un asunto político ya que no estaba relacionada con la libertad sino que, como actividad instrumental encaminada a la administración y a la satisfacción de las necesidades vitales permanece en el ámbito de lo privado. Precisamente la inclusión de lo económico en lo político representa para Arendt la privatización de lo público y es para ella una de las características de la modernidad.

movimiento deportivo de masas. Los valores democráticos del deporte y la política han sido puestos de manifiesto por Fisher, quien, efectivamente, advierte que todo el proceso de preparación para la celebración de los juegos llevaba consigo la interacción entre los aristócratas y los ciudadanos libres, posibilitando el acceso a la riqueza y a la vida pública de aquellos que en un principio no habrían podido hacerlo (Fisher, 1998, pp. 84-104).

¿Cómo llegaron los griegos a dotarse de un espacio de aparición y por qué lo hicieron? La postura de Hannah Arendt apunta en una doble dirección. Por una parte, remite a las proezas heroicas de Homero. La guerra troyana había sacado a la luz el valor y el espíritu de los contendientes. Las epopeyas homéricas estaban íntimamente ligadas a la imagen que los griegos tenían de sí mismos: una vida entre iguales, sin ningún tirano<sup>7</sup> (Arendt, 1997, p. 75). Una vida de iguales en la que las gestas desentrañaban lo mejor de cada uno. Podemos advertir la eclosión del espíritu agonal en dichos actos heroicos. Arendt sugiere que el campamento militar homérico proporcionó el espacio para la aparición del valor, la virtud y, en definitiva, el espíritu agonal. Pero la guerra terminó y el sentido de la empresa y la aventura corrían el riesgo de desaparecer. Por ello y, para preservar la posibilidad de la acción, el campamento homérico no desapareció sino que, al regreso de la guerra, se instaló de nuevo en forma de polis, de tal manera que garantizase un espacio en el que se diera el espíritu agonal. El campamento homérico permanece de forma indefinida en la polis.

La polis debía fundarse, además, para asegurar la grandeza de palabras y hechos humanos y que estos hechos tuvieran así una permanencia más fiable que la memoria del poeta. Las proezas y los discursos, la acción en definitiva, reviste una congénita fragilidad. En primer lugar, por el carácter ilimitado de la acción; de ahí que, desde antiguo, se procurasen establecer periodos para el desarrollo del espíritu agonal, como eran los juegos o, en el ámbito

<sup>7</sup> En efecto, los conceptos centrales de la vida de la polis eran los de *isegoría* (igualdad en el uso de la palabra) e *isonomía* (igualdad legal). Ambos conceptos son la expresión de la experiencia de los griegos, que como tal, se remitían a los tiempos homéricos.

político, se establecieran leyes que protegieran y limitaran la acción humana. En segundo lugar, la fragilidad de la acción deriva de su falta de predicción. La acción sólo se revela plenamente al narrador, a la mirada del historiador. Ni los protagonistas ni el agente pueden conocer el alcance de su acción. Ante la falta de predictibilidad, la polis surgió como remedio. La polis confiere identidad a quien se adentra en ella. La polis griega es un marco de individualidad. La esencia humana nace en la polis cuando deja tras de sí una historia. Arendt sigue teniendo delante el concepto agonal de la heroicidad griega. Aquiles aparece como el paradigma del héroe que arriesga su vida para alcanzar fama inmortal. Se trata de que la vida se resume en un acto heroico, entregando en manos del narrador el pleno significado de ese acto. La polis, por todo ello, aparece como remedio a la fragilidad de la acción. En primer lugar, para capacitar que los hombres pudieran realizar de forma permanente lo que de otra manera sólo podían realizar de forma extraordinaria. En segundo lugar, la polis garantizaba un remedio contra la futilidad de la acción y el discurso, pues proporcionaba las herramientas necesarias para que un hecho fuera merecedor de fama inmortal. Gracias a la polis se aseguraba la pervivencia de las acciones y los discursos, pues los actos y las historias se hacían imperecederas. El espacio de aparición había sido creado.

