

EL CONCEPTO PAULINO DEL CUERPO AGONÍSTICO

Saint Paul's Concept of the Agonistic Body

*Alodia Martín Martínez
Guillermo M. Jodra*

University of Nevada, Las Vegas, Estados Unidos.

ORCID: 0000-0001-8617-7779

E-mail: alodia.martin-martinez@unlv.edu

University of Nevada, Las Vegas, Estados Unidos.

ORCID: 0009-0005-4620-5241

E-mail: guillermo.jodra@unlv.edu

Resumen

En el presente artículo recuperamos la longeva tradición del agón, del combate y la competición, griego en tanto que vehículo idóneo para formular una teoría del cuerpo que, a diferencia del moralismo helenístico y parte del pensamiento del Segundo Templo, a un tiempo recupera, reinterpreta y reemplaza la construcción agonística del cuerpo en la tradición clásica. Defendemos que el corpus paulino trasciende el esquema clásico del protagonista y el antagonista para formar una teoría relacional del cuerpo agonista en que cuerpo y alma espejan el modelo relacional de las personas divinas.

Palabras clave: *cuerpo; agón; tragedia; paleocristianismo; paulino.*

¿Cómo citar?: Martín-Martínez, A. y Jodra, G. (2025). El concepto paulino del cuerpo agonístico. *Praxis Filosófica*, (61), e20514718. <https://doi.org/10.25100/pfilosofica.v0i61.14718>

Recibido: 23 de julio de 2024; Aprobado: 31 de octubre de 2024.

Saint Paul's Concept of the Agonistic Body

*Alodia Martín Martínez*¹

*Guillermo M. Jodra*²

Abstract

This article turns to the longstanding tradition of the Greek agon –combat, competition– in order to produce a theory of the body that reinterprets and supersedes the agonistic construction of the body found in the classical Greek tradition. We argue that the Pauline corpus transcends the classical model of the protagonist and antagonist to create a relational theory of the agonistic body where body and soul mirror the communication of the divine Godhead.

Keywords: *Body; Agon; Tragedy; Early Christianity; Pauline.*

¹ Alodia Martín-Martínez es profesora de español y humanidades en la Universidad de Nevada, Las Vegas, en Estados Unidos. Su investigación es interdisciplinaria, combinando literatura, filosofía e historia del arte. También es traductora certificada por la Asociación Americana de Traductores.

² Guillermo M. Jodra enseña en la Universidad de Nevada, Las Vegas. Recientemente ha publicado dos libros con Bloomsbury Academic titulados *On Hellenism, Judaism, Individualism, and Early Christian Theories of the Subject* y *On Following a Rule, Freedom, and Augustinian Communitarianism*.

EL CONCEPTO PAULINO DEL CUERPO AGONÍSTICO

Alodia Martín Martínez

University of Nevada, Las Vegas, Estados Unidos.

Guillermo M. Jodra

University of Nevada, Las Vegas, Estados Unidos.

I. Introducción

Siguiendo el relato de la *Poética* de Aristóteles (ca. 335 a.C.) suele aceptarse que el teatro griego habría sido estrictamente coral hasta que un cierto Tespis, poeta y dramaturgo de finales del período arcaico, introdujo la figura del protagonista. Como actor, Tespis se hizo a sí mismo recitar las palabras, no de Tespis poeta sino, por primera vez en la historia, de Tespis personaje. Más tarde, Esquilo elevó el número de personajes “de uno a dos, disminuyó la intervención del coro y dio el primer puesto al diálogo. Sófocles introdujo tres y la escenografía” (*Poet.* 1449a.16-19).

En la estela de los grandes dramaturgos, la formación de la noción de personaje y la definición del rol de protagonista y antagonista adquirió una importancia tal como para que Aristóteles los considerara como el segundo de los seis elementos fundamentales de la tragedia: “la fábula, los caracteres, la elocución, el pensamiento, el espectáculo y la melopeya” (*Poet.* 1450a.8-17). El protagonista es el primero, el que sobresale de entre la multitud; el antagonista es el obstáculo que dificulta los esfuerzos del protagonista. Protagonista y antagonista no son nada, ni nadie, fuera de la relación que los constituye.

Atravesado por esta dinámica relacional, el esquema trágico es una de las más vívidas manifestaciones de la cosmovisión agonística que anima buena parte del pensamiento griego. El antagonista es la otredad requerida

para que el protagonista pueda constituirse como el uno; como el mejor. Más interesante todavía, el protagonista se realiza mediante un doble agonismo: contra el antagonista —el mundo—, pero sobre todo contra su mismo ser —su cuerpo, su alma, sus miedos, su hamartía, su hybris—. Desde este esquema, la corporalidad griega antigua puede pensarse como una en la que el cuerpo es el trono de la victoria —*protagonista*, el cuerpo que sobrevive al agón— o la tumba de la libertad —*antagonista*, el cuerpo que encarcela al espíritu—. Frente a estos procesos constitutivos de la subjetividad del personaje trágico, proponemos que la obra de san Pablo es expresión de una nueva cosmovisión en la que el sujeto no se forma mediante el proceso agonístico, sino que encarna el proceso agonístico mismo. El cuerpo paulino no nace protagonista ni antagonista, sino que, en su subsunción al Cuerpo de Cristo, nace como actividad encarnada capaz de elevarse o abajarse, no como personaje, sino como persona.

Con el fin de demostrar esta hipótesis, abordaremos en primer lugar la simbología agonística en la tradición clásica y en el corpus paulino, recalando luego en el problema del cuerpo antiguo y, proponiendo, finalmente una sistematización del cuerpo agonístico de acuerdo con las perspectivas del *cuerpo protagonista*, el *cuerpo antagonista* y el *cuerpo agonista*.

II. Agonismo y cuerpo

El ideal del agón (gr. *ἀγών*; contienda, conflicto, competición, juego) encarna la anomalía histórica de una Grecia antigua guiada por la búsqueda de excelencia moral y física mediante la contienda contra sí y contra el mundo. El agonismo no es sólo una expresión lúdica, física, marcial o moral de esta búsqueda, sino la lógica de una cosmovisión que opera en términos dialécticos de contienda.

En este contexto, el cuerpo —individual y político— aparece como campo de batalla en el que se libra la carrera helena por la excelencia. Pese a tan natural imbricación del esquema agonístico y la conceptualización del cuerpo, el tratamiento de ambos aparece frecuentemente escindido de un modo que a nuestro juicio dificulta la verdadera profundización en los dos problemas porque, al fin y al cabo, el competidor del agón es un cuerpo y la naturaleza del cuerpo es agonística. En lugar de tratar agón y cuerpo separadamente, en el presente artículo combinamos los dos acervos bibliográficos con el fin de producir una teoría del cuerpo agonístico en la tradición clásica que conduce a san Pablo. De cara a tal fin, recapitulemos sucintamente los rudimentos de ambos debates.

Agonismo. El más de medio siglo transcurrido desde su publicación no ha restado relevancia a la meticulosa monografía de Victor C. Pfitzner (1967), *Paul and the Agon Motif: Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*, cuyo estudio del esquema agonístico en la tradición clásica y paulina constituye todavía hoy firme cimiento e inspiración. Respetando el escrupuloso tratamiento de las fuentes realizado por este intelectual australiano, el presente artículo continúa y humildemente precisa la negativa de Pfitzner a identificar el agón griego con el concepto paulino de sí y el combate en el seno de la corporalidad humana neotestamentaria, proponiendo allende su obra que el cristianismo primitivo no puede participar de la tradición del agón sensu strictu porque el concepto de cuerpo ha devenido uno que, efectivamente es deudor, pero también es inconmensurable con la visión clásica.

