



Praxis Filosófica
ISSN: 0120-4688
ISSN: 2389-9387
Universidad del Valle

Ornelas, Jorge
Auge y caída de las actividades atléticas en la antigua
Grecia: en busca del origen de la filosofía occidental¹
Praxis Filosófica, núm. 55, 2022, Julio-Diciembre, pp. 11-50
Universidad del Valle

DOI: <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i55.12380>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=209074139002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](https://www.redalyc.org)



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

AUGE Y CAÍDA DE LAS ACTIVIDADES ATLÉTICAS EN LA ANTIGUA GRECIA: EN BUSCA DEL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL¹

Jorge Ornelas

Centro de Investigaciones Económicas,
Administrativas y Sociales (CIECAS-IPN), México.

*Para Andrea Lozano Vásquez,
cuyo influjo gravitacional solo
se incrementa con el tiempo.*

Resumen

Se propone una nueva hipótesis sobre el origen de la filosofía occidental según la cual, ésta se originó a partir de las actividades atléticas tal y como venían practicándose en el período arcaico. Para ello se muestra (sección II) la relevancia de las actividades físicas (atléticas y militares) en el período arcaico, posteriormente (sección III), se argumenta que los principales conceptos de la filosofía clásica se originaron en el contexto atlético. Finalmente (sección IV), se argumenta que dichos valores físicos fueron moralizados vía el intelectualismo socrático durante el período clásico, dando origen a la reflexión filosófica tal y como la conocemos hoy en día; transformación que derivó en la sobrevaloración de las actividades intelectuales en detrimento de las físicas, operando así, una inversión axiológica en el mundo helénico.

Palabras clave: actividades atléticas; deporte en la antigüedad; origen de la filosofía; virtud; filosofía del deporte.

¹ Este trabajo se realizó con el apoyo de una beca dentro del programa “Estancias Posdoctorales por México”. El autor agradece al CONACYT su generosidad.

Cómo citar este artículo: Ornelas, J. (2022). Auge y caída de las actividades atléticas en la antigua Grecia: en busca del origen de la filosofía occidental. *Praxis Filosófica*, (55), 11-50. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i55.12380>

Recibido: 25 de mayo de 2022. Aprobado: 1 de julio de 2022

The Rise and Fall of Athletic Activities in Ancient Greece: Searching for the Origin of Western Philosophy

Jorge Ornelas²

Abstract

I venture a new hypothesis about the origin of occidental philosophy, according to which it originated from athletic activities such as they were performed during the Archaic period. First, I show (section II) the relevance of physical activities (both athletic and military) in the Archaic period. Second (section III), I argue that the main philosophical concepts arose in this athletic context. Finally, (section IV), I show that those physical values were moralized via Socratic intellectualism during the Classical period, giving rise to the philosophical reflection as we know it today. This transformation exalted intellectual activities over physical ones, producing an axiological inversion throughout the entire Hellenic world.

Keywords: *Athletic activities; Sport in Antiquity; The origin of philosophy; Virtue; Philosophy of sport.*

²Profesor Visitante del Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales del Instituto Politécnico Nacional. Es Doctor en Filosofía por la UNAM y sus principales áreas de investigación son la epistemología, historia de la filosofía, filosofía de la mente, metodología filosófica, filosofía de la ciencia y filosofía del deporte. Es autor de varios artículos en revistas especializadas y editor de tres volúmenes colectivos sobre diversos tópicos filosóficos.

ORCID: 0000-0002-3712-8927 **E-mail:** jornelass@gmail.com

AUGE Y CAÍDA DE LAS ACTIVIDADES ATLÉTICAS EN LA ANTIGUA GRECIA: EN BUSCA DEL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

Jorge Ornelas

Centro de Investigaciones Económicas, Administrativas y Sociales
(CIECAS-IPN), México.

I. Introducción

La filosofía del deporte ha cobrado un brío notable en las últimas décadas, consolidándose como una más de las ramas de la filosofía por derecho propio. Esto queda de manifiesto por la creciente publicación de prestigiosas antologías dedicadas a abordar, desde la mirada filosófica, algunos de los principales problemas en la concepción y ejecución de la práctica deportiva, así como de las consecuencias sociales y sanitarias que se articulan en su rededor³. Incluso hoy día contamos ya con reconocidos *Journals* dedicados a la filosofía del deporte⁴.

Todo ello habla del lugar que las actividades deportivas han logrado hacerse en disciplinas académicas como la filosofía, con lo que dos mundos que hasta hace poco se consideraban antagónicos, el deporte y la filosofía, han estrechado sus vínculos resultando en interesantísimos dividendos.

³ Entre las más recientes y completas destacan: Mechikoff (2009); Torres (2014); Kyle (2015); McNamee y Morgan (2015); Ryall (2016); Reid, Ralkowski y Zoller (2020); entre otras. Sobre las implicaciones sanitarias de la práctica deportiva en el contexto pandémico COVID-19, véase Ornelas y Martínez (2022).

⁴ *Nikephoros. Journal of Sports and Culture in Antiquity; Philosophy of Sport; Journal of the Philosophy of Sport; Sport, Ethics and Philosophy*; y también en español: *Fair Play; Citus, Altus, Fortis*; entre muchas otras.

Entre la vasta temática deportiva que ha interesado a los y las filósofos se encuentra la definición misma del deporte, así como la pregunta por su origen. Sin lugar a dudas, ambas preocupaciones han encontrado –como la mayoría de los temas filosóficos– un fundamento capital en la Antigüedad occidental, principalmente por la extensa evidencia textual y arqueológica que nos ha permitido reconstruir, de una manera relativamente clara, la forma en que tenían lugar las actividades atléticas (AA en adelante) que hoy emparentamos con la práctica deportiva⁵.

No obstante, dicha aproximación no está exenta de problemas, muchos de los cuales provienen de la idealización que de la cultura clásica (griega y romana) hiciera la modernidad victoriana y del respectivo imperialismo británico, que la concibieron como “la cuna de la cultura occidental”⁶. Así, por ejemplo, Avery Brundage (el 5º Presidente del COI) sostenía:

En la “Edad de oro”, la verdadera cultura fue integral, exigiendo entrenamiento físico y mental. Filósofos, dramaturgos, poetas, escultores y atletas se encontraron en un terreno común. Platón, el gran pensador, fue también un gran atleta y ganó honores en los juegos [...] ¡Había entonces un verdadero idilio entre las bellas artes y el deporte! Probablemente fue entonces, como nunca antes ni después, que la humanidad se dio cuenta de la feliz y

⁵ No hay un equivalente en griego antiguo para el término inglés “*disport*” (distracción, entretenimiento) originado en el período victoriano –derivado a su vez del francés antiguo “*se desporter*”– y del cual proviene nuestro vocablo “deporte”. Varios autores (Gardiner (1930), Harris (1964) y Rodríguez (1996)) han tratado de anclar nuestro término contemporáneo en ciertos vocablos griegos como “*agōn*” o “*agonístico*” (“competencia”, “competencia por la victoria”) que si bien implican una competencia, no siempre era física – los coros y las orquestas solían competir también en las fiestas de la Antigüedad (cf. *Poetae Melici Graeci* 863 & 865). Además de que tampoco eran actividades autotéticas (ociosas), como lo son nuestras actividades deportivas, sino que casi siempre ocurrían en un contexto ritual (encomiástico-funerario-religioso). También he preferido evitar el malsonante anglicismo “atleticismo”, por lo que, a falta de un mejor término que pueda servir como puente entre lo que nosotros hoy día encapsulamos bajo la etiqueta “deporte” y las actividades físicas de la Antigüedad, he elegido la expresión “actividades atléticas”. Con ello busco recuperar los significados asociados entonces con los términos griegos “*athleuein*, *athla*, *athlêtoi*”, “*athlêsis*” (“competir por un premio”, “el trabajo”, “los premiados”, “la contienda”), mismos que casi siempre aparecen en un contexto de competencia física como el que aquí me interesa.

⁶ Muchos han sido los autores que han denunciado la apropiación de la cultura clásica como una estrategia imperialista y eurocentrista para justificar prácticas coloniales, tal y como ocurrió en la época victoriana durante el imperio británico (cf. Habermas, 1992). Dicha recepción elitista de la tradición clásica asignó valores burgueses anacrónicos a las AA de la antigüedad (piedad, amateurismo, fair play, entre otros) que ahora sabemos eran anatema en la cultura clásica. Esta concepción distorsionada también se encuentra en la obra del Barón Pierre de Coubertin (1887/2012), quién los retomó acríticamente del contexto educativo de la Inglaterra de finales del siglo XVII en su afán por fundar el movimiento olímpico moderno.

orgullosa situación de contar con una mente sana en un cuerpo sano (Brun-
dage, 1948, p. 23. La traducción es mía).

En este trabajo me propongo tres cosas: la primera (sección II), mostrar la relevancia de las AA dentro del programa político-social de la aristocracia arcaica para hacer explícitos algunos puntos en común con la filosofía en el mundo antiguo. Basado en lo anterior, en un segundo momento (sección III) introduzco la hipótesis según la cual, la reflexión filosófica en el mundo griego bien pudo originarse a partir de las AA —o que por lo menos éstas desempeñaron una función mucho más relevante de lo que la exégesis ortodoxa les ha asignado hasta ahora—. Finalmente (sección IV), argumentaré que ciertos factores sociales (como el recelo por parte de los demás hombres libres hacia el estatus social alcanzado por los atletas) condenaron a las AA a un segundo plano, condena en la que el *intelectualismo socrático* supuso el último clavo en su ataúd. Así pues, en estas páginas busco ofrecer resistencia a ese lugar común sobre el mundo griego como un período monolítico en el que se encumbró la práctica atlética en tanto medio para alcanzar la *areté* (excelencia, virtud). Aspiración que si bien estuvo presente en el período arcaico (776 – 480 a.e.c), paradójicamente fue cediendo su lugar al intelectualismo socrático en el período clásico, cuya relevancia ha dominado la recepción de la cultura griega hasta nuestros días.

15

II. Kléos y areté: el auge de las actividades atléticas en la Grecia antigua

En la actualidad, las actividades deportivas masificadas han adquirido una dimensión económica inalienable, la cual hace posible aproximarnos a ellas por lo menos desde dos posiciones antagónicas: por un lado, se encuentran aquellas personas (quizá la mayoría) para las que son uno de los principales medios de entretenimiento (¿enajenación?), por lo que devienen en uno de los principales vectores económicos a nivel global⁷. En el otro extremo se encuentran los detractores de dicha masificación, la cual consideran inmoral por partida doble: en primer lugar, debido al enriquecimiento de las ligas profesionales (dueños de equipos, atletas, patrocinadores, medios de comunicación, etc.) a costa de los espectadores económicamente

⁷ De acuerdo con el informe de la Agencia A.T. Kearney para 2011, el crecimiento de la industria deportiva global ascendía a 620, 000 millones de dólares, lo que representó, por primera vez, un crecimiento mayor que el producto interno bruto mundial. Cf. <https://www.kearney.com/communications-media-technology/article/?a/the-sports-market>. Datos más recientes muestran que dicha tendencia se ha mantenido al alza: en 2018 el volumen económico de las ligas europeas de fútbol alcanzó cerca de los 39 mil millones de euros, mientras que la NFL movió cerca de 18 mil millones de euros (Leeds et al., 2018)

precarizados. En segundo lugar, porque consideran que el deporte moderno está fundado en el concepto capitalista de “competencia a ultranza” (cf. Brohm, 1976). Ambos factores se traducen –concluye la crítica– en una forma de perpetuar las desigualdades sociales y económicas inherentes al capitalismo, pero también en la alienación de los individuos, e incluso de los colectivos unificados por algún objetivo deportivo común.

Así pues, las pasiones que suscita la práctica deportiva en nuestras sociedades contemporáneas constituyen un complejo espectro cuyos extremos son la adhesión, la práctica y el consumo fervoroso de ellas, o bien el rechazo y la crítica social. En este último bando suelen esgrimirse argumentos que apelan a las aristas más oscuras del deporte, tales como el dopaje, la violencia⁸ y el racismo, así como a la supresión de la niñez en ciertos programas nacionales olímpicos y a la normalización de las categorías binarias de género (solo el 5% de los deportes olímpicos son mixtos y hay una fuerte resistencia por parte del Comité Olímpico para aceptar atletas transgénero) (cf. Perelman, 2021). Todo ello sin mencionar las consecuencias chauvinistas y nacionalistas intrínsecas al deporte en las que se exacerban valores fascistoides.

16

Dichas críticas han hecho de las AA pasto de las llamas al considerarlas como algo intrínsecamente inferior a las actividades intelectuales, lo que se traduce en una palpable desprotección gubernamental⁹. En este trabajo propongo que el origen de este descrédito hacia las actividades deportivas hunde su raíz en la Antigüedad occidental misma, particularmente en el *intelectualismo socrático* que privilegió el alma sobre el cuerpo y,

⁸ También tenemos evidencia de violencia en los espectáculos atléticos de la Antigüedad: Tácito (*Ann.* 14.17), por ejemplo, relata los enfrentamientos violentos en Pompeya (59 e.c.) entre los aficionados locales y los de Nocera durante un espectáculo de gladiadores. Pero sin lugar a dudas dichos episodios eran más frecuentes en los hipódromos durante las carreras de caballos (cf. Philostr. *VA* 1.15) y mucho menores en las pruebas atléticas celebradas en estadios (boxeo, pancracio, carreras, etc.) (cf. Ar. *Ra.* 1089-1097). Para un estudio pormenorizado de la violencia en el deporte grecorromano véase: García Romero, 2006.

⁹ Piénsese simplemente en el presupuesto que las universidades públicas latinoamericanas destinan a sus programas deportivos en comparación con el que destinan a otras actividades: en 2021 la UNAM, la universidad más grande de América Latina, de un total de 46.6 mil millones de pesos (equivalente a 2300 millones de dólares) de su presupuesto anual, destinó el 60% a la docencia y el 27% a la investigación. Destinando, en cambio, el 7.7% a la *Extensión Universitaria*, donde se encuentra la *Extensión de Deporte Universitario*, misma que recibió solamente el 0.62% del total del presupuesto en 2021. Cf. <https://www.patronato.unam.mx/pdf/presupuesto/2021/21-dependencias.pdf> A nivel nacional la tendencia es aún peor: la *Comisión Nacional del Deporte* (CONADE) recibió en 2021 (año olímpico) 2676 millones de pesos (equivalentes a 138.8 millones de dólares), lo que corresponde solamente al 0.43% del paquete económico fiscal mexicano para 2021. Cf. https://www.transparenciapresupuestaria.gob.mx/es/PTP/infografia_ppef2021

consecuentemente, las actividades intelectuales sobre las físicas. No obstante y de manera paradójica, la recepción moderna de la Antigüedad (en particular la llevada a cabo por la ilustración en la Europa continental y más tarde en el período victoriano en Inglaterra) privilegió tendenciosamente la concepción arcaica de las AA que exacerbaba el papel social de los atletas en tanto modelos morales, y donde las AA se concibieron como representaciones miméticas de las hazañas mitológicas de los héroes y dioses¹⁰, por las cuales los atletas mismos eran merecedores de grandes premios económicos que, como veremos más adelante (sección IV), muy seguramente fueron motivo de recelo entre el resto de los hombres libres¹¹.