Los juegos, la política, el espíritu agonal en definitiva, había de conservarse y desarrollarse en el ámbito de aparición que constituía la polis. Tan importante era para los griegos competir y poder mostrarse en público que su identidad dependía de ello. Para Hannah Arendt, en la acción, el ser y el aparecer coinciden. No vamos a entrar en profundos análisis filosóficos acerca del ser y del aparecer. Diremos únicamente que la identidad de los griegos se jugaba en la posibilidad de aparecer, en la posibilidad de ser visto y oído y, de ahí, que su ser y su apariencia coincidieran. Por ello, la virtud no podía darse en lo escondido, como tampoco la victoria o la derrota<sup>8</sup> (Arendt, 2005, p. 70). ¿Puede

<sup>8</sup> Afirma Arendt: "La propia excelencia, *areté* para los griegos y *virtus* para los romanos, se ha asignado desde siempre a la esfera pública, donde cabe sobresalir, distinguirse de los demás.

darse una competición deportiva en privado o un discurso político sin auditorio? La acción es el ámbito revelador del agente. Arendt concibe la acción como la categoría central de la esfera pública y establece una serie de condiciones que la hacen posible. La pluralidad es la condición básica tanto de la acción como del discurso (Arendt, 2005, p. 205). Esta pluralidad tiene la doble característica de igualdad y distinción. Separa la distinción de la alteridad. La alteridad se encuentra en la multiplicidad de los seres inorgánicos, pero sólo el hombre puede comunicar su propio yo. Junto con la pluralidad, que implica la distinción, son el discurso y la acción quienes revelan la cualidad de ser distintos. Quiere decir esto que en la esfera pública no se revela el hombre como una cosa o un mero objeto físico sino como hombre. Se trata de que la acción es la única categoría propiamente humana de la *vita activa*.

Ahora bien, si nos preguntamos cómo se revela la distinción y la unicidad del ser humano en la acción y el discurso hemos de hablar de "apariencia". La apariencia diferenciada por la que el hombre se distingue en la esfera de los asuntos humanos depende de la inserción a través de la palabra y de la acción. Y este aparecer era un aparecer virtuoso. En la medida en que el aparecer de alguien imita los modelos heroicos propuestos podemos hablar de virtud. Por ello el ejercicio de la propia *areté* (virtud) requería la presencia del otro, de tal manera que la distinción del otro en la competición buscaba y procuraba la propia identidad. Como afirma Arendt, estamos en el ámbito de los asuntos humanos no de las cosas; Con las cosas compartimos la "alteritas" (otherness) pero la "distinción" (whoness) es propia de la acción humana (Birulés, 1997, p. 20). La acción como comienzo es el comienzo de alguien, no de algo. Lo que está en juego es la propia identidad del agente. La pugna por la distinción es la pugna por la identidad. Evidentemente, si hablamos del juego, el concepto de victoria se encuentra alejado del paradigma contemporáneo. La victoria agonal es una

---

Toda actividad desempeñada en público puede alcanzar una excelencia nunca igualada en privado, porque ésta, por definición requiere la presencia de los otros y dicha presencia exige la formalidad del público, constituido por los pares de uno, y nunca la casual, familiar presencia de los iguales o inferiores a uno."

victoria de carácter noble, una victoria virtuosa en la que uno pudiera sentirse triunfar sin descalificar al oponente. La única meta era el afianzamiento de la propia identidad (García Mata, 2006, p. 366).

