

FIESTA, GIMNASIA Y REPÚBLICA:
LECTURA ESPARTANA DE TRES MODELOS
ESTATALISTAS DE EDUCACIÓN FÍSICA
(PLATÓN, ROUSSEAU Y EL JACOBINISMO
REVOLUCIONARIO)

Party, gymnastics and republic: Spartan vision on
three national patterns of physical education
(Plato, Rousseau and the revolutionary Jacobinism)

Miguel Angel BETANCOR
Universidad de Las Palmas de Gran Canaria

Conrad VILANOU
Universidad de Barcelona

RESUMEN: Constatando la importante influencia que el modelo pedagógico espartano ha ejercido a lo largo de la historia de la educación, los autores rastrean las huellas de esta ascendencia en tres momentos históricos: en la filosofía platónica, en la teoría política de Rousseau y en el estatalismo jacobino de la Revolución Francesa. De conformidad con el ejemplo de una austera e idealizada Esparta, cuajará —en cada uno de los momentos históricos referidos— la idea de celebrar fiestas públicas —de marcado carácter cívico y social— con manifestaciones gimnásticas y deportivas. De esta manera las fiestas gimnásticas al aire libre también serán un magnífico instrumento para la educación político-social del pueblo.

ABSTRACT: The authors have studied the important influence which the Spartan educational model has had in the long history of education, they have traced this development in three historical moments: in Platonic philosophy, in the political theories of Rousseau and in Jacobin period during the French Revolution. The austere and idealised Sparta, which was established in each of the previously mentioned historical eras, the idea of celebrating public festivals, with a distinct civil and social character —with gymnastic displays are a magnificent tool for socialising and politically education the general public.

Las relaciones y vinculaciones entre nacionalismo, militarismo y educación física no constituyen, a estas alturas, ninguna novedad histórica. Ya en el sistema político-social espartano se concitaban estos tres elementos, a saber, una dura y férrea educación física, una inquebrantable vocación militarista y un profundo sentido nacionalista.

La educación física espartana implicaba, además, una inequívoca exigencia moral que redundaba en beneficio de una autosuficiencia personal y colectiva. De este modo los soldados y atletas espartanos sobresalieron, durante siglos, tanto en el campo de batalla como en el estadio. La heroicidad y valentía exhibidas en las Termópilas (480) no fue fortuita ni casual. De los 81 vencedores olímpicos conocidos, correspondientes a las olimpiadas celebradas entre los años 720 y 576 a. C., 46 eran espartanos.

Ciertamente que el ejemplo de una Esparta ideal —ultranacionalista y militarista— ha constituido, a lo largo del correr de los tiempos, un persistente punto de referencia que ha llegado —querámoslo o no— hasta nuestros días. Incluso nos atrevemos a señalar que, a la vista del modelo espartano, se pueden percibir con mayor perspectiva y mejor comprensión algunos de los episodios más significativos de la historia de la educación física y, si se quiere, de la misma historia de la cultura occidental.

En efecto, movimientos como la gimnasia nacionalista alemana creada por Jahn, las agrupaciones gimnásticas de los *sokols* (halcones) fundadas por Miroslaf Tyrš en 1862 a fin de conseguir la independencia del pueblo checo, y por extensión, de todos los pueblos eslavos, las proclamas nacional-socialistas a favor de una pedagogía corporal de combate y lucha, suscitadora de la raza y del espíritu de camaradería, e incluso determinados aspectos de la institucionalización de la educación física a través de los batallones escolares, pueden ser enfocados y abordados desde el prisma de una más que probable influencia espartana.

Por otra parte, nos hallamos ante uno de los tópicos más sobados y archisabidos que han afectado, desde siempre, a la misma educación física. Desgraciadamente el militarismo y la manipulación política han sido un lastre para la suerte de las pedagogías corporales, cuando no su descrédito y rechazo. El hecho es cierto e incontestable. En múltiples ocasiones —los casos arriba aducidos pueden ser una buena muestra— la educación física se ha convertido en una dócil sirvienta de la política, en una vulgar correa de transmisión del adoctrinamiento ideológico, y peor todavía, en una simple instrucción de carácter premilitar al servicio de un belicismo militante y revanchista. Las dictaduras y los gobiernos totalitarios de cualquier época y lugar, y en ocasiones, las mismas democracias occidentales —ahí tenemos el ejemplo de la tercera república francesa¹—, han sido proclives a este tipo de tentativas y ensayos.

Pero seríamos ingenuos e ilusos si creyésemos que todas las actitudes físico-corporales se han visto afectadas a lo largo de la historia por este tipo de manipulaciones. Muy al contrario, puesto que la educación física ha exhibido —históricamente hablando— otras perspectivas y horizontes. Nadie puede olvidar que, junto a esta dimensión militarista y nacionalista, se han fraguado otros tipos de escuelas y corrientes. La viabilidad del deporte como estrategia pedagógica —tal como la experimentó Thomas Arnold en los campos de deporte de las *public school* británicas del siglo

¹ ARNAUD, P. *Le militaire, l'écolier, le gymnaste. Naissance de l'éducation physique en France (1869-1889)*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1991.

XIX—, y la misma perspectiva médico-higiénica que bebe en las fuentes hipocráticas y galénicas de la medicina clásica, ilustran fehacientemente la existencia de otras tradiciones y tendencias en la historia de la educación física.

Más allá del ejemplo espartano, los griegos han sido leídos —y continuarán siéndolo— como una fuente inagotable de inspiración, cuando no de general imitación. Ya Luciano de Samosata cantaba, en su *Anacarsis*, las virtudes pedagógicas de la gimnasia ateniense poniéndolas en boca de Solón. Filóstrato, por su parte, sintetizaba toda la tradición gimnástica en su famoso tratado *Sobre la Gimnástica*, falto todavía de una traducción castellana. También San Isidoro en sus *Etimologías* nos ha legado un magnífico resumen de las prácticas gimnásticas y de los espectáculos de la antigüedad tardía.

Pero fueron los sabios humanistas del Renacimiento quienes rehabilitaron la tradición físico-corporal helénica. Vitorino da Feltre, Rabelais, Montaigne, Mercurialis, Vitrubio, entre otros muchos, acudieron sistemáticamente a las fuentes literarias, médicas y arquitectónicas griegas. El mismo Locke recordará en sus *Pensamientos acerca de la educación* el famoso aforismo de Juvenal: *mens sana in corpore sano*.

No podemos, tampoco, soslayar la impronta ejercida por este clasicismo físico-deportivo sobre la literatura española del Siglo de Oro, tal como se encargó de resaltar José Hesse en una magnífica recopilación antológica². Ciertamente que aquellos escritores (Cervantes, Góngora, Fray Luis de León, Rodrigo Caro, Lope de Vega, etc.) recrearon, a menudo, temáticas relacionadas con los juegos y certámenes olímpicos.

También la gimnasia y los ejercicios corporales helénicos, así como las curiosas costumbres sexuales y eugenésicas practicadas por los espartanos, dejaron su huella sobre las utopías político-sociales del Renacimiento. Igualmente la desnudez espartana —tal como se constata en *La Ciudad del Sol* de Campanella— concitó la atención y curiosidad de los sabios humanistas.

Leer y releer a los griegos ha sido una práctica común y generalizada. Cada cultura, cada pueblo, cada generación, ha interpretado lo griego de manera propia y característica, hasta el punto que entendiendo lo helénico se han comprendido mejor a sí mismos. Y quizás donde mejor ha cuajado este círculo hermenéutico ha sido en el neohumanismo alemán, el cual a través de diferentes perspectivas —la estético— arqueológica de Winckelmann, la pedagógica de Jaeger, y por qué no, la deportiva de Carl Diem³ —ha reconstruido poliédricamente el mundo helénico.

Tampoco Francia ha podido substraerse a este tipo de seducción. Las constantes y entusiásticas alusiones de Rousseau por las costumbres espartanas confirman igualmente esta atracción. Como seguidores y continuadores del publicismo rousseauiano, los pensadores doctrinarios de la Revolución de 1789 se refieren, con reiteración, a los diferentes sistemas políticos y deportivos de la civilización griega.

Es obvio que la pasión de nuestros vecinos pirenaicos por las cosas helénicas se mantuvo a lo largo de todo el siglo XIX. En caso contrario, cómo entender si no aquella *Filosofía del Arte* de Hipólito Taine en la que se exalta la fuerza plástica de la gimnasia helénica⁴. También podemos referirnos al padre dominico Didon —entu-

² HESSE, J. *El deporte en el siglo de Oro (Antología)*, Madrid, Taurus, 1967.