II.1 “Gloria imperecedera”: la máxima aspiración en la Antigüedad occidental

La evidencia literaria proveniente de la poesía épica para justificar que alcanzar “gloria imperecedera” (*kléos áphthiton*) fue la principal aspiración de los héroes homéricos es legión: ya en la *Iliada* (9.413, 12.318-328, 18.94, 19.195, 22.71-3), una de las más antiguas piezas literarias en occidente¹², dicha aspiración es refrendada por los mismos héroes, quienes se encuentran ávidos por realizar grandes hazañas bélicas merecedoras de ser cantadas en himnos, así como por alcanzar una “muerte bella” –*kalòs thneiskéin*– en

17

¹⁰ Píndaro (*O.* 1: 70-95, compuesta hacia el año 476 a.e.c.) nos dice que los juegos olímpicos están fundados en el mito de Pélope, quien con ayuda de su antiguo amante Posidón, gana la carrera de cuadrigas y obtiene como premio a la doncella Hipodamía, lo que a todas luces constituye un mito hierogámico. Versión que también cuenta con evidencia arqueológica a su favor [los dos vasos léцитos (*lekythoi*) áticos del pintor de Safo ca. 500-490 a.e.c.]. No obstante, Pausanias (5.7.6-10, 13.2) atribuye a Heracles mismo la creación de los juegos olímpicos, algo que el propio Píndaro (*O.* 6.67-69 y 10.24-25, 57-59) también sugiere. Zeus también es señalado (Paus. 5.7.10) como el creador de dichos juegos en honor a su victoria sobre Cronos.

¹¹ Aunque es verdad que en los cuatro principales juegos de la antigüedad (Olímpicos, Nemeos, Píticos e Istmicos) los atletas ganadores solo recibían como premio una corona de olivo (o de apio o laurel), recibían grandes premios económicos (además de la erección de estatuas y la composición de himnos) al regresar victoriosos a sus respectivas *poleís* (*eisalasis*); a las que casi siempre representaban en los juegos (cf. *IG.* ii³.2311). Aunque estos cuatro juegos eran los más importantes por su carácter panhelénico, lo cierto es que existían muchos otros eventos atléticos explícitamente crematísticos a nivel local: solo en Atenas tenemos noticia de los juegos en honor de los muertos en guerra (Arist. *Ath. Pol.* 60.A119), los eleusinos (*IG.* i³.988; ii².1672.258-61) y el festival de Heracles en Maratón (Dem. 19.125), cuyas remuneraciones también eran cuantiosas y con bastante seguridad estimularon la profesionalización de los atletas (cf. Pritchard, 2017, pp. 110 y ss); con lo que el mito moderno del amateurismo en el mundo clásico queda desactivado (*pace* Gardner, 1930).

¹² El propio Heródoto (2.53.1-3) consideraba ya la obra de Homero y Hesíodo como el origen de la civilización.

el campo de batalla (cf. Hom. *Il.* 22.71-3, 369-71, Simon. fr. 8 Page) que certifique su *areté*¹³ y su paso a la eternidad.

Recordemos que los héroes épicos, aunque tienen una filiación divina, son mortales (Aquiles es hijo de la diosa mariana Tetis y del mortal Peleo, mientras que Heracles es hijo de Zeus mismo y de la mortal Alcmena) que aspiran a la eternidad propia de los dioses. Dicha filiación divina también explica casi siempre sus capacidades atléticas sobrehumanas (fuerza, velocidad, astucia, etc.), mismas que despliegan en su mayor potencial en sus respectivas hazañas (cf. Paus. 5.7.7; 5.8.4)¹⁴. Aunque muchos de estos episodios vienen rápidamente a la mente, sin lugar a dudas uno de los más célebres tiene lugar en el diálogo entre Aquiles y Ulises (*Il.* 9.413), quien le pide a aquel que regrese al campo de batalla, ante lo cual Aquiles responde:

Mi madre Tetis la diosa de argénteos pies, asegura que a mí doubles Parcas me van llevando al término que es la muerte; si sigo aquí luchando en torno de la ciudad de los troyanos, se acabó para mí el regreso, pero tendré gloria inconsumible (*kléos áphthiton*); en cambio, si llego a mi casa, a mi tierra patria, se acabó para mí la noble gloria, pero mi vida será duradera y no la alcanzaría nada pronto el término que es la muerte. (tr. Emilio Crespo)¹⁵.

“*Kléos áphthiton*” es, desde entonces, la expresión homérica para referirse a las canciones que celebran la gloria, en específico a las canciones que los poetas escuchan cantar a las musas, quienes ven y recuerdan todo (cf. Nagy, 2013, p. 2§15). La gloria se obtiene, entonces, a través de hazañas merecedoras de ser “escuchada por otros”¹⁶, hazañas que comúnmente tenían lugar en el campo de batalla, pero también en la política¹⁷ y, posteriormente,

¹³ En varios pasajes Homero (*Il.* 5.782, 15.630-5; *Od.* 4.724, 8.161 y 11.611) representa la *areté* de los guerreros con la imagen de un león (cf. Pl. *R.* 620b) y el mismo motivo aparece en varias de las piezas de cerámica arcaica donde se representan las hazañas bélicas o los funerales de los hoplitas (cf. Lissarrague, 1990, pp. 71-96).

¹⁴ Reid (2018, pp. 42-3) ha sostenido que esta misma aspiración a la eternidad debió motivar a los atletas en el mundo antiguo, formando la triada explicativa *atleta-héroe-dios*: el atleta recrea las acciones de los héroes homéricos con la misma finalidad con las que estos realizaban sus hazañas, a saber, alcanzar un momento de gloria que les diera acceso a la eternidad otrora reservada exclusivamente a los Dioses.

¹⁵ Véase también *Il.* 18.120 y 23.326-331.

¹⁶ Ya en Platón (*Smp.* 207a-e) la misma locución “*kléos*” es utilizada como implicando “eternidad” (*aión*): un modo de existencia que trasciende toda temporalidad y que, al menos en el caso de los simples mortales, solo es accesible a través de la procreación (cf. *Ti.* 38c1-2 y 40b5).

¹⁷ Dentro del género clásico del “encomio”, existe una subdivisión dedicada a alabar los actos públicos de carácter político de emperadores, reyes o generales (el *basilikòs lógos*), por medio de los cuales se cantan también sus hazañas.

también en la arena, el estadio o el coliseo, tal y como atestigua la poesía epinicia (la cual veremos más adelante).

II.2 Eternización aristócrata en la poesía elegíaca

En los siglos VII y VI a.e.c. la poesía elegíaca¹⁸ deja constancia de que entre la aristocracia arcaica la poesía era ya considerada como el instrumento idóneo para acceder a la eternidad: ganar reconocimiento público, no solo en la propia *polis*, sino preferentemente en el ámbito panhelénico, así como ser recordado de manera “imperecedera” después de la muerte, constituían los principales objetivos de la aristocracia dominante en este período. La glorificación de ese fugaz momento de éxito tiene como condición necesaria una inalienable dimensión social, sin la cual el éxito en una empresa, por muy impresionante que pudiera haber sido, sería insuficiente para alcanzar la eternidad. Aunque los temas y valores exaltados en la elegía provienen de la épica (además de su forma –el dístico, compuesto por un hexámetro y un pentámetro– e incluso el vocabulario), los mitos homéricos transcurren fuera del espacio-tiempo, mientras que la elegía canta a personas de carne y hueso con las que el poeta comparte una situación social e histórica concreta.

Entre los muchos casos que ofrece la elegía arcaica destaca el caso de Tirteo [*floruit*, de acuerdo con la *Suda*, en la 35ª Olimpiada (640 – 636 a.e.c)], probablemente un poeta ateniense con ciudadanía espartana (cf. Pl. Lg. 629a-b y 660e), autor de varias parénesis guerreras y políticas –escritas en el mismo jónico que la épica y conservando también la dicción homérica– en las que hace una exhortación a los jóvenes espartanos a practicar el “valor combativo” (*toúridos álke*) como vía para alcanzar la eternidad:

No recordaría ni tomaría en consideración a un hombre ni por la excelencia de sus pies ni por su destreza pugilística, ni si tuviera el tamaño y la fuerza de los cíclopes, y venciera en la carrera al tracio Bóreas, ni si en constitución física fuera más agraciado que Titón y fuera más rico que Midas y Ciniras, ni si fuera más poderoso que el tantálida Pélope, y tuviera la lengua de meliflua voz de Adrasto, ni si tuviera toda la gloria exceptuando el valor combativo [*toúridos álke*] [...] Ésta es la excelencia [*areté*], éste es el mejor premio entre los hombres y el más bello que puede llevarse un joven varón. Esto es un bien común para la ciudad y para todo el pueblo...

Pero si él mismo cae en el frente y pierde la vida, dando gloria a su ciudad, a su pueblo y a su padre [...] y nunca su noble gloria sucumbe ni su

¹⁸ Jaegger (1957, tomo 1, p. 94) sostiene que lo característico de la elegía no es su temática (un lamento o canto fúnebre) sino su intención: el hecho de estar dirigida a un individuo en particular o a un grupo determinado.

nombre, sino que se vuelve inmortal, aun estando bajo tierra, aquel a quien, descollado, aguantando y luchando por su tierra y por sus hijos, aniquile el impetuoso Ares. Y si llega a escapar del hado de la larga pesadumbre de la muerte, y, tras vencer, obtiene la espléndida gloria de la lanza, todos lo honraran, jóvenes por igual y viejos, y tras experimentar mucho gozo, llega al Hades, y envejece distinguido entre los ciudadanos, y nadie quiere privarlo de su respeto y sus derechos, sino que todos, tanto los jóvenes como sus coetáneos, en los escaños le seden su espacio, al igual que los viejos (Tirteo, *Fr.* 12 West = 9 Diehl, tr. Bernardo Berruecos).

Esta exhortación a la guerra tiene lugar en el contexto de la segunda guerra mesenia entre Esparta y Mesene (*cf.* Arist. *Pol.* 1306b), la cual probablemente se cantaba durante la marcha militar de los hoplitas (*cf.* Ateneo de Náucratis, 14.630f)¹⁹. Los primeros versos (1-15) constituyen un priamel, una figura retórica en donde el poeta enlistar una serie de cualidades comúnmente consideradas valiosos y deseables por todos, para después descartarlos en aras de algo más valioso. Así, de acuerdo con Tirteo, el “valor combativo” es la *areté* principal, la *areté* rectora a la que están dirigidas todas las demás y a la que deben aspirar todos los que constituyen su audiencia. Esto es así porque, a diferencia de las virtudes atléticas, que solo tienen valor para el individuo que las posee, el valor combativo repercute en beneficio de toda la comunidad protegiendo su bienestar.

Significativo también resulta aquí que entre las demás virtudes (*aretai*) con las que el valor combativo se compara son, por un lado, virtudes atléticas (velocidad, excelencia en la lucha, fuerza, excelencia en la conducción de la cuadriga, belleza) encumbradas ya por la épica homérica²⁰ y por el olimpismo y, por el otro, virtudes asociadas al modo de vida aristócrata (riqueza, poder, fama y elocuencia), pero en ningún caso se apela a la *areté* moral-intelectual que prevalecerá en el período clásico [*infra*, sección IV en donde Jenófanes de Colofón (X. frag. 2, Diehl) elabora una crítica exactamente en dirección opuesta a la ofrecida aquí por Tirteo, a quien con bastante seguridad tomó como modelo].

Con esta elegía, pues, Tirteo intenta enmendar la jerarquía axiológica presente desde la épica, y exacerbada por el olimpismo, donde la *areté* se traducían en las propiedades atléticas que Tirteo lista al inicio de su priamel. No obstante, prueba de que dichas virtudes siguieron siendo centrales –

¹⁹ Aunque Prato (1968, p. 7) especula que también pudiera tratarse de un poema escrito inmediatamente antes o después de una batalla, o bien como una arenga marcial a los soldados.

²⁰ Al parecer aquí Tirteo está desafiando abiertamente el tema homérico (*Od.* 8.147-148) según el cual, “de un hombre no hay gloria [*kléos*] mayor, mientras vive, que la que él con sus propios pies y manos se gana.”

incluso entre los espartanos mismos— después de las guerras mesenias, es el hecho de que los espartanos continuaron dominado los juegos por los siguientes 150 años, tal y como deja testimonio el registro de los nombres de los ganadores en los juegos olímpicos de los siglos VII y VI a.e.c. (cf. Gardiner, 1925, p. 89 y Jaegger, 1957, p. 101)²¹.

Los versos 23-24 establecen que la muerte en combate tiene como consecuencia la inmortalidad a través de la propagación, entre la memoria de la propia *polis*, de la gloria (*kléos*) alcanzada en el campo de batalla. A diferencia de la ocurrencia de este mismo fenómeno de immortalización en la épica homérica, donde los que logran alcanzarla son los héroes y los que propagan su gloria son los aedos, ahora el fenómeno tiene lugar exclusivamente entre mortales concretos: los que alcanzan la inmortalidad son los hoplitas caídos en batalla y los que propagan su gloria son sus conciudadanos que, desde entonces, los toman como referencia y ejemplares de la *areté*.

Finalmente, los últimos versos (31-42) señalan que los guerreros que sobreviven serán cubiertos de honores (tendrán un asiento reservado en los espectáculos públicos, los jóvenes estarán obligados a cederles el suyo en cualquier situación, comidas subencionadas por la *polis*) y todos en general le mostrarán respeto; privilegios estos que, tal y como veremos en la poesía epinicia, correspondían a los atletas vencedores. Desde mi perspectiva, todo esto es evidencia de que las AA, si bien sobrevivieron de las prácticas militares, rápidamente se independizaron de ellas para recorrer su propio camino, constituyéndose como una de las actividades más valoradas y cotidianas entre las aristocracias arcaicas, tal y como deja constancia la evidencia literaria (*Od.* 8 y poesía epinicia) y arqueológica que tenemos sobre los distintos juegos civiles que por más de 1000 años tuvieron un papel central en las distintas *poleis* griegas (*infra* secciones III y IV).

