

METODOLOGÍA PARA UNA HERMENÉUTICA DEL DEPORTE

A METHODOLOGY FOR A HERMENEUTICS OF SPORT

XAVIER GIMENO MONFORT

Doctor en Filosofía
Universidad de Valencia
Valencia/España
xagimon@hotmail.com

Recibido: 2/05/2016
Revisado: 22/07/2016
Aceptado: 7/10/2016

FRANCISCO JAVIER LÓPEZ FRÍAS

Doctor en Filosofía
The Pennsylvania State University
Departamento de Kinesiología y Rock Ethics Institute
Assistant Professor
Pensilvania/Estados Unidos
fjl13@psu.edu

Resumen: En este artículo, la filosofía analítico-lingüística es identificada como la metodología predominante en la filosofía del deporte. Según esta propuesta metodológica, la búsqueda de la definición del deporte es la meta principal de la filosofía. La hermenéutica del deporte es opuesta a la de tipo analítico-lingüístico. Analizando el concepto de verdad de Heidegger, se comparan dos concepciones de la tarea de la filosofía: ontología y descripción. La tarea de la hermenéutica del deporte tiene que ver con la descripción. Las explicaciones hermenéuticas del deporte son un intento de describir la facticidad del deporte, que está compuesta por tres momentos diferentes: corporalidad, capacidades, y tradición.

Palabras clave: filosofía del deporte, hermenéutica, internalismo, facticidad, metodología.

Abstract: In this paper, linguistic-analytic philosophy has been identified as the dominant methodology in the philosophy of sport. According to such a methodological approach, the search for the definition of sport is the primary goal of philosophy. Sports hermeneutics is contrasted with linguistic-analytic philosophy by analyzing Heidegger's view of Truth. In doing so, two different views of the task of philosophy are compared: ontology or description. Sports hermeneutics' task has to do with description. Hermeneutical explanations of sport are an attempt to describe the facticity of sport. Such a facticity is formed by three different moments: embodiment, capabilities, and tradition.

Keywords: philosophy of sport, hermeneutics, internalism, facticity, methodology.

1. UNA FILOSOFÍA HERMENÉUTICA DEL DEPORTE: DESVELAMIENTO Y DESCRIPCIÓN, NO BÚSQUEDA DE DEFINICIONES

La principal corriente en filosofía del deporte es el internalismo amplio o interpretacionismo. Esta propuesta filosófica no es unitaria, sino compleja, pudiéndose encontrar diversos tipos de propuestas internalistas. Un rasgo común a las propuestas interpretacionistas es el predominio de su motivación metodológica de corte analítico-lingüístico. Esta metodología es adoptada por la filosofía del deporte a raíz de la obra de Bernard Suits, (McNamee, 2007) que se propone alcanzar una definición precisa del concepto “deporte”. Para ello, convierte la pregunta “¿qué es el deporte?” en el principal objetivo filosófico.

La respuesta *comúnmente*¹ aceptada dentro del internalismo a esta pregunta es que la práctica deportiva es una “lucha cooperativa por la excelencia” (Simon, 2010). Incluso cuando la búsqueda de una definición no es la tarea primordial del filósofo del deporte internalista, la identificación de la esencia del deporte con la lucha por la excelencia sigue siendo fundamental. En otro lugar, hemos denominado a este modo de proceder como “platónico”, ya que, sea de modo consciente o inconsciente, el fundamento lo aporta una definición esencialista de la verdadera naturaleza del deporte (López Frías y Gimeno Monfort 2015a).

Según Platón, la Forma de un fenómeno (de naturaleza suprasensible) contiene o define la verdad del mismo. Las cosas reales, sensibles, son una copia o reflejo “imperfecto” de la Forma que las define. El método dialéctico-ascendente platónico consiste, pues, en emplear lo sensible como plataforma para ascender dialécticamente hasta dar con –o desvelar (*aletheia*)– la Idea o Forma de los fenómenos. En este proceso parte de la realidad es considerada irrelevante o contingente porque no está relacionada con los elementos esenciales del fenómeno a definir.

La filosofía del deporte ha seguido desde sus inicios el camino de la *aletheia* platónica. La disciplina se ha centrado en buscar una definición de deporte, para así poder diferenciar claramente aquello que es deportivo de lo que no lo es (lo

1 Que la excelencia sea el concepto central en la mayoría de propuestas internalistas, no excluye que haya otros modos alternativos internalistas de comprender el deporte, tal y como, por ejemplo, muestra R. Scott Kretchmar al defender la idea de una pluralidad de visiones internalistas del deporte (Kretchmar, 2014). De hecho, nosotros no hacemos más que abogar por este pluralismo, ya que defendemos que hay otros modos de definir el deporte más allá de la excelencia. Algunos han sido captados por filósofos internalistas, pero otros no. Por ejemplo, Verner Moller ha defendido un internalismo “nietzscheano” que nosotros hemos equiparado al intento nietzscheano de invertir el platonismo (López Frías y Gimeno Monfort, 2015b). No obstante, lo que ambos tipos de filósofos internalistas mantienen es que hay una esencia del deporte que podemos captar. Esto es lo que nosotros identificamos como proceder platónico, es decir, la búsqueda de una esencia, sea esta la lucha por la excelencia u otra cosa.

cual es, sin duda, un fin muy legítimo y, de hecho, propiamente filosófico pero que, desde nuestro punto de vista, se revela como insuficiente). Una vez alcanzada dicha definición, la filosofía del deporte la ha empleado como principio interpretativo de la naturaleza intrínseca del deporte. No obstante, frente a la metodología internalista, hay otros modos de proceder en filosofía del deporte; se pueden recorrer otros caminos distintos a los que nos conduce la comprensión platónica de la *aletheia*. Entre ellos, se encuentran los de la fenomenología y la hermenéutica.