³ DIEM, C. *Historia de los Deportes*, Barcelona, Luis de Caralt, 1966.

⁴ TAINÉ, H. *Filosofía del Arte*, Barcelona, Iberia, 1960.

siasta divulgador de la práctica deportiva entre la juventud-, y acuñador del lema olímpico *Citius, Altius, Fortius*. Por su parte, Emilio Zola encomia, con fruición y entusiasmo, la pujanza de la gimnasia en la Francia de fines del XIX, suspirando que «todo París, como la antigua Lacedemonía, se fuese al Campo de Marte, para ejercitarse allí en la carrera y en otros trabajos corporales»⁵.

En fin, los teóricos de la educación física y del deporte siempre han observado, desde su peculiar posición y enfoque, el pasado, ensalzando no sólo las epopeyas olímpicas y las gestas de los héroes de Maratón —fue Michel Bréal, aquel otro sabio neohumanista de la Francia finisecular quien puso en antecedentes a Coubertin sobre tal proeza-, sino también los sistemas de entrenamiento y endurecimiento corporal seguidos por las polis griegas porque no olvidemos que, para aquellas ciudades-estado, la educación y la preparación física de sus atletas y ciudadanos era —al margen de otras posibles connotaciones— una urgente cuestión cívico-política, ésto es, una radical y prioritaria preocupación vital de la que dependía no sólo la formación moral del ciudadano sino también la misma supervivencia e independencia de la polis. Ciertamente que un ciudadano —bien adiestrado físicamente— era, además de un buen atleta, un excelente soldado.

Y es precisamente bajo esta perspectiva histórica —es decir, desde el horizonte cultural de la polis griega— que abordamos el presente trabajo. En efecto, a partir de una concepción utilitaria de la educación física, sostenida por una filosofía política estatalista que toma a Esparta como sempiterno modelo, y que procura preferentemente la preparación militar y el fomento de las virtudes cívicas de los ciudadanos, se percibe —a lo largo de la historia— una especie de hilo conductor que desde el estatismo platónico —tal como se formula, por ejemplo, en *Las Leyes*— arriba hasta la misma Revolución Francesa, pasando por las aportaciones rousseauianas.

Así pues, revisamos a continuación tres formas de estatismo político: el platónico, el rousseauiano y el jacobino. Los tres están preocupados por unas mismas cuestiones —el mantenimiento del orden interior, la capacidad de defensa militar y la moralidad de las costumbres ciudadanas-, recurriendo asimismo a unas estrategias e instancias educativas y festivo-deportivas similares.

Nos encontramos, pues, ante una concepción racionalizadora y funcional de la educación física y del deporte, a la que se añade una peculiar visión de las fiestas, y más específicamente, de las fiestas gimnásticas. Para este tipo de soluciones políticas — expresa y voluntariamente estatalistas— el deporte se configura, de acuerdo con las tesis del malogrado Bernard Jeu, como «un medio y un sistema de referencia»⁶. De este modo la política penetra en los estadios y en los escenarios de las paradas y manifestaciones gimnástico-militares. Así la cultura física —además de contribuir a la formación de buenos soldados— actúa como un perfecto elemento de control social de la juventud.

Como señala Bernard Jeu el discurso deportivo está estrechamente ligado al discurso político. Ambos pueden ser considerados paralela y conjuntamente, no existiendo un terreno independiente entre ambos. Ésta es, pues, nuestra intención: analizar unos modelos políticos concretos en los que cristalizan unas nacientes ideolo-

⁵ ZOLA, E. «La literatura y la gimnasia» en *La España Moderna*, XIX, 1890.

⁶ JEU, B. *Análisis del deporte*, Barcelona, Bellaterra, 1988.

Véase especialmente el capítulo XII, «El deporte como entorno, sistema de referencia y proyecto político en la obra de Platón y de Jenofonte, o la primera ideología del deporte de Estado».

gías deportivas de estado que, después del proceso secularizador experimentado por las prácticas físico-corporales que pasan de la esfera sagrada a la profana, procuran el control público de la actividad física y deportiva. Desde aquí, y sin olvidar la influencia —manifiesta o latente— del modelo estatal espartano, se puede otear la relación que guardan entre sí la fiesta, la gimnasia y la república.

1. El estatismo deportivo platónico: el poder educador de las fiestas y de los certámenes gimnásticos

Desde una perspectiva diacrónica, la historia de la actividad física griega puede estructurarse a partir de la seriación de sucesivas etapas concatenadas. Así a un primer período arcaico, que corresponde al momento del deporte homérico, sucede una segunda fase de constitución progresiva de las instancias deportivas que coincide cronológicamente con la época de máximo esplendor de los Juegos Olímpicos —entre los siglos VIII y V a. C.—, generándose finalmente una larga etapa en la que cuajarán distintas formas ideológicas del deporte de estado.

Una primera muestra de estas manifestaciones ideológicas del deporte de estado se encuentra en los textos de Platón y Jenofonte sobre la cultura corporal. En ambos autores se teoriza sobre las posibilidades de las prácticas físico-corporales desde los límites del deporte de estado. Los dos coinciden en sus críticas a una educación excesivamente intelectualista, al modo de la exhibida por los sofistas. El deporte abandona parte de aquel halo sacral y misterioso de sus orígenes remotos —que se hace patente, por otra parte, a través de la poesía homérica— para tornarse en una simple cuestión de estrategia de estado a la que se subordinan los residuos de aquella tradición religiosa originaria. El juicio de Jéu sobre este punto es contundente: «Platón y Jenofonte desacralizan la institución competitiva de los juegos frente a una actividad física y deportiva esencialmente al servicio del estado»⁷.

Tanto para Jenofonte como Platón los ejercicios atléticos dependen de las exigencias defensivas de la polis. Ello no es óbice, con todo, para que las prácticas deportivas mantengan alguna que otra connotación estética, médica, e incluso religiosa. De este modo los juegos se convertirán —para Platón— en lugares de encuentro y de contacto, estando «eventualmente sometidos a una estrecha vigilancia por parte de la policía secreta»⁸.

Desde esta perspectiva se puede reconocer a Platón como aquel filósofo de la ciudad que elabora una política deportiva totalmente nueva. El Platón de la senectud, el de *Las Leyes*, ilustra perfectamente cuanto decimos. Es verdad que la obligatoriedad de la práctica gimnástica, mujeres incluidas, ya se defiende en *La República*, pero es en *Las Leyes* —descripción del mejor estado posible, no del estado ideal— donde Platón despliega su concepción físico-deportiva estatista.

Platón proclama en *Las Leyes* la utilidad de «toda clase de ejercicios corporales relacionados con la guerra: lanzamientos de dardos y de todo lo demás, manejo de la jabalina, luchas con armadura de cualquier índole, maniobras tácticas, marchas militares y campamentos de toda clase y cuantas enseñanzas atañen a la hípica»⁹. Y no

⁷ Ibidem, pág. 98.

⁸ Ibidem, pág. 96.

⁹ PLATÓN, *Las Leyes*, 813e. Citamos según la edición bilingüe, con traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960.

sólo los jóvenes, sino también las muchachas se deben ejercitar en este tipo de ejercicios ya que las mujeres deben estar preparadas por si «alguna vez se hace preciso que la fuerza militar entera deje la ciudad para guerrear en el exterior, haya por lo menos quienes puedan defender eficazmente a los niños y al resto de la ciudad...»¹⁰.

Junto al aprendizaje de la guerra, la celebración de fiestas ocupa un lugar preferente en *Las Leyes* platónicas. Desde aquí se evidencian los vínculos existentes entre las fiestas, la gimnasia y la polis. Las fiestas aparecen como un tiempo acordado por los dioses para que, a través de sus celebraciones, los hombres se divinicen. Leemos en *Las Leyes*:

«Bien, pues; de esa recta crianza de placeres y dolores que constituye la educación se desvía y pervierte buena parte en los hombres durante el curso de su vida; y los dioses compadeciéndose del linaje humano, que resulta tan sujeto a miseria, han dispuesto para ellos unos relevos de las penalidades, que son los períodos de sus fiestas, y les han dado como compañeros en la celebración de ellas a las Musas, a Apolo Muságeta y a Dionisio, para que regulen como deben sus recreos, hallándose en tales festividades acompañados de los dioses»¹¹.