Las fórmulas agonísticas siembran el corpus paulino y neotestamentario a lo largo de célebres pasajes entre los cuales se incluyen: Romanos 9:16; 1 Corintios 9:24-27; Gálatas 2:2 y 5-7; Filipenses 1:27-30, 2:16, 3:12-14; Colosenses 1:29-2:1 y 4:12-18; 1 Timoteo 4:7-10, 6:11-21; 2 Timoteo 2:3-X, 4:6-22. El más extenso de estos ecos paulinos al agonismo clásico de encuentra en la *Primera epístola a los corintios* 9:24-27. Ante los habitantes de uno de los epicentros históricos del atletismo panhelénico, san Pablo evoca el imaginario del agón griego de un modo a un tiempo familiar y sutil, pero radicalmente innovador:

¿No sabéis que los que corren en el estadio, todos a la verdad corren, mas uno se lleva el premio? Corred de tal manera que lo obtengáis. Y todo aquel que lucha, de todo se abstiene: y ellos, a la verdad, para recibir una corona corruptible; mas nosotros, incorruptible. Así que, yo de esta manera corro, no como a cosa incierta; de esta manera peleo, no como quien hiere el aire: Antes hiero mi cuerpo, y lo pongo en servidumbre; no sea que, habiendo predicado a otros, yo mismo venga a ser reprobado. (1 Corintios 9:24-27)

La interpretación agonística clásica recibe este pasaje como evidencia de que san Pablo está recuperando la ética del esfuerzo por el cuidado de sí en pos de la excelencia física y, con ello, moral. Y en buena medida lo hace. Pero, y éste es el propósito principal de la obra pfitzneriana, no lo cumple desde dentro del marco de la ética de lo bello y lo bueno griegas pues, tras la primera venida de Cristo, lo bueno y lo bello clásicos, así como la virtud del cuerpo del atletismo heleno, se han revelado como parciales e insuficientes, si no contraproducentes. La pregunta, tras Pfitzner, resta: ¿cuál es ese cuerpo cristiano que reemplaza al cuerpo del agonismo clásico?

Cuerpo. En lugar de detenernos en la negativa a la identificación entre agonismo clásico y agonismo cristiano, avenimos aquí que la obra de Pfitzner proporciona un prelude idóneo para investigar la teoría del agonismo en san Pablo como expresión de una teoría del cuerpo al centro de una cosmovisión clara y distinta. Afortunadamente, existe un vastísimo acervo bibliográfico que lidia con el significado del cuerpo en el corpus paulino y neotestamentario, incluyendo monografías clásicas y contemporáneas de todo cariz. Sin ánimo de radiografiarlas todas, aportamos un resumen esquemático de las que se encuentran a la base del presente estudio en lo relativo al cuerpo, organizadas en torno a sus tres grandes debates sobre la individualidad-comunidad, la aplicación política y la escatología.

El debate sobre la relación entre la corporalidad individual, social y eclesiástica concita obras clásicas como la de Ernst Käsemann en 1933, *Leib und Leib Christi, eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit* y el libro de 1955 publicado por Ernest Best en 1955, *One Body in Christ: A Study in the Relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostle Paul*. La monografía de Käsemann es inventario clásico sobre el motivo del cuerpo y el cuerpo de Cristo en el corpus paulino en el que cuerpo, Iglesia y mundo son presentados como realidades isomórficas en las que los miembros, múltiples pero unidos, se armonizan conjugando sus carismas individuales. Por su parte, Best ofrece un parsimonioso marco interpretativo en el que el problema de definir lo que la Iglesia es se soluciona mediante la demostración, en la línea de lo que ya había hecho Käsemann, de que el problema eclesiástico es un problema cristológico.

El debate sobre las implicaciones sociopolíticas de la corporalidad paulina inspira numerosas obras. En 1952, John A. T. Robinson, publica una curiosísima monografía con vocación de manifiesto titulada *The Body: A Study in Pauline Theology*. Su fascinante premisa es que la lectura del cuerpo paulino es una netamente política, capaz de despachar los excesos tanto del individualismo como del comunitarismo. Publicado en 1995, *The Corinthian Body* de Dale B. Martin, expone una atractiva interpretación de clase en sentido amplio para dar cuenta de las aparentes incoherencias y tensiones del corpus paulino en su definición del cuerpo. Conforme a este esquema, los textos de san Pablo responden al intento por reconciliar una visión netamente negativa del cuerpo con otra más abierta. El carácter agonístico de caracterización del cuerpo en *Las epístolas a los Corintios* se debería pues al hecho de que habita el espacio intermedio entre una clase baja ligada al moralismo helenístico y judío que ve el cuerpo como polución —antagonista, en nuestros términos— y otra clase más alta pero ajena a las más altas élites romanas que, en paralelo a sus convicciones

políticas, percibiría el cuerpo de una manera menos antagonística siempre y cuando las bajas pasiones y clase del mismo sean bien gobernadas por la estructura jerárquica del microcosmos del hombre y el macrocosmos de la polis. Por último, tan recientemente como en el año 2022, Jonathon Lookadoo, publica un elegante estudio titulado “The Corinthian Body: A Post-Pauline Somatic Metaphor in its Ancient Contexts” (Lookadoo, 2022) que hace justicia a la bibliografía que le precede a un tiempo que propone una solución alternativa al problema tratado por Dale B. Martin (1995) relativo a la aparente presencia de una concepción jerárquica y otra menos jerárquica del cuerpo individual y comunitario.

En lo relativo al tercer debate, dos monografías de los años 2000 y 2020 abordan el problema del cuerpo paulino desde la filosofía de la temporalidad y la doctrina escatológica. La más reciente de las dos es la apuesta soteriológica de Matt O’Reilly (2020) en *Paul and the Resurrected Body: Social Identity and Ethical Practice*, la cual pasa por una interpretación de la tensión en el seno del cuerpo paulino como una de carácter temporal. La función en términos de O’Reilly del social cuerpo paulino —función política, en el sentido aristotélico de constitutiva del cuerpo político que hemos adoptado en este artículo— es la de, ante la promesa de la unión futura en el Cuerpo, dotar a la presente desunión de un carácter caduco. La finitud es, en este sentido, finita. De este modo, el cuerpo auténtico del individuo sólo se manifestará tras la parusía y la restitución de la unidad fundamental en Cristo. Por emplear nuestra terminología, el debate entre el cuerpo protagonista y antagonista es uno que sólo atañe al plano de la temporalidad del siglo; una vez alcanzada la temporalidad divina de la eternidad, el cuerpo superará toda contienda agonística. Por su parte, en su sugerente tesis doctoral, *The Old Man and the New Man: A Study in Pauline Theology*, John Grassmick (2000) propone una lectura basada en la temporalidad establecida por la dualidad Adán-Iglesia marcada por la cesura de la Encarnación de Cristo que acaba con el odre viejo del hombre adánico y da luz al hombre nuevo. Si O’Reilly (2020) arguye escatológicamente que la distinción fundamental para el cuerpo es la dicotomía presente-futuro, según Grassmick tanto el hombre viejo como el hombre nuevo caerían del lado del más acá anterior a la segunda venida. Pese a que ambos modelos podrían compatibilizarse, la clave es preguntarnos si es posible para el hombre realizar la plenitud de su cuerpo dentro de la temporalidad de la finitud previa a la parusía. Es decir, ¿basta con ser un hombre nuevo en tanto que hijo de Cristo en su primera venida o está toda santificación del cuerpo mortal abocada al fracaso de hallarse a este lado de la segunda venida?

Ante tan monumental patrimonio exegético, la finalidad de este artículo es la de, sobre la teoría aristotélica de la tragedia, formular tres concepciones del cuerpo agonístico en la Antigüedad como mecanismo para entender el motivo por el que el agón en su variante clásica no puede ya operar plenamente en la obra de san Pablo. De cara a presentar esta taxonomía, debemos emprender un camino de ida y vuelta que exige revisar primero la tradición del agón antiguo y paulino para, en segundo lugar, volver una vez más a las fuentes clásicas de cara a mostrar la evolución de las teorías del cuerpo en el tránsito de la Antigüedad hasta el Nuevo Testamento.

