

## EL FILÓSOFO DEL DEPORTE (ENSAYO)

### THE SPORTS PHILOSOPHER (ESSAY)

Antonio **SÁNCHEZ PATO** (Universidad Católica de Murcia - España) <sup>1</sup>

#### RESUMEN

Partiendo de la proposición de que la filosofía y el deporte son formas de conocimiento, proponemos la figura del filósofo del deporte como encarnación posible de ambas perspectivas unidas, la del filósofo y la del deportista. Desarrollaremos para ello dos ideas básicas, que la filosofía es una gimnasia para el cuerpo, y que la gimnasia es una filosofía para la mente. Entendemos que al filósofo del deporte le compete sopesar la verdadera trascendencia de los deportes, más allá de las modas sociales que ciñen su significado en virtud de valores posmodernos de individualismo, relativismo y falta de certidumbres.

#### ABSTRACT

Departing from the proposition that philosophy and sports are ways of knowledge, we propose the figure of the sports philosopher as possible incarnation of both united perspectives, that of the philosopher and that of the sportsman. We will develop two basic ideas, that philosophy is a gymnastics for the body, and that gymnastics are a philosophy for the mind. We understand that the sports philosopher must consider the real transcendence of sports, beyond current social values that encircle its meaning in virtue of postmodern individualism, relativism and uncertainty.

**PALABRAS CLAVE.** Deporte; gimnasia; mente; cuerpo.

**KEYWORDS.** Sport; gymnastics; mind, body.

## 1. LA FILOSOFÍA Y EL DEPORTE SON FORMAS DE CONOCIMIENTO

La relación entre filosofía y gimnasia no es reciente, aunque sí es actual. Reciente es la forma en que Peter Sloterdijk ha revisitado la idea de que la *filosofía es una gimnasia para la mente* en su obra *Tienes que cambiar tu vida*.

<sup>1</sup> Facultad de Ciencias de la Actividad Física y del Deporte | Campus de los Jerónimos, 135 | 30107 Guadalupe - Murcia (España). Correo electrónico: [apato@ucam.edu](mailto:apato@ucam.edu)

El ser humano debe "ejercitarse" en llegar a ser más de lo que es, dice Sloterdijk. Y el lugar sagrado que nos indica para afrontar ese proyecto es el gimnasio. Es un eslogan en el que subyace una filosofía práctica que nos invita a la excelencia.

No en vano, el diccionario de la Real Academia Española, en su tercera acepción, define la gimnasia como "práctica o ejercicio que adiestra en cualquier actividad o función". En este sentido, la actividad cerebral inducida por el ejercicio de la filosofía constituye una auténtica gimnasia, ya que adiestra, enseña e instruye en la función superior del pensar.

Pero tan interesante se presenta esta relación como la complementaria: que *la gimnasia es una filosofía para el cuerpo*. Porque las claves y la lógica que subyacen a los ejercicios gimnásticos, o a la práctica de algunos deportes, encierra una medida, una mesura, acorde con los "principios más generales que organizan y orientan el conocimiento de la realidad, así como el sentido del obrar humano" (voz *filosofía*). Desde esta perspectiva, el cuerpo humano se beneficia de la gimnasia: ésta se convierte en un *modus vivendi* e impregna la estructura y las dinámicas propias del cuerpo vivo.

La cuestión no se detiene ahí. A través de un círculo virtuoso, el *cuerpo ejercitado* se convierte en una filosofía, que es *gimnasia para la mente*. De esta forma, el deporte, como filosofía práctica, elimina y reduce los dualismos, propiciando una visión integral del hombre.

La búsqueda de la identidad –¿quién soy?– responde a la tradición órfico-pitagórica de la Grecia clásica, representada por el Oráculo de Apolo en Delfos: *nosce te ipsum*, que nos invita a reconocernos mortales y no dioses. Esta máxima también lo fue de Sócrates, como un examen moral de uno mismo ante dios; para Platón, es el camino hacia la verdadera sabiduría. La tarea que implica el autoconocimiento, la búsqueda del hombre por el hombre, presiden los esfuerzos de la antropología filosófica por desvelar una de las preguntas fundamentales.