Por otro lado, el caso de la poesía elegíaca de Teognis de Mégara (s. VI a.e.c.) —influenciada por la obra de Tirteo— también es elocuente de la manera en que las aristocracias arcaicas tenían en muy alta estima a la poesía en tanto vía para acceder a la inmortalidad²². A diferencia de lo que vimos anteriormente en el caso de Tirteo, cuya poesía tiene una clara dimensión civil, la de Teognis es una poesía confeccionada a medida para satisfacer

²¹ Shey (1976, p. 14) sostiene que el argumento principal de Tirteo en otros fragmentos (fr. 10 y 11) es que el buen guerrero desplegará en batalla todas esas cualidades que caracterizaban a los buenos atletas (fuerza, tamaño, velocidad, resiliencia, competitividad, etc.), por lo que el “valor guerrero” sería imposible de alcanzar sin estas otras virtudes atléticas.

²² Platón mismo (*Lg.* 811a) da testimonio de que el *corpus teognius* era ya para su época una obra de referencia obligada en la educación de las élites.

los caprichos de la aristocracia en temas “privados” como las relaciones eróticas entre hombres mayores acaudalados y hombres jóvenes; las cuales probablemente estuvieron motivadas por un “amor a la *areté*” (a la belleza física exhibida por los jóvenes), pero también por una función educadora que emulaba la de los padres hacia los hijos (*cf.* Jaegger, 1957, pp. 188 y ss).

Aquí un extracto de la elegía compuesta por Teognis en honor de su amado Cirno, en donde se expresa dicho ideal aristocrático de glorificación:

Alas a ti yo te he dado, con ellas el mar infinito y toda la tierra en un vuelo podrás recorrer sin fatigas. En todo banquete y festejo presente te hallarás, albergado en las bocas de muchos. Y al son de las flautas de tonos agudos los jóvenes en rondas de amor, con bellas y suaves tonadas te citarán. Y cuando a las cavernas de la oscura tierra descendas, a las lamentables mansiones del Hades, ni siquiera entonces, muriendo, te ha de faltar tu gloria [*kléos*], sino que conservarás entre la gente tu nombre inmortal, Cirno, y vas a viajar por la tierra de Grecia y las islas, y a cruzar la incansable alta mar habitada por peces, sin montar a lomos de caballo, pues van a llevarte los espléndidos dones de las Musas de trenzas violeta. Y para todos aquellos, incluso del mañana, que aprecien el canto, tú vivirás por igual, en tanto existan la tierra y el sol. (Teognis, *Elegías*: 240-250, tr. Carlos García Gual).

22

A diferencia de la poesía homérica —que canta las hazañas de los héroes— Teognis está cantando aquí eróticamente a su amado Cirno, lo que deja constancia de que, para su época, ya se había popularizado entre la aristocracia la pretensión de alcanzar la inmortalidad a través de la poesía; privilegio reservado exclusivamente a los héroes y dioses en la épica homérica. La poesía elegíaca comparte varios elementos temáticos y métricos homéricos: son las musas aquí también las que se encargan de cantar y testimoniar la gloria de Cirno, así como también el afán de eternidad que dicha canción pretende otorgarle. Sin embargo, al inicio del pasaje citado se hace explícita la intención del poeta mismo de immortalizar a su amado a través de la poesía, lo que implica un elemento autorreflexivo poco común en la épica homérica²³; elemento que probablemente hable de la relevancia social que para la época de Teognis ya revestía la figura del poeta vivo.

²³ Al igual que aquí, en el caso de Tirteo también hay un elemento autorreflexivo que sugiere fuertemente que el poeta mismo practicaba lo que recomendaba a los jóvenes hoplitas: ejercitar el valor guerrero. Sobre la posibilidad de que Tirteo haya sido un general espartano véase el testimonio de Ateneo (Ath. 14.630) y Estrabón (Str. 8.4.10).

II.3 Dioses, héroes y atletas en la poesía epinicia

Pero sin lugar a dudas es la poesía epinicia, que celebra las victorias atléticas y que casi siempre es cantada por un coro —o bien en el lugar de la competencia o al regreso de los vencedores a su tierra natal— en la que mejor se plasmó dicha aspiración aristócrata. Como atestiguan dichos poemas, los tiranos y aristócratas vieron en las competencias atléticas no sólo una herramienta propagandística para resaltar su *areté* frente a sus conciudadanos, sino también como una forma de acentuar su linaje divino (cf. Hdt. 6.103; Th. 6.1-16 y también Reid, 2020, p. 16). Es por ello que patrocinaban la participación de los atletas en los juegos panhelénicos, quienes por razones políticas —pero sobre todo económicas—²⁴ sólo podían ser parte de las élites aristocráticas. Al mismo tiempo, los aristócratas pagaban enormes sumas a escultores para que elaborarán vistosas estatuas en su honor, tanto en el santuario panhelénico de la ciudad que albergaba la competencia como en su ciudad natal; práctica que poco a poco fue sustituida por la encomienda de himnos a los poetas²⁵. Nobili (2021) argumenta que mientras que la aristocracia espartana se inclinaba más por las estatuas, las ciudades aqueas preferían los himnos para inmortalizar a sus héroes y/o dejar constancia de su relevancia entre la Hélade. Un caso problemático es el de las líneas de aristócratas en Sicila: los Emenidas, especialmente Herión, encargaron varios himnos de victoria a Píndaro y a Baquilides, mientras que los Deinomenidas, como en el caso de Gelón (predecesor de Herión), no parece haber requerido el servicio de los poetas; pero sí sabemos (Paus. 6.9.4-5) que encargó una escultura a Glauquias para conmemorar su victoria en las carreras de cuadrigas en los juegos olímpicos de 488 a.e.c. Nobili (2021, pp. 56 y ss) sostiene que la preferencia de Herión por los himnos obedeció dos factores: por una parte, su interés por propagar a través de todo el mundo griego (particularmente durante los años de la guerra contra los persas) no solo sus logros atléticos, sino sobre todo, su programa ideológico y, en segundo lugar, promulgar una nueva forma de soberanía. Ambos objetivos eran mucho más asequibles vía la poesía epinicia, que podía llegar a todas las *poleis* griegas sin las restricciones espacio-temporales propias de las rígidas estatuas, que solo servían a nivel local. De las múltiples piezas de dicho tipo de poesía que se

²⁴ De acuerdo con Isócrates (15.183-185), la formación atlética solo la ofrecían los *pedotribas* en sus propias *palestras* (con especial énfasis en el boxeo y el pancracio), por lo que ésta solo era accesible a los miembros de la aristocracia (cf. Hdt. 6.137; Pl. *Lj.* 204a, 207d y *Grg.* 456c-e; Arist. *Pol.* 1323a5-7). No obstante, para la segunda mitad del siglo V a.e.c. se volvió más frecuente la participación de atletas pertenecientes a las clases bajas, lo que provocó la ira de Alcibíades (cf. Th. 6.16.2).

²⁵ Sobre las ventajas de los himnos sobre las esculturas véase la *Nemea* 5.1-5 del propio Píndaro.

conservan hasta nuestros días destacan los epinicios de Píndaro, Baquilides y Simónides (activos en el siglo VI a.e.c). Históricamente, este fenómeno resulta dicente de la manera en que la aristocracia arcaica comenzaba a igualar sus hazañas a las de los héroes y dioses homéricos, pues ya no solo levantaban estatuas o encargaban poemas en su honor, sino ahora también de los atletas y/o patrocinadores de las hazañas atléticas. Recordemos que dentro de los juegos panhelénicos la prueba reina era el estadio, pero era la carrera de cuadrigas la que más expectación despertaba. En esta última quien recibía el premio era el patrocinador y no el auriga mismo, quien casi siempre era un esclavo que no podía costear sus propios caballos, artículos de lujo en la época (*cf.* Th. 6.16).

Grosso modo, los epinicios elevan la figura de los atletas a la de los héroes épicos y en ocasiones hasta a la de dioses olímpicos, de tal manera que los atletas vencedores son representados como modelos a imitar, sobre todo en el terreno moral²⁶. En general, los epinicios suelen constar de tres partes: el poeta comienza exponiendo el tema, casi siempre una victoria en los juegos panhelénicos, acompañada de una genealogía del atleta en la que se busca exacerbar su vínculo con la Hélade y, en situaciones extremas, incluso con los héroes y dioses homéricos, en cuyo honor se celebran los juegos (Zeus para los olímpicos y los nemeos, Apolo para los píticos y Posidón en los ístmicos). En *Olímpica* I, por ejemplo, Píndaro canta a la victoria de carros de Hierón, tirano de Siracusa, en los juegos olímpicos del 476 a.e.c., e inmediatamente análoga esta hazaña con el mito de Pélope. En ello consiste precisamente el segundo momento: el poeta echa mano de su conocimiento y erudición de la mitología para vincular las hazañas del atleta en cuestión con las realizadas por los dioses y héroes del pasado,

²⁶ Dos han sido los principales argumentos sobre la función social de las AA en la Antigüedad: el primero establece que los atletas fungían como héroes que inspiraban al pueblo, particularmente a las nuevas generaciones (*cf.* Gardiner, 1930 & Harris, 1964). El segundo, en cambio, que la práctica deportiva misma es una herramienta pedagógica que transmite la ponderación de la *areté* a través de la recreación de las hazañas de los héroes épicos; herramienta que probablemente contribuyó a la cohesión social de la Hélade. (*cf.* Reid, 2018). En contra del primer argumento se ha esgrimido que los atletas no pueden ser considerados como héroes en tanto que sus realizaciones no revisten hechos morales (no salvan vidas, no protegen inocentes, no ayudan a los necesitados, etc.) (*cf.* Hyland, 1990, pp. 26-29), sino que más bien promueven valores fascistoides (Tännsjö, 1998). En contra del segundo argumento se ha advertido que la difusión mediática de las actividades deportivas (la escultura y la poesía en la antigüedad, los medios de comunicación y redes sociales en nuestros días) ha degenerado en una herramienta de propaganda política en donde los valores morales (en caso de haberlos) quedan completamente supeditados a la primera. Freezell (2005) por su parte, considera que los atletas más mediáticos deben ser considerados como “objetos de lujo” (ejemplares de logros atléticos que nos gustaría imitar) pero no como ejemplos morales.

mismos que son del dominio público, en una clara estrategia propagandística con relación a los valores del mundo griego. Todo ello con la intención de fortalecer el vínculo social y también para ensalzar la *areté* del atleta y la magnanimidad de su patrocinador. Finalmente, el epinicio suele tener una conclusión moralizante a través de la cual el triunfo del atleta se toma como pretexto para exaltar moralmente al tirano patrocinador, presentándolo como una persona excelente que exhibe un gran catálogo de virtudes morales, tales como la generosidad con los vencidos, benevolencia con sus súbditos, preocupación por el desarrollo moral de su *polis*, etc.

De esta manera, la figura del poeta en la Grecia antigua trasciende su función meramente estética o pedagógica, para alcanzar incluso una función temporal y propagandística: mantener las hazañas de los héroes, guerreros, atletas y políticos en el imaginario del mundo panhelénico. En pocas palabras, su función principal era la de ser un medio para acceder a la eternidad, la cual era la principal aspiración no solo entre las clases gobernantes, sino también dentro del imaginario popular²⁷.

III. Actividades atléticas y los orígenes de la Filosofía

Cuál fue el origen de la reflexión filosófica en la antigua Grecia es una pregunta que probablemente nunca tendrá una única respuesta. Entre las múltiples hipótesis al respecto, una que ha ganado consenso establece que el “germen de la filosofía clásica” (la reflexión ética) se encontraba ya presente en la ética aristócrata del período arcaico y cuyo parteaguas fue la “racionalización de los mitos” (cf. Jaegger, 1957, pp. 27, 63 y 151). Esto es, la función explicativa que originalmente fue asignada a los mitos en la épica homérica, poco a poco fue sustituida por explicaciones racionales y donde la apelación al *lógos* buscaba generar explicaciones científicas. Es por ello que una buena parte de los filósofos naturales jónicos (*physikós*) identificaron el fundamento (*arché*) de todas las cosas con elementos naturales como el agua, fuego, aire, etc.

Otra de las hipótesis que cuenta con bastantes adeptos establece que el *lógos* irrumpió en las *poleis* griegas como un ejercicio político de persuasión (*peithô*) y cuyo principal objetivo, muy probablemente era alcanzar acuerdos acerca de la organización social y jerárquica: discutir sobre la repartición

²⁷ Hay evidencia literaria (cf. Ar. Nu. 961, 972-84 y 1002-32; Ra. 727-33) en la que explícitamente se vincula a las AA con normas de ciudadanía y virilidad, pero también con virtudes morales como la justicia y la moderación. Aunque las clases populares no participaban de las AA, las asociaban con la guerra y la templanza (*sophrosyne*) en general, lo que las revestía con un halo de aspiracionismo que las colocaba en alta estima incluso dentro de las clases populares, cf. Pritchard, 2017.

de los recursos disponibles, sobre los enemigos que había que combatir militarmente, dividir el trabajo y los dividendos de la producción, entre otras, debieron haber sido algunas de las primeras discusiones públicas sobre las que probablemente se fundó lo que, a la postre, identificaríamos como la reflexión filosófica (cf. Vernant, 1962/1992, pp. 62 y ss).

