



ENSAYO DE UNA DEFINICIÓN FILOSÓFICA
DE LA IDEA DE DEPORTE

Gustavo Bueno



PENTALFA EDICIONES

GUSTAVO BUENO

ENSAYO DE UNA DEFINICIÓN FILOSÓ-
FICA DE LA IDEA DE DEPORTE

ISBN: 978-84-7848-567-3

Pentalfa Ediciones
Oviedo 2014

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. Sobre el alcance de la expresión “filosofía del deporte” en el conjunto histórico de la filosofía

§1. Propósito de un curso sobre filosofía del deporte

§2. Sobre la antigüedad de la conexión entre filosofía y deporte

§3. Sobre el isomorfismo estructural entre el ritmo agonístico de un pugilato olímpico y el ritmo agonístico de un diálogo platónico

§4. La idea de deporte no es antigua, sino coetánea a los orígenes medievales de ese término

§5. Sobre el Universo como “campo” de la filosofía

§6. Dos palabras sobre la raíz de las dificultades de una exposición filosófica de la idea de deporte desde las coordenadas del materialismo filosófico

PRIMERA PARTE. Definiciones en general (no filosóficas y filosóficas) del deporte

§1. Las definiciones como “cápsulas taxonómicas”

§2. Definiciones enumerativas, definiciones esenciales y “circuitos definicionales”

§3. El problema lógico de una definición filosófica del deporte

§4. Sobre el carácter filosófico (explícito o implícito) de las definiciones históricas del deporte: definiciones histórico fi-

losófica desde la perspectiva del idealismo filosófico y definiciones histórico filosóficas desde la perspectiva del materialismo filosófico

SEGUNDA PARTE. Definiciones no filosóficas (positivas y pseudofilosóficas) del deporte

§1. Tipos diversos de definición positiva de deporte

§2. Definiciones pseudofilosóficas (metafísicas, metafisológicas o mixtas) del deporte

§3. Definiciones pseudofilosóficas mixtas (sustancialistas y fisiológicas) del deporte

TERCERA PARTE. Composición de una definición filosófica del deporte

§1. Definiciones enumerativas y definiciones esenciales del deporte

§2. Definiciones esenciales fijistas y definiciones esenciales evolucionistas del deporte

§3. Sobre la evolución, a través del deporte, del *Homo presapiens* hacia el *Homo sapiens*

§4. Predicados autotéticos y predicados alotéticos

§5. El predicado *sapiens* como predicado autotético y como predicado alotético

§6. El paso de las conductas operatorias propositivas de *Homo presapiens* a las conductas racionales del *Homo sapiens sapiens*

§7. El atleta como un hombre libre ante la muerte

§8. La oposición concavidad/convexidad de las esferas egoiformes y las oposiciones emic/etic, subjetivo/objetivo o introspección/extrospección

§9. Definición filosófica del deporte (desde las coordenadas del materialismo filosófico)

[FINAL. Sobre las "reflexiones" \(filosóficas, no sistemáticas\) en torno al deporte](#)

[§1. Recapitulación](#)

[§2. El análisis del deporte desde el sistema del materialismo filosófico](#)

[§3. La idea de deporte y la idea de Naturaleza](#)

[§4. La idea de deporte y la idea de Cultura](#)

[§5. La idea de deporte y la idea de Educación](#)

[§6. La precariedad del espíritu olímpico](#)

Advertencia al lector

Para facilitar al lector la lectura de este ensayo, situándole en el centro de su planteamiento polémico, recomendamos comenzar *in medias res* la lectura por el §4 de la *Primera parte* (pág. 55).

Introducción

Sobre el alcance de la expresión "filosofía del deporte" en el conjunto histórico de la filosofía

§1. Propósito de un curso sobre filosofía del deporte

En el acto de clausura del pasado X Curso de Filosofía que la Universidad de La Rioja, el Ayuntamiento de Santo Domingo de la Calzada y la Fundación Gustavo Bueno vienen celebrando a título de "Cursos de verano de filosofía", se anunció, como tema del curso presente (julio de 2014), el deporte.