Nos planteamos la misma cuestión desde el deporte: ¿puede el deporte ayudarnos a entender mejor al hombre? ¿Es la práctica deportiva, en sí misma, un modo de conocimiento para el hombre?

Partamos del primer supuesto, de la posibilidad de *conocer al hombre* a través de sus prácticas deportivas. En este caso, la historia será el punto de anclaje para comenzar a ahondar en la identidad humana. Ambos han viajado en compañía a lo largo de su devenir histórico. Revisando la historia del deporte, podemos entender, por las funciones que ha cumplido en sus vidas, quién fue, quién ha sido y quién es el hombre.

Funciones que pasan por tener motivación laboral y bélica (Wolfgang Eichel), o naturaleza guerrera, en actividades tan primitivas como la danza (Ulrich Popplow); también origen religioso, un *munus*, regalo u obligación que se hacía como ritual fúnebre entre los etruscos, y que dio lugar en Roma al espectáculo de los gladiadores.

En la Edad Media, justas y torneos preparaban para la guerra. Y, posteriormente, el *calcio* provocaba enfrentamientos entre unos contendientes (27 por equipo) que en

ocasiones no se distinguían de un público enfervorizado que entendía esa actividad como una gran fiesta. En muchas otras culturas, actividades reconocidas como antecedentes de deportes actuales, como los juegos de pelota maya, finalizaban con la cabeza del ganador rodando por el suelo, como claro ejemplo de rito religioso. Así pues, el origen de estas actividades, más o menos “deportivas”, fue religioso o militar, aunque siempre con un trasfondo lúdico, pero muy diferente a lo que hoy entendemos por deporte. Lo que más aproxima a aquellas actividades al deporte actual es la común existencia de reglas (por su valor ritual).

Pero si en aquellos momentos existían reglas, era básicamente para mantener la vistosidad del juego, reforzar el elemento *alea*. Hoy, de acuerdo con las exigencias sociales, vamos mucho más allá, y el deporte se ha erigido en baluarte y guardián del respeto al reglamento, a las leyes, y representante del juego limpio, horizonte de verdad del comportamiento en sociedad. Por ello, cuando ocurre un suceso violento extraña más que nunca, porque no podemos asimilar que el lugar simbólico de la redención, del enfrentamiento más allá de la confrontación física, pueda verse burlado y padecer aquello que pretende sublimar, esto es: la violencia.

De este modo alcanzamos un conocimiento social del hombre, donde las actividades deportivas, históricamente valoradas, trazan un mapa de la evolución social y cultural.

El segundo supuesto, el de que el deporte sea una *forma de conocimiento*, tiene, a nuestro juicio, un gran rendimiento antropológico. El deporte es un modo de ser del hombre en el mundo, de los más originarios, “un fenómeno genuinamente humano” – como señala Ratzinger–, vía idónea de ascesis para el conocimiento del propio hombre por sí mismo, no mediado por ninguna ciencia, por ningún constructo humano, sino realizado a través de la experiencia vivida (vivenciada, dirán los pensadores del cuerpo).

A través de la práctica de los deportes, el hombre se reconoce como tal, se conoce a sí mismo, se pone en juego mediante el juego. Un peculiar juego de existencia, de tentativas, de ensayos y errores que conforman un método, con sus propias reglas (las de los deportes), sus hipótesis (cómo ganar, cómo superar metas, etc.) y sus conclusiones (el resultado: la victoria o la derrota).