Las fiestas —como don de los dioses— poseen, pues, una fuerza educadora religando a los hombres al devenir del tiempo y a la misma comunidad. Esta es —en buena medida— la mística del ciclo festivo, tal como presenta Mircea Eliade en su *Tratado de historia de las religiones*¹². El ritual festivo actualiza, por medio de la repetición, aquel tiempo original que da sentido al destino de la colectividad. La exaltación del presente conmemora un pasado mítico y da seguridad y confianza ante un futuro incierto. De ahí proviene, justamente, el benéfico poder regenerativo de la fiesta.

Sin embargo la peculiaridad más significativa de la fiesta radica en su capacidad de convocar a la comunidad. Instituídas por el honor de los dioses, las fiestas se convierten en un factor esencial de solidaridad humana. Lo ha intuído perfectamente Gadamer: «La fiesta es comunidad, es la presentación de la comunidad misma en su forma más completa. La fiesta es siempre para todos. Así, decimos que alguien se excluye si no toma parte»¹³. Si el trabajo separa y divide, la fiesta —que permite escaparnos momentáneamente de nuestra condición temporal accediendo a una eternidad potencial— vincula entre sí a todos aquellos que participan en la celebración.

Y precisamente Platón —a lo largo de *Las Leyes*— insistirá en la necesidad de desarrollar ese espíritu comunitario fomentando las comidas colectivas, tan apreciadas por cretenses y lacedemonios. Este mismo anhelo por la vida común de los ciudadanos —garantía última de la independencia y autosuficiencia militar de la república— conducirá a Platón a defender la conveniencia y utilidad de las fiestas y de los certámenes gimnásticos, que poseen además una obvia dimensión premilitar.

¹⁰ PLATÓN, *Las Leyes*, 814a.

¹¹ PLATÓN, *Las Leyes*, 653d.

¹² ELIADE, M. *Tratado de historia de las religiones. Morfología y dinámica de lo sagrado*, Madrid, Cristiandad, 1981.

¹³ GADAMER, H.G. *La actualidad de lo bello. El arte como juego, símbolo y fiesta*. Barcelona, Paidós, ICE-UAB, 1991, pág. 99.

En efecto, la fórmula educativa esgrimida en *Las Leyes* es la misma que la defendida en *La República*: gimnasia para el cuerpo y música para el alma. Platón distingue en la gimnasia dos partes, a saber, las danzas y las luchas. Es oportuno que los jóvenes practiquen ambas modalidades, si bien —como el mismo Platón señala— no vale la pena elogiar aquello que «no resulta útil para el uso común de la guerra»¹⁴. Todo se articula en función de las necesidades bélicas de la polis, hasta el punto que para aquellos que como los niños, por su edad están incapacitados para combatir, «les sería conveniente el engalanarse con armas o caballos siempre que hagan peregrinaciones o procesiones en honor de cualquiera de las deidades y dar una mayor celeridad o lentitud a sus danzas o marchas cuando vayan en rogativa ante los dioses o los hijos de los dioses. Y lo mismo en cuanto a certámenes o ejercitaciones previas, si hay alguna razón por la cual convenga adiestrarse en ellos, no es otra que aquellas mismas, y así es como resultan útiles en paz o en guerra...»¹⁵.

Como vemos las danzas con armas, las procesiones y las marchas militares resultan sumamente educativas porque subvienen a las exigencias defensivas de la polis.

Quizás, por ello, Platón tiene gran interés por el ordenamiento de las fiestas. En verdad el libro octavo de *Las Leyes* está dedicado —en buena parte— a este menester, es decir, al régimen que debe gobernar las fiestas y los certámenes gímnicos y musicales. Es evidente que tales manifestaciones —más allá de su significación teológico-religiosa— se inscriben en el marco del estatismo físico-deportivo platónico. Las fiestas —insistimos de nuevo en ello— actúan como simple pretexto porque —tal como reconoce el mismo Platón— «en general, no han de ejercitarse los ciudadanos en la guerra durante la guerra misma, sino en tiempo de paz»¹⁶. El texto que sigue es suficientemente ilustrativo: «Hay que idear continuamente unos hermosos juegos vinculados a los sacrificios, a fin de que las fiestas se celebren con luchas que imiten lo más claramente posible las luchas de la guerra»¹⁷.

Amigo del pasado —cualquier cambio puede ser peligroso—, Platón desea que las tradiciones y costumbres perduren de manera inmutable, sin cambios ni modificaciones. La fuerza de las leyes reside precisamente en su pervivencia y mantenimiento. El mismo Platón lo reconoce al proclamar que «cuando hay unas leyes en que hayan sido educados y que por alguna fortuna providencial hayan permanecido intactas a través de muchos y muchos tiempos, de modo que nadie tenga ya idea ni haya oído que jamás las cosas hayan estado de otro modo que como ahora están, entonces el alma entera, siente respeto y miedo a mover nada de lo que en aquel momento haya»¹⁸.

Por ello es conveniente que juegos, cantos, danzas y fiestas se mantengan inalterables. Se impone, pues, en opinión de Platón «el dar carácter sagrado a todas las danzas y a todos los cantos, fijando en primer lugar las festividades y haciendo un catálogo de cuáles son las que es menester que haya a lo largo del año y en qué fechas y en honor respectivamente de qué dioses o hijos de dioses o genios han de ser...»¹⁹.

¹⁴ PLATON, *Las Leyes*, 796a.

¹⁵ PLATON, *Las Leyes*, 796d.

¹⁶ PLATON, *Las Leyes*, 829a.

¹⁷ PLATON, *Las Leyes*, 829c.

¹⁸ PLATON, *Las Leyes*, 798b.

¹⁹ PLATON, *Las Leyes*, 799b.

Con esta actitud conservadora no ha de extrañar que Platón se preocupe de los más nimios detalles relacionados con la organización de las fiestas y de los certámenes gímnicos. Nada se escapa a la atención y cuidado del legislador que sabe que la finalidad última de tales convocatorias estriba en la preparación militar. Habida cuenta que «lo mejor de todo para la guerra es, sin duda, la agilidad del cuerpo en general, tanto la de los pies como la de las manos; aquélla para huir y para capturar al enemigo, la otra para la lucha que se mantiene trabándose cuerpo a cuerpo, que exige fuerza y vigor», los ejercicios programados deben responder satisfactoriamente a este tipo de exigencias.

La descripción de las competiciones es precisa y ajustada. A la llamada del heraldo acudirán los atletas ejercitándose en la carrera, por lo común con armas, en la carrera ecuestre y en el tiro. Parte de las competiciones —las carreras principalmente— tendrán lugar en el estadio. Los tiradores lo harán en sus alrededores. Los concursos se estructurarán en tres grupos, uno de niños, otro de adolescentes y un tercero de adultos. Las distancias y pruebas se acomodarán a las condiciones de cada edad. Las mujeres también participarán. Igualmente existirán pruebas de fuerza disputándose combates —también con armas— en las palestras. Y —cómo no— habrá recompensas y premios.

Las competiciones deportivas se complementarán con certámenes musicales en los que actuarán rapsodas y coros. Los encargados de los juegos —los educadores de la juventud y los guardianes de las leyes— velarán por la letra de las canciones y composiciones, así como de la combinación de la melodía con ritmos y ademanes. Y hasta aquí algunos de los aspectos más representativos de esa primera ideología deportiva de estado que Platón entronizó.

2. El estatalismo rousseauiano: la nostalgia por la superioridad espartana

¿La revolución Francesa, ateniense o espartana?. Esta pregunta ha sido formulada en más de una ocasión, y aunque por lo general la respuesta se ha decantado del lado ateniense, resulta legítimo igualmente optar por la solución espartana. En efecto, de entrada parece lógico y regular el vincular los hechos revolucionarios desencadenados a partir de 1789 con la tradición democrática ateniense, ya que Atenas fue presentada —según Tucídides en la famosa oración fúnebre de Pericles— como la auténtica maestra de toda Grecia.

Pero de hecho no son infrecuentes las opiniones que ensalzan las costumbres lacedemonias en detrimento de las atenienses²⁰. El publicismo rousseauiano ilustra, a la perfección, lo que venimos señalando. En efecto, en diferentes pasajes de su obra Rousseau —influído posiblemente por la lectura juvenil de Plutarco, o por su apego a un frugal estoicismo— deja constancia de su admiración por las costumbres espartanas. Y es lícito suponer que, a través del mismo Rousseau, esta influencia llegó a la

²⁰ Con relación a la influencia espartana sobre los hombres de la Revolución puede consultarse el clásico estudio de PARKER, H.T., *The cult of the Antiquity and the French Revolutionaries. A study in the development of the revolutionary spirit*, Chicago, 1937. Igualmente el prefacio de VIDAL-NAQUET, P, al libro de FINLEY, M.I. *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris 1976.

generación de los hombres de la Revolución, Robespierre y Marat —lectores incansables de Rousseau— principalmente²¹.