III. La cosmovisión agonística

El esquema agonístico vertebró el fenómeno de un mundo griego impulsado por el afán de excelencia moral y física mediante la contienda contra sí y contra el mundo. Centrada en torno al culto a la superioridad —a la excelencia, sí, pero la excelencia comparativamente palpable de lo mejor y los mejores—, la cosmovisión polemista de la contienda se manifiesta a lo largo y ancho del mundo helénico: socialmente en la celebración de los populares juegos atléticos; políticamente en la propensión al debate que conjuga el sentido aristocrático del gobierno de los mejores con la expansividad del experimento democrático; bélicamente en la función cívica del entrenamiento marcial y el culto a sus grandes figuras; retóricamente en la tradición dialéctica; artísticamente en los certámenes y la glorificación de los mejores; religiosa y míticamente en el culto a figuras heroicas definidas por su afán de superación y por descollar sobre los demás. Si pensamos en los episodios de las guerras médicas y las guerras del Peloponeso, el propio mundo griego en su conjunto está construido de un modo agonístico mediante un conflicto que, en el conflicto mismo, a un tiempo une y separa tan anómala congregación de ciudades estado. O, en los términos de la tragedia, es el combate entre protagonista y antagonista el que permite aflorar y forjar la personalidad del personaje principal que es el individuo y la sociedad helena.

La centralidad del pensamiento griego en la tradición occidental podría difuminar la radical singularidad de esta cosmovisión agonística helena, pero merece la pena subrayar, siempre con Pfitzner (1967), que la centralidad del agón es algo ajeno a otras civilizaciones, no sólo ya remotas, sino también en la vecindad mediterránea (p. 16). Tal es la diferencia griega que Pfitzner llega a preguntarse si no existe un rasgo ínsito que explique la formación del ideal polémico de superación, postulando una simiente “intrinsic in the Greek conception of the public games themselves which readily fostered the concept of an ethical ideal and typified this ideal, quite apart from the use of

the athletic imagery to typify a moral struggle in the form of a metaphor” (p. 5). Sean los juegos expresión tangible del ideal agonístico o actúe el ideal como germen de dicha manifestación pública, parece justo hablar de una civilización —de un cúmulo de pequeñas civilizaciones unidas y separadas por el poder relacional del conflicto— marcada por una convicción en lo que Pfitzner define como la supremacía del logro (p. 17). De naturaleza agonística, el ideal pedagógico griego es hábilmente capturado por el exégeta australiano cuando, continuando con la escuela de Werner Jaeger (1996) y sus pioneros *Paideia, los ideales de la cultura griega I-III* (publicados entre 1933 y 1947) y *Cristianismo primitivo y paideia griega* (trabajo original publicado en 1961), delinea el sistema educativo griego como factoría de este ethos compartido:

Education in the gymnasium was based on the principal that everything was to be reached through training and exercise, through the maximum development of the individual with his innate latent powers. The ideal of this training may best be summed up in the *καλοκαγαθία* understood as embodying the ideal of a completely developed mind in a body which has reached its maximum degree of perfection. The sports, music and all the arts are placed in the service of this end. Originally the man who was *καλὸς καὶ ἀγαθός* was no doubt the accomplished athlete, and if in the Greek system of education there was an ethical element, this was actualised largely in and through the sports. (Jaeger, 1965, p. 21)

9

Si la vida es una contienda por la excelencia —con énfasis en el grado comparativo y superlativo máximos— en la belleza y la bondad (gr. *καλοκαγαθία*, “*kalokagathía*”), resulta coherente que el modelo de educación ideal esté caracterizado por una serie de prácticas y ejercicios orientados a maximizar el grado de excelencia de los cuerpos y las almas. La manifestación institucional de esta convicción mediante los juegos, las prácticas y la educación suele sintetizarse en los memorables versos homéricos de la *Iliada* en los que Hipóloto, hijo de Belerofonte, entrega esta píldora de sabiduría helena como única y suficiente gran enseñanza vital a su hijo Glauco, quien orgullosamente evoca:

E Hipóloto me engendró a mí, y de él afirmo haber nacido. Me envió a Troya y con gran insistencia me encargó descollar siempre, sobresalir por encima de los demás y no mancillar el linaje de mis padres, que los mejores con mucho fueron en Éfira y en la anchurosa Licia. Ésas son la alcurnia y la sangre de las que me jacto de ser. (*Il.* VI.206-210)

Consciente de su inscripción en un linaje —una sangre que carga de responsabilidad al cuerpo del individuo—, la virtud no es un objeto, sino un proceso. Una contienda contra sí mismo y contra el mundo en la que el protagonista ansía merecer, no ya la gloria, sino la eternidad. Encarnada en los juegos y las artes, la consigna agonística clásica no es otra que la de ser el mejor. De ahí lo sugerente, si insuficiente, de interpretar el alegato paulino del atleta cristiano como uno en el que uno, y sólo uno, es coronado: “¿No sabéis que los que corren en el estadio, todos a la verdad corren, mas uno se lleva el premio?” (1 Corintios 9:24). La diferencia es que, en el paso del personaje a la persona, la corona y el camino que a ella conduce tienen en el cristianismo una naturaleza inconmensurable con la del agonismo trágico clásico.

En la lucha por descollar en la excelencia podríamos, aristotélicamente hablando, recuperar los esbozos del filósofo hacia una teoría de la acción para postular que ser el mejor es, realmente, hacerse el mejor. O, más precisamente, hacer lo que hace el mejor. Si para el Aristóteles de la *Poética* la praxis —la acción, el suceso— es la esencia de la tragedia, para el de la *Ética Nicomáquea* (ca. 340 a.C) ésta es una de las actividades humanas fundamentales. El hombre se hace virtuoso cuando, en su praxis, actúa virtuosamente eligiéndose hacerse virtuoso. Asevera Aristóteles en la lección a Nicómaco que:

las acciones se llaman justas y moderadas cuando son tales que un hombre justo y moderado podría realizarlas; y es justo y moderado no el que las hace, sino el que las hace como las hacen los justos y moderados. Se dice bien, pues, que realizando acciones justas y moderadas se hace uno justo y moderado respectivamente; y sin hacerlas, nadie podría llegar a ser bueno. (*Et.* II.4.1105b.5-10)

Hacer lo que hace el mejor es hacer lo que hace al mejor³. O, de acuerdo con su *Poética*, “la tragedia es imitación de personas mejores que nosotros”

³ El problema de la acción en Aristóteles se enmaraña cuando advertimos que buena parte de sus referencias a la praxis provienen no de textos políticos ni éticos, sino poéticos. En un estudio clásico, Elizabeth Belfiore (1983) defiende que, en tanto que núcleo de la tragedia, el de praxis debe ser en Aristóteles un concepto estrictamente amor al entendido como mero evento o suceso. En una línea muy diferente, Matías Von Dem (2019) afina una taxonomía de la actividad en Aristóteles basada en la transitividad –acción orientada hacia un producto– o intransitividad –la acción en sí misma, sin necesidad de producto–. Desde una perspectiva de la praxiología y el estudio de las acciones motrices, el primer sentido es lo que Pierre Parlebas (1999) definiría como praxie y el segundo coincide elegantemente con su noción de principe d’action.

(*Poet.* 1454b.8-9). Tal marco interpretativo allana el camino para evaluar la continuidad o no de la ética de la superación polémica en el paso de la Grecia clásica al período helenístico y la cosmovisión judeocristiana. En dicho tránsito, ¿conservarán los sucesores bíblicos el mismo concepto de excelencia total en el sentido de *kalokagathía*? ¿Harán de la excelencia el motor de su sociedad y su paso por la finitud del cuerpo? Y, de ser así, ¿estructurarán la búsqueda de la excelencia conforme al esquema de la contienda trágica contra sí y contra el mundo?