En el deporte, el hombre se “emplea” a sí mismo como herramienta. Sujeto y objeto de conocimiento se solapan hasta el punto de confundirse, lo que da lugar, en ocasiones, a la pérdida de parte de la conciencia, o a su disolución incluso. Surge entonces una experiencia que estéticamente, aunque también ontológicamente (no de forma ostensible), se llama maestría. Dicha experiencia está marcada por lo sublime, la facilidad, la gracia, la elegancia. Y todo ello, aparentemente sin esfuerzo – aunque encierra algunas de las proezas más encomiables de las que es capaz el ser humano (en la danza, la gimnasia artística, la natación sincronizada, el maratón, etc.). El atleta pasa a ser “uno” consigo mismo, fundido en un éxtasis donde el pensamiento ya no es necesario, ni tampoco la acción, porque las cosas ocurren solas – y de la mejor manera: fluyen. Alcanza un estado que Drew Hyland definió como *peak experience*, donde el atleta actúa “en la zona”, y lo hace *without thinking*, “sin pensar”. Surge

entonces el atleta inconsciente, definido por los comentaristas deportivos como el que está *out of his heat*. Son experiencias cercanas en otras tareas de la vida, donde la maestría alcanzada nos permite actuar sin necesidad de reflexionar, o simplemente, elevarnos a otro nivel de pensamiento: el de la excelencia, fusión de cuerpo y mente, disolución de viejos y atávicos dualismos. Cuerpo y mente constituyen una realidad única; no pueden ser comprendidos de forma aislada.

Sólo cuando yerra el atleta en su desempeño, cuando se rompe el útil con el que trabajamos, o no entra una marcha en el coche, etc., retorna el dualismo, la consciencia, el pensamiento lineal, y desaparece la magia. Porque, como decía Heidegger, el útil es esencialmente 'algo para...'. Es como si en nuestra vigilia pudiésemos vivir, al menos, de dos formas diferentes –consciente e inconscientemente–, que la psicología cognitiva distinguía como atención selectiva, dividida y sostenida. Estas tres formas de atender son, en diferente medida, conscientes. Pero cuando un atleta está *out of his heat* entra en otra dimensión más allá de la atención selectiva, reflejada por ciertos tipos de automatismos – que no son tales, ya que el atleta es capaz de atender a estímulos complejos. En algunos deportes, en los que hay que percibir distintas trayectorias de móviles y personas, los maestros son capaces de dar respuesta con excelencia sin apenas ser conscientes de ello. Porque, se trate de un martillo o de una raqueta, sea lo que sea, volviendo a Heidegger, "cuanto mejor se la agarre y se la use, tanto más original se vuelve el atenderse a ella, tanto más desembozadamente se hace frente a ella como lo que es, como un útil".

La repetición parece ser el camino preciso para alcanzar la perfección del movimiento, dice Sloterdijk. Precisamente, cuando esa perfección se ha alcanzado y la acompaña la eficiencia, surge el olvido de la acción. La cura, el curarse, el cuidarse de las cosas a través de nuestra interacción con el medio queda abolida. El actor que ha alcanzado la maestría del movimiento ha dejado de preocuparse por su gestión. Un nuevo lazo surge para explicar el movimiento: ya no prima el esquema pensamiento-acción. Se produce la suspensión del lenguaje, del pensamiento, accediendo a otro nivel de conocimiento: el ser uno con la cosa, a través de la acción que rompe el nudo causal, mecánico, entre el hombre y el medio, la herramienta o el implemento, el sujeto y el objeto. Como explica Heidegger: "A la forma de ser del útil, en que éste se hace patente desde sí mismo, la llamamos 'ser a la mano". Ambos se mueven al mismo tiempo, armónicamente, como si fuesen una misma pieza, como si estuviesen en vilo, parados, fuera del tiempo, ausentes.

Por eso, la percepción de aquellas personas agraciadas con la maestría del movimiento es atemporal. El tiempo no es ya lineal, sino que se percibe eterno, sincrónico, como el movimiento. Espacio y tiempo dan una nueva consistencia al ser, una ascesis, un camino de virtud, de perfección, de excelencia... Aquí es donde los desempeños físicos e intelectuales se solapan, siendo la maestría el proceso de conversión del alumno en maestro –*magister*– como prueba del éxito de la *paideia* griega en nuestro tiempo.