Otra de las hipótesis señala que la filosofía tuvo más bien su origen en la práctica médica, de la que no sólo tomaría varios conceptos relativos a la salud física para aplicarlos al alma²⁸, sino sobre todo una axiología metodológica que pondera el empirismo como la mejor manera de estudiar la naturaleza (cf. Hp. DM. c. 430-400 a.e.c.). Metodología que se reproduce en los orígenes de la reflexión filosófica jónica –constituida por explicaciones naturalistas intuitivas. Adicionalmente, la medicina también pudo haber modelado la filosofía: una dialéctica entre el diagnóstico de un padecimiento ahora anímico (*álogía*, *hybris*, *akrasía*, etc.) y una serie de técnicas terapéuticas racionales, casi siempre competidoras entre sí, pero en ocasiones complementarias, para tratarlas (cf. Edelstein, 1967, p. 364). Además de que al parecer el descubrimiento de la naturaleza humana (*physis ánthropou*) –tema sobre el que girará gran parte de la filosofía clásica– fue un descubrimiento de los médicos y no de los filósofos (cf. Jaegger, 1957, vol. 3 p. 6)²⁹. Durante el denominado período “hipocrático” (450-350 a.e.c.) la medicina ya contaba con el estatus de conocimiento (*téchnē iatrikē*)³⁰, pero incluso en textos como el *Prisca medicina* (atribuido a Hipócrates) es considerada como el *fundamento* mismo de la filosofía:

Para ciertos médicos y filósofos (*sophistai*) no es posible saber medicina sin saber lo que es el hombre... Pero este modo de razonar (*lógos*) tiende hacia la filosofía, como (el de) Empédocles y los otros que han escrito sobre la naturaleza y estudian desde su principio (*ex archés*) la cuestión de

²⁸ Las analogías filosóficas entre la práctica médica y la filosófica también son legión: Platón (*Phdr.* 270c, *Sph* 228d; *Chrm.* 156e-157a) describe al filósofo como el médico del alma y a la *askēsis* como ejercicios para la contención de los impulsos. Juvenal (*Sat.* 10.356) sostuvo: “Recemos para que haya mente sana en cuerpo sano”. Sexto Empírico (*HP:* 2. 188), por su parte, concibe los razonamientos escépticos como “purgantes”, cuya intensidad está en función del padecimiento al que se dirigen (*HP:* 3. 280-1) y en otro conocido pasaje (*M:* 11.49) afirma que la salud es el *summum bonum*, e incluso nos recuerda que ya para Simónides (*frag.* 99 Page) “la noble sabiduría pierde su encanto si no se tiene una venerable salud.”

²⁹ Por ello Jaegger (1957, 3 pp. 3-7) sostiene que la medicina es, en comparación con las demás disciplinas, la que más semejanza guarda con la ética socrática.

³⁰ Esto es ya evidente en la obra de Alcmeón de Crotona (s. VI a.e.c.), para quien la medicina sigue supeditada a la filosofía en tanto que, para curar, el médico necesita tener conocimiento (*epistēme*) de en qué consiste la salud, cf. Diels, *Fragmentos:* 1.215 y también Arist. *Metaph.* 981a2-3.

qué es el hombre, cómo se ha formado y de qué está compuesto. Mas, para mí, todo lo que acerca de la naturaleza han dicho los filósofos y los médicos pertenece menos a la medicina que al arte de escribir (*graphiké*); y pienso, además, que *la naturaleza sólo desde la medicina se llegará a conocer con certidumbre*.” (1.620-622, tr. Perdró Laín. El énfasis es mío)³¹.

A pesar de que, como ya se indicó, éstas y otras hipótesis resultan persuasivas dado su apoyo textual, lo cierto es que todas ellas comparten dos elementos: el primero es el talante racional de segundo orden encarnado en la figura del *lógos*, que a la postre será la divisa por excelencia de la investigación filosófica: las otrora actividades ordinarias se desarrollaban en un primer orden (el médico, el político, el poeta, realizaban sus quehaceres sin que necesariamente mediara una reflexión de segundo orden sobre sus tareas). La filosofía bien pudo haberse constituido como una reflexión superior sobre esas mismas disciplinas: reflexionar sobre las causas de la enfermedad y los tratamientos para curarlas, sobre las técnicas de persuasión política, sobre el carácter pedagógico y moralizante de los mitos, etc. Seguramente a dicha reflexión de segundo orden se refería el *dictum* platónico (*Ap.* 38a) “una vida sin examen (*anexétastos bíos*) no merece ser vivida”.

En segundo lugar, y probablemente esto sea lo más importante –y lo menos advertido hasta ahora– de los puntos que comparten las hipótesis anteriores: las particularidades del contexto histórico-social en el que se originó la filosofía en Grecia, cuyo principal punto de referencia es la épica homérica que, como dijimos arriba, está anclada en el período arcaico y en los valores de su respectiva aristocracia. En el período clásico, Homero es citado como una autoridad en todos los terrenos, particularmente en la filosofía, e incluso se busca con avidez presentar las semejanzas entre las nuevas posiciones y el *corpus* homérico con la intención de crear un efecto de plausibilidad y/o aceptación popular³². Por la familiaridad y relevancia que el *corpus* homérico otorga a las AA, es fácil advertir que dichas prácticas eran comunes en su época y que probablemente se remontaban hasta el período micénico (1700 – 1100 a.e.c.) (*cf.* Dombrowski, 2009, p. 16).

La mitología homérica es precisamente lo que, de acuerdo con la primera de las anteriores hipótesis sobre el origen de la filosofía, se trata

³¹ Varios siglos después, Plutarco (*De tuenda sanitate praecepta*, 122e) insiste también en que filosofía y medicina tratan exactamente de lo mismo.

³² De acuerdo con Diógenes Laercio (2.11), ya para una fuente antigua como la *Historia Miscelánea* de Favorino, “la poesía de Homero tenía por tema la virtud (*areté*) y la justicia (*diké*)”.

de racionalizar. Las disputas políticas de la aristocracia arcaica son el tema central de la segunda hipótesis y algo parecido ocurre con lo que señala la tercera hipótesis, donde las enfermedades, la gran (pre)ocupación arcaica, eran modeladas también en términos militares (A. *Pers.* 415 y E. *Supp.* 619)³³. Pasarán varios siglos hasta que los ideales democráticos impregnen las reflexiones filosóficas y en realidad, históricamente, fueron los valores de la aristocracia arcaica los que fungieron como templete en el que se originó la filosofía (volveré sobre este tema en la siguiente sección).

Recordemos que, siempre según la épica, para la aristocracia arcaica la *areté* a nivel humano era una imitación de la que originalmente pertenecía a los dioses olímpicos y lejos de ser una cuestión moral, era más bien de carácter físico (belleza, fuerza, velocidad, valor, etc.). Sobre todo, no podemos soslayar el hecho de que se trataba de una aristocracia guerrera (*agónios*) en la que los valores asociados con las hazañas físicas (bélicas y atléticas) constituían el paradigma de su *areté*. Más aún, mientras que la *areté* de los olímpicos era algo intrínseco a su naturaleza, entre los mortales había que trabajar para conseguirla y/o mantenerla: incluso los hombres fuertes y/o bellos por naturaleza debían entrenar su físico para no perder su *areté*. Dichas virtudes guerreras solo fueron posibles, en gran medida, gracias al entrenamiento físico que tenía lugar en los gimnasios y/o en la milicia, por lo que no considero descabellado invertir el orden explicativo de las anteriores hipótesis sobre el origen de la filosofía y más bien presentarla como una actividad que sobrevino de las AA, cuya relevancia estaría garantizada por la organización sociopolítica aristocrática y el papel central que revestía la guerra en el período arcaico.

No obstante, esta hipótesis sobre el origen de la filosofía que propongo no es, como podría parecer, excluyente con las anteriores: respecto a la primera hipótesis mitológica, la épica homérica es la exaltación de la *areté* de los héroes que participan en conflictos bélicos (la guerra de Troya, principalmente) y donde la excelencia en las AA son el criterio que la mayoría de las veces separa a los que viven de los que mueren en el campo de batalla. La segunda hipótesis política bien podría explicarse como una consecuencia natural de la organización militar de la aristocracia de los *hippéis*, quienes equipararon los derechos civiles con los militares (cf. Vernant, 1962/1992, p. 73)³⁴, haciendo de las discusiones racionales dentro de la política una forma

³³ Cf. Jouanna, 2012.

³⁴ En este mismo sentido, Foucault (1987, p. 49) sostiene que “Existen sociedades o grupos sociales –tales como las aristocracias militares– en los cuales el individuo está llamado a afirmarse en su valor propio, a través de las acciones que lo singularizan y le permiten sobresalir, sin que tenga que conceder gran importancia a su vida.”

de ahorrar recursos para ordenar socialmente lo que otrora se arreglaba con la espada. Adicionalmente, la dependencia de la política con relación a las AA está ya presente en la célebre competencia de arquería al final de la *Odisea* (21) y donde el vencedor tendrá como premio el derecho a gobernar Ítaca. La tercera hipótesis médica también quedaría explicada desde el templete aristócrata: la salud era una parte central de la *areté* (*kalokagathia*) que distinguía a los aristócratas de la plebe y a cuya preservación estaba dirigida la práctica médica, pero también la posibilidad de sanar a los heridos de guerra con seguridad incentivó las investigaciones médicas. Además del hecho de que la medicina bien pudo ser un subproducto de la evolución de las técnicas profilácticas que los pedotribas aplicaban a los atletas (véase la siguiente sección), tal y como dejan constancia las distintas descripciones del entrenamiento físico en donde la figura del médico y del pedotriba siempre aparecen juntas (cf. Pl. *Prt.* 313d; *Grg.* 450a y 464b; *Sph.* 226e y 228e).

Por todo ello considero plausible que las AA revistieran una importancia en las sociedades arcaicas mucho más relevante de lo que se les ha atribuido hasta ahora por la exégesis ortodoxa, sin la cual, el surgimiento mismo de la filosofía hubiera sido muy diferente. Me inclino a pensar aquí que la miopía dominante hacia la importancia de las AA en el surgimiento de la filosofía obedece más bien a que la recepción moderna de la Antigüedad estuvo focalizada en el período clásico, donde la democracia y, sobre todo, el intelectualismo socrático, opacaron y transformaron la relevancia que las sociedades arcaicas otorgaron a las AA.

Por otro lado, mi hipótesis también encuentra sustento en los de los descubrimientos arqueológicos (Lavas, 1974 & Dickenson, 2015) y en la historia (Th. 2.15.3; Plu. *Thes.* 36.2), las cuales establecen que los asentamientos griegos solían tener entre cinco y diez mil habitantes en promedio y que la infraestructura arquitectónica estaba dominada por las necesidades defensivas, residenciales, sociales y económicas. Más aún, para que un grupo de edificaciones obtuviese el estatus de “asentamiento” debían contar con edificios gubernamentales, un ágora, un teatro y un gimnasio³⁵. Así, el gimnasio fue, desde el origen mismo de las primeras ciudades griegas,

³⁵ De manera estándar, los gimnasios solían ubicarse en las afueras de la ciudad y al menos en la época clásica en Atenas había 3 gimnasios públicos: el *Cinosargo*, el *Liceo* y la *Academia*. Según la descripción de Vitruvius (*De Architectura*: 5.11), la estructura promedio del gimnasio griego solía tener la longitud de un estadio (190 metros) y estaba compuesto por varios espacios: el *peristylon* (una especie de claustro rodeado de columnas en las que tenían lugar las lecciones de, por ejemplo, filosofía y retórica), la *palestra* (escuela de lucha), el *sphairisterion* (espacio abierto para jugar a la pelota), el *loutron* (espacio para lavarse), el *conisterion* (cuarto donde se almacenaba la arena y el aceite para los luchadores), el *koykeion* (un espacio para practicar golpes contra un saco lleno de arena), el *efebo* (cuarto

un espacio muy concurrido en donde los jóvenes aristócratas debieron pasar muchas horas de su tiempo entrenando para la milicia o las competencias atléticas, pero también para su formación intelectual en tanto ciudadanos (cf. Plu. *Vit. Cim*, 13.7; *Ath.* 234e; *IG.i³*.134)³⁶. Al menos para el caso de los juegos olímpicos, los más importantes dentro de la Hélade (Pi. *O.* 1.1-7), hay evidencia arqueológica que establece que el templo de Zeus en Olimpia³⁷, fundado sobre los restos de la campaña militar por la que la ciudad de Elis conquistó Pisa, recibía frecuentemente ofrendas militares: armaduras, escudos y todo tipo de armas (cf. Barringer, 2005, p. 228 y des Bouvrie, 1995, pp. 63 y 67). Y para la Olimpiada de 520 a.e.c. se agregó el *hoplitodromos* (la carrera de hoplitas armados) con la clara intención de mejorar el entrenamiento militar de los guerreros atenienses (Paus. 5.8.10)³⁸.

Ya en la época clásica la relación entre las AA y la milicia es más que evidente: éstas son consideradas como una excelente preparación para la guerra (Pl. *Prt.* 326b-c; Plu. *Mor.* 639d- e; Philostr. *Gym.* 19). Además de que, al menos entre los espartanos, era común la práctica militar de colocar un campeón panhelénico junto al rey en el campo de batalla (Plu. *Quaest. conv.* 2.5.2 y *Lyc.* 22.4) y en otras *poleis* los vencedores atléticos eran nombrados comandantes.

Heródoto (5.102, 8.4), Pausanias (4.17.9) y Platón (*Alc.* 1.118d; *Prt.* 312b, 325e y 326c) dan constancia de que en Atenas el *curriculum* en la formación de los jóvenes estaba compuesta por la gramática, la música y el gimnasio. También Isócrates (*Ant.* 182) afirma que la *areté* solo es asequible a través del entrenamiento en filosofía y gimnasia, cuyos métodos son convergentes. Además, tenemos noticias de que destacados filósofos fueron

de calentamiento) y el *alipterion* (cuarto de masajes y ungimiento con aceite) conectado a los baños (*pyraterion*).

³⁶ Lynch (1972) sostiene que el propio Sócrates y también otros filósofos, frecuentaban los gimnasios en busca de audiencias, pero sobre todo, de posibles reclutas para sus respectivas *háiresis*.

³⁷ En Olimpia había templos dedicados a las principales deidades: Zeus, Hera y Hestia. Dentro del templo de Zeus se encontraba la estatua de marfil y oro del mismo Dios (atribuida a Fidias), la cual es considerada como una de las siete maravillas del mundo antiguo y que, de acuerdo con Quintilano, sirvió desde entonces como referencia al aspecto físico del dios olímpico.

³⁸ Las ánforas panatenaicas también dan fe de que para mediados del siglo VI a.e.c. las carreras de hoplitas ya estaban consolidadas como parte de los eventos atléticos (cf. Barringer, 2005, p. 228). Sinn (1991, pp. 46-44) enfatiza la relación de Olimpia con las actividades militares en tanto que, por lo menos desde el siglo VI a.e.c., el oráculo de Olimpia era consultado sobre cuestiones militares.

también destacados atletas³⁹: Platón (DL: 3.4) compitió exitosamente en el pancracio de los juegos istmícos y al parecer el propio Pitágoras (DL: 8.47) boxeo exitosamente en la 48ª Olimpiada (588-584 a.e.c) para después desempeñarse, por un tiempo, como entrenador de boxeo (DL: 8.47-48)⁴⁰.