A nuestro entender no es incompatible esta afección rousseauiana por las cosas de Esparta con su filosofía. Ya en el *Discurso sobre las Ciencias y las Artes* (1751) Rousseau relaciona su pesimismo histórico-culturalista a la misma evolución de la ciudad de Atenas. Si aún existe algo que sea puro y natural, habrá que rastrearlo entre la simplicidad de Esparta y la Roma arcaica. Se establece en el pensamiento de Rousseau una especie de dicotomía, un tanto maniquea, entre lo virtuoso y lo corrupto, entre lo natural y lo artificial, que se corresponde de alguna manera, con el antagonismo entre Esparta y Atenas.

Parece como si todos los males humanos derivasen del lujo, de los excesos, vicios y corrupciones generados por la disolución de costumbres que siguió a la evolución histórica ateniense. El rumbo de la historia se ha torcido porque han prevalecido —según el ejemplo ateniense— las ciencias, las artes y la dialéctica. Así un ciudadano de Síbaris —aquella ciudad de refinamiento y suntuosidad— valdría mucho menos que un lacedemonio. Esta misma vida acomodaticia habría ablandado y debilitado no sólo el carácter, sino también el cuerpo de los hombres.

Hay que rechazar todo lo que comporte flaquezas y endeblesces. Así lo exige una auténtica educación natural. Rousseau coincide aquí con Mointagne, al demandar una educación natural, menos libresca y erudita, y que fortalezca la salud de los niños. «Preferiría que mi alumno hubiera pasado el tiempo jugando a la pelota, al menos así habrá ganado en agilidad el cuerpo»²². La conclusión a la que llega Rousseau en este *Discurso sobre las Ciencias y las Artes* es contundente: «tenemos físicos, geómetras, químicos, astrónomos, poetas, músicos, pintores; no tenemos ya ciudadanos...»²³.

Así, pues, frente a una Atenas decadente y decrepita se levanta una idílica y utópica Esparta. En este mismo *Discurso* deja constancia de este apego:

«¡Oh, Esparta! ¡Oprobio eterno de toda vana doctrina!. Mientras que los vicios se introducían en Atenas de la mano de las bellas artes y junto con ellas, mientras que un tirano reunía allí con tanto celo las obras del príncipe de los poetas, tú expulsabas de tu recinto a las artes y a los artistas, a los sabios y a las ciencias»²⁴.

La aparición del *Discurso sobre las Ciencias y las Artes* desencadenó una serie de críticas y réplicas. En sus contestaciones y refutaciones Rousseau insistió, de nuevo, en su inveterada inclinación por las tradiciones espartanas. No ha de extrañar, pues, que en la respuesta al *Discurso sobre las ventajas de las ciencias y de las artes*, de Charles Bordes (1752), Rousseau persistiera en sus tesis y argumentos. Ahora, después de constatar que las costumbres y las leyes son la única fuente del verdadero heroísmo, significa que «es visible el apuro de mis adversarios cada vez que sale a relucir Esparta»²⁵.

²¹ Opinión muy contraria sostenía el profesor Rafael Ballester en su estudio introductorio a las *Confesiones* de Rousseau, al acotar en un epígrafe rotulado paradójicamente «Rousseau, Esparta y los republicanos», que «uno de lo más engañosos espejismos de Juan Jacobo fue su convicción de que era espartano...», en ROUSSEAU, *Confesiones*, Barcelona, Editorial Mateu, 1964, pág. 32.

²² ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre las Ciencias y las Artes* en *Escritos de Combate*, Traducción y notas de Salustiano Masó. Introducción, cronología y bibliografía de Georges Benrekassa. Madrid, Ediciones Alfaguara, 1979, pág. 26 (Todas las citas de Rousseau incluídas en este artículo se han hecho según esta edición).

²³ ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*, pág. 27.

²⁴ ROUSSEAU, J.J. *Discurso sobre las Ciencias y las Artes*, pág. 15.

²⁵ ROUSSEAU, J.J. *Ultima respuesta de J.J. Rousseau*, pág. 86.

Como estamos viendo, uno de los puntos de soporte de la teoría rousseauniana sobre la bondad natural humana y de la misma perversidad de la cultura histórica, descansa sobre la tradición espartana. Para Rousseau no hubo nada más excelente en toda la historia de la Grecia antigua. «Las costumbres de Esparta siempre se propusieron como ejemplo en toda Grecia; toda Grecia estaba corrompida, y aún había virtud en Esparta; toda Grecia era esclava, sólo Esparta seguía siendo libre»²⁶.

Es cierto que los lacedemonios carecían de ciencias y de artes, pero eran ricos en todo aquello que tocaba a las virtudes y valores morales. Su austeridad, frugalidad y sobriedad —que también compartían los antiguos romanos— integran un tesoro que debe rehabilitarse. Esta es la intención de Rousseau al proponer la actualización de aquellas primitivas virtudes en las nuevas repúblicas.

Y ésto es justamente lo que se propondrá hacer en el *Contrato social*, al presentar un modelo político-social para su estimada Ginebra de conformidad con aquellas añosas virtudes. No podemos olvidar, tampoco, que la solución planteada en el *Contrato* posee fuertes dosis estatalistas e intervencionistas. En este punto las coincidencias con Platón son más que significativas. El mismo Rousseau reconoce —en el primer libro de *Emilio*— que la *República* platónica es el mejor libro de pedagogía que jamás se haya escrito. No hay duda posible: la república de los lacedemonios —tal como la describe Plutarco en sus *Vidas Paralelas*, o la misma república platónica influyeron decididamente sobre Rousseau.

Sería inútil, a estas alturas, proceder a un análisis pormenorizado de la teoría política rousseauniana tal como aparece expuesta en el *Contrato Social*. Para nuestros objetivos basta reparar en dos únicos aspectos. En primer lugar, en esta ascendencia lacedemónica y estatalista de su proyecto político. Rousseau se nos presenta como un nuevo Licurgo, como un nuevo legislador —que recuerda, qué duda cabe, al legalismo de *Las Leyes* platónicas— que rememorando la severidad, dureza y rigor de otra hora desea proceder a la actualización de aquellas viejas virtudes, maltrechas al contacto con la historia y la cultura.

Y en segundo lugar señalamos la incorporación —como apéndice al libro cuarto del *Contrato Social*— de una religión civil, ésto es, de una profesión puramente civil que dé cohesión a la misma sociedad fomentando la moral cívica, relegando la relación humana con Dios a un asunto personal e individual. Así pues, como teórico de la religión civil —corresponde al soberano determinar sus artículos, no precisamente como dogmas de religión, sino como sentimientos de sociabilidad, sin los cuales es imposible ser buen ciudadano ni súbdito fiel»²⁷ —Rousseau también se encuentra cerca de una dinámica festiva que, entre otras cosas, cumple satisfactoriamente una de sus propias exigencias: que los dogmas de la religión civil sean sencillos, cortos en número y enunciados con precisión, sin explicaciones ni comentarios.

3. Las opiniones de Rousseau sobre los espectáculos: de la condena al teatro a la excelencia de las fiestas gimnásticas al aire libre

En 1758 —a medio camino entre sus primeros *Discursos* y los trabajos de madurez como el *Emilio* y el *Contrato Social*— Rousseau redactó su famosa *Carta al se-*

²⁶ ROUSSEAU, J.J. *Ultima respuesta de J.J. Rousseau*, págs. 86-87.

²⁷ ROUSSEAU, J.J. *El contrato Social*, pág. 524.

ñor D'Alembert con motivo del artículo que, el promotor de la *Enciclopedia*, incluyó en el tomo VII de la misma sobre Ginebra, y en el que se proponía fundar un teatro de la comedia en aquella ciudad.

De todos es sabida la pésima imagen que ha concitado —hasta época reciente— el mundo de la farándula. No es extraño, pues, que Rousseau rechazara aquella propuesta de manera contundente al entender que el teatro constituía un serio peligro para la corrupción de las costumbres ciudadanas. Rousseau, al acusar a D'Alembert de ser el primer filósofo que haya incitado jamás a una pequeña ciudad y a un estado pobre a tomar a su cargo un teatro público, aprovecha la oportunidad para reflexionar sobre si los espectáculos son compatibles con las buenas costumbres y si pueden ser tolerados por una ciudad, amén de la tradicional pregunta sobre la decencia del oficio de comediante.