Esta maestría se plasma perfectamente en el jugador de ajedrez. Del buen ajedrecista es imposible separar la toma de decisiones que le lleva a decidir mover una pieza del movimiento mismo de la pieza, porque antes de efectuar dicho movimiento en el tablero la pieza ya se ha movido en la mente del ajedrecista. Pensamiento y acción se funden en un acto creativo de la inteligencia superior de los humanos. A este fascinante ejercicio ha dedicado un valioso tratado Josef Seifert (*Schachphilosophie*).

Mas en cualquier actividad rutinaria de nuestra vida –desde conducir un coche a lavarnos los dientes– alcanzamos la maestría, puesto que representa un proceso asociado a la educación. ¿Qué diferencia existe entre estas actividades y la maestría deportiva? Tal vez se trate sólo de una cuestión de número, de la cantidad de personas que lo consiguen; o, por contra, de una cuestión cualitativa, que nos diferencia, nos segrega y clasifica, nos hace diferentes en capacidades, y... ¿tal vez como personas?

Analicemos ahora dos de las proposiciones básicas en la relación entre filosofía, gimnasia, mente y cuerpo: que la *filosofía es una gimnasia para el cuerpo*, y que la *gimnasia es una filosofía para la mente*.

## 2. LA FILOSOFÍA ES UNA GIMNASIA PARA EL CUERPO

---

El primer elemento de conexión entre filosofía y gimnasia tiene que ver con la configuración del cuerpo. Nos sitúa en la perspectiva integradora de la antropología filosófica que tan acertadamente a desarrollado el Dr. Pedro Jesús Teruel en su obra *Mente, cerebro y antropología en Kant* (Tecnos, 2008). Pensadores de todas las épocas han subrayado el modo en que la filosofía –entendida en sentido lato, como actividad reflexiva y modo de vida– contribuye a configurar (bilden) la estructura corporal, a imprimirle una cierta nota organizativa, una imagen (Bild). Dicha configuración guarda un paralelismo con la acción estructural de la gimnasia en el cuerpo del atleta o de aquella persona que practica un deporte. Los cauces por los que se vehicula son múltiples; a continuación nos detendremos brevemente en tres de ellos.

Un reflejo evidente de esa acción configuradora es el *rostro*. Que la cara es el espejo del alma constituye el fruto de constataciones empíricas que han dejado huella en la sabiduría popular de todos los patrimonios culturales del mundo. Llegada la época de las grandes síntesis y repertorios enciclopédicos, algunos autores quisieron establecer criterios fijos en orden al reconocimiento e interpretación de los rasgos que son fruto de la configuración espiritual de la fisiología humana. Recordemos, por ejemplo, los estudios fisiognómicos de Johann Caspar Lavater, que obtuvieron un cierto eco social en el siglo XIX debido a su apariencia de cientificidad (de hecho, estuvieron a punto de costarle a Charles Darwin su participación en la arriesgada empresa del Beagle). Hay que notar, con todo, que las teorías fisiognómicas hicieron hincapié en el carácter fundamental previo de la herencia.

La complejidad de la interacción entre las bases genéticas de la fisiología y el comportamiento, por un lado, y la acción formadora del entorno y el desarrollo

intelectual y moral del sujeto, por otro, convierten toda clasificación de ese tipo en un intento por fuerza muy parcial y sujeto a tantas variables empíricas que carece de la unidad sistemática precisa para su consideración como ciencia. Sin embargo, tal tipo de iniciativas constituye un reconocimiento histórico de cómo las actividades de índole intelectual contribuyen a configurar la morfología humana.