Hasta aquí hemos tratado de describir en qué consistía el espíritu agonal y la interpretación filosófica que de él hace Hannah Arendt. Pero hemos de advertir que los cambios de toda índole que se dieron en Grecia hacia el siglo V a. C. trajeron consecuencias de largo alcance para esta mentalidad primitiva. Se advierte en Hannah Arendt una dependencia de la categorización de lo agonal que había hecho Burckhardt. Para ella el espíritu agonal termina con la aparición de la filosofía. El hombre agonal deja paso al hombre helénico como había dicho el historiador suizo. No sabemos si esta dependencia de Burckhardt provoca en Arendt la reflexión posterior acerca de la inversión acción/contemplación o es, precisamente, su interés en describir las inversiones de la historia el que provoca la delimitación tan clara de lo agonal. Por ello, la sección que sigue es susceptible de las muchas matizaciones que obvia la pensadora judía.

## EL CAMBIO DE PARADIGMA

Parece claro que el siglo V a. C. fue un siglo convulso para los griegos y que se produjo un cambio de modelo que llevaba consigo profundas transformaciones sociales, pedagógicas, políticas, intelectuales, etc. No quiere esto decir que todas esas modificaciones tuvieran lugar a un mismo tiempo, sino que diversos y diferentes cambios a lo largo de los años provocaron que en el siglo V a. C. algunos griegos ya fueran conscientes de encontrarse en una encrucijada histórica. Dejamos atrás el periodo arcaico y comenzamos el periodo clásico. Se trata de un fenómeno complejo en el que el proceso de cambio hubo de pasar por fases diversas y en el que las relaciones entre aristócratas y ciudadanos libres fueron variando paulatinamente. Aun sin abundar en las causas que lo provocaron podemos advertir una serie de hipótesis. Por una parte, la aparición de la moneda y el nuevo concepto de riqueza del que iba acompañado. No sería ya la posesión de patrimonio el índice principal de la riqueza, lo cual debilitaba la posición de la antigua

aristocracia, puesto que su posición social se basaba en la posesión de propiedades rurales. Apareció una nueva clase de ricos plebeyos que se apoderó del poder político y que gozaba de la consideración social (Jaeger, 1962, p. 193). Es este un aspecto que requiere algunas matizaciones pues, aunque pueda hablarse de un periodo de feroces tensiones y enfrentamientos entre los antiguos señores, aristocratas y oligarcas con los nuevos ciudadanos enriquecidos (García Gual, 1990, p. 77), lo cierto es que las relaciones entre los aristócratas y los miembros del pueblo fue más compleja de lo que a primera vista pudiera pensarse. Estamos hablando de que más allá de sentimientos de exclusión, envidia, resentimiento u hostilidad, la celebración de los juegos había propiciado un tipo de relaciones diferentes, favoreciendo la movilidad social y la incorporación de los ciudadanos libres con menos recursos a la esfera social y política (Fisher, 1998, p. 86). La celebración de los juegos y la preparación de los mismos hacía necesaria la financiación de aquellos atletas que no tenían recursos para que pudieran entrenar. De ahí que entre muchos atletas de baja estirpe y los aristócratas se establecieran relaciones de patrocinio que con el tiempo se convertían en compromisos duraderos, lo cual nos obliga a precisar nuestra postura (Fisher, 1998, pp. 103-104). Por otro lado, los cambios en las técnicas de combate que se venían produciendo desde mediados del siglo VII a. C. hicieron que la antigua aristocracia y sus jinetes no fueran ya tan necesarios. Estamos hablando de la aparición del *hoplita*, el soldado de infantería que combatía a pie y en formación cerrada, codo con codo, unido a sus iguales en la batalla, y provisto de armadura entera, pica y escudo grande. Es un nuevo tipo de soldado que combate en solidaridad con sus iguales, muy alejado del jinete solitario que lancea a sus oponentes. De este modo, cualquiera que pudiera costearse un equipamiento militar podía ser *hoplita*. El grueso del ejército dejó de ser la caballería aristocrática y estaba compuesto ahora por ciudadanos libres, pequeños propietarios que harían valer sus derechos en la asamblea de la ciudad (García Gual, 1990, p. 68). También en este caso hemos de matizar la cuestión, puesto que la existencia de *hoplitas* va acompañada de otros