Partiendo del supuesto que el efecto general de todo espectáculo es el de reforzar el carácter nacional de una república, al fomentar las virtudes públicas, entreevee en el teatro riesgos innecesarios. Las críticas rousseauianas son despiadadas. Consciente de que la muerte de Sócrates se fraguó en el teatro, Rousseau preguntará, por ejemplo, «¿qué aprenderemos en Fedra y en Edipo, sino que el hombre no es libre, y que el cielo le castiga por los crímenes que le hace cometer?». El mismo responde contundentemente que no eran de peor condición los espectáculos circenses romanos: «No..., yo lo sostengo, y pongo por testigo el espanto de los lectores; las matanzas de los gladiadores no eran tan bárbaras como estos horrosos espectáculos»²⁸.

Tampoco el teatro de Molière se escapa de la quema al ser presentado como escuela de vicios y de malas costumbres. Los autores de teatro acaban por ridiculizarlo todo. Otros perjuicios desencadenará el gusto por el teatro: las mujeres humildes querrán engalanarse como las burgueses, los hombres abandonarán el trabajo. Los comentarios de Rousseau no tienen desperdicio: «sólo servirían para destruir el amor al trabajo; para quitar incentivo a la industria; para arruinar a los individuos; para inspirarles el gusto del ocio...»²⁹. Además, es imposible que en Ginebra se sostenga un teatro por la sola asistencia de los espectadores.

La preocupación última de Rousseau es la de influir positivamente en las costumbres, y para ello nada mejor que incidir sobre la opinión pública. El éxito de un teatro minaría los fundamentos de la constitución política ginebrina, su estabilidad y equilibrio. En toda república, espectáculos y comedias debilitan al Estado. Hay que encontrar, pues, instrumentos adecuados para dirigir y moralizar la opinión pública, en la inteligencia que no son procedentes ni las leyes, ni los castigos, ni cualquier otro medio coercitivo.

La solución ofrecida por Rousseau tiene mucho que ver con su naturalismo pedagógico, con su amor a la naturaleza. En efecto, la propuesta de Rousseau es así de simple: el retorno a la vida al aire libre. Los antiguos vivían a la intemperie, «o dedicados a sus asuntos, o solventando los del Estado en la plaza pública, o paseándose por el campo, por los jardines, por la orilla del mar, con lluvia o con sol, y casi siempre con la cabeza descubierta»³⁰. Por contra, ahora los hombres viven de espaldas a la naturaleza, generándose funestas consecuencias tanto para el cuerpo como para el espíritu.

²⁸ ROUSSEAU, J. J. *Carta al señor D'Alembert*, pág. 293.

²⁹ *Ibidem*, pág. 322.

³⁰ *Ibidem*, pág. 357.

A través del sedentarismo y del aburguesamiento de las costumbres —el puritanismo de Rousseau presenta la vida parisina como disoluta y decadente— los hombres se han debilitado, e incluso, afeminado. He aquí el retrato de tal situación: «si se compara la fuerza de los hombres de hoy, no hallamos ni la más remota semejanza. Nuestros ejercicios académicos son juegos de niños juntos a los de la antigua gimnástica. Hemos dejado el juego de pelota por demasiado fatigoso; no podemos ya viajar en caballo. Y no digo nada de nuestras tropas. No se conciben ya las marchas de los ejércitos griegos y romanos»³¹.

Sin embargo, la república necesita espectáculos. Emulando al mismo Platón, Rousseau recuerda que fue en el marco de las repúblicas griegas —de aquellas ciudades-estado— donde nacieron los espectáculos en general, y las fiestas en particular. Así, pues, procede prodigar y aumentar el número de fiestas públicas, desdeñando los espectáculos que, como el teatro, «encierran tristemente a un reducido número de personas en un antro oscuro». La apostilla que sigue es lógica y normal: «¡No, pueblos dichosos, ésas no son vuestras fiestas!. Vosotros debéis reuniros al aire libre y entregaros al dulce sentimiento de vuestra felicidad bajo los cielos»³². Por tanto el invierno conviene menos para las fiestas públicas que el verano.

Nos encontramos de nuevo ante la mística de la fiesta. La organización parece fácil: «plantad en mitad de una plaza un jalón coronado de flores, reunid en torno suyo al pueblo, y tendréis una fiesta». Además existen ejemplos cercanos, como las propias fiestas cantonales suizas. «No necesito remontarme a los juegos de los antiguos griegos; los hay más modernos. Algunos todavía existen, y los encuentro precisamente entre nosotros. Todos los años tenemos paradas; certámenes públicos; se proclaman reyes de arcabuz, del cañón, de la navegación»³³.

Y es aquí donde Rousseau introduce el discurso gimnástico que —por aquellas calendas, y al igual que en la antigua Grecia— incluía ejercicios deportivos. «¿Tiene la República menos necesidad de obreros que de soldados?. ¿Por qué no instituir, según el modelo de los premios militares, otros premios de gimnasia para la lucha, para la carrera, para el disco, para diversos ejercicios corporales?»³⁴. Se fragua así un ideal de formación del ciudadano republicano como aquellos atletas-soldados de la antigüedad helénica, todo ello en un marco espectacular y festivo que fomenta, sobre todo, el sentido comunitario. El pueblo se siente solidario. «Todas las sociedades se funden en una sola, todo se hace común y de todos. Es casi indiferente sentarse a una mesa o a otra. Sería la imagen de las de Lacedemonia...»³⁵.

Esparta, eterno punto de referencia. Ginebra —prototipo de República— debe rememorar la fraternidad, la honestidad pública, la vida frugal y laboriosa, las costumbres puras y severas, la concordia ciudadana, el recato de las mujeres, los sentimientos patrióticos que imperaban en la antigua Lacedemonia. «Así llamaba a sus ciudadanos, mediante fiestas sencillas y juegos sin brillantez, aquella Esparta a la que nunca citaré bastante por el ejemplo que de ella deberíamos tomar; y así era como en Atenas entre las bellas artes, o en Susa en el seno del lujo y de la molicie, el espartano aburrido suspiraba por sus toscos festines y sus fatigosos ejercicios... En Esparta, dentro de un ocio laborioso, todo era placer y espectáculo...»³⁶.

³¹ Ibidem, pág. 358.

³² Ibidem, pág. 380.

³³ Ibidem, pág. 380.

³⁴ Ibidem, pág. 381.

³⁵ Ibidem, pág. 382.

³⁶ Ibidem, pág. 388.

Rousseau —un nuevo Licurgo— no escatima elogios para su Esparta ideal. Siguiendo los pasos de Plutarco y Virgilio expresa, una y mil veces, su simpatía por una Esparta idealizada, paraíso de trabajo, esfuerzo y sacrificio. Raso y corto: los espectáculos que convienen a las Repúblicas deben asemejarse a las fiestas que se celebraban en Lacedemonia. «Y las encuentro recomendables no sólo por su objeto, sino también por su simplicidad. Sin aparato, sin pompa, sin lujo, todo respiraba en ellas, junto a un secreto aliciente de patriotismo que las hacía interesantes, un cierto aire marcial muy adecuado para hombres libres»³⁷. No ha de extrañar, pues, que Gusdorf afirme que «Girondins et Montagnards ont trouvé dans la *Lettre à D'Alembert* l'idée d'utiliser les fêtes au service de l'idéologie révolutionnaire»³⁸.

4. El estatalismo jacobino: república, gimnasia y fiesta revolucionaria

La Revolución Francesa —aunque parezca paradójico— se inició en un escenario deportivo. En efecto, el 20 de junio de 1789 se reunieron en la sala del «jeu de paume» —momento immortalizado por Jacques Louis David en el famoso cuadro del *Jurement del Jeu de Paume*— los representantes del pueblo cuando el rey les cerró las salas de la asamblea.

Más allá de la pura y simple anécdota, el hecho tiene —en sí mismo— cierta significación. En efecto, el «jeu de paume» —un juego de pelota que recuerda al actual tenis— se singulariza, desde una perspectiva histórica, como una práctica deportiva típicamente aristocrática. En la sociedad del Antiguo Régimen era normal su práctica por nobles y caballeros³⁹.

A estas alturas —a punto de entrar en la última década del siglo XVIII— la suerte de tales prácticas tocaba a su fin. Había llegado —después del publicismo desplegado, entre otros autores, por filantropistas como Basedow y Guts-Muths— la hora de la gimnasia. Sin duda alguna la gimnasia añadía a la racionalización de sus ejercicios metódicos y al trabajo analítico de sus aparatos un sentido profundamente democrático. Al universalizarse su práctica, la gimnasia se convirtió en símbolo y señal de los nuevos tiempos que se avecinaban.