Otro reflejo del mismo fenómeno se halla en la *dinámica gestual*. Tanto el modo de caminar y sentarse como la utilización mímica de brazos y manos integran un abanico de opciones cinéticas en el que convergen motivos de diferentes órdenes: desde la peculiar estructura funcional del cuerpo del individuo y una plétora de características específicas de índole psicológica hasta la consciente intervención transformadora (a través de la educación o del desarrollo individual de la personalidad). También desde este punto de vista, la filosofía constituye una gimnasia para el cuerpo. Esto se produce, en primer lugar, en su vertiente genérica (el pensamiento reflexivo y crítico); en segundo lugar, en su dimensión específica (el modo de vida filosófico). El *modus vivendi* de la filosofía trae consigo una cierta configuración gestual y mímica sobre la que se ha reparado desde los inicios de la historia del pensamiento (piénsese, por ejemplo, en las observaciones socráticas al respecto en los diálogos de Platón).

Quizá una de las proyecciones más interesantes y específicas del fenómeno al que nos estamos refiriendo tenga que ver con la vertiente neurofisiológica. El desarrollo de la neurociencia durante las últimas décadas nos ha persuadido de la asombrosa plasticidad de las redes neuronales, llegando a transformar algún presupuesto fundacional –cajaliano– de esa disciplina. En particular, estudios recientes han mostrado hasta qué punto la acción reflexiva (autoconsciente y libre) del individuo, vehiculada de forma constante a través de los hábitos, puede modificar las tendencias neuronales de orden erosivo o degenerativo que lleva aparejadas la edad. Dicho de otra forma: la estimulación intelectual incide en la neurogénesis. O bien: la filosofía es una gimnasia... para el cuerpo.

### 3. LA GIMNASIA ES UNA FILOSOFÍA PARA LA MENTE

---

Cuando es practicada de forma autoconsciente y reflexiva e integrada en un contexto vital hermenéuticamente completo, la gimnasia constituye una filosofía para la mente. Conlleva incluso una cierta postura filosófica: aquella que reconoce la estructural vinculación mutua de lo fisiológico y lo mental, en una antropología profundamente unitaria.

La necesidad de una visión cabal del ser humano ha sido puesta de relieve en numerosos períodos a lo largo de la historia. Uno de sus correlatos en la historia del pensamiento ha sido el hilemorfismo aristotélico y su trasunto en la antropología escolástica. En nuestros días, la unidad de cuerpo y mente constituye incluso un pretexto para lemas publicitarios. Sin embargo, nuestra época está lejos de defender sin reservas una visión integral del ser humano. Que la práctica deportiva pueda contribuir a un paradigma antropológico unitario constituye, pues, un rendimiento histórico no desdeñable. Para llevar estas reflexiones a un plano desde el que puedan

ser suficientemente inteligibles resulta preciso que nos detengamos en el concepto de 'dualismo' y en sus reflejos contemporáneos.

El dualismo constituye una postura rigurosa en filosofía de la mente, digna de ser analizada y tenida en cuenta. De dualistas se puede caracterizar a numerosos autores a lo largo de un arco de tiempo realmente extenso. Dualistas han sido, por aludir a algunos pensadores muy conocidos, Platón y, en cierto sentido, Aristóteles en la época clásica; René Descartes y los ocasionalistas en la época moderna; Karl Popper y John Eccles en el siglo XX. Hay que notar, con todo, que la postura platónica o cartesiana posee un trasfondo metafísico fuerte: de la constatación de la dualidad cuerpo-mente, el dualismo sustancialista extrae consecuencias ontológicas (independencia del sustrato de lo mental, el alma o espíritu, respecto de sus bases neurofisiológicas); en cambio, otros autores dualistas no extraen esas consecuencias metafísicas (es el caso, por ejemplo, de Popper).