Finalmente, la concepción agonística de la vida (*véase supra*) que caracteriza la vida en la antigua Grecia, también tiene su origen en la época arcaica, pero las metáforas del combate militar y atlético seguirán presentes en prácticamente todos los filósofos de la época clásica: en la mayoría de los diálogos platónicos que intentan establecer el mejor modo de vida (*aristos tou biou*) las AA son consideradas como una condición necesaria para alcanzar dicho fin (*Grg.* 464-465; *Euthd.* 283-288, *R.* 613b-c)⁴¹, por lo que resulta bastante plausible afirmar que la teoría de la virtud se originó a partir de las AA y, posteriormente, adquirió una nueva dimensión semántica y conceptual orientada ya no hacia lo físico, sino hacia lo intelectual. En pocas palabras, gran parte de la munición conceptual de la filosofía clásica encuentra su origen en las AA, tal y como veremos a continuación.

III.1 El ejercicio de la virtud: de las actividades atléticas a las intelectuales

Anteriormente he señalado que el sello distintivo de la filosofía clásica es su perspectiva de segundo orden sobre diversos tópicos, particularmente sobre la *areté* y sobre cómo alcanzar una vida buena (*eudaimonía*). Sería ingenuo sostener que el origen de la filosofía griega obedeció a una suerte de salto reflexivo, pues por diseño, una reflexión de segundo orden necesariamente presupone actividades de primer orden. En el apartado anterior he mencionado algunas de dichas actividades sobre las que los especialistas especulan pudo haber surgido la reflexión filosófica: la mitología, la política y la medicina. Mi hipótesis es, más bien, que dicha reflexión tuvo lugar sobre dos actividades mucho más relevantes y cotidianas en el contexto aristocrático de las sociedades arcaicas: la milicia y su correspondiente

31

³⁹ Diógenes Laercio reporta que Pítaco (1.74) era “pancraciante”, Menedemo (2.132) atleta, Licón (5.67) y Antístenes (6.4) luchadores y Diógenes el cínico (6.30) maestro de equitación, arquería, tiro con honda y javalina. Respecto a Sócrates solo señala que “atendía a los ejercicios corporales y estaba bien fuerte” (2.22), además de que se desempeñó como soldado en varias campañas militares atenienses; *cf.* X. *Mem.* 3.12.3-4.

⁴⁰ Aunque probablemente esto no sea más que una confusión con otro Pitágoras, debida a Eratóstenes, la fuente de esta anécdota vía Favorino en su *Historia Miscelánea*.

⁴¹ *Cf.* Dombrowski, 2020, p. 208. Diógenes Laercio sigue la práctica común de utilizar las fechas de las Olimpiadas como un referente temporal del período en que estuvieron activos los filósofos que desfilan en su catálogo. Pero también sabemos que los vencedores en la carrera del estadio de los juegos olímpicos daban su nombre a los años calendáricos.

formación atlética. Con la intención de apuntalar dicha hipótesis, en este apartado analizo algunos de los conceptos centrales de la filosofía clásica con el objetivo de explicitar su origen atlético-militar.

III.1.1 *Areté*

Ya hemos dicho que la *areté* (virtud o excelencia) era la propiedad distintiva de los dioses homéricos (Zeus, Apolo, Ares, Pélope, etc.) y de los héroes (Heracles, Aquiles, Perseo, Jasón, etc.), misma que en dicho contexto hace referencia a la armonía entre su belleza, bondad y fuerza física (*kalokagathía*). Además, en muchas obras literarias, ánforas y vasijas, la *areté* era representada con la imagen de un león en alusión al “valor combativo” (Tirteo, fr. 12 West) y como sinónimo de salud y fuerza física⁴². Así pues, desde sus primeras apariciones (Hom. *Il.* 1.176; *Od.* 2.206) el vocablo “*areté*” hace referencia a cualidades viriles y a hechos valerosos (Hdt, 8.92), casi siempre exhibidos en contextos bélicos, pero también atléticos (Hom. *Il.* 15.642, 20.411 & Pi. *O.* 7.89) con una confrontación física de por medio. Aunque la *areté* es una propiedad natural en el caso de los olímpicos, para el caso de los mortales debía ser ejercitada para conservarse o incrementarse: por lo menos la fuerza física y la belleza corporal intuitivamente son el resultado de un entrenamiento (atlético) constante y sistemático del cuerpo, cuyas principales manifestaciones tenían lugar en el campo de batalla, pero también en las competencias atléticas –quizá por ello MacIntyre (1984) señala que “*areté*” es originalmente un cognado del Dios de la guerra “Ares”.

El cultivo de estas cualidades físicas se encontraba en el centro de la educación “antigua” (gimnasia y música) y sus respectivas técnicas de entrenamiento (*áskēsis*); proyecto que con bastante seguridad devino en la popularización de los gimnasios como la principal institución educativa de la Antigüedad. Varios siglos tendrán que pasar para que el término adquiriera su connotación moral (Pl. *Ap.* 18a; *R.* 500d; *Ly.* 963a; Arist. *EN*, 1102a6; *Pol.* 1295a37) con la que hoy día la conocemos y sobre la cual se articuló gran parte de la reflexión filosófica en la época clásica. Sin lugar a dudas Platón (*La.* 185e) fue responsable de la transformación de esta noción arcaica e intuitiva de la *areté* en una de carácter intelectual. En dicha transferencia de significado la “*areté*” física quedaría supeditada a la intelectual (*R.* 403d), tal y como veremos más adelante. Así pues, Platón fue responsable de desvincular la *areté* de su sentido arcaico original, que la asociaba a

⁴² Platón (*R.* 444d-e) identifica la *areté* con la salud y el vicio con la enfermedad, en una clara alusión a los estados corporales en los que tuvo su origen este concepto. Ahí también (*R.* 410c-d) se indica que el objetivo principal de la música es la domesticación de la parte irascible del alma (*thumos*). Sobre este último tema véase Lozano-Vásquez (2012).

una *techné* atlética, oratoria (gramática) y argumentativa (retórica), para convertirla en un tipo de conocimiento (*techné*) que rige todos los demás conocimientos intelectuales (*basiliké techné*) (*Euth.* 289b-291d).

III.1.2 *Áskēsis*

Originalmente aparece en contextos de trabajos manuales (la carpintería, herrería o el hilado de la lana) y hace referencia a “dar forma a” o “trabajar hábilmente un material con un fin determinado” (*Hom. Il.* 3.388, 10.438, 18.592; *Od.* 4.134 y *Hdt.* 3.57; 7.209). En la prosa ática, en cambio, hacía referencia al proceso de “entrenamiento” y “ejercicio” físico, casi siempre en un contexto atlético orientado hacia la preparación militar (*cf.* Chantraine, 1996, p. 124; Dombrowski, 2009, pp. 132 y 135). Tendrán que pasar varios siglos también para que el vocablo “*áskēsis*” adquiriera su connotación moral y religiosa⁴³ en tanto “entrenamiento de la virtud”, con la que actualmente la conocemos: Platón, (*Euthd.* 283^a; *Grg.* 527d), Aristóteles (*EN.* 9.9; 1170a11), Porfirio (*Abst.* 1.31), Plotino (*Plot.* 1.1.10, 2.9.15; 6.1.10-12). Pero incluso en estos casos la analogía casi siempre es con el entrenamiento físico: se reconviene a los lectores a que entrenen su alma de la misma manera en que los atletas entrenan sus cuerpos para alcanzar la *areté*⁴⁴. En estos casos hay implícita una actividad (*dunamis*) orientada hacia un fin predeterminado y donde la aspiración es que dichas actividades se consoliden en la psique humana en forma de hábitos (*ethos*). Elementos, todos estos, evidentes y cotidianos en las AA: las rutinas físicas de los atletas aspiran a convertir ciertos movimientos físicos en una segunda naturaleza, la cual, una vez adquirida, vuelve más eficiente la práctica atlética misma, además de contribuir al bienestar corporal.

33

III.1.3 *Sophrosyne*

Tradicionalmente traducida como “moderación”, “dominio de sí” o “autocontrol”, originalmente hace referencia a la disposición de las partes de un todo cuando se encuentran en armonía. Sus primeras apariciones tienen lugar en la poesía arcaica, la cual estuvo abocada a la vida dentro

⁴³ Pierre Hadot (1995, pp. 59, 102, 111 & 136) ha explotado la idea de los “ejercicios espirituales” en tanto que los considera la divisa principal de la filosofía antigua, al grado de ser lo que –según él– la distingue de la filosofía moderna y contemporánea. Para una crítica a esta posición extrema de Hadot, véase Ornelas y de Hoyos (s.f.).

⁴⁴ Uno de los primeros usos de esta acepción de autodisciplina mental y moral la encontramos en los Sofistas y de ello da constancia el epigrama hallado en una estatua de Gorgias (*EpGr.* 875a). Diógenes Laercio (6.70- 71), en cambio, reconoce una dimensión dual (física y psicológica) de la *áskēsis*.

de las *poleis*, por lo que casi siempre aparece ahí como una cualidad de los hombres libres que evitan la injusticia, así como los problemas civiles.

En su *Teogonía* (80-90), Hesíodo la utiliza para referirse al autocontrol necesario que tiene que exhibir un Rey para evitar una “interpretación indebida de las leyes de los dioses” y persuadir exitosamente a su audiencia (cf. Aristid. *Or.* xlv. 96). Néstor es uno de los primeros ejemplares de un consejero que logra que los que lo escuchan actúen con “moderación” (Hom. *Il.* 1.245-280). En el *corpus teognius* (379, 754-756) se refiere también al autocontrol perdido por la ebriedad y por primera vez aparece con connotaciones morales en tanto uno de los valores centrales que exhiben las aristocracias arcaicas, particularmente refiriéndose al estado de tranquilidad que sobreviene a la ausencia de un deseo subyugante (cf. Teognis, 1135-1140 y 13236). Dentro de la poesía epinicia (Pi. *P.* 1.10; B. 13.182-9) es presentada como el antídoto a los conflictos sociales y como la aceptación de los límites de la vida mortal en oposición a la inmortalidad divina. De hecho, Bacílides (13) la usa como una consigna de las élites aqueas para promocionar los efectos estabilizadores de su régimen político. En este mismo sentido, Píndaro (*I.* 8.24-6) la usa como una propiedad mítica perteneciente a los ancestros de los líderes aqueos. Aún dentro del contexto mitológico, pero ligado a las AA, Aristófanes (*Nu.* 1067) advierte que Peleo obtuvo su espada gracias a su *sophrosyne* (cf. Pl. *R.* 391c2; Pi. *I.* 1.8.24-26)⁴⁵. Finalmente, Baquilides (13) también la utiliza para referirse a la “moderación” en tanto el estado que deben alcanzar los atletas ganadores en oposición a la vanagloria (cf. Dombrowski, 2020, p. 68). Vale la pena recordar que los juegos píticos, los segundos más importantes en la Hélade, estaban dedicados a Apolo y tenían lugar en Delfos, al pie del monte Parnaso y donde se encontraba el ombligo del mundo (*omphalos*). En el templo de Apolo se podía leer la inscripción “Nada en exceso” (Dombrowski, 2009, p. 20), lo que refuerza también el vínculo entre las AA y la *sophrosyne* desde el contexto arqueológico.

Posteriormente, y ya dentro de la época clásica, *sophrosyne* es utilizada casi de manera unívoca en su sentido moralizante: tanto Isócrates (*Ant.* 190) como Platón (*Phd.* 245a, *Lg.* 647d; 711e) sostienen que la *sophrosyne* solo se alcanza por medio de la práctica del control del placer y el deseo, un ideal que encontrará su clímax en la filosofía estoica.

⁴⁵ Rademaker (2017, p. 89) señala que no es casualidad que la exaltación de la *sophrosyne* y la virilidad del linaje de Peleo aparezca en muchos de los poemas pertenecientes precisamente a la época inmediatamente posterior a las guerras contra los persas.

III.1.4 *Kartería*

Al igual que los anteriores términos, *kartería* forma parte de la misma familia de valores asociados a la aristocracia arcaica. Normalmente traducida como “valentía”, “fortaleza”, “resiliencia”, originalmente aparece en contextos militares para hacer referencia al estado mental que idealmente debería exhibir el hoplita en el campo de batalla. Una de sus primeras apariciones la encontramos en Heródoto (9.71.2), quien siguiendo su costumbre de mencionar, al final de su narración de cada una de las batallas, a los personajes que en exhibieron la mayor “*kartería*” en combate, destaca a Aristodemo –el único de los 300 espartanos que sobrevivió en la batalla de las Termópilas⁴⁶. No obstante, continúa el relato de Heródoto, al morir en combate en Platea, y a pesar de haber realizado también ahí grandes hazañas, le fue negada la *aristeia*, pues poseído por la *lyssa*, rompió temerariamente la formación hoplita, comprometiendo la integridad de su compañero del lado izquierdo, al que su escudo debía proteger y, por ende, la de toda su formación.

Nuevamente debemos a Platón la intelectualización de este término en su *Laques*, donde la “*kartería*” hace referencia al “valor” que, junto con la *epistème*, son presentados como los elementos constitutivos carácter moral ideal. Pero incluso en esa obra, el diálogo se inicia (190e5-6) con una definición militar de la “*kartería*”: “mantener la posición asignada para enfrentar el enemigo” (cf. Tirteo, fr.10 West, 31-2 y fr. 11 West, 21-2), para después ser modificada en el sentido de la actitud (la determinación de la voluntad) que exhiben en batalla los soldados bien entrenados (193a). Sócrates rechaza dicha definición por considerarla demasiado restringida y la amplía más allá de la esfera militar refiriéndose a los que “enfrentan exitosamente el deseo y el placer” (191d3.e1). De manera que “valerosas” son ahora, en general, las acciones por medio de las cuales se superan las aversiones a realizar algo *prima facie* no deseado, una suerte de resiliencia del alma (192d10-11)⁴⁷.

⁴⁶ Con este mismo sentido el término “*kartería*” aparece en el relato que hace Heródoto (8.92) de las hazañas de Píteas en la batalla naval de las guerras médicas.

⁴⁷ Gould (1987, p. 276) sostiene que el estado mental de *sophrosyne* del que habla Platón en el *Cármides* es equivalente al de *kartería* que aparece en *Laques* y ello es así –sostiene Gould– porque ambos diálogos son “hermanos” tanto temporal como temáticamente. Todo ello viene a apoyar mi hipótesis de que estos términos, ahora filosóficos, en realidad tienen un origen militar ligado a las AA correspondientes, lo que explicaría el parecido de familia que exhiben tanto en su origen arcaico como una vez intelectualizados.

III.1.5 *Agōn*

Meuli (1968 & 1975) intentó establecer que el “agōn griego” tuvo su origen en el culto a la muerte: una batalla ritual por la que el combatiente derrotado expía la muerte de una persona muerta, interpretación que explicaría bien las competencias atléticas en la épica homérica (*Il.*23), pero que ha sido desafiada por Poliakoff (1987) y Weiler (1981).