Ahora bien, teniendo en cuenta que estos Cursos de Verano fueron instituidos como cursos de filosofía, se comprenderá que la perspectiva desde la cual habrá que abordar aquí el análisis del deporte (de los deportes) no tendrá por qué ser la perspectiva propia de los análisis técnicos de las diferentes disciplinas que giran en torno al deporte, o la perspectiva de los análisis jurídicos, o históricos, o psicológicos, o sociológicos, es decir, la perspectiva de cualquiera de las llamadas disciplinas que se ocupan exclusiva o inclu-

sivamente del deporte, sino la perspectiva más cercana a lo que todavía no hace un siglo viene denominándose "filosofía del deporte".

Otra cosa es qué pueda entender cada cual por "filosofía del deporte", pues ello depende, ante todo, de lo que entienda por "filosofía", en general. De hecho, muchas publicaciones que se presentan bajo el rótulo "Filosofía del Deporte" (asumido también por las sociedades que las auspician) tienen mucho más de misceláneas enciclopédicas que giran en torno a una disciplina dada (la filosofía del derecho, por ejemplo), que de filosofía del deporte. Manuel Alvar, reconocido lingüista que fue director de la Real Academia Española, advirtió, hace ya veinte años (en una tercera de ABC, "Sobre teoría y deporte", miércoles 2 de noviembre de 1994), que, sobre todo, en lengua inglesa, ya se hablaba con frecuencia de "filosofía del deporte". Alvar citaba el libro de Paul Weiss, de 1968, *Sport: A Philosophical Inquiry*, tras el cual, seguía diciendo Alvar, advino el *Journal of the Philosophy of Sport*. Alvar, acostumbrado sin duda al concepto tradicional de filosofía como disciplina académica que se ocupaba sistemáticamente de asuntos "más graves", como pudieran serlo, dentro de lo que nosotros llamamos *filosofías genitivas* (o "filosofías de"), la religión (filosofía de la religión), el derecho (filosofía del derecho), la cultura (filosofía de la cultura) o la ciencia (filosofía de la ciencia), sugería que la expresión "filosofía del deporte" podría no tener más alcance que el de "un anglicismo, otro más", de los numerosos anglicismos que han penetrado en otras muchas lenguas, entre ellas, la española.

Y no cabe duda que, en los últimos años, sea a consecuencia de un anglicismo (tal como puede entenderlo un lingüista), sea, como creemos, a consecuencia de mecanismos internos vinculados al incremento del fundamentalismo científico o del fundamentalismo democrático, el término "filosofía" ha evolucionado hasta pasar a designar la visión que un ciudadano o un determinado grupo social tiene de su propia actividad, institución o empresa ("filosofía

de la tarjeta de crédito”, “filosofía del Real Madrid”, “filosofía del Barça” en la época de Guardiola, “filosofía de mi negocio de hostelería: jamón, jamón y jamón”, “filosofía de una agencia de viajes turísticos: su viaje será inolvidable”, &c.). De este modo se habría logrado alcanzar el viejo ideal de que todos los ciudadanos sean filósofos, es decir, tengan *su propia filosofía*, lo que determinará, paradójicamente, el repliegue de las acepciones tradicionales de filosofía en el contexto, por ejemplo, de los planes de estudio: si “todo el mundo” tiene su filosofía, ¿para qué sirve seguir empeñándonos en mantener una “asignatura”, llamada filosofía, y un cuerpo de profesores dedicados a atenderla?

Pero la liquidación de la filosofía académica o sistemática no equivale a la muerte de la filosofía —en cuanto sustituida por las ciencias, las tecnologías o el debate político democrático—, sino a su renacimiento en otros terrenos, por ejemplo, en la busca o en la planificación de las empresas políticas, ingenieriles, médicas, clericales o deportivas.