La postura dualista es incluso la más próxima al sentido común. Todos experimentamos como diferentes entre sí los procesos mentales y los neurofisiológicos. En el origen de tal postura se encuentra la constatación de fenómenos objetivos. Los procesos mentales (en particular, los procesos que van acompañados de los rasgos de la subjetividad: autoconciencia reflexiva y libertad) poseen características y dinámicas estructuralmente diferentes de las que acompañan a los procesos neurofisiológicos (interacciones sinápticas entre redes neuronales). Mientras que los primeros son psicológico-subjetivos, los segundos se desarrollan según pautas físico-químico-eléctricas. Que ambos *están* conectados es evidente: el problema surge cuando se trata de *explicar* esa conexión. Más concretamente, el problema difícil (*hard problem*, en expresión de Chalmers) aparece en la dualidad específicamente humana: mientras que los rasgos de la psicología animal en general pueden ser explicados con ayuda de la biología evolutiva, la emergencia de la subjetividad se resiste a ese tipo de explicación. Con 'subjetividad' nos referimos a los rasgos específicamente humanos de la mente: aquellos procesos relacionados con la autoconciencia reflexiva y con la libertad. Se trata, justamente, de los procesos que constituyen el fundamento objetivo de los términos clásicos 'alma' o 'espíritu'.

Con todo, el dualismo nos parece una propuesta teórica insuficiente. Dicha insuficiencia tiene que ver con su carácter parcial y no explicativo. Sirve para comprender la estructura del ser humano que ha desarrollado los rasgos de la subjetividad: en él encontramos una dualidad operacional que no puede ser negada y que ha de ser explicada. Ahora bien, dicha dualidad operacional no se muestra en todas las fases del desarrollo ontogénico. Durante las fases iniciales (embrión, feto, bebé) encontramos una estructura biológico-psicológica de la que está ausente la subjetividad. Lo mismo se puede decir desde el punto de vista del desarrollo filogenético. El *Homo sapiens sapiens* aparece en el transcurso de un proceso evolutivo (desde el *Homo habilis* y el *Homo erectus*, pasando por el *Homo antecessor* o el *Heidelbergensis*, por señalar algunas fases), proceso que a su vez se inserta en el desarrollo filogenético de los mamíferos. Antes de la revolución cerebral que supuso la aparición del género *Homo*, los rasgos de la subjetividad estaban ausentes del mundo.

El dualismo se adecua, pues, sólo a la estructura de los seres humanos en los que ha emergido ya la subjetividad, y deja fuera de su consideración las fases iniciales de la ontogénesis y de la filogénesis.

Más radical resulta aún el segundo reparo: el dualismo es una teoría poco explicativa. *Describir* los extremos de un problema no equivale a *resolverlo*. Mostrar cómo en el ser humano se encuentran engarzados lo neurofisiológico y lo mental no significa poder explicar en qué consiste esa conexión. Entre ambos niveles se produce un salto cualitativo inédito, sólo comparable al que pudo suponer la aparición de la materia o el origen de la vida. De hecho, cuando los autores dualistas intentan explicar dicho salto sólo pueden etiquetar los dos extremos: el corporal-neurofisiológico y el psicológico-subjetivo (es el caso de Descartes cuando distingue entre *res extensa* y *res cogitans*, o de Eccles –desde un punto de vista mucho más preciso y experimental– cuando relaciona las dendronas con las psiconas). Pero describir no equivale a explicar. Se trata de una crítica que ha desarrollado la tradición kantiana, desde el propio Immanuel Kant hasta Colin McGinn en nuestros días, y cuya validez reconocen autores como Popper.

Pese a lo que se pueda pensar, el dualismo se halla muy presente en la sociedad actual. Es cierto que la corriente de moda en filosofía de la mente no es el dualismo, sino el materialismo – de ahí que muchos fenómenos sociales estén permeados por un materialismo explícito o soterrado (como sucede, por ejemplo, en los intentos de concebir fenómenos subjetivos complejos, como el amor o la libertad, en clave meramente hormonal o físico-químico-eléctrica). No obstante, el planteamiento dualista sigue vigente en muy variados modos de pensar. Nos vamos a referir ahora a tres ejemplos de ello, señalados por el filósofo Pedro Jesús Teruel:

(a) La dicotomía entre identidad y fisiología. Durante las últimas décadas ha experimentado considerable auge un modo de pensar según el cual la identidad personal está desligada del propio cuerpo. Así, el hecho de ser fisiológicamente hombre o mujer no sería relevante –según esta postura– en orden a sentirse hombre, mujer o cualquier otra variante identitaria (gay, bisexual, etc.). Se adopta así un presupuesto dualista: los procesos mentales constituirían la identidad, mientras que el cuerpo sería sólo un correlato que es “utilizado” por ellos. Se reedita de esta manera la vieja metáfora, de raigambre dualista, del alma como “piloto” del cuerpo.