La metodología fenomenológica ha sido más empleada en la disciplina (Aggerholm, 2015; Kretchmar, 2005; Standal y Moe, 2011). No obstante, en este artículo trataremos de establecer las bases de una propuesta hermenéutica del deporte ofreciendo una interpretación de la *aletheia* diferente de la analítico-lingüística predominante en el internalismo. Para ello, nos situamos ante el dilema filosófico que Jesús Ilundáin nos presenta de un modo shakespeariano cuando se pregunta: “ontología o descripción, esta es la cuestión” (Ilundáin-Agurruza, 2014, p. 375), y optamos por la segunda opción: la *aletheia* como descripción. Con ello, descartamos el camino de la *aletheia* como ontología².

2. LA ESPECIFICIDAD DE LA TAREA HERMENÉUTICA

La decisión por una metodología hermenéutica no es arbitraria. Por un lado, su proceder se ajusta a la compleja realidad del deporte contemporáneo (Glaeser, 2014; Glassford, 1987; Harris, 1981). Por otro lado, la hermenéutica es una propuesta filosófica que se encuentra de modo implícito, inconsciente y fragmentario en algunas de las actuales filosofías del deporte (López Frías, 2015). Esto se

2 Hay que hacer dos puntualizaciones. Primero, que la descripción hermenéutica por la que nosotros optamos es distinta de la de corte fenomenológico que elige Ilundáin. Segundo, que por ontología nosotros entendemos, en clave estrictamente filosófica, siguiendo a Aristóteles, la “ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es” (Aristoteles, 1970 libro IV, 1003a). Cualquier postura o enfoque filosófico, sea el que fuere: racionalismo, fenomenología, hermenéutica, etc., supone una ontología de base. Todas ellas tratan de dar cuenta, a su modo, de la “esencia” o realidad de lo que hay (Grondin, 1999; 2010). Creemos que Ilundáin restringe, conscientemente, el uso del término ontología para referirse a los enfoques filosóficos, predominantes en filosofía del deporte (Morgan, 1976), que tratan de buscar una definición esencialista de los fenómenos. Así, pues, reformulamos la pregunta shakespeariana de Ilundáin como: “definición o descripción, esta es la cuestión.” A modo de herramienta, es cierto que el filósofo que busca definiciones puede hacer uso de la descripción. Por ejemplo, cuando Aristóteles busca la definición de la vida buena, comienza por enumerar las distintas concepciones que los atenienses tienen de la misma. Sin embargo, el filósofo en busca de definiciones no se quedan con la mera descripción, sino que ésta es un instrumento para la clarificación del lenguaje. La cual se lleva a cabo a través de la captación de la esencia o naturaleza de la cosa a definir o del concepto a clarificar.

debe al uso que los principales filósofos del deporte internalistas hacen de autores influidos, sobre todo, por la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer como, por ejemplo, Alasdair MacIntyre, Richard Rorty y Jürgen Habermas.

El objetivo filosófico clave de una hermenéutica del deporte, no es ofrecer una respuesta a la pregunta por la esencia del deporte, es decir, una ontología definicionalista, esencialista y restrictiva, ni tomar a la esencia como clave interpretativa de la totalidad del mismo (Glaeser, 2014, p. 210). La hermenéutica no reduce la realidad del fenómeno a ninguno de los elementos que otras teorías toman como clave, sino que trata de incorporarlos en una descripción global del mismo con el fin de: *leer*³ y *saber interpretar la facticidad que constituye el deporte*⁴.

El concepto “facticidad” es clave para la hermenéutica.⁵ Antes de analizarlo en profundidad, debe hacerse una puntualización. Puede parecer que nuestra propuesta hermenéutica no se diferencie esencialmente del método ascendente-dialéctico al que pretendemos presentar una alternativa. Nuestra propuesta también parte de lo “sensible”, de “lo a-la-mano” o de “la cosa misma”, tal y como reza el eslogan fenomenológico, pero se distancia, y mucho, del uso que se hace de lo sensible en la mayoría de las propuestas actuales. En la búsqueda de una definición, o carácter esencial del deporte (que ha resultado devenir en la idea de excelencia), el filósofo que sigue el método platónico ajusta la realidad sensible a las condiciones de posibilidad (que actúan a modo de claves interpretativas⁶) de su concepción esencialista.

3 Véase nota a pie de página 5, donde se indica que la noción de texto es clave en la hermenéutica. La facticidad, en clave hermenéutica, ha sido habitualmente referida como modo un texto que hemos de leer e interpretar (Isidori, Maulini y López Frías, 2013).

4 Hay que advertir que esta intención de aportar pautas es ya de por sí problemática dentro de la hermenéutica, ya que muchos hermeneutas defenderían que no pueden seguirse reglar a la hora de llevar a cabo la interpretación. Por no decir, que la posibilidad de encontrar las reglas para la correcta interpretación de los fenómenos a estudiar es prácticamente vista como imposible en la hermenéutica. Este intento es también problemático porque la hermenéutica no es un todo unitario en el que puedan encontrarse ciertos elementos básicos que toda propuesta hermenéutica comparte, sino todo lo contrario. Hay muy diversas corrientes hermenéuticas que, en muchas ocasiones, se contradicen entre sí. Siendo clave para distinguirlas el ya mentado debate acerca de la posibilidad de guiar nuestra interpretación según ciertas reglas.

5 Además del concepto “facticidad”, hay otros términos e ideas que se suelen asociar al proceder hermenéutico: la idea del círculo, el concepto de interpretación, la tradición, y las nociones de texto y con-texto. Estos también son clave para entender la naturaleza de la hermenéutica filosófica (Gallagher, 1992).