IV. Agonismo en el corpus paulino

La monografía de Pfitzner (1967) no es sólo el más exhaustivo libro sobre la cuestión agonística en san Pablo, sino también sobre la presencia de la misma en el corpus neotestamentario en general. Gran referente del presente artículo, pergeña Pfitzner un pulcro esquema cronológico para el estudio del agón antiguo en su camino hacia el apostolado paulino estructurado en torno a los ejes de coordenadas cronológico y espacial —o, más precisamente, de proximidad cultural—. A mayor cercanía, en ambos sentidos, respecto al ejemplo vivo de los grandes héroes y atletas de la sociedad homérica y clásica, mayor resultará la comprensión del agón como triunfante afirmación de sí de manos —y pies— de un sujeto heroico. Consistentemente, Pfitzner argumenta que el menos helenizado judaísmo hierosolimitano y la proximidad a la figura de Cristo explicarían la pervivencia del imaginario cultural y mítico, pero no de la filosofía del mérito en el esfuerzo, el culto al cuerpo y el combate propias del olimpismo griego.

En última instancia, la operación lógica de Pfitzner es simple pero efectiva: la innegable, si diluida y evolucionada, presencia del imaginario agonístico griego no implica que los primeros cristianos y, específicamente, san Pablo redujesen la vida cristiana al trasunto contemporáneo del agón de los juegos, la tragedia y el combate. Niega Pfitzner allende que san Pablo pensase la vida cristiana y su labor apostólica a través de la alegoría de la contienda atlética. Pese a su extensa deuda simbólica, terminológica y retórica, el distanciamiento —tanto espontáneo como deliberado— respecto a las coordenadas sociales del agonismo pagano, indica que se ha producido una serie de hondas transformaciones conceptuales en el seno del incipiente cristianismo: ni el yo humano, ni el héroe, ni la contienda, ni el cuerpo, ni la victoria son ya los de la tradición clásica.

El rechazo de la presencia del agón clásico mediante tan meticulosa relación de fuentes no responde, sin embargo, y de hecho ni siquiera formula las preguntas, en nuestra opinión más interesantes, respecto a qué es lo

que ha sustituido a la litigante cosmovisión del atletismo clásico. Si se ha superado el esquema agonístico derivado de los juegos y la guerra, ¿cómo piensan los primeros cristianos su lugar en el mundo? Y, concretamente, ¿cómo piensan su lugar corporal en un mundo corpóreo? Cerrar la puerta del agonismo antiguo sin abrir la del nuevo mundo conceptual condena las insistentes referencias al léxico y al imaginario del agón en el corpus paulino a morar en el limbo que las reduce a un mero barniz retórico cuya aceptación desaprovecharía la valiosa oportunidad de preguntarnos por el surgimiento y la naturaleza de esta nueva corporalidad agonística.

V. Tres paradigmas del cuerpo agonístico: protagonismo, antagonismo y agonismo

Para responder a esta llamada, proponemos tomarnos seriamente la innovadora perspectiva paleocristiana sobre el cuerpo —individual, comunitario y, en tecnicismo, el del propio Cristo y la Iglesia— y la batalla por su perfeccionamiento. De acuerdo con la constatación de que el agonismo paulino debe ser total —cuerpo y alma—, indagamos el devenir de una corporalidad que, en el paso del personaje a la persona, llegará a ser identificada con el templo habitado por Dios:

¿O ignoráis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, el cual está en vosotros, el cual tenéis de Dios, y que no sois vuestros? Porque comprados sois por precio: glorificad pues a Dios en vuestro cuerpo y en vuestro espíritu, los cuales son de Dios. (1 Corintios 6:19-20)⁴

Al mostrar Pfitzner (1967) las muchas razones por las que un judío o cristiano del período helenístico rechazaría el idólatra, cesarista, antiespiritual y sanguinario ejercicio de los juegos agonísticos como espectáculo público —en el sentido estricto de creador, constitutivo de polis— (p. 74), su ilustre tratado abre una puerta todavía más perentoria a la cuestión sobre la problemática, agonística en sí misma, relación del cristianismo con el cuerpo. Así visto, ¿por qué no ver la superación del agonismo corporal clásico como la marca de un nuevo agonismo cristiano? Un nuevo agonismo erigido sobre un concepto completamente insólito y profundamente radical del cuerpo entendido como templo que alberga la naturaleza relacional de las personas y las Personas. A fin de desarrollar esta hipótesis, revisemos primero las teorías prepaulinas del cuerpo aventurando después la posibilidad de pensar

⁴ A modo de ejemplo de lo profuso de esta conceptualización del cuerpo como templo habría que mencionar los estudios de Gupta (2010) y de Fetherolf (2010).

este nuevo cuerpo en términos agonísticos. Así, en lugar de sistematizar las fuentes según su procedencia espaciotemporal a la Pfitzner, proponemos recurrir al concepto mismo de cuerpo que cada tradición pone en juego para mostrar cuál es el sistema que sustituyó a la cosmovisión agonística clásica. De este modo, hablamos de un *cuerpo protagonista*, un *cuerpo antagonista* y un *cuerpo agonista*.

VI. Cuerpo protagonista

El cuerpo, triunfante en su excelencia, es el protagonista de esta primera tragedia. El primero de los agonistas tanto en precedencia como en calidad. Su cuerpo es el campo de batalla, la batalla y el premio mismo del *âthlon* —ejercicio, competición, combate, premio— y el agón —combate, contienda, juego, competición—. Atleta, soldado, hijo, madre... El protagonista clásico lucha en pos de justicia, o gloria, o riqueza, sí, pero lo hace también como íntima —y a un tiempo pública— expresión de su excelencia individual. Ésta es la sede de esa fértil tradición de cuidado de sí, excelencia física y nobleza capitaneadas por el principio aristocrático de la *Iliada* de “descollar siempre, sobresalir por encima de los demás” (*Il.* VI.208; cfr. XI.780-790). En su grado sumo, el cuerpo protagonista es divinizado y se diviniza.

La categoría del cuerpo protagonista —el agonista principal o, estrictamente, el primero de entre todos— concita la riquísima escuela de pensamiento abanderada por lo que Pfitzner (1967) llama el atletismo griego en el sentido amplio de juegos, deportes, gimnasia, ejercicios bélicos y prácticas somáticas, pero también, bajo aquellas escuelas morales que hacen de la autoafirmación y búsqueda de la excelencia física su propósito. En ningún corpus queda mejor representado este concepto del cuerpo que en la tragedia y la poesía. De sus muchos adalides clásicos, repasamos rápidamente sus fundamentos en la figura de Homero y, ya en la tradición atlética de la sociedad panhelénica plenamente desarrollada, las odas de Píndaro.

En su variante homérica, la construcción del cuerpo protagonista se logra mediante el esfuerzo y el sacrificio polémico del héroe contra el mundo y, más importante, contra sí mismo. Un memorable discurso sito en el canto octavo de la *Odisea* vincula explícitamente el ideal agonístico con la victoria en el yo del cuerpo y el alma:

Al oír sus palabras el prócer nacido de Alcínoo, fue a ponerse en mitad del concurso y habló con Ulises: “¡Padre huésped, ven tú con nosotros, comparte los juegos si es que alguno aprendiste! Sin duda que ya los conoces, pues no existe una gloria mayor para el hombre que aquello que realizan

sus pies y sus manos. Acude a la prueba y disipa las cuitas que afligen tu alma". (*Od.* VIII.143-149).

El personaje protagonista forja su presente con pies y manos, con y en su cuerpo, para granjearse la gloria. Sus miembros logran la victoria, pero, capitalmente, son victoria. El cuerpo del protagonista glorificado es un ente autotélico, culminación encarnada de su propia victoria: el triunfante es el cuerpo que sobrevive el agón. La nobleza del individuo se personifica en el cuerpo cincelado por el esfuerzo, el sacrificio y el dolor. No infrecuentemente, hasta el exceso, su cuerpo es su gloria y victoria, un autotelismo que, sobre todo en las imágenes a la raíz de la cultura física, la escuela del cuerpo antagonista criticará por ser germen de vanidad.