Originalmente aparece en Homero (*Il.* 7.298) como un topónimo: “el lugar de la asamblea de los dioses” y el “lugar de la competencia”, donde esta última no necesariamente tiene que ser física (atlética o bélica), sino que también puede ser artística o legal (*Dem. Or.* 15.30). Además, la competencia a la que se hace referencia siempre implicaba un premio por el que se competía, lo cual queda de manifiesto en sus principales cognados “*agonízesthai*” (competir por un premio), “*agonistés*” (competidor), *agonía* (lucha por la victoria), etc.

En la literatura filosófica la transferencia de significado también discurrió del vocabulario atlético-militar hacia el moral, adquiriendo figurativamente el sentido de “ejercicio en la virtud” (*Pl. Ti.* 4.6-8 & 6.11).

36

Recientemente Reid (2020, pp. 16 & 24) ha sostenido que la mayoría de los diálogos platónicos exhiben una estructura *agonística* en la que el entrenador (Sócrates) guía a los lectores hacia la verdad, a través de un combate dialéctico –en lugar de físico– y cuyo objetivo final es la consecución de la *areté*. De hecho, el *Lisis* (203a) se inicia en un gimnasio y en el *Gorgias* (454e-455a) Sócrates argumenta que las habilidades (*techné*) de los sofistas son insuficientes para alcanzar la *areté* en tanto que carecen de un entendimiento sistemático (*epistémē*) sobre ella, por lo que quienes los siguen bien podría incurrir en abusos, de la misma manera en que “un boxeador” podría abusar de sus habilidades atléticas para “golpear a sus padres” (456d)⁴⁸.

Aunque los términos analizados anteriormente no pretenden constituir una lista exhaustiva de los conceptos en torno a los cuáles giró la filosofía clásica, valgan estos cuantos ejemplos para ilustrar una serie de fenómenos poco advertidos hasta ahora por la exégesis ortodoxa:

⁴⁸ Binder & Gerhard (2006) sostienen que fue Jacob Burckhardt (*Griechische Kulturgeschichte*, cap. 13) quien acuñó el término “agonístico” para referirse al “impulso inherente de la cultura griega” según el cual, estos habrían desarrollado competencias reglamentadas (atléticas, políticas, sociales y culturales) que los distinguirían del resto de las sociedades de su época. Esta concepción tuvo una gran repercusión en la idealización de la cultura griega dentro del clasicismo alemán del siglo XIX, e incluso la etiqueta “deporte agonístico” formó parte del programa racial impulsado por el nazismo (*cf.* Losemann, 1977, p. 147).

1. Estos conceptos fueron acuñados por la aristocracia arcaica, una aristocracia principalmente guerrera.
2. En el periodo arcaico la aristocracia griega se encontraba (pre)ocupada por establecer su superioridad política y social a través de estrategias propagandísticas bien definidas como la guerra y las AA.
3. Los conceptos originados en la milicia y en las AA fueron exportados a la reflexión filosófica en el período clásico, donde se constituyeron como la materia filosófica *par excellence*.
4. La exportación de dichos conceptos hacia las discusiones morales en el período clásico fue, principalmente, vía el intelectualismo socrático.
5. Incluso una vez migrados estos conceptos hacia la moral, los autores clásicos siguieron refiriéndose a su uso atlético-militar original como una estrategia pedagógica para hacer más asequible su objetivo principal: el entrenamiento de la virtud.

IV. Caída de las Actividades Atléticas: invirtiendo la prelación arcaica

Cómo fue que las AA, tan valoradas en el período arcaico, cayeron en descrédito en el período clásico es la pregunta final a la que intento responder en esta última sección. Aunque como hemos visto en las secciones anteriores, la respuesta a esta pregunta es multifactorial: coyunturas sociales como el incremento de la riqueza entre las *poleís* griegas⁴⁹, la relativa estabilidad política en el período posterior a las guerras médicas (490 – 449 a.e.c), el cosmopolitismo alejandrino que extendió los valores de la Hélade hasta Asia, la democratización de la vida social que acarrió la popularización de la educación de ciudadanos no-aristócratas, quienes ya comenzaban a intervenir directamente en la vida pública de la *polis*, entre otros. En este punto quisiera llamar la atención hacia uno de los factores más determinantes para el destino de las AA: la profesionalización de la milicia, lo que ocasionó que las otrora *aretai* guerreras se acotarán a un sector minoritario de la población griega. Como hemos visto más arriba, mientras que en el período arcaico la guerra fue una de las actividades centrales entre todos los ciudadanos de las *poleís* griegas, en el período clásico, en cambio, la guerra pasó a un segundo plano lo que, aunado al espíritu democratizador, obligó a la revisión de la axiología aristócrata arcaica.

⁴⁹ Atenas y Esparta entraron en crisis económica en el siglo VIII a.e.c y su solución fue diametralmente opuesta: mientras que Atenas convirtió su producción agrícola de consumo interno en una de exportación, Esparta sometió militarmente a Mesenia. Ambas estrategias derivaron en un largo período de prosperidad económica que permitió el desarrollo de las artes liberales, con la filosofía a la cabeza en Atenas y la milicia y el atletismo profesionalizados en Esparta (cf. Muñoz, 1972).

Todos estos cambios sociales exigían, paralelamente, una educación más sofisticada que rebasara las limitaciones de la educación arcaica basada exclusivamente en la música, la retórica y la gimnasia (cf. Taylor & Mi-Kyoung Lee, 2020). Una de las primeras reacciones a estas exigencias fue el auge de la sofística (s. V a.e.c.), la cual cultivó, desde un templete especulativo, doctrinas dirigidas a educar a las nuevas élites en cuestiones como la oratoria en público y la correcta conducción moral y política de la vida individual. Este cúmulo de cambios en la vida de las *poleis* culminará en el período clásico en lo que en otro lugar (Ornelas, 2014, p. 178) he denominado “el ideal socrático”, mismo que, *grosso modo*, se encuentra condensado en la tesis epistemológica: “el conocimiento intelectual es prioritario respecto al conocimiento empírico” (cf. Pl. *Tht.* 187a, 152d-e; Arist. *EN* 1094b7, 1098a16-17, *APo.* 2.19, *de An.* 424a18-24). Una vez popularizada, esta tesis tuvo entre sus consecuencias que las AA pasaran a un segundo plano y que, en el mejor de los casos, quedaran supeditadas a las actividades intelectuales.

38 En esta última sección intento mostrar que las críticas a las AA provenientes del período clásico discurrieron en tres ejes principales: el social (los atletas son nocivos para la *polis*), el médico (la práctica atlética, y su respectivo régimen, dañan seriamente la salud) y el moral (la forma de vida de los atletas es anti-natural), críticas que casi siempre se presentan de manera entrelazada.

Antes de adentrarnos en dichas críticas considero indispensable exponer las motivaciones económico-sociales que impulsaron a los intelectuales de la época clásica a apuntar sus baterías contra los atletas y las AA.

IV.1 El recelo intelectualista hacia el estatus social de los atletas

Un denominador común entre las críticas que los hombres libres (filósofos, políticos, literatos, etc.) dirigieron al gremio de los atletas, es el hecho de considerar “desproporcionados” o “excesivos” los premios económicos que recibían los vencedores de los juegos. Todo ello aunado al prestigio social que lograron no solo entre las clases populares, sino entre la aristocracia misma y las élites militares desde el período arcaico. Comencemos con el tema económico.

Por las fuentes historiográficas sabemos que las actividades intelectuales, antes del siglo V a.e.c., se realizaban sin un salario de por medio. De hecho, la mayoría de los filósofos presocráticos provenían de familias acaudaladas (DL: 1.22, 1.74, 2.6, 2. 65, 9.21, 9.34), mientras que los dramaturgos eran incentivados solamente por los premios de las competiciones (cf. Forbes, 1942, p. 5) e incluso los poetas, con excepción de los que confeccionaban

epinicios, lo hacían sin un salario de por medio. Nuevamente fueron los sofistas (Protágoras, Gorgias, Hipias, Critias, entre otros) los responsables de alterar este ordenamiento, ya que comenzaron a exigir un “sueldo” (*misthós*) a cambio de sus lecciones (cf. Pl. *Prt.* 314b; Ar. *Nu.* 245; DL: 10.4; Plu. *Plat. Quest.* 999f) y, para el tiempo de Aristóteles (*Pol.* 1337a-b), en la mayoría de las *poleis* la educación corría a cargo de instructores particulares (siendo Esparta la principal excepción).

Así pues, sabemos que, para el siglo V a.e.c., los sofistas más renombrados –Protágoras (*Prt.* 328b) y Gorgias (Diod. 12.53.2)– tenían una tarifa de 100 minas (=10,000 dracmas); la misma que tenía el filósofo Zenón de Elea (Pl. *Alc.* 119a). Por la comedia (Ar. *Nu.* 876; Alex. Fr. 36; Plaut. *Capt.* 274) tenemos noticias de que la tarifa regular de los sofistas podía alcanzar hasta un *talento* (=60 minas =6000 dracmas) pero, en general, su tarifa mínima oscilaba entre 1 mina (=100 dracmas) (Cic. *Acad.* 2.30.98) y 10 minas (=1000 dracmas) (Ps.- Plut. *Vitt. Decem Orat.*; *Lycurg.* 842c-d). Pródico de Ceos cobraba 50 dracmas a cada uno de sus oyentes en sus lecciones de retórica (Arist. *Rh.* 1414b-15). Sócrates y Platón no sólo repudiaron esta actitud “mercenaria” que hacía de la sabiduría una mercancía, sino que también se oponían abiertamente a recibir cualquier tipo de compensación económica por sus lecciones, no obstante, aceptaban comida y regalos de sus discípulos (X. *Mem.* 1.2.60; DL: 2.65, 74 y 4.2). Aunque Aristóteles no recibía un salario en el Liceo, no se sabe con seguridad cuál fue la retribución que obtuvo por la educación de Alejandro. A finales del siglo IV a.e.c., tenemos noticias de que la paga para los filósofos había menguado significativamente hasta alcanzar solo “un *triobolo*” (= medio dracma) (DL: 6.86).

El caso de los atletas vencedores era radicalmente distinto. Recordemos que el término “*athleta*” significa “los premiados”, por lo que los premios mismos eran esenciales en las AA, no sólo porque hacían relucir la victoria, sino porque al ser cuantiosos, acrecentaban el prestigio social de los vencedores (atletas y patrocinadores), lo que enaltecía la *areté* del individuo vencedor (recordemos que no existían competiciones atléticas de conjunto). Por Plutarco (*VS.* 23.2) sabemos que Atenas, en el siglo VI a.e.c., pagaba 500 dracmas por victoria en los juegos ístmicos y, a manera de referencia, indica que para entonces el precio de una oveja oscilaba alrededor de 1 dracma.

La famosa inscripción *IG II² 2311* hace referencia a los premios que se otorgaban en Atenas durante los juegos panatenaicos; unos juegos locales fuera del circuito de los grandes 4 juegos⁵⁰. Ahí se indica que el premio por

⁵⁰ Mientras que para el año 500 a.e.c sólo se tiene noticia de alrededor de 50 juegos, para el siglo II e.c. había más de 300. El paulatino aumento de las competiciones favoreció

ganar la carrera del estadio y la de cuadrigas era de 100 ánforas de aceite de olivo (cada una de las cuales contenía 9 galones) (cf. *IG* II, 965). En este sentido, David Young (1983) calculó el valor de dicho premio en 1200 dracmas, lo que, según sus cálculos, representaba 847 días de salario de un trabajador calificado de la época (*i.e.* un carpintero)⁵¹. Este premio es 20% mayor a la tarifa estándar de los sofistas y filósofos, todo ello sin perder de vista que se trata solamente de un premio en un certamen local y que, en muchas ocasiones, las *poleis* pagaban grandes sumas para que los atletas más reconocidos participaran en los certámenes locales. La inscripción *CIG* 2758 señala que para el siglo II a.e.c, en Afrodisia, el premio por ganar el pentatlón era de 500 dracmas y en el pancracio era de 3000. Al igual que ocurría con las exorbitantes y excepcionales tarifas de Protágoras y Gorgias en el terreno intelectual, una inscripción del siglo II e.c., proveniente de una ciudad no identificada en Asia menor, señala que un campeón olímpico recibió 30,000 dracmas solo por participar en unos juegos locales, cantidad que hasta ahora constituye el máximo de las remuneraciones conocidas para los atletas de la antigüedad (cf. Finley & Pleket, 1976, p. 104).

Todo ello sin mencionar el resto de los honores y premios para los vencedores en los grandes juegos: el desfile triunfal (*eiselasís*) al volver vencedores a casa –honores que solo los generales vencedores recibían (Ael. *VH*.12.58; Pl. *Ep.* 10.118; A172b y 211; D.S. 13.82.7). Además de las comidas gratis de por vida a costa de la *polis* en el *prutaneíon* y un asiento en primera fila (*proedría*) para los espectáculos públicos, así como la exención de algunos impuestos y del servicio militar (cf. *IG*. I², 77 & *IG* I³.131); todos estos privilegios reservados para un exclusivo grupo de “benefactores de la *polis*”.

IV.2 Críticas intelectuales a las AA: todos contra los atletas

Probablemente uno de los primeros ejemplares, y quizá también uno de los más célebres, de crítica intelectual al gremio de los atletas es el de Jenófanes de Colofón (570 - 478 a.e.c.), uno de los fundadores de la escuela eleática,

la profesionalización de los atletas, quienes participaban en un determinado circuito de competiciones a lo largo del año lo que, en muchos casos, les permitió amasar una gran fortuna (cf. Finley & Pleket, 1976, p. 103). Pausanias (6.11.2-9. A167a) afirma que Teágenes de Tasos, por ejemplo, contaba con 22 victorias en el boxeo y 2 en el pancracio de los grandes juegos y 1376 victorias más en otros certámenes locales.

⁵¹ Young (1983) calculó que 1200 dracmas serían equivalentes a 67,000 dólares americanos en 1980, mismos que, de acuerdo con los cálculos de la inflación por parte de la *Federal Reserve*, hoy día serían equivalentes a 227,800 dólares, cantidad a la que el esprinter ganador del estadio se haría acreedor en unos cuantos segundos que duraba la competencia.

quien tomando como modelo el fr. 12 de Tirteo (*supra*, sección II.1) exalta la virtud intelectual sobre las virtudes atléticas:

Pero si alguien alcanza la victoria allí donde está el recinto sagrado de Zeus, junto a las corrientes del río de Pisa, en Olimpia, sea por la rapidez de sus pies, o compitiendo en pentatlo, sea en la lucha o incluso en el doloroso pugilato o en la terrible prueba que llaman pancrancio, como hombre muy ilustre aparece a los ojos de sus conciudadanos, y puede alcanzar el derecho a ocupar asiento de preferencia en los espectáculos y recibe de la ciudad alimentos a cargo del erario público y un premio. E incluso compitiendo en las carreras de caballo podría lograr todo eso, sin ser tan valioso como yo. *Porque superior a la fuerza de hombres y caballos es nuestra sabiduría* (frag. 2, Diehl. El énfasis es mío).