6 Incluso en el caso de que algunas filosofías del deporte no se planteen la definición del mismo como tarea esencial, sino que su objetivo sea una especie de comprensión del fenómeno deportivo o alguno de sus aspectos, nuestra crítica aquí presentada es aún válida. La mayoría de las comprensiones del deporte actuales parecen estar guiadas por un principio o clave interpretativa que, a nuestro modo de entender, les conduce a la práctica cuestionable de acomodar la totalidad del deporte a la idea reduccionista de lucha por la excelencia. De este modo, se les puede hacer la misma crítica que

Para nosotros, lo sensible, la facticidad, constituye el único material válido para el desarrollo de una interpretación del deporte que preste atención a todas las dimensiones y que, a pesar de ello, no aspira a la comprensión total del fenómeno deportivo. Despreciar o dejar de lado parte de esas dimensiones, porque no casan con la idea del deporte propuesta, no es propio de la hermenéutica. Ésta siempre parte de lo que hay, de la cosa misma. Así pues, aunque diversas posiciones filosóficas den cierto valor al material sensible, la hermenéutica propuesta por nosotros no hace una distinción entre niveles de realidad, ni tampoco se basa en un proceso de ascensión dialéctica que deje atrás dimensiones de la realidad a estudiar. La realidad es lo que se presenta ante nosotros. No debemos ignorarla *aceptando así ciertos elementos que nos vienen dados, los cuales constituyen, en definitiva, la facticidad del fenómeno que debe ser interpretado*. Esto genera una visión completamente distinta del proceso de dilucidación de la verdad, que hemos denominado *aletheia*.

3. METODOLOGÍA HERMENÉUTICA Y ALETHEIA

Desde el punto de vista metodológico, nuestra propuesta hermenéutica del deporte sostiene que es necesario llevar a cabo una relectura e interpretación de la tarea de la filosofía del deporte dominante que, tal y como hemos defendido, pivota sobre la intención de dar con una definición esencialista. La propuesta aquí presentada por nosotros, gira en torno a una comprensión hermenéutica (o descripción) de la facticidad que constituye al deporte. Lo cual genera una visión distinta del modo de hacer filosofía de la que está a la base de la corriente analítico-lingüística inspirada por Suits.

La obra de Heidegger de 1947 *La doctrina de la verdad según Platón*, en la que el filósofo alemán revisa el concepto *aletheia*, sirve para comprender mejor esta alternativa. Si para Platón el proceso de desvelamiento concluye necesariamente con la captación de la Forma de las cosas, para Heidegger dicho proceso no finaliza en un estado definitivo de captación y definición esencialista de la verdad –o Forma– de los fenómenos. Heidegger, por el contrario, trata de comprender la *aletheia* en un sentido ontológico distinto, es decir, buscando de qué modo la verdad –entendida como desvelamiento–, forma parte del ser del ente, entendiéndolo a este último como el único sujeto capaz de cuestionarse sobre su ser y

Gadamer realizó a hermeneutas del S. XIX como Schleiermacher o Dilthey, cuyo objetivo es lograr un criterio interpretativo que nos permita la captación de la totalidad del sentido del objeto de estudio. (Gadamer, 1977) También en este caso, lo sensible acaba reducido a lo que casa con el principio que se utiliza como piedra de toque de la interpretación.

sobre el mundo en el que se encuentra distanciándose, para ello, de un punto de partida eidético-racional.

Heidegger considera que Platón ha recluso la naturaleza del desvelamiento y del concepto de *aletheia* a un proceso eidético-racional, en vez de remitirlo a la principal cuestión esencial y pre-comprensiva: la pregunta de cómo los sujetos comprendemos nuestra realidad y nos comprendemos a nosotros mismos a través de nuestra condición de arrojados en el mundo. Con ello, se acusa a la filosofía de carácter lingüístico-analítico preocupada por la definición de conceptos de ser reduccionista. La búsqueda de definiciones olvida la condición “vital” de ese ente que se plantea preguntas sobre la naturaleza de las cosas (Ortega y Gasset, 2009). La filosofía del deporte debe, pues, centrarse en comprender la tarea de contemplarse, interpretarse y comprenderse en medio del mundo (a través del deporte) del *Dasein*. En este sentido, Theodor W. Adorno afirma que⁷:

El ideal de la ciencia es la investigación, el de la filosofía, la interpretación. Con lo que persiste la gran paradoja, quizás perpetua, de que la filosofía ha de proceder a interpretar una y otra vez, y siempre con la pretensión de la verdad, sin poseer nunca una clave cierta de interpretación: la paradoja de que en las figuras enigmáticas de lo existente y sus asombrosos entrelazamientos no le sean dadas más que fugaces indicaciones que se esfuman (1991, p. 87).

La eterna interpretación hermenéutica de lo paradójico, y no la definición conceptual, se revela como la principal tarea de la filosofía entendida en clave hermenéutica. Ésta es una labor poco gratificante para aquellos que siguen demandando objetividad, verdad y, sobre todo, esencialidad a la tarea filosófica para lograr dar por concluido alguno de sus problemas.