Gran poeta de la victoria, cantor de los juegos, Píndaro (ca. s. VI a.C.) condensa en sus *Odas* el deber de la sociedad —cuya voz es el poeta— para con el meritorio campeón del agón. Su larguísima ringlera de odas compuestas con ocasión de las grandes festividades agonísticas del mundo griego, desde Olimpia hasta el istmo de Corinto, nos ofrece un privilegiado vistazo a la imbricación entre los elementos de una civilización que pone a sus mejores poetas a cantar las victorias de los que, en su atletismo, han devenido sus mejores hombres. El principio agonístico es capturado por Píndaro en versos de gran belleza pertenecientes a la primera oda *Ístmica*:

Si uno se entrega al honor con toda el alma, / con dispendios y esfuerzos —
con estas ambas cosas—, / preciso es ofrecer, a los que tal honor hallaron,
/ la magnífica gloria (de los himnos) con no envidioso / espíritu. Pues fácil
don es para un hombre sabio (poeta), /en pago de los múltiples trabajos,
decir una palabra buena / y enaltecer la noble acción de todos conocida.
(*Ods.* I.42-47)

Con motivo de una de las ediciones de los Juegos Ístmicos, una de las más destacadas ocasiones atléticas del mundo griego, Píndaro corona esta teoría del esfuerzo agonístico, del cuerpo como protagonista del canto, cuando introduce el motivo de la corona (gr. στέφανος, stephanos; corona, premio), central en la tradición agonística. La más excelente de las artes inmortaliza los más excelentes cuerpos.

El laurel a disposición del poeta no es otro que la palabra que compone las odas y así celebra Píndaro en la sexta de sus *Ístmicas* a los “excelentes atletas” (*Ods.* VI.2-3) cuando entona un memorable himno: “Pues si un hombre, gozoso en emplear riqueza / y esfuerzo, realiza virtudes que los dioses otorgan, / y un dios le implanta a su vez el honor deseado, / al

extremo confín de la dicha / lanza ya el ancla, estimado de la divinidad” (*Ods.* VI.10-13). La importancia de este canto a la virtud del esfuerzo es inconmensurable porque, al tiempo que suma perfectamente el lema agonístico, introduce la paradoja del cuerpo protagonista: ni siquiera el más excelente de los atletas puede lograr su hazaña solo. Los dioses son quienes otorgan las virtudes. Los atletas pueden, con esfuerzo sumo, acaso realizar dichas virtudes. Son, también, los dioses quienes otorgan la gloria. Los poetas pueden, también con sumo esfuerzo, acaso hacer justicia a los logros del atleta. Pero ni los unos ni los otros, elementos esenciales en la cadena de producción el cuerpo protagonista del agón, son autosuficientes. El pathos de las deidades griegas, de hecho, suscita que el reparto de los dones se produzca con gran frecuencia de manera veleidosa e infirme; lo que unos dan, otros lo quitan y, peor todavía, abundan las instancias de dioses retractando su favor divino sobre el mortal. El atleta, de la sociedad el más excelente, es siempre incompleto y, por ello, dependiente —de una deidad superior, de otro hombre...—. En un sentido estricto y absoluto, no existe ningún cuerpo digno de ser protagonista.

Tan fatal constatación puede tomarse de dos formas. Por un lado, la de Píndaro y los grandes dramaturgos, maestros de la admonición frente a los riesgos de la hamartía —el error que desencadena la culminación de la tragedia— de la hybris. No envanecerse cuando no hay particular motivo para hacerlo entraña y poco mérito. El desafío es mantenerse humilde cuando, coronado el agón, el atleta es coronado por la sociedad. Recordar la indefectible finitud de su cuerpo cuando se está en la cima; he ahí el reto de la hybris. Para Píndaro, entonces, la revelación de que ni el más excelente protagonista es jamás el único dueño de su gloria no es un descubrimiento funesto. Muy consciente de la dependencia de los mortales atletas y artistas respecto a divinidades y musas para la consecución de sus fines de excelencia, el poeta avisa constantemente a los agonistas del juego y el cuerpo sobre lo imperioso de tener muy presente su lugar en la cadena del ser. Excelentes, sin duda; los más excelentes. Pero mortales, al fin y al cabo. Del mismo modo que concibe su labor poética como la de inmortalizar el cuerpo victorioso del mortal campeón, Píndaro reconoce en la tercera de sus odas *Píticas* que ni siquiera su perenne palabra es, al fin, perenne: “[I]a dicha de los hombres no viene por luengo tiempo / incólume, cuando llega abundosa y cargada descende” (*Ods.* III.161-162). Ni el poeta ni el atleta, respectivos cúlmenes de excelencia, deben perderse en la tentación de un autotelismo solipsista, pues todo delirio de inmortalidad, todo sueño de autodivinización del propio cuerpo, es un ejercicio de hybris condenado al fracaso: “No pretendas la vida inmortal, alma mía / y esfuérate en la

acción a ti posible” (*Ods.* III.61-62). De acuerdo a la fórmula de descollar sobre los demás, la inmortalidad del héroe lo es en términos comparativos y superlativos, pero jamás absolutos.

Frente a la lectura que Píndaro hace de esta constatación de finitud se presenta otra, más trágica, que toma la insuficiencia del cuerpo como evidencia de que éste jamás debería haber sido erigido como protagonista. He aquí el germen de los otros paradigmas de la corporalidad que inmediatamente revisaremos, comenzando por el reverso del cuerpo protagonista, el cuerpo antagonista, en el que el cuerpo constituye, no la imperfecta posibilidad de entronarse en el agón, sino el enemigo a derrotar en el mismo. Cuando Píndaro avisa a los más laureados agonistas de la inexorable caducidad de su hazaña y su hoy victoriosa carne, no faltan quienes se niegan a aceptar la imposición de ningún tipo de límite a tan sufridamente alcanzada excelencia de cuerpo y alma. Por muy apercibidos que respecto al hecho de que, según la sexta ístmica, a “los mortales conviene lo mortal” (*Ods.* VI.16) y que, en su primer canto coral en *Partenios*, “[i]nmortales son para mortales / los días, pero es mortal el cuerpo” (*Ods.* I.14-15), siempre quedarán quienes sueñen con inmortalizar su inmortalidad. La mitología y épica griega están sembradas de desoídas condenas a la *hybris* que caracteriza este gesto. La tragedia del paradigma del cuerpo protagonista yace, sin embargo, en el hecho de que ni siquiera los semidivinos héroes ni los dioses mismos pueden ser protagonistas en sentido total, pues siempre dependen de otros. Los mortales dependen de los dioses. Los dioses menores, de los mayores. Y ni siquiera el otrora más poderoso del panteón, Cronos, es capaz de evitar las consecuencias de, en última instancia, no poder ser nunca el protagonista. Como ocurre en tantas tradiciones politeístas desde Egipto hasta Babilonia, ni siquiera el dios de dioses es capaz de cumplir el lema homérico de ser el mejor en sentido absoluto. Presos de su *pathos* caprichoso e infirme y atados a una cosmogonía eternamente polémica, hasta los más descollantes dioses son incapaces de detentar el protagonismo absoluto.

En su sistemática denuncia de la *hybris*, el teatro y la poesía clásicas siempre contuvieron el antídoto para el exceso autotélico de un cuerpo que, por ser el mejor, parece fruto de su soberbio delirio de inmortalidad. Tenazmente desoído el aviso de quienes cantando a la excelencia cantaron también contra la fatalidad de un cuerpo protagonista devenido, al menos en su delirio, absoluto, surgió ya en la antigüedad clásica una interpretación diametralmente opuesta en la que, ante el fracaso de su contención frente a la *hybris*, el cuerpo fue cifrado como el gran antagonista del agón en el seno humano.