Desde aquí se comprende la presencia de la gimnasia —y por extensión, de las fiestas gimnásticas— en las discusiones de los proyectos sobre educación nacional presentados durante la Revolución a las tres asambleas, la Constituyente, la Legislativa y la Convención. De hecho, la cosa venía de tiempo atrás. En efecto, ya en su *Essai d'Éducation Nationale* (1763) La Chalotais —de conformidad con los principios de Locke y Rousseau y haciéndose eco de los consejos de Tissot *Avis au peuple sur sa santé* (1761)— reclamaba la necesidad de un tratado de gimnasia a imagen y semejanza de la de los griegos, puesto que la desidia francesa respecto a los ejercicios físicos —Grimm en su *Correspondance* escribía el 1 de mayo de 1762 que «en France, la race a dégénéré à proportion qu'on a négligé les exercices du corps... La paume et d'autres exercices d'adresse et de force sont complètement tombés; nos

³⁷ Ibidem, pág. 389.

³⁸ GUSDORF GEORGES, *La conscience révolutionnaire. Les idéologues*, París, Payot, 1978, pág. 157

³⁹ Sobre este particular véase MEHL JEAN MICHEL, «Le jeu de paume: un élément de la sociabilité aristocratique à la fin du Moyen Age et au début de la Renaissance» en *Sport-Histoire*, 1, 1988, pp. 19-30.

jeunes ne s'appliquent aujourd'hui qu'à mener un cabriolet...»— favorecía la superioridad de los ingleses. Como vemos el trillado argumento de la superioridad física de los anglosajones se remonta a épocas muy anteriores a las del publicismo de Coubertin y Demolins sobre este mismo tema.

Fue Mirabeau quien abordó, por vez primera, el tema de las fiestas nacionales en su *Travail sur l'éducation publique*, documento encontrado entre sus papeles y publicado por Cabanis en 1791. En efecto, Mirabeau —convencido de que las tres grandes lacras del antiguo régimen eran el despotismo, el sacerdocio y el feudalismo— pensaba proponer, con una voluntad inequívocamente descristianizadora, que la asamblea nacional dictaminase en favor de las fiestas nacionales puesto que para los pueblos libres las fiestas públicas son uno de los medios más eficaces para fomentar los sentimientos patrióticos de los ciudadanos⁴⁰.

Considerando que la revolución y la constitución eran los bienes más preciados, Mirabeau suponía que las fiestas coadyuvarían a su pervivencia, recuerdo y consagración. A fin de institucionalizar este naciente culto patriótico propuso el establecimiento anual de cuatro fiestas civiles —una por estación, dedicadas a conmemorar la Constitución, la abolición de los órdenes, la declaración de los derechos del hombre y la toma de armas—, cuatro fiestas militares, y una gran fiesta nacional, «dans laquelle soldats et citoyens viendront se confondre à la voix fraternelle de l'égalité, et renouveler au nom de tous les départements et de toutes les fractions de l'armée, le serment de maintenir l'unité de l'empire»⁴¹.

Aunque Mirabeau no saca a relucir ningún ejemplo extraído de la tradición greco-latina, su propuesta está henchida de aquel nacionalismo militarista tan caro a la cedermonios y romanos. Las fiestas tendrían que revivir majestuosamente las grandes concentraciones del Campo de Marte. Los que participasen en los desfiles y en las paradas marcharían entre las constantes aclamaciones de una multitud que, enervada por este nuevo culto patriótico, vitorearía sin cesar a los héroes de la libertad.

Con todo, hubo que esperar al *Rapport sur l'instruction publique*, redactado por Talleyrand en nombre del Comité de la Constitución, y presentado y discutido en la Asamblea Constituyente en el mes de septiembre de 1791, para encontrar —durante el período revolucionario— el primer programa completo sobre educación física:

«C'est une étrange bizarrerie de la plupart de nos éducations modernes de ne destiner au corps que des délassements. Il faut travailler à conserver sa santé, à augmenter sa force, à lui donner de l'adresse, de l'agilité: car ce sont là de véritables avantages pour l'individu. Ce n'est pas tout: ces qualités sont le principe de l'industrie, et l'industrie de chacun crée sans cesse des jouissances pour les autres. En fin, le raison découverte dans les différents exercices de la gymnastique, si cultivée parmi les anciens, si négligée parmi nous d'autres rapports encore qui intéressent particulièrement la morale et la société. Il importe donc, sous tous les points de vue, d'en faire un objet capital de l'instruction»⁴².

⁴¹ Discours de Mirabeau, en *L'instruction publique en France pendant la Révolution. Discours et Rapports*, París, Didier, 1881, págs. 21-22.

⁴² Rapport de Talleyrand-Périgord, en *L'instruction publique en France pendant la Révolution. Discours et Rapports*, obra citada, págs. 48-49.

Los objetivos de este programa están perfectamente delimitados. La educación física no consiste en un simple descanso, sino que se exigen trabajos y esfuerzos para conservar la salud y mejorar las condiciones físicas del ser humano. Se incorpora, asimismo, un sentido práctico y utilitario al orientar la educación física hacia fines industriales y profesionales. Más adelante, el mismo *Rapport* de Talleyrand —al referirse a la instrucción primaria— insiste sobre el provecho que los ejercicios corporales poseen para «l'avenir à quelque travail mécanique».

Pero los beneficios que se derivan de la educación física en general, y de la gimnasia en particular, no afectan solamente al mundo de las manufacturas, sino también a la moral social. En este mismo sentido, Talleyrand reivindica la implantación de fiestas nacionales que a través de la representación de grandes acontecimientos exciten los sentimientos de la juventud. Incluso Talleyrand precisa las características de las fiestas: tendrán carácter musical, propiciarán aquella benevolencia universal que embarga al género humano, promoviendo el deseo de libertad, y no serán periódicas ni uniformes, a fin de evitar el tedio y el aburrimiento.

Condorcet —por su parte— presentó a la Asamblea Legislativa, el 20 de abril de 1792, su *Rapport et projet de décret sur l'organisation générale de l'instruction publique*, propuesta que no aporta innovaciones importantes respecto al informe de Talleyrand en lo concerniente a educación física. Más idealista que aquél, Condorcet manifiesta sus buenas intenciones al proclamar la conveniencia de cultivar las facultades físicas, intelectuales y morales. Anota —igualmente— que la gimnasia no debe olvidarse, insinuando sus benéficos efectos en la prevención o corrección de las deformidades profesionales. También resultará provechoso el establecimiento de fiestas con el fin de recordar la memoria de aquellos hombres que, por su virtud, hubiesen destacado en la defensa de la libertad.

Más interés que las breves referencias sobre las fiestas y gimnasia que se encuentran diseminadas en el *rapport*, posee la tercera memoria del mismo Condorcet (1791) en la que afirma que los espectáculos y las fiestas deben ser medios indirectos de instrucción. Texto denso y bien trabado, ligeramente anterior al mismo *rapport*, aconseja la implantación de las fiestas en una línea de actuación que recuerda las propuestas de Mirabeau. También para Condorcet «las fiestas nacionales deben establecerse en días regulados, unirlas a épocas históricas»⁴³.

Habría fiestas generales y particulares, que serían acompañadas de grandes espectáculos ofrecidos a los ciudadanos. Distanciándose de la negativa opinión que Rousseau tenía sobre el teatro, Condorcet acepta —como buen ilustrado— el uso pedagógico de las escenificaciones teatrales, siempre que sean breves y simples. Deberían estar versificadas para que sus «máximas fuesen mejor comprendidas y para poder, con una declamación mesurada, hacerse oír de un número mayor de espectadores».

Pero Condorcet tampoco olvida los ejercicios físicos y gimnásticos. No propone una restauración sin más de las prácticas corporales antiguas, sino su adaptación conforme a las exigencias de los nuevos tiempos. «Marchas solemnes, revistas y evoluciones militares, ejercicios gimnásticos ligados con nuestras costumbres... serían a la vez una diversión para la infancia y la juventud y un espectáculo para la edad madura y la vejez»⁴⁴.

43 CONDORCET, *Escritos Pedagógicos*, Traducción de Domingo Barnés. Madrid, Calpe. 1922, pág. 106.

44 CONDORCET, *Escritos Pedagógicos*, pág. 108.

Las discusiones de proyectos e informes arreciaron durante la Convención Nacional, que proclamó precisamente la primera República el 21 de septiembre de 1792. Período convulso y agitado —en el que se sucedieron el proceso y condena a muerte de Luis XVI, el protagonismo jacobino y la instauración de la dinámica del terror—, los distintos ponentes se encargaron de enmarcar sus aportaciones en el contexto político de una naciente república dispuesta a consolidarse sobre la base tripartita de la constitución, del código civil y de la educación pública.