Por ello, cuando algunos recibieron con recelo el primer anuncio de este curso de verano sobre filosofía del deporte, era muy difícil determinar si este recelo estaba fundado en el supuesto, implícito en muchas concepciones tradicionales de la filosofía, de que el deporte era un “tema menor” (al lado de los “temas mayores”, como pudieran serlo los de la filosofía de la religión, de la música, de la cultura o de las ciencias), al que comprensiblemente hubiera que acudir una vez agotados los grandes temas tradicionales, o bien, en el supuesto de que el deporte fuera un tema tan importante como otro cualquiera, el recelo que el anuncio del curso suscitaba tendría más que ver con el curso mismo.

En cualquier caso, pretendemos ofrecer en este ensayo una *verdadera filosofía* del deporte; pero no podemos asegurar que ofrezcamos la *filosofía verdadera* del deporte. (Para la distinción entre *verdadera filosofía* y *filosofía verda-*

dera remitimos a *El animal divino*, 2ª edición, Pentalfa, Oviedo 1996, Introducción, pág. 14, nota 1.)

§2. Sobre la antigüedad de la conexión entre filosofía y deporte

Cualesquiera que sean los fundamentos o la naturaleza de los recelos ante un curso anunciado sobre “filosofía del deporte”, lo que no se puede admitir, desde el principio, es el supuesto de que el deporte hubiera estado siempre alejado, como cuestión menor (o mínima), de la filosofía, hasta que un anglicismo o una evolución léxica lo hubiera recuperado como tema o morfología tan digna de ser considerada por la filosofía como otra cualquiera (y, por supuesto, tan digna como los temas más bajos, tales como el fango, los pelos o la basura, a los que se refirió Platón en su *Parménides*, 130b), concluyendo que estas morfologías que pudieran parecer bajas tienen también sus ideas propias y, por tanto, que la filosofía no puede despreciarlas, puesto que ella habrá de interesarse aún de las cosas más humildes.

En todo caso, es fruto de la mera ignorancia dar por supuesto que el deporte haya sido un asunto menor desvinculado enteramente, desde el principio, de la filosofía; un asunto al que hubiera que recurrir, en los últimos años, una vez agotados los temas de primera magnitud. Por el contrario, las conexiones entre la filosofía y los juegos deportivos olímpicos han sido muy tempranas y muy profundas.

Ante todo recordaremos aquí algo que suele olvidarse de puro sabido, es decir, la conexión, de importancia “trascendental”, entre la propia idea de filosofía y los Juegos Olímpicos de la antigüedad. Una conexión que se produce, acaso, en el proceso mismo de la conformación de la idea de filosofía, proceso atribuido por Sosístrates (según Diógenes Laercio, *Pitágoras*, 7) a Pitágoras: preguntando a Pi-

tágoras el tirano de los filiasios, León, quién era, dijo: "Soy filósofo." Y comparó la vida humana a un concurso festivo de gentes muy diversas (tal como podían serlo los concursos de los Juegos Olímpicos). Un concurso festivo, "lúdico", al que acudían, ante todo, quienes iban a competir, los atletas, "nacidos como esclavos de la gloria", a semejanza de los políticos, es decir, viviendo según el *bios politikós*; pero también, quienes acudían a los Juegos para gestionar sus negocios (quienes vivían el *bios apolaustikós*), y sobre todo quienes iban a mirar lo que hacen los otros (es decir, los filósofos, los que viven el *bios theoretikós*). Werner Jäger ya impugnó la atribución que Laercio hacía a Pitágoras como autor de la definición de filosofía a través de la figura de los *θεωροι* de Olimpia; pero no porque negase tal comparación, sino sencillamente porque propuso una atribución distinta. La idea de un *theoretikós bios*, no como mero dibujo estilizado de formas de vida empíricas (Tales, Pitágoras, Teeteto), sino como parte de una doctrina sistemática de los tres tipos de vida, se habría, según Jäger, configurado en la Academia platónica, a través de Heráclides Póntico, que habría retrotraído la atribución a Pitágoras, por motivos de prestigio (W. Jäger, *Sobre el origen del ideal filosófico de vida*, incluido como Apéndice I en su *Aristóteles*, traducción española de José Gaos, FCE, México 1946). Jäger añadió que Aristóteles, en su *Protréptico*, también comparó la actividad del "investigador que se consagra a la ciencia pura" con el mirar de los *θεωροι* olímpicos.