VII. Cuerpo antagonista

El cuerpo, cárcel del alma, es el antagonista de esta segunda tragedia. El campeón es quien logra suprimir las pasiones somáticas y someter, disciplinar la carne al gobierno del alma racional. Si el cuerpo protagonista es autotélico —su vitalidad es su premio—, el cuerpo antagonista es antitélico —la victoria se cifra en la muerte del cuerpo—. En su grado sumo, el cuerpo antagonista es demonizado y se demoniza para que el protagonista espiritual pueda coronarse como héroe de la razón.

Ya en la era antigua fueron muchas las escuelas de pensamiento que, invirtiendo el paradigma del protagonista, cifraron en la figura del cuerpo la marca del gran enemigo de la excelencia humana. Ante la *hybris* de un ser excelente que, como Lucifer, sueña con divinizarse, surge una crítica al cuerpo en sentido estricto de diablo (gr. *διάβολος*, diábolos; engañador, enemigo, diablo), que no pocas tradiciones elevan al grado de sumo Diábolos. El diablo del cuerpo se manifiesta como la tentación de un cuerpo autotélico que, envanecido en su excelencia y belleza, idolatra su propia carne en detrimento de las otras potencias humanas. Demonizado el cuerpo como engaño y como contrincante para la realización de una virtud que, siendo intelectual o espiritual, habrá de ser anticorporal, el cuerpo encarna, en suma, la indefectibilidad de la *hybris* y la corrupción de las más excelsas potencias humanas bajo su tiránico gobierno pasional.

El cuerpo antagonista es, entonces, cárcel, tumba, lastre, enemigo, ídolo, diablo... Junto al modelo cosmogónico y teológico, el debate clásico que más fielmente ilustra esta concepción es la *díada soma* —cuerpo— y *sema* —tumba, signo— históricamente atribuida al pitagórico Filolao de Crotona. Ampliamente transmitida por Platón (*Gorgias* 493a-b; *Crátilo* 400b-c; *Fedón* 62b), la polémica alcanza gran fortuna en las obras de autores estoicos (Marco Aurelio, *Meditaciones* IV.41) y cristianos como Clemente de Alejandría (*Stromata* III) y Atenágoras de Atenas (*Legatio Pro Christianis* VI). El célebre fragmento de Marco Aurelio, “Eres una pequeña alma que sustenta un cadáver” (*Meditaciones* IV.41) entronca con la obra de un Epícteto (1995 [50-135 d.C.]) cuyos *Fragmentos* ofrecen uno de los más coloridos encuentros entre la reflexión agonística y la del cuerpo. El vigesimonoveno de sus *Fragmentos* interroga:

¿Quieres vencer en Olimpia? ¡Y yo, por los dioses, pues es agradable! Pero mira los preceptos y las consecuencias y, de esa manera, pon manos a la obra. Has de llevar una vida ordenada, someterte a un régimen alimenticio, abstenerte de dulces, entrenarte por fuerza a la hora señalada con calor o con frío, no tomar agua fría, no tomar vino a tu antojo. Sencillamente;

ponerte en manos del entrenador como de un médico. Y luego, en el combate, andar cogiendo tierra; a veces, desencajarte la muñeca, torcerte un tobillo, tragar mucho polvo, y otras veces, incluso, ser azotado y, después de todo eso, ser vencido. (p. 29).

El desafío atlético suma toda la teoría helenística del cuidado de sí. El sufrimiento y el combate tienen como culmen, no la victoria, sino la derrota, pues es en ella donde se revela el verdadero héroe del pensamiento estoico. Triunfar en la victoria —la victoria del cuerpo protagonista— carece de mérito; triunfar, en cambio, en la derrota es la marca de los campeones sobre el destino. Frente a la tradición agonística precedente, Epicteto (1995 [50-135 d.C.]) formula el agón de un modo excluyente:

Has de ser un hombre o bueno o malo. Has de cultivar o tu propio regente o lo exterior. O aplicas tu habilidad a lo interior o a lo exterior. Es decir, o mantener el puesto de un filósofo o el de un profano (p. 29).

La polaridad bueno-malo corresponde isomórficamente con las dicotomías interior-exterior y filósofo-profano. ¿Cómo se logra, pues, tal victoria interior en la derrota exterior? Aprendiendo, disciplinando el alma a vivir en el cuerpo como si se tratara de un lugar de paso que jamás nos perteneció:

No digas nunca respecto a nada ‘Lo perdí’, sino ‘Lo devolví’. ¿Murió tu hijo? Ha sido devuelto. ¿Murió tu mujer? Ha sido devuelta. ‘Me han quitado el campo’. Pues también eso ha sido devuelto. ‘Pero el que me lo quitó era un malvado’. ¿A ti qué te importa por qué medio te lo reclama el que te lo dio? Mientras te lo da, ocúpate de ello como de cosa ajena, como se ocupan de la posada los que van de paso. (Epicteto, 1995 [50-135 d.C.], p. 11)

La severidad del moralista estoico es la de quien, peregrino en su propio cuerpo, vive como quien vive en morada ajena. La razón del espíritu, como el Sócrates y los filósofos (Epicteto, 1995 [50-135 d.C.] p. 51), debe habitar su cuerpo conforme a los preceptos del *Himno a Zeus* de Cleantes, el cual cita Epicteto cantando: “Condúceme, Zeus, y tú, Destino, / al lugar que me tenéis señalado. / Que yo os seguiré diligente. Y aunque no quiera, / por haberme vuelto un malvado, no menos os seguiré” (1995 [50-135 d.C.], p. 53). No ya peregrino, sino malvado; enemigo de sí mismo, su libertad y su razón. La tumba del cuerpo, la contienda intestinal, representan sin embargo para el filósofo, no una tragedia, sino el mayor de los dones. La

filosofía del cuerpo antagonista queda así fidedignamente expresada en el cuadragésimo octavo de los fragmentos de Epícteto cuando, contraponiendo al profano —protagonismo de lo exterior— y al filósofo —protagonismo de lo interior—, alecciona:

Ésta es la situación y el carácter del profano: nunca espera de sí mismo el beneficio o el daño, sino de lo exterior. Ésta es la situación y el carácter del filósofo: todo beneficio o daño lo espera de sí mismo. Éstos son los signos del que progresa: a nadie censura, a nadie alaba, a nadie hace reproches, a nadie reclama, nada dice sobre sí mismo jactándose de lo que es o lo que sabe. Cuando algo le pone impedimentos o le estorba, se lo reprocha a sí mismo. Y si alguien le alaba, él mismo en su interior se burla del que le alaba. Y si le censura, no se defiende [. . .] En una palabra: se mantiene en guardia frente a sí mismo como si se tratara de un enemigo y un conspirador. (Epícteto, 1995 [50-135 d.C.], p. 48)

Que el filósofo es quien, derrotándose a sí mismo, derrota a su gran enemigo y conspirador podría leerse de una manera superficial. La moral estoica no se limita a, como Píndaro, avisar frente a las amenazas de la *hybris*, taimando y relativizando el protagonismo del cuerpo protagonista —ser el mejor es ser el mejor que puedo ser—. No; en su rechazo de la gloria externa, la propuesta de Epícteto es tan ambiciosa en su búsqueda de gloria interna como lo habían sido los fatídicos héroes clásicos. No hay aquí una cancelación de la ética aristocrática del cuerpo protagonista, sino una inversión en la que, mediante la negación del cuerpo y lo exterior, el filósofo que vive conforme a la razón tiene el derecho a “considerarte digno de lo mejor” (Epícteto, 1995 [50-135 d.C.], p. 51). La *kalokagathía* del cuerpo protagonista se vuelve contra sí misma y encuentra bien y belleza, no en el rechazo a la gloria, sino en un nuevo tipo de gloria de naturaleza interna y racional:

Si ansias la filosofía, prepárate desde ahora mismo para ser objeto de risas, para ser objeto de las burlas de muchos que te dirán: ‘De pronto se nos ha vuelto filósofo’ y ‘¿Cómo es que nos viene con este gesto altivo?’. Así que tú no pongas gesto altivo y aférrate a lo que parece ser lo mejor como quien ha sido destinado por la divinidad a ese puesto. Recuerda que, si te mantienes en ello, los que al principio se reían de ti te admirarán al final, mientras que, si te dejas vencer por ellos, les ofrecerás un doble motivo para la risa. (Epícteto, 1995 [50-135 d.C.], p. 22)

En su contienda interior contra el cuerpo antagonista, el alma del filósofo busca, igual que lo había hecho el cuerpo protagonista, la admiración. Al sustituir la vanidad física del atleta por la nueva vanidad espiritual de la razón, el esquema agonístico sigue preso de una *hybris* que parece inescapable. Encadenado al esquema trágico, no puede constituirse fuera de los términos del protagonista y antagonista. Héroe o villano, el agonismo clásico impide ver al cuerpo como algo más que un personaje. Desbordando esta concepción, el modelo relacional paulino nos invita a pensar cuerpo y alma, no como protagonistas y antagonistas separados, sino como la relación que constituye, no al personaje, sino a la persona.