En la *República* (III y IV) Platón y en la *Política* (VII y VIII) Aristóteles –los campeones del intelectualismo socrático–, presentan sus respectivos proyectos políticos sobre la *polis* ideal y sobre el carácter que deben exhibir los gobernantes y los ciudadanos ideales. En dicho modelo las AA solo fungen como una condición *necesaria* –ya no suficiente– en su educación (Pl. *R.* 404b; Arist. *Pol.* 1338a20-21). Básicamente, ambos están de acuerdo en que una *polis* virtuosa es aquella en la que todas sus partes constituyentes cumplen de manera excelente su función; ambos también argumentan sus respectivos proyectos políticos por analogía con lo que a nivel del individuo acontece en una persona virtuosa: la parte racional (mente) debe controlar y orientar a la no-racional (el cuerpo). Este compromiso con el ideal socrático termina demeritando las AA frente a las actividades intelectuales en tres niveles interrelacionados:

1. Moralmente: las AA son un obstáculo para la “práctica de la virtud” (crítica intelectualista).
2. Políticamente: son dañinas porque atentan contra la noción misma de “ciudadanía” a nivel individual y contra la vida común en general.
3. Médicamente: las AA y su respectivo régimen resultan excesivos, al grado que conducen a la “deformación”, “atrofian” o “enferman seriamente” el cuerpo de los atletas.

Veamos finalmente, y en este mismo orden, cada una de estas críticas.

Particularmente en *República*, Platón elabora su modelo político bajo el cual deben ser educados los guardianes y donde las AA están siempre supeditadas a las actividades intelectuales, en una clara muestra de su compromiso con el intelectualismo socrático:

No es el cuerpo, a mi parecer, por bien constituido que esté, el que por su propia virtud hace al alma buena; por el contrario, es el alma buena la que por su virtud procura al cuerpo el estado mejor posible... el mayor obstáculo es esta preocupación excesiva del cuerpo que va más allá de las reglas de la gimnástica; es una traba, en efecto, en la administración doméstica, en el servicio en campaña y en los oficios sedentarios. Lo más grave, sin embargo, es el ser irreconciliable con todo estudio, reflexión y meditación sobre uno mismo [...] Por dondequiera que aparece esta preocupación, es un obstáculo a la práctica y a la prueba de la virtud porque hace que se crea uno siempre enfermo y que no se deje jamás de angustiarse en lo tocante a su cuerpo.” (R. 403d y 407c. Traducción de Antonio Gómez Robledo).

Y casi en los mismos términos Aristóteles presenta la misma queja intelectualista:

Envilecedores han de considerarse los trabajos, oficios y disciplinas que tornan a un hombre libre, en su cuerpo, en su alma o en su inteligencia, incapaz para la práctica y actos de la virtud. Por esto llamamos viles a todos los oficios que deforman el cuerpo, así como a los trabajos asalariados, porque privan de ocio a la mente y la degrada. (*Pol.* 1337b10-14. Traducción de Antonio Gómez Robledo).

Ambas críticas coinciden en que las AA son un obstáculo para la práctica de la virtud. En ambos casos también, el enemigo es la figura del atleta especializado —o de “alto rendimiento” diríamos hoy en día— que sigue un modo de vida orientado exclusivamente al cultivo del cuerpo. Especialización que a la postre conduce a un carácter moral “rústico” (R. 411e) o “demasiado viril” (*Pol.* 1338b15-20), nocivo para las cuestiones públicas. Ésta es precisamente la segunda crítica a los atletas, la crítica política:

Una constitución atlética no es apropiada ni para mantenerse uno en la condición que requiere la vida política, ni para la salud y la generación, como tampoco lo es una constitución valetudinaria y demasiado sensible a la fatiga, sino una intermedia entre ambas. Lo que debe tenerse es una constitución avezada a los trabajos, solo que no violentos ni de una sola especie como la de los atletas...

Permitir a los jóvenes practicar en exceso esta clase de ejercicios y dejarlos sin instrucción en las disciplinas necesarias, es en realidad degradarlos y tornarlos inútiles para una función apenas del ciudadano, y aún en

ésta, como lo ha demostrado nuestro argumento, inferiores a otros.” (*Pol.* 1335b5-13 y 1338b31-38).

Platón, por su parte, también considera que el ejercicio atlético en exceso conlleva a un carácter “feral” e irracional que obstaculiza las funciones públicas de los ciudadanos:

Supongamos ahora que ponga todo su esfuerzo en la gimnasia... Por lo pronto, la conciencia que tiene de su vigor corporal le llenará de orgullo y coraje, y sentirá sobrepasarse a sí mismo en virilidad... Tal hombre, me parece, se convierte en enemigo de la razón y de las musas. No recurre a la razón para convencer, sino que todo lo lleva a cabo, como una fiera por la violencia y la brutalidad. Sin ritmo ni gracia, vive en la ignorancia y la rusticidad. (*R.* 411c-d).

Ambos autores coinciden en que las AA, tal y como son practicadas por los atletas, fomentan conductas excesivas que atentan contra el ideal socrático de *sophrosyne*, lo que moralmente resulta censurable. Pero dichos excesos también tienen consecuencias políticas desastrosas en la medida en que la especialización de los atletas les priva del tiempo que todo hombre libre debe dedicar a participar de manera informada y responsable en las cuestiones públicas.

La tercera crítica hacia las AA está dirigida a las consecuencias físicas: el régimen de vida de los atletas incurre también en muchos excesos, mismos que, con el paso del tiempo, se traducen en afecciones físicas que comprometen seriamente su propia salud:

¿Y en lo tocante al alimento? ¿No son estos hombres atletas [los guardianes] del mayor combate? ¿Les convendría a ellos el régimen de los atletas que vemos ejercitarse?... Pero este régimen, repuse, concede demasiado al sueño y es peligroso para la salud. ¿O no ves cómo esos atletas pasan la vida durmiendo, y contraen graves y violentas dolencias, por poco que se aparten del régimen prescrito? (*R.* 403e-404a)

Aristóteles también se opone al régimen seguido por los atletas prácticamente por las mismas razones:

Hasta la pubertad deben practicarse ejercicios ligeros, evitando dietas severas y esfuerzos violentos, a fin de que no haya ningún impedimento al desarrollo. Prueba no desdeñable de que puede producirse este resultado, es que en los certámenes olímpicos apenas se encontrarán dos o tres personas

que hayan vencido como adultos después de haberlo hecho como jóvenes, a causa de haber perdido su fuerza quienes desde jóvenes se someten a la práctica de ejercicios penosos. (*Pol.* 1338b-1339a).

De esta manera, ambos pensadores sostienen que el régimen de los atletas termina por dañar incluso al cuerpo mismo, cuando originalmente debería fortalecerlo, por lo que encuentran censurable dicha forma de vida. Un tema recurrente en la literatura médica –como veremos a continuación–, pero también en la comedia, es la glotonería (*philophagia*) de los atletas y el precario estado de salud de los ex atletas, lo que es utilizado como una premisa a favor de que las AA son anti-naturales.

El *corpus hippocraticum* (S. V–IV a.e.c.) contiene muchas críticas a las AA, tanto desde el punto de vista moral como desde el médico. Debemos reparar en que ya para esa época, varios de estos tratados hipocráticos (*Sobre la Dieta*, *Sobre los flatos*, *Sobre las afecciones*, etc.) simultáneamente destacaban las funciones profilácticas de las AA, en lo que para la segunda mitad del siglo V a.e.c. se denominó “la gimnasia médica”. De hecho, tanto la *Suda*, como Platón (*Prt.* 316d-e) y Luciano (*Hist. Conscr.* 35), afirman que el propio Hipócrates (460 – 370 a.e.c.) fue discípulo del pedotriba Heródico de Mégara, uno de los primeros médicos en aprovechar su experiencia en la palestra para la elaboración de terapias físicas. Precisamente muchas de las críticas hipocráticas están dirigidas a los pedotribas⁵² en tanto que sus recomendaciones médico-terapéuticas probablemente fueron percibidas por los propios médicos como una intromisión en sus labores por parte de un gremio considerado inferior desde un punto de vista social y epistémico⁵³:

...los pedotribas enseñan a violar las normas según una norma, a ser injustos justamente, a engañar, hurtar, robar, a cometer actos violentos, a lo peor de la mejor manera. El que no hace esto es malo, y el que lo hace, bueno. Una muestra de la insensatez del pueblo. Admiran eso y piensan que solo uno de entre todos los participantes es bueno y los demás malos. Muchos admiran, pocos entienden (*Sobre la dieta*, 1.24).

Eurípides hace pasto de las llamas a los atletas en su sátira sobre *Autólico*, hijo de Hermes y maestro del hurto y la bribonería, a quien Apolodoro (2.4.9) ubica como el maestro de lucha del propio Heracles:

⁵² “Heródico mataba a los que padecían fiebre con carreras, muchas luchas, baños de vapor, mala cosa.” Hp. *Morb. Sacr.* 6.3.18. En esta misma dirección véase también: Gal. *De saitate tuenda libri*, VI.5.54 y Philostr. *Gym.* 14.

⁵³ Cf. García Romero, 2015, p. 230.

De los innumerables males que hay en toda Grecia ninguno es peor que la estirpe de los atletas. Primero porque no saben vivir modestamente y no serían capaces de hacerlo. ¿Cómo podría un hombre que es esclavo de sus mandíbulas y más débil que su estómago, acumular riqueza más grande que la de su padre? [...]

¿Qué Dios luchador, qué hombre con pies veloces, o lanzador de disco, o uno que puede golpear certeramente las mejillas, sirve a su padre con una corona? ¿Acaso combatirán al enemigo con un disco entre las manos? ¿O correrán entre los escudos para sacar a los enemigos fuera de su patria? ¡Nadie es tan estúpido cuando se enfrenta a las armas! *Más bien deberían coronar con verdes guiraldas a los hombres sabios y justos, a todo hombre que conduce la ciudad de manera excelente, que es inteligente y honrado.* (fr. 282, Karnnicht. El énfasis es mío)⁵⁴.

Así pues, las críticas a las AA y a la persona de los atletas vinieron de muchos frentes, todos ellos asociados a las artes liberales, lo que culminó no sólo en el encumbramiento del ideal socrático que favoreció las actividades intelectuales sobre las físicas, sino también en la degradación de las AA para siempre.

45

V. Conclusión

La visión romántica de las AA que putativamente prevaleció a lo largo de toda la historia de la civilización griega sólo es parcialmente correcta en el período arcaico, período que, como hemos visto, estuvo dominado por la práctica guerrera y donde las AA resultaban indispensables. No obstante, en el período clásico, la “época de oro” de la civilización griega, las AA pasaron horas muy bajas ya que fueron degradadas en aras de las actividades intelectuales, tal y como el intelectualismo socrático estableciera. Aunque como he intentado mostrar en estas páginas, el cambio de perspectiva hacia las AA tuvo un origen multi factorial, una de las principales razones fue, desde mi perspectiva, el hecho de que el intelectualismo socrático se popularizara rápidamente en el ambiente intelectual del período clásico. Todo ello sin mencionar que la mayoría de los autores de las críticas a las AA (Platón, Aristóteles, Isócrates, Jenófanes, Eurípides, Hipócrates, entre

⁵⁴ Dado lo fragmentario de la obra, no es posible establecer quién está hablando aquí ni con qué intención. Sutton (1980, p. 148) especula que el tema central de la obra es el aprendizaje de Heracles en la lucha, guiado por el propio Autólico, por lo que –continúa Sutton– es probable que también hubiera una voz en defensa de los atletas. De hecho, el propio Eurípides escribió un epinicio (cf. Bowra, 1960) a la célebre victoria de Alcibíades en la carrera de cuadrigas en la Olimpiada de 416 a.e.c (cf. Plu. *Alc.* 11; *Ath.* 1.3c).

otros) fueron contemporáneos y se encontraban, aunque fuera de manera parcial, activos en la Atenas del siglo V a.e.c., en la denominada “edad de oro ateniense” o la “época de Pericles”.

Más allá de la explicación del auge y caída de las AA en la antigua Grecia, me interesa destacar el papel que las AA desempeñaron en el surgimiento de la filosofía: contrario a lo que la exégesis ortodoxa ha sostenido, en este trabajo espero haber contribuido a revalorizar el destacado papel que las AA desempeñaron en el advenimiento mismo de la filosofía y contribuir, así, al espíritu contemporáneo de la filosofía del deporte que busca reivindicar la práctica deportiva y sus consecuencias intelectuales en nuestros días.

Referencias bibliográficas

- Alcmeón de Crotona. [Fr.]. (2016). *Fragmentos*. Gredos.
- Alexis. [Alex.]. (1996). *Fragments*. Cambridge.
- Apolodoro. [Fr.]. (2004). *Fragmenta*. Göttingen.
- Aristides. [Or.]. (2016). *Discursos*. Gredos.
- Aristófanes. [Nu.]. (2016). *Las Nubes*. Gredos.
- 46 Aristófanes. [Ra.]. (2016). *Las Ranas*. Gredos.
- Aristóteles. [APo.]. (1988). *Analíticos Posteriores*. Gredos.
- Aristóteles. [Ath. Pol.]. (2012). *Constitución de los Atenienses*. CSIC.
- Aristóteles. [de An.]. (1978). *Acerca del Alma*. Gredos.
- Aristóteles. [EN.]. (1985). *Ética Nicomáquea*. Gredos.
- Aristóteles. [Methaph.]. (1994). *Metafísica*. Gredos.
- Aristóteles. [Pol.]. (2018). *Política*. UNAM.
- Aristóteles. [Rh.]. (2016). *Retórica*. Gredos.
- Ateneo de Náucratis. (2016). *Banquete de los Eruditos*. Gredos.
- Ateneo. [Ath.]. (2018). *Antología Griega*. Gredos.
- Baquílides. [B.]. (2016). *Odas y Fragmentos*. Gredos.
- Barringer, J. M. (2005). The Temple of Zeus at Olympia, Heroes, and Athletes. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 74(2), 211-241. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/25067954>
- Binder, G. (2006). Agon. En H. Cancik, & H. Schneider (Eds.), *Brill's New Pauly* (Antiquity volumes). Recuperado de http://dx.doi.org/10.1163/1574-9347_bnp_e12218940
- Bowra, C. M. (1960). Eurípides' Epinikian for Alcibiades. *Historia: Zeitschrift Für Alte Geschichte*, 9(1), 68-79. <http://www.jstor.org/stable/4434643>
- Brohm, J-M. (1976). *Sociologie politique du sport*. Nancy: P.U.N.
- Brundage, A. (1948). Why the Olympic Games?. En A. Bushnell (ed.), *Report of the United States Olympic Committee; Games of the XIVth Olympiad, London, England*, (pp. 21-26). United States Olympic Association.