Y fue durante esta época —que coincide con un período de descristianización galopante a través de la instauración de cultos revolucionarios patrióticos y la sustitución simbólica del calendario gregoriano por otro enteramente laicizado—, cuando la ascendencia espartana se hizo más palpable. Tal como indica Gusdorf al referirse a la política de esta etapa «dans ce domaine la pensée des Montagnards, Saint-Just, Le Peletier de Saint-Fargeau et Robespierre lui-même se limite à des revêries de style spartiate, inspirant des institutions militantes et militaires»⁴⁵.

El 20 de diciembre de 1792, el diputado Romme presentó a la Convención —de acuerdo con las ideas de Condorcet— un plan de instrucción que originó importantes discusiones. Justamente al día siguiente —21 de diciembre de 1792— Rabaut Saint-Etienne pronunció un discurso que tenía por objeto la educación cívico-moral, en el que se abordaba el tema de las fiestas y en el que se detecta la impronta lacedemonia.

En efecto, Rabaut Saint-Etienne establece la distinción entre instrucción política y educación nacional. Mientras la primera, destinada a la divulgación de los conocimientos, demanda colegios, liceos y academias aunque sólo afecta a una parte de la sociedad —la escuela a estas alturas es un bien escaso—; la educación, al referirse a la formación de virtudes públicas como la libertad y la igualdad debe extenderse a todos. Varios serán los medios a utilizar: «l'éducation nationale demande des cirques, des gymnases, des armes, des jeux publics, des fêtes nationales, le concours fraternel de tous les âges et de tous les sexes, et le spectacle imposant et doux de la société humaine rassemblée; elle veut un grand espace, le spectacle des champs et de la nature»⁴⁶.

La universalización de los valores educativos —entendidos desde una perspectiva cívico-moral— exige el protagonismo de la comunidad. A fin de cuentas nos encontramos ante un modelo de educación comunitaria que recuerda la tradición espartana: «Personne n'ignore quelle était à cet égard l'éducation des Cretois, des autres peuples grecs et surtout de ces Spartiates qui passaient leurs jours dans une société continuelle et dont toute la vie était un apprentissage et un exercice de tous les vertus»⁴⁷.

Los trabajos de la Convención Nacional continúan. El 13 de julio de 1793, Robespierre defendió precisamente ante la Convención —que dirigió Francia desde el mismo 21 de septiembre de 1792 hasta el 25 de octubre de 1795— el *Plan d'éducation nationale* de Michel Le Peletier de Saint-Fargeau, que acababa de morir. De entre todos los proyectos pedagógicos elaborados durante la Revolución francesa quizás no exista ninguno tan radical como éste. Reconociendo que uno de los objetos esenciales de la educación estriba en el perfeccionamiento del ser físico, Le Peletier

⁴⁵ GUSDORF GEORGES, *La conscience révolutionnaire*, obra citada, pág. 314.

⁴⁶ Discours de Rabaut Saint-Etienne, en *L'instruction publique en France pendant la Révolution. Débat législatifs*, Paris, Didier, 1883, pág. 32.

⁴⁷ Ibidem, pág. 32.

propone algunos ejercicios de gimnasia que, a pesar de todo, no son suficientes. Sólo un género de vida adecuado, una alimentación sana y conveniente a la infancia, trabajos graduados y moderados, pruebas sucesivas pero continuamente repetidas, propiciarán la creación de hábitos, es decir, de medios eficaces para proporcionar al cuerpo un correcto desarrollo.

En la confianza que sólo una educación verdaderamente nacional y republicana, igual y común a todos, es capaz de regenerar la especie humana, el ciudadano Robespierre —haciendo suyas las propuestas de Michel Le Peletier— planteó a la Convención que se decretase que, desde la edad de cinco años hasta la de doce para los varones y hasta los once para las niñas, todos los niños, sin ningún tipo de distinción ni de excepción, fuesen educados en común a expensas de la República y que todos, bajo la santa ley de la igualdad, recibiesen los mismos vestidos, idéntica alimentación y la misma instrucción.

Nos encontramos, seguramente, ante una de las formas más extremas de estatismo político y pedagógico. En nombre de la más absoluta y radical de las igualdades se exige una vida colectiva al margen de la misma institución familiar. Nunca — como ahora— habíamos estado tan cerca del modelo espartano. Hasta los cinco años los niños serían cuidados por sus madres. A esta edad, la patria los acogería para devolverlos a la sociedad a los doce años. Prolongar su vida en común hasta la adolescencia es un bello sueño —«quelquefois nous l'avons rêvé délicieusement avec Platon; quelquefois nous l'avons lu avec enthousiasme réalisé dans les fastes de Lacedémone»⁴⁸— de difícil realización por el momento.

Mientras dure su vida en común todo estará reglamentado y previsto. Nada escapa a la vigilancia del legislador. «Continuellement sous l'oeil et dans la main d'une active surveillance, chaque heure sera marquée pour le sommeil, le repas, le travail, l'exercice, le délassement; tout le régime de vie sera invariablement réglé; les épreuves graduelles et successives seront déterminées; les genres de travaux du corps seront désignés; les exercices de gymnastique seront indiqués; un règlement salubre et uniforme prescrira tous ces détails, et une exécution constante et facile en assurera les bons effets»⁴⁹.

La vida comunitaria estará presidida por una gran austeridad. Nada de cosas superfluas. Sólo aquello absolutamente necesario. Como en Esparta, los niños dormirán sobre lechos rudimentarios; su alimentación será sana; su vestido cómodo, pero basto. De este modo el niño que proceda de una familia humilde no percibirá cambio alguno. Por su parte, el niño rico, habituado a otros ambientes y comodidades, deberá adaptarse en beneficio propio porque, más adelante, «il bénira l'âpre austérité et la salubre rudesse de l'éducation de ses premiers ans»⁵⁰.

Bajo la férula de esta severa disciplina se conseguirá mudar las costumbres nacionales. El estado mantendrá y socorrerá a toda la infancia, liquidando el problema de la indigencia y mendicidad. Para que el estado pudiera sufragar los gastos de mantenimiento de la población infantil entre los cinco y doce años, Michel Le Peletier proponía la creación de un fondo económico integrado por los rendimientos del traba-

⁴⁸ Plan de Michel Le Peletier, en *L'instruction publique en France pendant la Révolution. Discours et Rapports*, obra citada, pág. 352.

⁴⁹ Ibidem, pág. 358.

⁵⁰ Ibidem, pág. 359.

jo infantil —contemplado y aceptado en su plan—, los posibles ingresos procedentes de las rentas personales de los niños durante el período de su educación, siendo la diferencia restante aportada según una tasa impuesta proporcionalmente a cada ciudadano. Anticipándose al mismo Paul Robin, Le Peletier intuyó la importancia de los factores demográficos sobre la educación humana. Como sea que «la naissance d'un enfant est un accident», se impone la protección y amparo igualitario para toda la infancia.

Concluido su período de vida comunitaria, los niños —a los doce años— se reintegrarían a la sociedad, dedicándose a la agricultura, al comercio o a la industria. Sólo una pequeña parte sería destinada al estudio y a las bellas artes. En cualquier caso, su formación continuará durante los días de descanso laboral: «...il est bon, il est convenable que la jeunesse retrouve des exercices du corps, quelques leçons, des fêtes, des rassemblements qui appellent son attention, intéressent sa curiosité, excitent son émulation»⁵¹. De este modo aquel espíritu de camaradería —adquirido durante una infancia vivida en común— persistiría de manera estable y perdurable.

El plan de Le Peletier levantó una gran polvareda. Sus *maisons d'égalité* recibieron todo tipo de críticas y censuras. Es evidente que a pocos pasaba desapercibida la ascendencia espartana y platónica de su propuesta. Así el famoso abate Grégoire —en un parlamento pronunciado el 30 de julio de 1793— manifestaba que «il ne suffit pas qu'un système se présente escorté de noms illustres, qu'il ait pour patrons Minos, Platon, Lycurge et Le Peletier; il faut d'abord se préner de la différence enorme qui se trouve entre la petite cité de Sparte, qui contenait peut-être vingt-cinq mille individus, et un vaste empire qui en referme vingt-cinq millions»⁵².