cuerpos de asalto ligero o *peltastas*. Y ambos cuerpos parece que se nutrían de la *efebeia* o servicio militar que realizaban los jóvenes de 18 a 20 años. El entrenamiento atlético de la *efebeia* hacía a estos jóvenes aptos para poder competir en las Olimpiadas por lo que es verosímil su participación en los juegos. Tanto en los juegos como en la batalla, las relaciones de esta nueva clase militar con la aristocracia no podría haber sido de permanente hostilidad. Asimismo hay que hacer notar que la incorporación de los ciudadanos libres a la política se había ido haciendo de modo progresivo gracias a las relaciones de patrocinio anteriormente descritas (Fisher, 1998, pp. 90-91). Por último, y sin pretender agotar todos los factores, otros autores sostienen que se produjo un cambio en la tecnología de la comunicación (Havelock, 2002; 2008). Los griegos pasaron del paradigma oral a la codificación por escrito. Ni fue un paso pacífico ni resuelto de una vez para siempre. De ahí la pugna entre la antigua poesía y un nuevo concepto de saber, presente, incluso, en Platón, lo cual nos indica que aún bastante tiempo después de su introducción, el uso del lenguaje escrito no estaba tan extendido como pudiera parecer. El paso de la oralidad a la escritura significó varias cosas. En primer lugar cambió la pedagogía y el modo de aprendizaje. Hasta la introducción de la escritura, la enseñanza oral se basaba en la reproducción memorística y en la imitación del contenido y del ritmo de los poemas. Los modelos a imitar eran presentados en las imágenes de los poetas, de tal manera que la repetición y la imitación (*mimesis*) eran los patrones que regían el primitivo sistema educativo. Homero era la gran enciclopedia del saber y en la repetición de sus versos encontramos el meollo de los centros de interés de los primitivos griegos, configurando un *ethos* común, una mentalidad compartida. Pero con la introducción de la escritura los poetas fueron perdiendo paulatinamente su relevancia porque fue surgiendo el pensamiento especulativo, el cual necesitaba de una codificación diferente. Esto no sucedió de la noche a la mañana; de hecho los filósofos presocráticos se hallan en pleno tránsito de la oralidad a la escritura. Parece que su lenguaje, críptico en numerosas ocasiones, es fiel reflejo de la influencia de los poetas; de hecho ellos mismos

compusieron sus obras en verso. Sin embargo, el alejamiento de las técnicas orales y la iniciación en el lenguaje conceptual, les exigió la difícil tarea de comenzar a acuñar términos que antes no existían y a enfrentarse a las primitivas imágenes de la poesía. Estamos hablando del comienzo de la filosofía.

Las consecuencias del cambio de modelo fueron notorias dados los cambios sociales, económicos, políticos y pedagógicos que conllevaba. Para la supervivencia del espíritu agonal resultó, según Hannah Arendt, nefasto. Por una parte, la pérdida del papel social de la aristocracia hace que no resulte adecuado presentarla como el modelo a imitar. Su papel se va difuminando y su relevancia política y militar se pone en entredicho. Con todo ello podemos advertir que el ser virtuoso no será ya la reproducción del carácter heroico y guerrero de la aristocracia. En efecto, una de las primeras consecuencias del cambio de paradigma es la modificación que se produce en el concepto de *areté*. En el ideal caballeresco homérico la *areté* o virtud consistía en un atributo propio de la nobleza. Como decíamos arriba, virtuoso o *aristós* (distinguido) era aquel que manifestaba un alto heroísmo guerrero, en el que las cualidades corporales se fundían con la viveza mental. Se trata de la virtud aristocrática, caracterizada por la estimación social y la posesión exterior. Incluso en los campesinos, según Hesíodo, la riqueza llevaba consigo la estimación social y por lo tanto la *areté*. En el nuevo concepto de *areté* ya no cuentan las posesiones exteriores, sino la riqueza interior. Si antes, como afirmaba Hannah Arendt, ser y aparecer coincidían, ahora ser y aparecer son cosas distintas. La virtud se traslada al interior del individuo. Tanto en Esparta como en Atenas, surge una nueva ética social (Jaeger, 1962, p. 194). Según Tirteo (9D), en Esparta, la nueva virtud política había de ser ante todo el valor de los soldados antes que los bienes de la aristocracia. En Atenas, para Solón (1D), la más alta virtud política va a ser la justicia. El mismo Teognis de Megara, poeta reaccionario que pretendía defender los viejos privilegios de la aristocracia, acaba viéndose influido por Solón, llegando a afirmar que, incluso si prescindimos de las riquezas exteriores queda la riqueza interior o virtud (Jaeger, 1962, p. 195).