El camino de la hermenéutica a la hora de desvelar la facticidad de la realidad es mucho menos lineal que la búsqueda de definiciones de corte analítico. Entendiendo por “lineal” la forma de proceder del definicionalismo cuando restringe la realidad del fenómeno, a los márgenes estrechos de un concepto o definición determinada. Por el contrario, la hermenéutica utiliza una estrategia menos lineal y más circular, que se parece mucho más a ese constante dar vueltas con el que Ortega y Gasset identifica al proceder de la filosofía tomando como imagen la toma de Jericó por parte de los hebreos. Éstos no usaron una táctica de invasión

7 Somos plenamente conscientes de que la obra de Adorno ha suscitado innumerables críticas y oposiciones dispares en lo que se refiere a sus textos dedicados al deporte y su interpretación marxista del mismo, sobre todo en su texto: *Educación para la emancipación*. No obstante, estas cuestiones relativas a la perspectiva adorniana respecto al deporte no es algo que nos preocupe aquí. Nosotros únicamente empleamos algunas referencias a la filosofía “actual” de Adorno, con el propósito metodológico de facilitar la comprensión de las claves para comprender la tarea de la hermenéutica. Si bien a veces es problemático separar método y contenido, esto es lo que nos proponemos aquí.

directa, sino que fueron dando vueltas a la ciudad tocando las trompetas aumentando la tensión sobre la muralla hasta que, al séptimo día, ésta se derrumbó (Ortega y Gasset, 2008).

Haciendo uso de las herramientas que proporciona la hermenéutica, la filosofía del deporte debe tratar de interrogar la facticidad del fenómeno deportivo, con el fin de abrir nuevos horizontes de sentido para nuevas interpretaciones y descripciones, sabiendo, además, que la comprensión total del fenómeno es imposible, dado el carácter abierto y dinámico del proceder hermenéutico. No obstante, ese “dar vueltas” proporciona un nuevo enfoque, más adecuado a nuestro parecer, a la hora de responder a cuestiones tales como: ¿qué elementos constituyen la realidad del deporte? ¿De qué modo dichos elementos influyen en el sentido que tanto los sujetos como la sociedad otorgan del deporte? ¿Qué relación existe entre el deporte y el contexto social en que se enmarca? ¿Qué papel juega la historia y la dialéctica en la praxis y facticidad del deporte? De este modo, el sujeto pone en juego la totalidad de su comprensión del mundo. Perder de vista la realidad “vital” de la interpretación reduce en demasía la naturaleza del deporte.

En relación al posible carácter reductivo de algunas de las propuestas actuales en filosofía del deporte, William J. Morgan ha reprochado al internalismo (la propuesta dominante en la disciplina) el haberse convertido en una especie de deontologismo filosófico (2012). Para Morgan, la filosofía del deporte internalista se basa en reducir la naturaleza del deporte a una serie de principios normativos captados racionalmente. Con ello, el internalismo, según la crítica de Morgan, no presta atención al contexto social vivido en que se desarrolla el fenómeno deportivo. Lo social pertenece al mundo de lo corruptible, de lo sensible y contingente. Lo cual no casa con la naturaleza esencial e incorruptible de lo normativo:

Porque ellos [los internalistas] están comprometidos a nada menos que adivinar los principios normativos de valoración que son defendibles para todos los agentes racionales que son capaces de mirar al deporte adecuadamente porque ellos han descartado de modo racional sus comprensiones personales y culturales sobre el principal objetivo y propósito [del deporte] (Morgan, 2012, p. 68).

Aunque no estamos completamente de acuerdo con la crítica de Morgan al internalismo (López Frías, 2014b), sí aceptamos que el internalismo genera cierto tipo de reducción. Desde un punto de vista heideggeriano, la reducción se produce sobre el concepto de *aletheia* en la filosofía del deporte, es decir, en el modo de dilucidar y referirse a la naturaleza del deporte. El internalismo se desvincula de la facticidad del fenómeno deportivo, asociando el concepto de *aletheia* de modo restrictivo únicamente a una definición de deporte alcanzada racionalmente:

[P]orque el internalismo amplio nos proporciona un conjunto de principios que podrían tener poder normativo y que pueden ser utilizados para criticar la práctica

deportiva contemporánea, parece sugerir, para muchos, una concepción muy pura, algunos dirían platónica, del deporte (Simon, 2000, p. 11).

Para los filósofos del deporte herederos de las teorías platónicas de la verdad, que se pueden denominar “principalistas” o “transcendentalistas” (López Frías, 2015), el proceso epistemológico a través del cual el hombre trata de captar la Idea del deporte, queda asociado irremediabilmente al objetivo de alcanzar un desvelamiento de la Forma o Idea del deporte, es decir, su *qué es*. Esto está muy alejado de la finalidad de la hermenéutica del deporte, al igual que del internalismo convencionalista de Morgan (2012).

La interpretación de la facticidad del deporte no acierta ni aspira a generar ninguna suerte de sentido esencial del mismo. De existir un sentido del deporte, éste no se descubre como algo inmutable que está oculto tras la realidad concreta y cambiante de la práctica deportiva. Por el contrario, el sentido del deporte es algo que acontece en cada instante como producto de una praxis que constituye la facticidad a interpretar y que, además, es desplegada dialécticamente a través del tiempo, la historia y, finalmente, a través de las múltiples interrelaciones entre diversas prácticas humanas. Si seguimos a Adorno, para la hermenéutica del deporte:

[l]a auténtica interpretación filosófica no acierta a dar con un sentido que se encontraría ya listo y persistiría tras la pregunta, sino que la ilumina repentinamente e instantáneamente, y al mismo tiempo la hace consumirse. [...] No es tarea de la filosofía [del deporte] investigar intenciones ocultas y preexistentes de la realidad [deportiva], sino interpretar una realidad carente de intenciones mediante la construcción de figuras, de imágenes a partir de los elementos aislados de la realidad, en virtud de las cuales alza los perfiles de cuestiones que es tarea de la ciencia pensar exhaustivamente (Adorno, 1991, pp. 88-89).