VIII. Cuerpo agonista

Contienda de fuerzas enfrentadas, el cuerpo es el proceso encarnado de constitución de sí. A diferencia de los paradigmas protagonista y antagonista, el cuerpo no tiene una polaridad ínsita. No es apriorísticamente malo ni bueno porque no es, estrictamente, un personaje, sino una persona capaz de ennobecerse o degenerarse. El cuerpo es, en el sentido técnico de sacramento como manifestación tangible de un misterio, la materialización del espíritu⁵. Como el sacramento, lo que se establece o funda es una relación que solamente se hace patente en la materialidad del cuerpo.

El esquema agonístico de la tragedia clásica forma personajes. El cuerpo protagonista es el victorioso producto de la relación exitosa entre el primero y el último de los ellos. El cuerpo antagonista, su inverso. En tanto que personajes, sin embargo, protagonista y antagonista son el producto de dichas relaciones. El cuerpo de la persona agonista que encontramos en la obra de san Pablo trasciende este marco conceptual invitando a pensar cuerpo y alma, no como el producto de una relación, sino como la relación misma. Mediante el establecimiento de un nuevo modelo relacional, el apóstol teoriza el cuerpo humano como una relación análoga —pero no homóloga, como en su *hybris* anhelaba el héroe clásico— a la de las tres personas de la divinidad.

La concepción del cuerpo agonista no es en modo alguno patrimonio exclusivo del cristianismo. Se encuentra, de hecho, como hemos visto a la raíz de las grandes obras clásicas, incluyendo aquellas que, separando el culto al cuerpo de la justa advertencia sobre la *hybris*, históricamente se han leído como manifiestos de una corporalidad protagonista. Del mismo modo, el corpus neotestamentario en general y el paulino en particular muestran

⁵ Esto lo vemos en el *Catequismo de la Iglesia Católica* (Iglesia Católica, 1997), “Segunda parte. La celebración del misterio cristiano” 1113-1134.

instancias de los tres tipos de corporalidad —protagonista, antagonista y agonista—; así lo muestran los mentados estudios de Käsemann (1933), Best (1955) y Robinson (1952) cuando se releen con nuestra taxonomía en mente. De igual manera que una misma oda de Píndaro puede contener el más vehemente elogio al cuerpo protagonista y una templada admonición antagonista frente a los peligros de la soberbia, el corpus paulino entrelaza las teorías del cuerpo forma en el que las mismas dos palabras, soma (cuerpo) y sarx (carne), se usan de modo *protagonista* —el Cuerpo de Cristo—, *antagonista* —el cuerpo del pecado— y *agonista* —el cuerpo humano—. La originalidad resta precisamente en que las invocaciones al cuerpo humano adoptan la vía media y abierta del agonismo no apriorístico en el que el individuo tiene la potestad y el deber de librar la batalla con, contra y por la salvación de su propio cuerpo y alma. Recordemos el pasaje capital de la *Primera epístola a los Corintios*:

¿O ignoráis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo, el cual está en vosotros, el cual tenéis de Dios, y que no sois vuestros? Porque comprados sois por precio: glorificad pues a Dios en vuestro cuerpo y en vuestro espíritu, los cuales son de Dios (1 Corintios 6:19-20).

21

Frente al culto autotélico del cuerpo propio de muchos de los cultivadores del sujeto protagonista, el paradigma antagonista había propuesto derrotar a la *hybris* mediante la aniquilación de la carne. El paradigma agonista, en cambio, reconoce que la *hybris* es y había sido siempre un pecado del espíritu en lugar de uno del cuerpo. El pecado a la raíz de la *hybris* es el rechazo a la insuficiencia y la dependencia, de la carne o el espíritu, que indefectiblemente resultan de la finitud. Deificar y demonizar el cuerpo son, en última instancia, excesos del alma: el protagonista trata de burlar su mortalidad mediante la inmortalización de su cuerpo; el antagonista, mediante la inmortalización de su alma. San Pablo, frente a ellos, vitupera la ética del personaje que se piensa fuente de su propia inmortalidad. El apóstol y, en suma, el cristiano, están humildemente orgullosos de ser, no protagonistas, sino agonistas a favor del único protagonista, que es Cristo.

Como en la tragedia griega, Dios encarnado en el Hijo es el protagonista: el primero que habla. Trascendiendo radicalmente el esquema, Cristo no es sólo el primero en pronunciar palabra —y por tanto el proto-agonista— sino que es, también, la Palabra misma (Juan 1:1-14). El héroe griego no es jamás un protagonista absoluto porque depende del favor divino⁶. En su falible

⁶ Recordemos, por ejemplo, cómo Ulises tiene el favor de Atenea durante su periplo. Lo mismo ocurre con Heracles.

pathos y dependencia de un panteón veleidoso, ni siquiera la deidad griega es absolutamente protagonista⁷. En cambio, en el cristianismo la divinidad única de Dios es absolutamente protagonista y, en contradicción con el agonismo clásico, también el hombre es, en su radical finitud, radicalmente protagonista. Mas, ¿cómo pueden el insuficiente, el dependiente y el mortal devenir protagonistas? No por divinizarse y presentarse como inmortales, sino justamente por hallar su fuerza en el hecho de que su agonismo es uno finito, mortal y dependiente. Frente al argumento pelagiano-luciferiano del vano protagonista clásico que, en acto de hamartía cae víctima de su hybris, san Pablo conceptualiza el cuerpo como un instrumento humildemente orgulloso de ser nada más —y nada menos— que instrumento:

¿Perseveraremos en el pecado para que la gracia abunde? En ninguna manera. Porque los que hemos muerto al pecado, ¿cómo viviremos aún en él? ¿O no sabéis que todos los que hemos sido bautizados en Cristo Jesús, hemos sido bautizados en su muerte? Porque somos sepultados juntamente con él para muerte por el bautismo, a fin de que como Cristo resucitó de los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros andemos en vida nueva. Porque si fuimos plantados juntamente con él en la semejanza de su muerte, así también lo seremos en la de su resurrección; sabiendo esto, que nuestro viejo hombre fue crucificado juntamente con él, para que el cuerpo del pecado sea destruido, a fin de que no sirvamos más al pecado. Porque el que ha muerto, ha sido justificado del pecado. Y si morimos con Cristo, creemos que también viviremos con él; sabiendo que Cristo, habiendo resucitado de los muertos, ya no muere; la muerte no se enseñoorea más de él. Porque en cuanto murió, al pecado murió una vez por todas; mas en cuanto vive, para Dios vive. Así también vosotros consideraos muertos al pecado, pero vivos para Dios en Cristo Jesús, Señor nuestro. No reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal, de modo que lo obedezcáis en sus concupiscencias; ni tampoco presentéis vuestros miembros al pecado como instrumentos de iniquidad, sino presentaos vosotros mismos a Dios como vivos de entre los muertos, y vuestros miembros a Dios como instrumentos de justicia. Porque el pecado no se enseñoreará de vosotros; pues no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia. (Romanos 6:1-14)

En su agonística voluntad de devenir instrumento de justicia, el cuerpo paulino deja de ser instrumento del pecado. El cuerpo no es ni pecado ni justicia, sino potencial instrumento de ambos. En el caso de la tentación del engañador bíblico, el pecado se expresa nada casualmente con exactamente

⁷ Ni siquiera Prometeo se basta a sí mismo para ayudar a los hombres y necesita el favor de Zeus, a quien luego engaña.

el mismo vocablo empleado por los griegos para referirse a la hamartía, esto es, al error fatal del protagonista de la tragedia (gr. ἁμαρτία, hamartía; error trágico, defecto, pecado). El error fatal, ahora pecado, no es el de tener cuerpo, sino el de, siendo alma encarnada, creerse por encima de los límites de la propia finitud.