(b) La escisión entre personalidad y sexualidad. Según un extendido modo de pensar, la sexualidad sería parte exclusiva de la dimensión “lúdica” del ser humano: de ella habría que disfrutar sin ningún tipo de restricciones (relativas a la estabilidad o al género de la pareja, al modo de practicarla, etc.). Ese ilimitado uso de la sexualidad no revertiría en modo alguno en la personalidad, que quedaría fuera del “juego” dirigido externamente por ella. Se escinde así, de nuevo, dos elementos, al modo dualista: el cuerpo y la mente pertenecerían a esferas separadas, independientes, de manera que la segunda podría servirse del primero (en este caso, con fines lúdicos) sin que esa utilización revirtiese en modo alguno en ella.

(c) El contraste entre intimidad y mostración. Otro fenómeno dualista tiene que ver con la moda. Siguiendo el mismo esquema, en ocasiones se distingue netamente entre lo que se es (la intimidad personal, la manera auténtica de ser) y el modo en que uno se muestra (a través del estilo de la ropa y los accesorios, o de la ausencia de ellos). Así, por ejemplo, algunas personas optan por un modo de vestir en el que casi todo está a la vista, aunque la propia personalidad tienda hacia la introspección y no busque realmente “ponerse al descubierto” para atraer a una pareja. En ese tipo de comportamientos –a menudo, fomentados por la publicidad de las empresas de moda– se escinde entre la intimidad (que puede quedar incluso en un plano muy reservado) y el modo en que se muestra el cuerpo (que queda a la vista), como si intimidad y cuerpo no estuviesen profundamente enlazados. En tales casos se aplica –la mayoría de las veces, de forma inconsciente– un presupuesto dualista, muy cercano al que hemos puesto de relieve en relación con la escisión entre personalidad y sexualidad.

Está claro que estos fenómenos sociales no tienen que ver de forma explícita con el dualismo en filosofía de la mente; sin embargo, muestran un modo de comprender al ser humano que denota tintes dualistas. En ellos se demuestra la gran importancia antropológica que tiene la manera en que se plantea el problema mente-cuerpo. El desafío consiste en articular una teoría que haga justicia tanto a la unidad ontogénica estructural como a la dualidad operacional presente en el ser humano.

Frente a esa perspectiva teórico-social, la promoción de una actividad deportiva integrada en una visión unitaria del ser humano trae consigo rendimientos de gran alcance. La gimnasia –entendida, como hemos hecho hasta aquí, en un sentido lato– constituye una escuela en la que se aprende la íntima vinculación entre las diferentes dimensiones del ser humano: cuerpo vivo, dimensión psicológica, subjetividad. Por ello, es una filosofía no sólo para el cuerpo, sino también para la mente.

#### 4. LA LABOR DEL FILÓSOFO DEL DEPORTE

---

En la Antigüedad clásica era costumbre cantar las gestas deportivas de los héroes de las Olimpiadas. Se trataba de unos Juegos dedicados a los dioses del Olimpo que tenían su sede en las antiguas mesetas de Olimpia, famosa por sus magníficos templos en honor de Zeus y Hera. Inicialmente tuvieron un marcado carácter religioso y combinaban una serie de antiguos eventos deportivos, basados, en su mayoría, en antiguos mitos griegos. Los Juegos, iniciados en el 776 a. C., continuaron durante casi doce siglos, hasta que el Emperador Teodosio decretó su prohibición por considerarlos cultos paganos.