Pero no sólo se denunciaban las diferencias de tamaño entre las distintas repúblicas. También se incidía en los costos elevados del proyecto de las *maisons d'égalité*, así como en los perjuicios —materiales y morales— que ocasionarían a los padres la separación y confinamiento de sus hijos. Se argüía que muchos padres precisaban del trabajo de sus vástagos, a la par que éstos estarían faltos del afecto y de la estima de sus progenitores.

Las propuestas y debates en el seno de la Convención Nacional no cesaban. El 5 de noviembre de 1793 Marie-Joseph Chénier pronunció un notable discurso en el que, tratando la cuestión general de la educación, abordaba de manera explícita el tema de las fiestas y de la gimnasia. Educador social por antonomasia —fue autor de la tragedia Carlos IX, claro modelo de pedagogismo teatral en el que a través de la escenificación de la matanza de San Bartolomé se defendía la tolerancia política y religiosa—, Chénier insistía en la utilidad de fiestas laicas y cívicas a fin de fomentar la educación moral de los ciudadanos.

Siguiendo a pies juntillas los consejos de Platón y Rousseau, Chénier propuso la implantación de la práctica gimnástica como condición de posibilidad para la formación de un auténtico ciudadano republicano, sobre la base que la gimnasia no sólo debía cultivarse en la infancia sino durante toda la vida. De acuerdo con la lógica estatista, su concepción gimnástica también incluía una dimensión militarista. «La

⁵¹ Ibidem, pág. 385.

⁵² Intervención de l'abate Grégoire, en *L'instruction publique en France pendant la Révolution. Débats législatifs*, obra citada, pág. 66.

course, la lutte, l'art de nager, l'exercice du canon, du fusil, le maniement de la pique, du sabre et de l'épée, telle est la gymnastique d'un peuple libre»⁵³.

No ha de extrañar, pues, que una de las consecuencias más importantes de todo este publicismo a favor del establecimiento de fiestas fuese la institucionalización de las actividades físico-corporales a través de la implantación de las llamadas fiestas *decadarias*. En efecto, una vez proclamada la república por la convención en septiembre de 1792 y consumada la separación del estado respecto de la Iglesia, se consolidó una política social descristianizadora en la que proliferaron cultos ateos y deístas, desde el ateísmo militante del hebertismo al culto al Ser Supremo inaugurado por Robespierre.

Si bien el gusto por las fiestas revolucionarias y patrióticas es anterior a la misma proclamación de la república —recordamos, por ejemplo, el éxito conseguido por aquella Fiesta de la Federación, celebrada el 14 de julio de 1790, que reunió en el Campo de Marte, delante de 20.000 espectadores, a unos 14.000 manifestantes—, lo cierto es que su consolidación e incremento se dio de manera paralela a la sustitución simbólica del calendario gregoriano por otro de nueva planta, republicano y laico, redactado por el poeta Fabre d'Églantine. Como ha escrito Dominique Julia el calendario republicano aparecía como un nuevo tiempo revolucionario adaptado a un ritmo natural⁵⁴.

De esta forma se suprimió el domingo, siendo reemplazado por el *décadi*, día décimo de una década dedicado a la celebración de un culto puramente cívico. El racionalismo de los hombres de la Revolución propició el abandono de la clásica y tradicional división del tiempo —sobre las cifras místicas del siete y doce—, optándose finalmente por una solución de base decimal.

Más allá de las connotaciones político-sociales de tales medidas —los obreros, por ejemplo, no encontraban ventajas en este sistema decimal que reducía el descanso a un sólo día de cada diez—, conviene reparar en el papel desempeñado por las fiestas decadarias en el arraigo de las actividades físicos-corporales. En efecto, a pesar de su carácter fugaz y efímero, las fiestas decadarias coadyuvaron a la integración del ejercicio físico al ciclo y al ceremonial festivo, generándose así un espectáculo de gran fuerza plástica y visual⁵⁵.

Sin olvidar la dimensión estética de tales expresiones festivas, la gimnasia servía de magnífico puente entre lo físico y lo moral, constituyendo un excelente acicate para promover la formación permanente entre los ciudadanos. El ritual decadario se instrumentó a partir de la asociación de estos tres elementos: el ceremonial festivo, el ejercicio físico y el discurso moral y patriótico. Con ello se consumaba el viejo sueño pedagógico del estatalismo espartano, pasado por el cedazo de las opiniones rousseaunianas y jacobinas.

⁵³ Discurso de Marie-Joseph Chénier, en *L'instruction publique en France pendant la Révolution. Débats législatifs*, obra citada, pág. 103.

⁵⁴ DOMINIQUE JULIA, *Les trois couleurs du tableau noir. La Révolution*, Paris, Éditions Belin, 1981, pág. 346.

⁵⁵ Con relación a este tema puede consultarse el trabajo de JEAN LE ROUX, «Les fêtes Decadaires de la Révolution. Première institutionnalization des activités corporelles. Leurs caractéristiques, leur influence», en VII Congreso Internacional HISPA, Paris, INSEP, 1978, pp. 257-261.

5. A modo de conclusión

Es cierto que después de la reacción termidoriana la energía festival empezó a declinar. En cualquier caso, todavía el *Rapport sur l'organisation de l'instruction publique* presentado por Daunou el 27 vendimiario del año IV (19 de octubre de 1794) y que reflejaba perfectamente la moderación del nuevo estado político al rechazar el plan de Le Peletier, enalteciendo —por su parte— los de Talleyrand y Condorcet, insiste sobre las ventajas de las fiestas nacionales como instrumentos de educación nacional. Sea como fuere, lo cierto es que después del termidor la cuestión de la instrucción pública fue más un problema organizativo, administrativo y financiero que estrictamente teórico y doctrinal. Con estos antecedentes resulta lógico, pues, que muchas de las contribuciones de los hombres de la Revolución tuviesen que esperar mejor hora —hasta la proclamación de la tercera república— para realizarse prácticamente.

Pero más allá de esta casuística —que está suficientemente documentada y estudiada por la propia historiografía francesa⁵⁶—, interesa a nuestros propósitos el insistir, de acuerdo con nuestra hipótesis de salida, en la existencia de unos modelos estatistas de educación física que, inspirándose en el sempiterno modelo espartano, han actualizado —vía platónica y rousseauniana— una pedagogía corporal al servicio de lo que —siguiendo a Bernard Jeu— hemos reconocido como ideologías deportivas de estado.

De ahí provengan, quizás, buena parte de los infortunios y miserias que han rodeado lamentablemente —en más de una ocasión— a la educación física. Sus orígenes modernos, con la rehabilitación y restauración de la gimnasia, difícilmente pueden substraerse a las exigencias y condicionantes militares y nacionalistas impuestos por las nacientes potencias liberales proclives —en especial en la Europa continental— al estatismo político-educativo. El pedagogismo nacionalista fichteano —inspirado probablemente en proyectos como el de Le Peletier y resuelto corporalmente en clave gimnástica, vía el movimiento de los *Turnen* de Jahn— podría avalar cuanto decimos.

También entre nosotros, a lo largo del liberalismo español decimonónico, es posible rastrear —a través de la institucionalización militarista del discurso gimnástico— una fenomenología histórica similar a la vivida por la misma Francia⁵⁷. Pero éstas son ya otras historias —que superan en mucho los objetivos trazados inicialmente—, y que, en cualquier caso, dejamos para una mejor ocasión.

⁵⁶ Además del libro del profesor ARNAUD, P. citado en la nota número 1 de este trabajo, anotamos la obra colectiva —dirigida por este mismo profesor— *Les athlètes de la République. Gymnastique, sport et idéologie républicaine (1870-1914)*, Toulouse, Privat, 1987.

⁵⁷ Los vínculos entre discurso gimnástico y militarismo también se hacen patentes en España. En efecto, al margen del consabido ejemplo de Amorós y del Real Instituto Pestaloziano creado bajo los auspicios reformistas ilustrados, tales relaciones emergen en diferentes momentos del siglo XIX. Sin ir más lejos, y fijándonos en el trienio liberal, destacamos el publicismo del comandante de infantería don JUAN MIGUEL ROTH autor de diferentes trabajos (*Proyecto gimnástico-militar para la formación de un batallón de jóvenes españoles, desde diez, a diez y seis años de edad.*, Barcelona, Impr. Ibern, 1820; *Ordenanzas para el régimen y gobierno del primer Instituto Gimnástico-Militar, que deben observar sus alumnos, individuos del Batallón de Jóvenes*, Barcelona, Imp. del Ayuntamiento Constitucional, 1823) que confirman, de alguna manera, tal fenomenología.