Utilizando la terminología adorniana, de lo que se trata en filosofía es de construir “constelaciones” capaces de “iluminar” y disolver los enigmas. Para ello, es necesario articular nuevas herramientas filosóficas, como las categorías que presentaremos en lo que sigue, capaces de permitir al filósofo hermeneuta del deporte acceder al lecho real de la facticidad deportiva. Por ello, la delimitación clara de qué sea eso de la facticidad se torna esencial para nuestra tarea de esbozar una metodología hermenéutica en filosofía del deporte.

4. LA FACTICIDAD

A través de Heidegger, podemos identificar tres constituyentes de la facticidad. En primer lugar, la disposición ontológica heideggeriana de que el ser humano se encuentra arrojado al mundo. En segundo lugar, el hecho de que dicha circunstancia de arrojados es compartida “con otros”; estamos caídos en el mundo con otros. Por último, el ser humano está en el mundo proyectando sentido:⁸ Heidegger ha denominado a estos tres momentos como condición de: (a) arrojado, (b) proyectado y (c) caído⁹: “[e]l ser del Dasein es el cuidado. El cuidado comprende facticidad (condición de arrojado), existencia (proyecto) y caída” (Heidegger, 2009, p. 300).

Partiendo de esta comprensión de la facticidad, y saliendo del esquema fenomenológico-ontológico heideggeriano, trataremos de ajustar la distinción entre estos tres momentos a las necesidades interpretativas de la facticidad del deporte. Si, según Heidegger, el ser del Dasein está constituido por tres momentos: facticidad, existencia y caída, nosotros, en referencia al deporte, identificaremos tres medios que influyen y posibilitan su interpretación hermenéutica: (a) corporalidad, (b) capacidades (o habilidades) humanas y (c) tradición (u horizonte de sentido) respectivamente.

A través de estos tres medios, rebajamos el tono del discurso de lo estrictamente ontológico y fenomenológico de la propuesta heideggeriana, a un nivel de discurso que pueda hacerse cargo de la interpretación de la facticidad del deporte desde un enfoque hermenéutico y, al mismo tiempo, ajustado a las necesidades y objetivos aquí propuestos. Así entendidos, estos medios no son componentes u objetos que podemos identificar como esenciales, sino que se refieren al conjunto

8 Si bien nosotros partiremos de esta circunstancia heideggeriana con marcado carácter fenomenológico y ontológico, no es menos cierto que, para nuestras intenciones, trataremos de secularizar, en la medida de lo posible, el carácter “místico” de la propuesta heideggeriana. De otro modo: la condición ontológica a la que Heidegger hace referencia cuando afirma que el Dasein se encuentra arrojado en el mundo, bien puede ser interpretada como “la circunstancia existencial” del hombre, (sin necesidad de circunscribirse a la idea de Dasein), desde la que iniciar nuestra propuesta hermenéutica. En cualquier caso, nosotros no pretendemos afiliarnos sin ningún tipo de reparo crítico a la idea ontológica de que el Dasein se define por su precomprensión como sujeto arrojado o eyectado en el mundo. Es más, ni siquiera afirmamos que la resolución ontológica del Dasein se resuelva como la revelación de la nada a través de la experiencia de la angustia. Simplemente haremos uso del sentido existencial y, por qué no ontológico, de la circunstancia del hombre como arrojado, proyectado o eyectado en medio del mundo.

9 Por su parte, Gadamer se refiere a estos tres momentos como posición, previsión, y anticipación: “En *Ser y Tiempo* concreta la proposición universal, que él convierte en problema hermenéutico, transportándola al problema del ser. Con el fin de explicitar la situación hermenéutica del problema del ser según *posición, previsión, y anticipación*” (Gadamer, 1977, p. 336) (Las cursivas son nuestras).

de relaciones existentes entre la corporalidad, las capacidades y la tradición, que posibilitan y dan forma a la interpretación del deporte (Malpas, 2002, p. 407). De este modo, la interpretación sólo es posible dentro de los límites que establecen estos medios o componentes que dan forma a la facticidad, y suponen la base para aplicar el ejercicio de interpretación hermenéutico¹⁰.

A) CORPORALIDAD

Un primer componente del conjunto de relaciones que dan lugar a la facticidad del ser humano, entendido de un modo hermenéutico, es su corporalidad, es decir, su condición de estar arrojado. El ser humano es, lo quiera o no, un ser corporal, un “cuerpomente” (*bodymind*),¹¹ en términos de Ilundáin (2015). Todo cuanto hace está marcado por los límites físicos que marcan tanto su cuerpo, como el ambiente en que éste se desenvuelve. Sin embargo, no parece que pueda hacerse una distinción neta ni clara entre ambos. Como afirma Adam Adatto Sandel (2014, p. 102), el ser humano está contenido en un ámbito físico no del modo que el agua está contenida en un vaso, sino más bien envuelto por el ambiente.¹² Todo cuanto hace y ha aprendido es resultado de la relación entre su constitución física y lo físico que le envuelve. Tanto es así, que todos desarrollamos, desde muy pequeños, “habilidades (o técnicas) corporales” que nos ayudan a desenvolvemos:

10 Que aquí se identifiquen tres componentes, no significan que éstos sean los únicos medios a través de los que interpretar la facticidad del deporte. No obstante, son aquellos que consideramos más básicos en este ejercicio preliminar de proporcionar unas bases para el estudio hermenéutico del deporte. Cada contexto y situación requerirá de otros elementos que componen su facticidad.

11 Para una mejor comprensión de la relación completaria y no dualista, entre el cuerpo y la mente (o la gimnasia y la filosofía) se recomienda (Sánchez Pato A. y Gutiérrez Arranz J. M., 2012).