Hoy, los narradores han cambiado. En la aldea global preconizada por MacLuhan las gestas son universales – no por la hondura o la captación de la proeza, sino por la repercusión mediática que puedan tener. En el circo mediático se presentan los héroes; el papel de la prensa deportiva consiste en crear mitos modernos al tiempo que antihéroes cuando ya no sirven a sus propósitos. Pero la historia del deporte contiene algo más que estadísticas y resultados de las confrontaciones deportivas: es

un proceso social e histórico de construcción de leyendas y narraciones heroicas que resaltan las cualidades más humanas de los héroes deportivos (la humildad, la perseverancia, la grandeza, etc.).

En los últimos años, se ha convertido en una constante el hecho de sobredimensionar el valor histórico de los acontecimientos deportivos. Casi cada fin de semana, o al menos una vez al mes, los medios de comunicación nos "venden" la celebración de algún acontecimiento deportivo de carácter histórico. No obstante, su verdadera dimensión dista mucho de convertirlos en acontecimientos. De hecho, y tal como lo define la RAE, un acontecimiento es un "hecho o suceso, especialmente cuando reviste cierta importancia". Dada la promiscuidad en que ha sumido a algunos deportes el calendario deportivo, no puede haber un verdadero acontecimiento deportivo, o un partido del año, del siglo, cada quince días. La clave de la cuestión estriba en que la relevancia que alcanzan algunos deportes, cuando son mediatizados y convertidos en negocio editorial o informativo, se halla sobredimensionada. El efecto de esta espiral de "acontecimientos" es su posible pérdida de interés o, posiblemente, su degeneración, ya que necesitan llenarse cada vez más de un contenido que al menos durante el transcurso de la retransmisión alcance las expectativas que ha generado. Cuando esto no ocurre, el camino al desencanto, al vaciado de sentido, incluso a la violencia, queda expedito.

Al filósofo del deporte, encarnación posible de ambas perspectivas aunadas –la del filósofo y la del deportista–, le compete sopesar la verdadera trascendencia de los deportes, más allá de las modas sociales que ciñen su significado en virtud de valores posmodernos de individualismo, relativismo y falta de certidumbres. Acaso, los filósofos deberían *deportarse* o los deportistas filosofar. Pues el deporte debe mantenerse como un faro que ilumine los anhelos humanos de superación y trascendencia –eliminado el relativismo cultural-deportivo que hace invisibles a los deportes minoritarios– siendo ejemplo vivo de superación de dualismos.

Un buen modelo de esto último lo encontramos en la superación de la perspectiva, también dualista, que separa al deporte-praxis del deporte-espectáculo, como proponía el mismísimo José María Cagigal. Esta dualidad fue rebasada por los sociólogos e historiadores Norbert Elias y Eric Dunning en su obra *Deporte y ocio en el proceso de civilización*, a través del concepto "figuración". Lo cual nos permite percibir el deporte como una sola figuración, como una realidad con distintas variables actuando de forma interdependiente. Hacer lo contrario sería semejante, por ejemplo, a observar un partido de fútbol y fijarnos sólo en un equipo, cuando la realidad es que se trata de un proceso social en miniatura en el cual los jugadores constituyen una única figuración, y en el que, junto con los grupos de hinchas, integran un todo.

En este contexto, el papel que le compete a la ciencia es el de pronunciarse sobre el valor cultural del deporte. Dicho valor es de orden cualitativo, no meramente numérico (medido en medallas, goles, victorias, récords, etc.). Como en toda actividad humana, la esencia del deporte se halla ligada a la incertidumbre, al elemento *alea*, el azar. Es por ello que el hombre emprende aventuras, acepta retos, y

que consigue proezas. Tanto la búsqueda como el hallazgo configuran la existencia humana. Los caminos emprendidos en esa búsqueda son el deporte, la filosofía, la ciencia, la búsqueda espiritual..., índices de lo verdaderamente humano.