Los mismos Tirteo, Teognis o Píndaro nos sirven como ejemplo para mostrar lo que el viejo modelo significaba de cara a la actividad física. Como decíamos, el espíritu agonal tendía a rivalizar en todos los aspectos de la vida poniendo especial énfasis en el aspecto exterior, en la apariencia, sin distinguir esencialmente unas actividades de otras. Estos poetas alaban el valor, el arrojo y la heroicidad. Tirteo afirma que el hombre valeroso que da su vida en el combate por la patria será recordado con honor por la ciudad (6 y 7D). De Píndaro, por otra parte, conocemos sus ya famosos himnos en honor de los atletas desde una perspectiva aristocrática. El triunfo y la gloria de la victoria en los diferentes juegos repercute también en el honor, en la gloria y en la fama de la ciudad del vencedor. Los vencedores aparecen en Píndaro casi divinizados. Sin embargo, una nueva sensibilidad se iba abriendo paso. Jenófanes de Colofón, aun siendo anterior a Píndaro y Baquílides, mostraba ya una perspectiva bien distinta (García Gual, 1990, pp. 74-77). Lejos de glorificar a los vencedores y alabar las virtudes físicas de los atletas postula la sabiduría y la prudencia como las auténticas virtudes. Para el gobierno de la ciudad son más útiles que las victorias en los juegos. Jenófanes está atacando con ello el enorme prestigio y los privilegios de que gozaban los héroes deportivos en la antigüedad (B4). Son los sabios y no los atletas premiados, quienes pueden mejorar la economía y el gobierno de la ciudad. Para la polis es más beneficioso el sabio consejero que el atleta. La rapidez o la fuerza eran los atributos de los antiguos héroes homéricos. Para Jenófanes la *sophia* vale siempre. Frente a la antigua aristocracia, Jenófanes propone un nuevo modelo de héroe: el héroe cívico. Por primera vez el intelectual se contrapone al atleta, aduciendo como razón el beneficio que reporta su sabiduría para la ciudad. Jenófanes es uno de aquellos poetas que comenzaba a indagar el pensamiento especulativo, formando parte así del conjunto de los primeros filósofos. Se comenzaba a aventurar, como otros filósofos presocráticos – Heráclito, por ejemplo – en el pensamiento abstracto. De hecho, el cambio de perspectiva es evidente toda vez que ambos pensadores tratan con

evidente irrelevancia a los grandes poetas Homero y Hesíodo (Havelock, 2002, p. 257)<sup>9</sup>.