12 Decir que el sujeto que interpreta “está dentro del mundo”, no significa estar contenido de un modo físico como algo distinto al mundo. Es decir, como un objeto racional entre objetos materiales siguiendo la fórmula cartesiana. Más bien, como muestra Heidegger, el sujeto y el mundo están entrelazados de un modo indistinguible (Heidegger, 2009, p. 75). Con esto, se elimina la distinción tradicional entre un sujeto racional y un mundo de objetos claramente delimitados con lo que éste se relaciona y trata de comprender: “el estar-en no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-del-otro de dos entes que están-ahí, como tampoco el <<en>> originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género” (Heidegger, 2009, p. 75). En este sentido, no se puede establecer una distinción entre mundo y sujeto, sino que ambos están ligados de un modo intrínseco e inseparable tal que sólo podemos interpretar la realidad humana como un todo, es decir, de un *modo holista* (Dreyfus, 1980). Ciertas filosofías del deporte se han hecho eco de esta propuesta holística ligada al estar-en-el-mundo del ser humano. Estas, sin mencionar ni basarse directamente en filósofos hermeneutas, enfatizan la idea de que el ser humano forma un sistema complejo y total del que no pueden aislarse e identificarse ciertos componentes esenciales, sino que sólo puede estudiarse como un todo. Un ejemplo de este tipo de propuesta es el holismo fenomenológico que R. Scott Kretchmar y Paul Weiss introdujeron en la disciplina para comprender tanto la naturaleza del juego, como la del ser humano.

andar, mantener el equilibrio, correr, saltar, esquivar... Este conjunto de habilidades puede igualarse, según Ernst Wolff (2014), a los prejuicios gadamerianos ya que son elementos que nos predisponen a actuar de un modo determinado, casi inconsciente, y que, con ello, nos facilitan o complican la posibilidad de llevar a cabo ciertas acciones:

en la Ilustración adquiere *el concepto de prejuicio* el matiz negativo que ahora tiene. En sí mismo “prejuicio” quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinados [...] un prejuicio de este tipo representa una reducción de [...] posibilidades. [Para Gadamer, sin embargo,] “prejuicio” no significa [...] en modo alguno juicio falso, sino que está en su concepto que pueda ser valorado positivamente o negativamente (Gadamer, 1977, pp. 337-338).

Los prejuicios, por lo tanto, nos abren o cierran mundo dependiendo de la situación, pudiendo ser negativos o positivos. Es tarea de la filosofía revisarlos para hacer posible una comprensión adecuada de, en palabras de Gadamer, “la finitud que domina no sólo nuestro ser hombre sino también nuestra conciencia histórica” (Gadamer, 1977, p. 343).

Uno de los prejuicios que más se ha empeñado en derrocar la filosofía del deporte es, sin duda, el dualismo, es decir, la idea de que el cuerpo y la mente son dos entidades separadas que poco o nada tienen que ver entre sí. Que el cuerpo, el mundo exterior y, sobre todo, la mente, forman un todo complejo e inseparable es una lección que la filosofía del deporte aprendió desde muy temprano y articuló de modo muy claro en una serie de críticas tanto al dualismo platónico y cartesiano (Kretchmar, 2005, 2007; Weiss, 1971), como a las teorías que pretenden concebir al ser humano como un ser programado de un modo computacional (Ilundáin-Agurruza, 2014a). No obstante, la mayoría de estas propuestas se han realizado tradicionalmente desde un enfoque fenomenológico, y rara vez desde la hermenéutica (Edgar, 2014).

El estudio del cuerpo ha de retrotraerse, primero, a Nietzsche, quien jugó un papel fundamental en rehabilitar el cuerpo como parte de la filosofía (Conill, 1997), y, segundo, a Maurice Merleau-Ponty. Nietzsche, en “De los despreciadores del cuerpo” (2003, p. 13), ataca los cimientos del dualismo platónico. Esta concepción del ser humano trata de favorecer uno de los dos términos tradicionales en que se ha dividido nuestra naturaleza: cuerpo-alma, sensible-suprasensible, razón-sentimiento, etc. Para el dualista, el cuerpo se identifica como algo suplementario al alma, es decir, como el medio en el que ésta queda apresada, y de la que depende hasta el momento de su liberación y ascenso al mundo de lo suprasensible. Así pues, el cuerpo es algo temporal, finito, dispuesto para su degeneración y comprendido únicamente en términos sensibles y fisiológicos. En oposición a este dualismo, Nietzsche reivindica la restitución del cuerpo como parte

integrante de un todo que no cabe dividir en una suerte de dualismo racional e ideal, esto es: cuerpo-alma.

Para Nietzsche, al igual que lo será para los herederos de su concepción de la naturaleza humana, el cuerpo, entendido como *Leib* (“cuerpo vivido”)¹³ es fuente de sentido o racionalidad, tomándolo, por ejemplo, de modo pascaliano, esto es: el cuerpo tiene razones (que la razón no puede alcanzar). Lo corporal es la principal fuente de vivencias y de experiencias con las que habitamos, vivimos, experimentamos el mundo:

[d]etrás de tus pensamientos y sentimientos, hermano mío, se encuentra un soberano poderoso, un sabio desconocido –llámese sí-mismo. En tu cuerpo habita, es tu cuerpo. (Nietzsche, 2003, p. 65)

Otros autores como Edmund Husserl, Max Scheler, Emmanuel Levinas, Jean Paul Sartre, Gabriel Marcel, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Peter Sloterdijk¹⁴ y, especialmente Merleau-Ponty, han tenido una mayor influencia en la filosofía del deporte que el propio Nietzsche, si consideramos que todos ellos trataron (en mayor o menor medida), el cuerpo como foco de reflexión filosófica.