Los protagonistas y antagonistas no son cuerpo, sino que tienen cuerpo y, exaltándolo o aniquilándolo, buscan su gloria. El agonista paulino no tiene, no posee ni su cuerpo ni su alma, sino que es cuerpo y alma. Su dueño, el único protagonista, ha dotado al hombre de cuerpo y alma para que libremente elija devenir instrumento de justicia. Lo humano no es el producto, victorioso o fatídico, del agón, sino el agón mismo.

IX. Conclusión. El cuerpo agonista en san Pablo

Comenzábamos el artículo con un guiño a la teoría aristotélica de la acción diciendo que, conforme a la ética griega de la excelencia, hacer lo que hace el mejor era hacer lo que hace al mejor. Algo más desdibujada que otras de sus categorías, la praxis aristotélica permite capturar el rasgo procesual fundamental del agonismo paleocristiano en el sentido de que el buen cuerpo es aquel que hace lo que el buen cuerpo hace.

En su texto poético, el filósofo dirá que “la tragedia es imitación de personas mejores que nosotros” (*Poet.* 1454b.8-9). El personaje —que no persona— de la tragedia forja su carácter imitando a personas mejores. Desbordando la cosmovisión clásica, el pensamiento paulino nos invita a decir que la persona —que no personaje— cristiana es imitación de personas mejores que nosotros. A lo largo de las epístolas, esta imitación se cifra como la única que, en última instancia, sólo puede ser de la más perfecta de las personas, que es la persona divina del Hijo: “Sed, pues, imitadores de Dios como hijos amados [. . .] Porque ninguno aborreció jamás a su propia carne, antes la sustenta y regala, como también Cristo a la Iglesia; porque somos miembros de su cuerpo, de su carne y de sus huesos” (Efesios 5:1 y 5:30-32). Si Aristóteles habla de praxis, los apóstoles legan sus actos como escalera hacia la imitación en un libro que conocemos como Hechos de los apóstoles o, en el original griego, πράξεις. La traducción, frecuente en otras lenguas, de πράξεις como Acts, Atti, Atos o Actes conserva la acción como actividad en lugar de como producto. Como el cuerpo-alma del agonista paulino, su naturaleza no es la de un personaje, la de un producto de los hechos, sino la de un hacerse persona mediante la imitación del espíritu y el cuerpo de Cristo.

Resistiéndose a divinizar —protagonista— y demonizar —antagonista— el cuerpo, la cosmovisión cristiana produce así una de las más radicales innovaciones jamás aventuradas en el campo de la antropología teológica del cuerpo: el dogma de la resurrección de la carne⁸. Reunidos plenamente en el Cuerpo de Cristo, los miembros de la Iglesia somos llamados a, tras haber librado el agón del cuerpo y el alma de la vida terrena, recibir la forma perfecta de nuestra encarnada persona.

Referencias

- Aristóteles. [Poet]. (1985). *Ética nicomáquea* (2ª edición) (J. Pallí, Trad.). Gredos.
- Aristóteles. [Et]. (2011). *Poética* (T. Martínez y L. Rodríguez, Trads.). Gredos.
- Belfiore, E. (1983). Aristotle's Concept of Praxis in The Poetics. *The Classical Journal*, 79(2), 110-124.
- Best, E. (1955). *One Body in Christ. A Study in the Relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostle Paul*. S.P.C.K.
- Epicteto. (1995 [50-135 d.C.]). *Manual, fragmentos* (P. Ortiz, Trad.). Gredos.
- Fetherolf, C. (2010). The Body for a Temple, a Temple for a Body: An Examination of Bodily Metaphors in 1 Corinthians. *Proceedings & Midwest Society of Biblical Literature*, 30, 88-106.
- Grassmick, J. (2000). *The Old Man and the New Man: A Study in Pauline Theology*. University of Glasgow [Tesis doctoral, Universidad de Glasgow]. Enlighten Theses. <https://theses.gla.ac.uk/id/eprint/978>
- Gupta, N. K. (2010). Which "Body" Is a Temple (1 Corinthians 6:19)? Paul beyond the Individual/Communal Divide. *The Catholic Biblical Quarterly*, 72(3), 518-536.
- Homero. [Od]. (1982). *Odisea* (2ª edición) (J. M. Pabón, Trad.). Gredos.
- Homero. [II]. (1991). *Iliada* (E. Crespo, Trad.). Gredos.
- Iglesia Católica. (1997). *Catecismo de la Iglesia Católica*. https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/index_sp.html
- Jaeger, W. (1965). *Cristianismo primitivo y paideia griega*. Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, W. (1996). *Paideia: los ideales de la cultura griega, Libros I-IV* (J. Xirau y W. Roges, Trads.). Fondo de Cultura Económica.
- Käsemann, E. (1933). *Leib und Leib Christi, eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- La Santa Biblia. (1953). *Sociedades Bíblicas Unidas*.

⁸ “La ‘resurrección de la carne’ significa que, después de la muerte, no habrá solamente vida del alma inmortal, sino que también nuestros ‘cuerpos mortales’ (Rm 8, 11) volverán a tener vida” (Iglesia Católica, 1997, “Primera Parte. La profesión de la fe” 990).

- Lookadoo, J. (2022). *The Corinthian Body: A Post-Pauline Somatic Metaphor in its Ancient Contexts*. *Korea Presbyterian Journal of Theology*, 54(4), 33-59. <https://doi.org/10.15757/kpjt.2022.54.4.002>
- Marco Aurelio. (1977). *Meditaciones* (4ª edición) (R. Bach, Trad.). Gredos.
- Martin, D. B. (1995). *The Corinthian Body*. Yale University Press.
- O'Reilly, M. (2020). *Paul and the Resurrected Body: Social Identity and Ethical Practice*. Society of Biblical Literature. <https://doi.org/10.2307/j.ctvz7k30x>
- Parlebas, P. (1999). *Jeux, sports et sociétés: lexique de praxeologie motrice*. INSEP-Éditions. <https://doi.org/10.4000/books.insep.1067>
- Pfifzner, V. C. (1967). *Paul and the Agon Motif. Traditional Athletic Imagery in the Pauline Literature*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004265936>
- Píndaro. [Ods.]. (1984). *Odas y fragmentos* (A. Ortega, Trad.). Gredos.
- Platón. (1983). *Diálogos II* (J. Calonge, E. Acosta, F. J. Olivieri, y J. L. Calvo, Trads.). Gredos.
- Platón. (1988). *Diálogos III* (C. García, M. Martínez, y E. Lledó, Trads.). Gredos.
- Roberts, A., & Donaldson, J. (Eds.). (1885). *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the writings of the Fathers down to A.D. 325 (Vol. 2)*. Christian Literature Company.
- Robinson, J. A. T. (1952). *The Body. A Study in Pauline Theology*. SCM Press.
- Von Dem, M. A. (2019). La distinción aristotélica entre *enérgeia* y *kínēsis* comprendida de modo intensional. *Mutatis Mutandis. Revista Internacional de Filosofía*, 1(13), 29–41. <https://doi.org/10.69967/07194773.v1i13.179>