- Chantraine, P. (1996). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Klincksieck.
- Cicerón. [Acad.] (1990). *Cuestiones Académicas*. UNAM.
- Claudio Eliano. [VH.]. (2016). *Historias curiosas*. Gredos.
- de Coubertin, P. (1887/2012). La educación inglesa. *Citius, Altius, Fortius*, 5(1), 133-151.
- del Barrio Vega, M.L. [Ed.]. [IG.] [EpGr.].(2016). *Epigramas Funerarios Griegos*. Gredos.
- Demóstenes. [Or.]. (2016). *Discursos Privados*. Gredos.
- des Bouvrie, S. (1995). Gender and the Games at Olympia. En B. Berggreen & N. Marinatos (Eds.), *Greece & Gender* (pp. 55-74). Norwegian Institute at Athens.
- Dickenson, C. (2015). Pausanias and the 'Archaic Agora' at Athens. *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, 84(4), 723-770. <https://doi.org/10.2972/hesperia.84.4.0723>
- Diódoro de Sicilia. [D.S.]. (2016). *Biblioteca Histórica*. Gredos.
- Diódoro. [Diod.]. (2014). *Fragments*. Oxford.
- Diógenes Laercio. [DL.]. (2017). *Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge.
- Dombrowski, D. (2009). *Contemporary Athletics & Ancient Greek Ideals*. The University of Chicago Press.
- Dombrowski, D. (2020). Four-Term Analogies and the Gorgias: Gymnastics, Agon, and the Athletic Life in Plato. En L. Reid, M. Ralkowski & C. Zoller (eds.), *Athletics, Gymnastics, and Agon in Plato* (pp. 199-210). Parnassos Press.
- Edelstein, L. (1967). The Relation of Ancient Philosophy to Medicine. En O. Temkin & L. Temkin (eds.), *Ancient Medicine. Selected Papers of Ludwig Edelstein*, (pp. 349-365). The Johns Hopkins Press.
- Estrabón. [Str.]. (2016). *Geografía*. Gredos.
- Filóstrato. [Gym.]. (2016). *Gimnástico*. Gredos.
- Filóstrato. [VA.]. (2016). *Vida de Apolonio de Tiana*. Gredos.
- Finley, M. & Pleket, H. (1976). *The Olympic Games: The First Thousand Years*. Book Club Ass.
- Forbes, C. (1942). *Teachers' Pay in Ancient Greece*. University of Nebraska.
- Foucault, M. (1987). El cultivo de sí. En T. Segovia (Trad.), *Historia de la sexualidad* vol. 3 (pp. 45-80). Siglo XXI Editores.
- Freezell, R. (2005). Celebrated Athletes, Moral exemplars, and lusory objects. *Journal of the Philosophy of Sport*, 32(1), 20-35. <https://doi.org/10.1080/00948705.2005.9714668>
- Galeno. [De sanitate tuenda libri]. (2016). *Las Facultades del Alma siguen los temperamentos del cuerpo*. Gredos.
- García Romero, F. (2006). Violencia de los espectadores en el deporte antiguo. *Estudios griegos e indoeuropeos*, 16, 139-156.
- García Romero, F. (2015). Ejercicio físico y deporte en el *Corpus* hipocrático. *Materiales para la historia del deporte*, (Suplemento Especial II), 17-36.
- Gardnier, E. (1925). *Olympia: Its History and Remains*. OUP.
- Gardnier, E. (1930). *Athletics of the Ancient World*. OUP.

- Gould, C. (1987). Socratic Intellectualism and the Problem of Courage: An Interpretation of Plato's Laches. *History of Philosophical Quarterly*, 4(3), 265-279.
- Habermas, J. 1992. *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*. G. Lawrence (Trad.). MIT Press.
- Hadot, P. (1995). *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Blackwell.
- Harris, H. 1964. *Greek Athletes and Athletics*. Hutchinson.
- Heródoto. [Hdt.]. (1989). *Historia*. Gredos.
- Hesíodo. [Th.]. (1986). *Teogonía*. Alianza.
- Hipócrates. [DM.]. (2016). *Historia de la Enfermedad*. Gredos.
- Hipócrates. [Morb. Sacr.]. (2016). *Sobre la Enfermedad Sagrada*. Gredos.
- Hipócrates. [prisca Medicina]. (2016). *Sobre la Ciencia Médica*. Gredos.
- Hipócrates. [Sobre la Dieta]. (2016). *Sobre la Dieta*. Gredos.
- Homero. [Il.]. (2012). *Iliada*. UNAM.
- Homero. [Od.]. (2014). *Odisea*. UNAM.
- Hyland, D. 1990. *Philosophy of Sport*. Paragon House.
- Isócrates. [Ant.]. (2000). *Antídosis*. University of Texas.
- Jaegger, W. (1957). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. J. Xirau & W. Roces (Trds). F.C.E.
- Jenófanes. [Fr.]. (2016). *Fragmentos*. UNAM.
- Jenofonte. [X.]. (1994). *Recuerdo de Sócrates*. Gredos.
- Jouanna, J. (2012). *Greek Medicine from Hippocrates to Galen: Selected Papers*. Brill.
- Juvenal. [Sat.]. (2016). *Sátiras*. Gredos.
- Kyle, D. (ed.). (2015). *Sport & Spectacle in the Ancient World*. Wiley Blackwell.
- Lavas, G. (1974). Settlements in Ancient Greece. *Ekistics*, 38(228), 330-335.
- Leeds, M., von Allmen, P. & Matheson, V. (2018). *The Economics of Sports*. Routledge.
- Lissarrague, F. (1990). *L'autre guerrier: archers, peltastes, cavaliers dans l'imagerie attique*. Editions La Découverte/ École française de Rome.
- Losemann, V. (1977). *Nationalsozialismus and Antike. Studien zur Entwicklung des Faches Alte Geschichte 1933-1945*. Hoffmann und Campe.
- Lozano-Vásquez, A. (2012). *Platón y la irracionalidad*. Universidad de los Andes.
- Luciano. [Hist. Conscr.]. (2016). *Cómo ha de escribirse la historia*. Gredos.
- Lynch, J. (1972). *Aristotle's School*. UCP.
- MacIntyre, A. (1984). *After virtue. A study in moral theory*. University of Notre Dame Press.
- McNamee, M. & Morgan, W. (ed.). (2015). *Routledge Handbook of the Philosophy of Sport*. Routledge.
- Mechikoff, R. (2009). *A History and Philosophy of Sport and Physical Education: From Ancient Civilizations to the Modern World*. McGrawHill.
- Meuli, K. (1968). *Der griechische Agon*. Köln.

- Meuli, K. (1975). Der Ursprung der Olympischen Spiele. En K. Meuli, & T. Gelzer (Eds.), *Gesammelte Schriften, herausgegeben von Thomas Gelzer* (pp. 881-906). Basel/Stuttgart: Schawe & Co Verlag.
- Muñoz, I. (1972). Tirteo y Solón. *Estudios clásicos*, 16(65), 33-56.
- Nagy, G. (2013). *The Ancient Greek Hero in 24 hours*. Center for Hellenic Studies.
- Nobili, C. (2021). Between stone and song: Deinomenid Victories in Agonistic Epigrams and Epinician Odes. En L. Reid & V. Lewis (Eds.), *Pindar in Sicily* (pp. 51-73). Parnassos Press.
- Ornelas, J. & de Hoyos, A. (s.f.). Filosofía como forma de vida: ¿en busca de la consistencia filosófica? *Synthesis*.
- Ornelas, J. & Martínez, J-F. (2022). Dos paradojas de las actividades deportivas en la era COVID-19: un diagnóstico desde la filosofía del deporte. *FairPlay, Revista de Filosofía, Ética y Derecho del Deporte*, (21), 39-67.
- Ornelas, J. (2014). Escepticismo y anti-intelectualismo: una revisión del ideal socrático desde la perspectiva pirrónica. *Tópicos* (46), 175-202.
- Pausanias. [Paus.]. (1994). Descripción de Grecia. Gredos.
- Perelman, M. (2021). *2024 Les Jeux olympiques n'ont pas eu lieu*. Du Detour.
- Píndaro. [I.]. (1984). Ístmicas. Gredos.
- Píndaro. [N.]. (1984). *Nemeas*. Gredos.
- Píndaro. [O.]. (1984). *Olimpicas*. Gredos.
- Píndaro. [P.]. (1984). *Píticas*. Gredos.
- Platón. [Alc.]. (2008). *Alcibiades*. Gredos.
- Platón. [Ap.]. (2019). *Apología*. Gredos.
- Platón. [Chrm.]. (2019). *Cármides*. Gredos.
- Platón. [Ep.]. (2002). *Cartas*. Gredos.
- Platón. [Euth.]. (2019). *Eutifrón*. Gredos.
- Platón. [Euthd.]. (2019). *Eutidemo*. Gredos.
- Platón. [Grg.]. (2019). *Gorgias*. Gredos.
- Platón. [La.]. (2008). *Laques*. Losada.
- Platón. [Lg.]. (1999). *Leyes*. Gredos.
- Platón. [Ly.]. (2019). *Lisis*. Gredos.
- Platón. [Phd.]. (2020). *Fedón*. Gredos.
- Platón. [Phdr.]. (2020). *Fedro*. Gredos.
- Platón. [Prt.]. (2019). *Protágoras*. Gredos.
- Platón. [R.]. (2016). *República*. UNAM.
- Platón. [Smp.]. (2020). *Banquete*. Gredos.
- Platón. [Sph.]. (2021). *Sofista*. Gredos.
- Platón. [Tht.]. (2006). *Teeteto*. Losada.
- Platón. [Ti.]. (2022). *Timeo*. Gredos.
- Plauto. [Capt.]. (2016). *Los Cautivos*. Gredos.
- Plotino. [Plot.]. (2016). *Enéadas*. Gredos.
- Plutarco. [Vit. Cim.]. (2008). *Vidas Paralelas*. Gredos.
- Plutarco. [Alc.]. (2008). *Alcibiades*. Gredos.
- Plutarco. [Lyc.]. (2008). *Licurgo*. Gredos.

- Plutarco. [Mor.]. (2016). *Moralia*. Gredos.
- Plutarco. [Quaest. conv.] [Plat. Quest.]. (1987). *Obras Morales y de costumbres*. Gredos.
- Plutarco. [Thes.]. (2008). *Teseo*. Gredos.
- Plutarco. [VS.]. (2008). *Vida de Solón*. Gredos.
- Poliakoff, M. (1987). *Combat Sport in the Ancient World*. Yale University Press.
- Porfirio. [Abst.]. (2016). *Sobre la Abstinencia*. Gredos.
- Prato, C. (1968). *Lyricorum Graecorum quae exstant*, 3. In *Aedibus Athenaei*.
- Pritchard, D. (2017). Sport and War in Athenian Democracy. *ARYS. Antigüedad: Religiones Y Sociedades*, (15), 107-132. <https://doi.org/10.20318/arys.2017.3810>
- Pseudo Plutarco. [Lycurg.]. (1914). *Licurgo*. Cambridge.
- Pseudo Plutarco. [Vitt. Decem Orat.]. (2005). *Vida de los Diez Oradores*. Akal.
- Rademaker, A. (2017). *Sophrosyne and the Rethoric of Self-Restraint*. Brill.
- Reid, L. (2018). Athletes as heroes and role models: an ancient model. En M. McNamee (ed.), *Sport, Ethics and Philosophy* (pp. 40-51). Routledge.
- Reid, L. (2020). Plato's Gymnastic Dialogues. En: L. Reid, M. Ralkowski & C. Zoller (eds.), *Athletics, Gymnastics, and Agon in Plato* (pp. 15-30). Parnassos Press. – Fonte Aretusa.
- Reid, L., Ralkowski, M. & Zoller, C. (Eds.). (2020). *Athletics, Gymnastics, and Agon in Plato*. Parnassos Press – Fonte Aretusa.
- Rodríguez, F. (1996). Mito, rito y deporte en Grecia. *Estudios Clásicos*, (110), 7-31.
- Ryall, E. (2016). *Philosophy of Sport: Key Questions*. Bloomsbury.
- Sexto Empírico. [HP]. (1993). *Esbozos Pirrónicos*. Gredos.
- Sexto Empírico. [M.]. (2016). *Contra los Profesores*. Gredos.
- Shey, J. (1976). Tyrtaeus and the Art of Propaganda. *Arethusa*, 9(1), 5-28.
- Simónides. [fr.]. (2018). Fragmentos. UNAM.
- Sinn, U. (1991). Olympia: Die Stellung der Wettkämpfe im Kult des Zeus Olumpios. *Nikephoros: Zeitschrift für Sport und Kultur im Altertum*, (4), 31-54.
- Sutton, D. (1980). *The Greek Satyr Play*. Glan.
- Tácito. [Ann.]. (2009). *Anales*. UNAM.
- Tännsjö, T. (1998). *Hedonistic Utilitarianism*. Edimburgh University Press.
- Taylor, C. & Mi-Kyoung Lee. (2020). The Sophists. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2020 Ed.). Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/sophists/>
- Teognis. (2016). *Elegías*. Gredos.
- Tirteo. [Fr.]. (2018). Fragmentos. UNAM
- Torres, C. (2014). *The Bloomsbury Companion to the Philosophy of Sport*. Bloomsbury.
- Tucídides. [Th.]. (2016). *Historia de la guerra del Peloponeso*. Gredos.
- Vernant, J-P. (1962/1992). *Los orígenes del pensamiento griego*. (M. Ayerra, trad.). Paidós.
- Vitruvius. [de Arch.]. (1787). *Los diez libros de Arquitectura*. Imprenta Real.
- Weiler, I. (1981). *Der Sport bei den Völkern der Alten Welt*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Young, D. (1983). Professionalism in Archaic and Classical Greek Athletics. *Ancient World*, (7), 45-51.