El hecho de que las virtudes intelectuales se comenzaran a poner por encima de las virtudes heroicas y de los éxitos deportivos, fue clave para entender lo que vino después. Los buenos discursos fueron preferidos a las grandes hazañas y el espíritu agonal se refugió en la política, aunque no por mucho tiempo. Hannah Arendt advierte que el sentido de la empresa y la aventura se fue debilitando más y más, hasta que la actividad más importante se desplazó del actuar al hablar, del acto libre a la palabra libre (Arendt, 1997, pp. 75-77). Para la mentalidad griega arcaica los discursos y las palabras gozaban de la misma condición que las acciones. La base de la tragedia griega consistía en que aun la propia ruina podía ser una hazaña si en pleno hundimiento surgen las palabras. Hablar es una especie de acción y así era entendido desde Homero, para quien el autor de las grandes gestas es el orador de las grandes palabras (Arendt, 1997, p. 76)<sup>10</sup>. La palabra para los griegos tenía poder en sí misma. Ante los posibles infortunios de la vida y cuando nada se podía hacer, el griego podía elevar una palabra. Las grandes palabras responden y reparan los grandes golpes. Por ello, los griegos hablaron del *logos*, esa palabra que tenía el mismo poder que las acciones. La primitiva libertad de actuar y de hablar en tanto que acción, capacidad humana para inaugurar un proceso y libertad propia del espíritu agonal, dejó paso a la libertad de expresar las opiniones, al derecho a escuchar las

opiniones de los demás y ser asimismo escuchado. En este sentido política y libertad son idénticas dirá Hannah Arendt (1997, p. 79). La polis se convirtió en el lugar para el ejercicio de la libertad, el ejercicio de lo político. En ella se garantizaba la realidad hablada y testimoniada. Parece que, aunque la acción haya quedado relegada, es posible la disputa dialéctica, la política puede ser una política agonal. Pero el surgimiento de la filosofía dio al traste con tal concepción política. Si un filósofo presocrático como Jenófanes había preferido la sabiduría a la fuerza de los atletas, será otro presocrático quien siembre la semilla de la sospecha sobre la actividad política y la libertad discursiva. Estamos hablando de Parménides. Fue él quien distinguió dos caminos: el camino de la verdad, que se abría al individuo, y el camino de la opinión, del engaño, camino que consistía en tener en cuenta las opiniones de los otros, de los que siempre van en compañía (B2.2-6). También Parménides insistió en que el camino de la verdad lleva al ser mientras el camino de la opinión se queda en la apariencia. Platón, siguió en lo fundamental a Parménides<sup>11</sup>, asestando el golpe de gracia al espíritu agonal. Siguiendo a Hannah Arendt, decimos que Platón intentó de maneras diversas oponerse a la polis y a lo que en ella se entendía por libertad. Por una parte mediante una teoría política en la que los criterios políticos no venían de la política sino de la filosofía. Platón situó la filosofía en la cúspide del saber, por encima del resto de disciplinas y fundó la Academia, como el círculo íntimo de aquellos que quedaban “liberados” de las preocupaciones políticas para conversar en libertad. Con Platón surgió un espacio nuevo de libertad, que ha llegado hasta nuestros días como la libertad de las universidades y la libertad académica. Los ciudadanos que querían filosofar tenían que quedar liberados de la política, abandonar el espacio político de la polis para poder entrar en el ámbito de lo “académico”. Quedaba así consumado el camino de la verdad de Parménides. Lo verdadero brilla en el ámbito privado de la Academia Platónica, frente a la apariencia y el engaño que ha quedado en la polis.

<sup>9</sup> Havelock se está refiriendo al pasaje de *La Republica* 607b 3. En el libro X Platón ataca la poesía y sin citarlos alude a los filósofos que, antes que él, fueron atacados por su calidad de filósofos. Havelock cree que se trata de Jenófanes y Heráclito por la forma en la que aparecen tratados en sus obras Homero y Hesíodo.

<sup>10</sup> Hannah Arendt trata de mostrar que en la acción agonal tanto palabras como acciones iban unidas. Por ello se remonta hasta los orígenes de lo agonal en Homero para justificar su postura. Sin embargo no ofrece una referencia concreta. Arendt cita de memoria acerca de sus muchas lecturas. Por ello en más de una ocasión incurre en alguna inexactitud o nos deja sin la referencia concreta. Tal vez pudiera referirse a la educación de Aquiles, cuando el anciano Fénice recibe el encargo de hacer de él “orador de discursos y hacedor de acciones” (*Iliada* IX, 442-443) pero no lo aclara.