Pero hay algo más. Hay un "isomorfismo estructural" entre los concursos olímpicos panhelénicos y los cursos de la filosofía griega en proceso de institucionalización. Este isomorfismo ha sido advertido muchas veces, a diferentes escalas, y la primera acaso, a escala general de la estructura *polémica* (agonística, competitiva) de los Juegos y la estructura *dialéctica* ("pensar es pensar contra otros") y no *dogmática*, desde la cual los pensamientos van revelándose por análisis a partir de los axiomas controlados por el sabio. Este isomorfismo ha sido percibido desde diversos án-

gulos. Por ejemplo, como un isomorfismo entre el “espíritu olímpico” y el “método socrático”. Acabo de leer un discreto trabajo escolar de la profesora Heather L. Reid, publicado en *Acta Univ. Palacki. Olomuc., Gymn.* 2006, vol. 36, nº 2, titulado “Athletic competition as Socratic Philosophy”, en el que expone, a grandes rasgos, el isomorfismo en abstracto, es decir, sin meterse en cuestiones genéticas. Por nuestra parte, unos años antes, en un análisis del *Protágoras* que apareció como introducción a una edición bilingüe del diálogo platónico (Platón, *Protágoras*, Pentalfa, Oviedo 1980), acudimos, como criterio eficaz de división o partición del texto platónico por sus junturas naturales, a la estructura del pugilato, puesto que partíamos de la constatación de la imborrable impresión que se recibe, al leer el *Protágoras*, de estar asistiendo a un combate entre dos luchadores, combate que envuelve la eventual intervención auxiliar de árbitros, consejeros, animadores o apostadores. Decíamos en aquella introducción:

Esta impresión [la analogía entre el diálogo de Platón y el pugilato], por lo demás, no es enteramente subjetiva (privada). No sólo porque la comparación de toda polémica dialéctica (dialógica) con un combate es un tópico general (que está ya incluido en la misma raíz de la palabra «polémica») –y el *Protágoras* está consagrado principalmente a la narración de la polémica que Sócrates y Protágoras mantuvieron en casa de Calias– sobre todo, porque es el mismo Platón quien en varias ocasiones, a lo largo de su Diálogo, utiliza expresiones que nos acercan más a la arena de los luchadores (o, si se quiere, a la arena de los corredores en competencia) que al escenario de los actores (salvo que este escenario represente, él mismo, una palestra). En 337a, Platón, que está trazando una caricatura de Pródico (de su gusto por los sinónimos, por las definiciones de palabras) ofrece, por su boca, una reflexión sobre la relación entre Sócrates y Protágoras: «Y también os pido, Protágoras y Sócrates, que... disintáis entre vosotros, pero que no riñáis: disienten, con benevolencia, los amigos de los amigos, riñen, en cambio, los adversarios y los enemigos entre sí». Pero, ¿acaso los púgiles no pueden ser amigos, compañeros cuya relación consiste en la lucha? En 335e dice Sócrates a Calias: «Pero ahora es como si me pidieras seguir el paso al vigoroso Crisón de Himera, o competir y seguir el paso a algún corredor de carrera larga... y si quieres vemos correr juntos a Crisón y a mí, pídele a él que sea condescendiente, porque

yo no puedo correr velozmente y él, en cambio, puede hacerlo lentamente» (y acaso –podríamos suplir, por nuestra parte– en una carrera de resistencia, *dolichós*, gana el menos veloz). Poco después (337e) es Hippias quien dice: «Os pido y os aconsejo, por tanto, Sócrates y Protágoras, que os acerquéis mitad y mitad, como si salieseis al centro de la palestra». (Puede ser oportuno recordar aquí que Hippias de Elis estuvo en Olimpia y que fue el primero en hacer la lista de los vencedores de los Juegos y establecer una cronología, aunque no muy exacta, de las Olimpiadas). Y en 339e, Platón hace decir a Sócrates, una vez que éste ha relatado la contundente argumentación de Protágoras: «Yo, por el momento, como golpeado por un gran púgil, sentí vértigo y quedé perturbado, tanto por lo que él había dicho, como por la aclamación de los demás».