Aunque se ha acusado habitualmente a Heidegger de olvidar la cuestión del cuerpo en *Ser y Tiempo* (Breivik, 2007, 2014), éste sí se ocupó del cuerpo en una serie de seminarios celebrados en la ciudad suiza de Zollikon entre 1959 y 1969. En ellos, Heidegger dice: “[e]l estar corporalmente (*Leiben*) siempre pertenece al estar-en-el-mundo. Siempre co-determina nuestro estar-en-el-mundo, apertura, y pertenencia a un mundo¹⁵. (Heidegger y Boss, 2001, p. 37; Aho,

13 El término alemán *Leib* hace referencia al cuerpo vivido, es decir, al cuerpo entendido como concentración y vivencia de las experiencias sensibles, emocionales, fisiológicas, etc. Dicho término suele ir acompañado de otro término del que se distingue, pero con el que mantiene una relación directa como es el de *Körper*. En este caso, el término *Körper* hace mención a lo estrictamente fisiológico, biológico, material, etc. En cualquier caso, esta distinción clave para pensar el cuerpo desde el prisma de la filosofía, queda apuntado y adelantado por nosotros en este punto y, de un modo más concreto, explicado en los párrafos del presente trabajo inmediatamente consecutivos.

14 En su obra *Has de cambiar tu vida*, Sloterdijk toma al atleta como representación de, según su tesis, la auténtica *ascesis* (concepto que toma, entre otros, de Nietzsche), que tiene que ver con la lucha y el esfuerzo por superar limitaciones. Para complementar el estudio de este concepto (Sánchez Pato, 2014).

15 Es interesante resaltar que estas reflexiones de Heidegger sobre el cuerpo dieron lugar a una modalidad del psicoanálisis desarrollada por Medard Boss denominada: *Daseinánálisis*, que es considerada como uno de los primeros ejemplos de medicina existencial (Aho, 2009; Wilberg, 2003). Ésta parte de la crítica de que la medicina y psicología moderna se basan en una concepción equivocada de la naturaleza humana, a saber, una basada en el sujeto cartesiano y el sistema físico newtoniano. Con esta crítica, Boss parte de los existenciales de Heidegger para tratar a las personas a partir de cómo éstas se ven a sí mismas y su enfermedad. Es decir, de cómo se relacionan con su cuerpo y cómo éste les abre el mundo a pesar de no encontrarse en perfecto estado y, también, de cómo los pacientes

2009). A lo que Heidegger se refiere es que el estar-ahí del hombre no debe concebirse desde un punto de vista dualista en el más puro sentido cartesiano del término. Es decir, como una relación entre elementos o sustancias separadas entre sí: lo material (mundo extenso y cuerpo), lo inmaterial (mente) y Dios.

El estar-ahí heideggeriano supone una relación indistinguible entre cuerpo-mundo. La realidad corporal humana penetra y es, a su vez, penetrada por todo aquello que no es esencialmente físico o material. Tal y como apunta Jesús Adrián Escudero (2011), la presencia del cuerpo en la propuesta hermenéutica de Heidegger, está mucho más presente de lo que habían supuesto muchos de sus comentaristas. Además, esa presencia se asemeja en muchos aspectos a las ideas desarrolladas por Merleau-Ponty, el llamado “filósofo del cuerpo” (Aho, 2009).

La propuesta de Merleau-Ponty supone un esfuerzo por construir una ontología del ser humano en torno al cuerpo, asentada sobre los conceptos “corporalidad” y “carnalidad” o “carne” (*chair*). El concepto de carne, y su aplicación ontológica en la carnalidad del sujeto en el mundo, bien puede servirnos como lugar de partida terminológico y ontológico. A pesar de que al obra de Merleau-Ponty es generalmente interpretada por muchos como fenomenológica, el concepto “carne” nos permite comprender las posibilidades hermenéuticas respecto al cuerpo, el sujeto y su lugar en el mundo como hombre encarnado.

Para Merleau-Ponty, la relación entre el cuerpo y el mundo ha de concebirse como un “quiasmo”¹⁶. Es decir, como una relación simbiótica de ida y vuelta infinita entre lo propiamente humano como conjunción física y psíquica (sin distinción clara y evidente entre ambas), y el mundo o entorno donde el hombre se produce y reproduce como sujeto corporal. De otro modo, el hombre y el mundo constituyen la “carne”; una suerte de estado encarnado e indisoluble en el que se desenvuelve su facticidad y su praxis como “sujeto-en-por-el-mundo”. Ambos elementos se necesitan, coexisten e interrelacionan constituyendo una simbiosis dialécticamente viva y abierta.

En pro de nuestra argumentación, podemos establecer una serie de premisas que, *grosso modo*, resumen o concentran los objetivos de la propuesta de Merleau-Ponty y que, como anunciamos, pueden servir de guía para nuestros

se relacionan con otros enfermos, así como con aquellos que les observan y conciben como distintos por no estar sanos (Boss, 1963).