<sup>11</sup> En *El Sofista* 241d, Platón habla de él como “nuestro padre Parménides”

La filosofía muestra su alejamiento e indiferencia frente a la política (Arendt, 1997, p. 83)<sup>12</sup>.

## CONCLUSIONES

Si la política queda derrotada por la filosofía y el espíritu agonial se apaga, ¿qué cabe esperar de la actividad deportiva y atlética?

En este punto hemos de admitir una distinción entre Atenas y Esparta. Mientras Esparta insistió en el carácter físico de la educación con fines militares, en Atenas se fue abriendo camino la ilustración filosófica. La subordinación del atleta al intelectual que había hecho Jenófanes no fue flor de un día. Estas intuiciones de los presocráticos se afianzaron gracias a la postura de los sofistas, quienes promovieron la participación ciudadana en el gobierno de la polis, insistiendo en la oratoria, la retórica y las facultades intelectuales. La escisión fue haciéndose cada vez más profunda hasta llegar al dualismo platónico. En esta misma línea, la distinción entre el ser y el aparecer de Parménides también se fue agrandando, de tal manera que en Platón encontramos la subordinación de las facultades corporales a las intelectuales y la neta separación entre el ser y el aparecer. La inteligencia en Platón logra llegar al auténtico ser de las cosas, mientras que las facultades corporales se quedan en la mera apariencia. El programa pedagógico de la

nueva mentalidad queda consagrado en el libro VII de *La República*, donde tanto los antiguos métodos orales (*musiké*) como la gimnasia corporal forman parte de los primeros rudimentos de la formación, pero subordinados a la dimensión intelectual del hombre. La formación gimnástica pasó a un segundo plano aunque siempre mantuvo su presencia en el sistema educativo griego (García Romero, 2009, p. 5).

Una vez que la filosofía había vencido y el espíritu agonial se agotó, actividades como la política o la competición deportiva dejaron de ser campo común de los ciudadanos. Para Hannah Arendt, esto desvirtuó el sentido propio de la política puesto que se profesionalizó y quedó a merced de las directrices que se le marcaban desde fuera; es decir, fue confinada a garantizar la satisfacción de las necesidades vitales (Arendt, 2005, p. 250; 1997, p. 82). El deseo de rivalizar y sobresalir había quedado ahogado. ¿Podríamos aventurar algo parecido para la competición atlética? ¿Qué llevaría entonces a la pura competición? Podríamos preguntarnos, para concluir, si el mero deseo de competir en la rivalidad atlética no es un fiel reflejo y, acaso, un vestigio de aquel espíritu agonial que animaba a los antiguos griegos.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.
2. Arendt, H. (1976). *Die Verborgene Tradition: Acht Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
3. Arendt, H. (1997). *¿Qué es política?* Barcelona: Paidós.
4. Arendt, H. (2002). *La vida del espíritu*. Barcelona: Paidós.
5. Birulés, J. (1997) Introducción a Hannah Arendt *¿Qué es política?* Barcelona: Paidós, 9-40.
6. Burckhardt, J. (2004). *Historia de la cultura griega*. Barcelona: RBA.

<sup>12</sup> Tal es la interpretación que Hannah Arendt hace de la relación de Platón con la política. Concibe la filosofía como una actividad exclusiva de unos pocos, caracterizada por la contemplación. Pretende contrastar la contemplación filosófica de los pocos con la acción política de los muchos. Se centra en algunos pasajes de *La República* (500C) y de *Filebo* (67b, 52b) para apuntalar la idea de que el filósofo está poco interesado en los asuntos humanos y de que el filósofo se aparta de la masa. Cf. H. ARENDT, *La Vida del Espíritu*, Ed. Paidós, Barcelona 2002, pp. 71; 107. Sin embargo, no queda explicada la alianza entre poder y filosofía que plantea *La República*. El hecho de que Platón proponga que los políticos se hagan filósofos o los filósofos asuman la tarea política, desmiente que Platón no tuviera interés en la política (S. MAS TORRES, "Introducción" a PLATÓN, *La República*, Ed. Akal, Madrid 2009, pp. 56-66). Sin embargo, Arendt, en lugar de tener en cuenta las intenciones de Platón se centra en lo que ha acontecido en la historia. Afirma que la figura del filósofo-rey no ha sido recogida por ningún filósofo posterior y que políticamente quedó sin ningún efecto (Arendt, 1997, p. 82)