§3. *Sobre el isomorfismo estructural entre el ritmo agonístico de un pugilato olímpico y el ritmo agonístico de un diálogo platónico*

Ante el hecho constatado del isomorfismo estructural entre el ritmo agonístico de un pugilato olímpico y el ritmo agonístico de un diálogo platónico, de naturaleza dialéctica indiscutible, es inevitable la pregunta acerca de su génesis. Podemos discutir, sin duda, diversas hipótesis. La primera, y supuesta como originaria y más real, el ritmo agonístico del pugilato olímpico procedería de la influencia del modelo agonístico sobre el ritmo dialéctico del diálogo en el que se debate una prueba, por ejemplo, jurídica; hipótesis que no se descarta enteramente, pero que tampoco puede darse como demostrada, entre otras cosas porque el ritmo dialéctico de un diálogo puede derivar del mismo proceso del diálogo polémico o erístico de abogados, sicofantes o sofistas. Y otro tanto diríamos de una segunda hipótesis, la que tomaría como originario el ritmo dialéctico lingüístico y le atribuyera el papel de modelo del ritmo agonístico. Dejamos también de lado esta hipótesis, y nos acogemos a una tercera, que va referida a las condiciones políticas y ambientales que “envolvían” tanto a los atletas como a los practicantes de un diálogo dialéctico. Estas condiciones

permitirán regresar al ámbito (de *ambire* = ambicionar) de la distinción entre los modelos dialécticos y los modelos agonísticos, configurando otro modelo que no sería ni dialéctico ni agonístico, un modelo "armonista" no dialéctico, sino dogmático o sapiencial, al cual tendríamos que *regresar* a escala histórica. La dificultad estriba en identificar estos modelos ambiales y, por tanto, señalar los límites del *regressus*. Es obvio que no es esta la ocasión para llevar a cabo este *regressus*. Me limitaré a dibujar esquemáticamente los resultados de un análisis mucho más complejo.

Tanto el modelo agonístico del atletismo como el modelo dialéctico, propio tanto de los tribunales de justicia como de la filosofía polémica, dependerían de condiciones previas (a los juegos olímpicos y al debate filosófico), de naturaleza ambital. Condiciones previas que nos aproximan, en una primera instancia, al proceso de institucionalización de sociedades políticas, a una suerte de confederación panhelénica de ciudades-Estado, constituidas como sociedades políticas aristocráticas, democráticas o tiránicas; contradistintas de otras comunidades no necesariamente políticas, sino morales o religiosas. Contradistinción que implica una evolución del *Homo sapiens* hacia la especificación que Aristóteles define como *zoon politikon*, es decir, animal que vive en ciudades, y que podemos situar, para Grecia, en los años de la Guerra de Troya. Una confederación cuyos componentes elementales son sujetos corpóreos operatorios, individuales, incorporados en familias, poblaciones o ciudades-estado, que mantienen siempre una actitud reivindicativa (querellas judiciales, por ejemplo) frente a otros de su misma familia o ciudad, que pueden disputarles sus "derechos". Esta sociedad política se diferencia de las sociedades no políticas (sociedades morales o religiosas) que siempre están intercaladas con ella. Sociedades que, sin embargo, propician un tipo de sabiduría que no es propiamente dialéctica, sino armonista y dogmática, y, por supuesto, pacifista. Un tipo de sabiduría que, en principio, puede ponerse en correspondencia con ciertas "socieda-