7. Cassin, B. (1990). Greeks and Romans: paradigms of the past in Arendt and Heidegger. *Comparative Civilizations Review*, 22, 22-53.
8. Fisher, N. (1998). Gymnasia and the democratic values of leisure, in P. Cartledge y otros (eds.), *Kosmos. Essays in order, conflict and community in classical Athens*, Cambridge, 84-104.
9. García Gual, C. (1990). La Grecia antigua. En F. Vallespin, *Historia de la teoría política (vol. 1)*. Madrid: Alianza editorial, 57-172.
10. García Mata, G. (2006). El espíritu agonal: competitividad en la antigua Grecia. *Gallaecia*, 25, 359-370.
11. García Romero, F. (2009). El deporte griego y el deporte actual. Influencia, semejanzas y diferencias. Recogido el 5/5/2012 en [www.liceus.com](http://www.liceus.com).
12. García Romero, F. (1992): *Los Juegos Olímpicos y el deporte en Grecia*, Sabadell: AUSA.
13. Gauss, G. (1964). Entrevista a Hannah Arendt. Emisión de la Televisión de Alemania Occidental de 24 de octubre.
14. Gómez Lobo, A. (1985). *El poema de la naturaleza de Parménides*. La Paz: Charcas.
15. Havelock, E. A. (2002). *Prefacio a Platón*. Madrid: Antonio Machado.
16. Havelock, E. A. (2008). *La musa aprende a escribir*. Barcelona: Paidós.
17. Jaeger, W. (1962). *Paideia*. Madrid: Fondo de cultura económica.
18. Kyle, D. G. (1997). The first hundred Olympiads: a process of decline or democratization?, *Nikephoros*, 10, 53-75.
19. Navarro Pérez, J. (2000). Jacob Burckhardt, el escepticismo histórico y el pesimismo político. *Res publica*, 6, 115-145.
20. Nietzsche, F. (1997). *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
21. Platón (2009). *La República*. Madrid: ed. Akal. Edición de García Romero, Mariño Sanchez-Elvira y Mas Torres.
22. Platón (2010). *El Sofista*. Madrid: Alianza editorial.
23. Rodríguez Adrados, F. (1990). Jenófanes de Colofón. *Líricos griegos elegíacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII-V a. C.)*: Valencia: Ed. Tirant lo Blanch.
24. Serrano de Haro, A. (2008). Hannah Arendt y la precariedad insuperable de la acción. En AA.VV. *Cómo se comenta un texto filosófico*. Madrid: Editorial Síntesis.
25. Salin, E. (1938). *Jacob Burckhardt und Nietzsche*. Basel: Verlag der Universitätsbibliothek.
26. Sánchez Muñoz, C. (2004). Hannah Arendt. En F. Vallespin, *Historia de la teoría política (vol. 6)*. Madrid: Alianza editorial, 146-186.
27. Ueberhorst, H. (1973) Teorías sobre el origen del deporte, *Citius Altius Fortius* 15, 9-57.
28. Von Martin, A. (1945). *Nietzsche und Burckhardt*. Basel: E. Reinhardt Verlag.
29. Weiler, I. (1975): Aien Aristeuein. Ideologiekritische Bemerkungen zur einen vielzitierten Homerwort, *Stadion* 1, 200-227 (recogido en P.A. Bernardini, *Lo sport in Grecia*, 3-30).