16 Según la RAE, el término “quiasmo” del gr. *χιασμός* *chiasmós* ‘disposición cruzada en aspa’, por alus. a la forma de la letra griega ji. Disposición en órdenes inversos de los miembros de dos secuencias consecutivas, como en *se dilata el corazón y el espíritu se satisface*. Es un término poco empleado, pero autores como Merleau-Ponty los emplearán para referir el tipo de relación que existe entre el cuerpo y el mundo, y que posteriormente se concentrará en el término de “carne”. En cualquier caso, el término quiasmo trata de referir el tipo de relación viva, abierta, inacabada y simbiótica que existe entre dos términos.

objetivos aquí propuestos. En primer lugar, el hecho de que la “percepción” es la fuente de nuestro conocimiento del mundo y de nosotros. En segundo lugar, que dicha percepción es vivida y sentida por el cuerpo que, en primera y última instancia, termina revelándose como el sujeto de la percepción. El cuerpo es, pues, el modo de ser original y originante de la percepción del mundo, del yo en el mundo y de los otros. En tercer lugar y, posiblemente el foco central de la propuesta ontológica merleau-pontiana, como ya hemos mencionado, cuerpo y mundo constituyen una unidad compleja en una relación de quiasmo. En otras palabras, el cuerpo, en su relación quiástica con el mundo y con los otros, se revela como el único modo y medio de acceso al yo, al otro y al mundo:

Yo no soy el autor de mi cuerpo, no he decidido nacer, y una vez nacido, yo mismo broto a través de mi cuerpo, haga lo que haga. Y no obstante, este cuerpo no es un accidente o hecho que sufro, puedo encontrar en él goce y satisfacción o encontrar en él un recurso contra sí mismo, como sucede en una decisión que me compromete. Me miran y me miro, me siento, siento y me sienten... este es mi cuerpo, yo soy mi cuerpo (Merleau-Ponty, 1970, p. 78).

En lo que respecta al tema central de este texto, la hermenéutica del deporte, esta concepción del cuerpo concibe a éste como la principal vía de acceso para poner en marcha los mecanismos interpretativos del mundo y del fenómeno deportivo. Esto es extremadamente importante en un ámbito como el deporte. El cuerpo no sólo juega un papel fundamental desde un plano estrictamente fisiológico -nos referimos a las evidentes condiciones físicas del deportista, su preparación y la forma física de los deportistas-, sino, también, y, sobre todo, fáctico. La praxis deportiva únicamente se hace posible si entendemos que sin el cuerpo encarnado en el mundo, no existe actividad deportiva a interpretar.

La facticidad del deporte se construye a través de la praxis deportiva en la que intervienen un conjunto de corporalidades encarnadas que, desde su relación con la propia actividad, son capaces de generar no sólo un fenómeno deportivo concreto sino, además, un mundo de intenciones, significados y simbolismos a interpretar. Este conjunto de significados y simbolismos no sólo tienen que ver con lo estrictamente deportivo (de un modo cerrado, contextualista o internalista), sino con la circunstancia más amplia de estar-ahí-en-el-mundo con otros interpretando, y teniendo que dotar de sentido a todo cuanto hacemos. Nuestra interpretación del deporte no queda limitada por aquello que hacemos dentro de él, sino que, también, encuentra límites en aquello otro que no es propiamente deportivo.

En relación a esto, el sociólogo Brian Pronger se hace eco del trabajo de las teorías críticas de Foucault y Pierre Bordieu para mostrar cómo la construcción de nuestro cuerpo, así como de su imagen, depende ampliamente de factores socio-culturales que poco o nada tienen que ver con la naturaleza del ejercicio físico

como tal¹⁷. Basándose en la filosofía del límite de Drucilla Cornell, Pronger enfatiza aquel material de la realidad corporal del ser humano que siempre queda más allá y resiste cualquier intento de conceptualizarlo de modo completo (Pronger, 2002, p. 14). Cualquier interpretación del cuerpo deja siempre una realidad más allá, eso-otro-del-cuerpo que no se conceptualiza.

Pronger se centra en encontrar ese más allá de la concepción prevalente del cuerpo, entendido como material a nuestra disposición que hemos de amoldar para adaptarnos a las normas estéticas y de salud de nuestro tiempo. Una reclamación similar puede realizarse con la visión del cuerpo dominante en la filosofía del deporte, es decir, como un cuerpo educado y dirigido al cultivo de la excelencia. Esta visión del cuerpo como plataforma para la excelencia establece unos límites que pueden trascenderse y llevarse más allá. Por ejemplo, ¿por qué no concebir el deseo de superar la prueba física que supone el deporte como una expresión de nuestra naturaleza más primaria y animal? ¿Por qué no ver el deporte como un medio para liberar nuestros impulsos transhumanos que nos llevan a trascender limitaciones constantemente? Estos elementos propios de lo corporal, siguiendo a Pronger, generan discursos distintos que, al final, conforman el texto que es el cuerpo. Lo mismo puede decirse del deporte.

B) LAS CAPACIDADES, EL ESTADO DE PROYECCIÓN DEL SER HUMANO

En la tarea humana de generar mundo y sentido a través de la praxis corporal, Adams A. Sandel identifica como esencial la posesión de capacidades y habilidades (Sandel, 2014). En esta segunda sección, nos referiremos a éstas como componentes de la facticidad, identificándolos con el estado de “proyectado”¹⁸ del ser humano, tomando el término heideggeriano. Para ello, nos centramos en la capacidad que posee el ser humano para disponer de su temporalidad y su condición de arrojado en el mundo. Ésta le posibilita tanto a disponer del pasado a modo de recuerdos, tradición, ideas... como a proyectar su existencia hacia el futuro a través de la formulación de un proyecto de vida.

17 Pronger afirma que, si bien su texto se reduce al fenómeno del ejercicio físico con beneficios para la salud, los procesos descritos en su trabajo bien podrían observarse en el fenómeno más amplio del deporte y, sobre todo, el deporte de élite (Pronger, 2002, p. 122).

18 En el uso de este concepto seguimos la traducción de Jorge Eduardo Rivera C., en lugar de “estado de yecto”. Para más detalle sobre esta traducción véase la nota del traductor en (Heidegger, 2009, p. 164): “«...Proyecto...»: en alemán, *Entwurf* (destacado en el texto original). Esta palabra debe ser entendida en su sentido literal: pro-yecto significa lo que está lanzado hacia adelante. Y este “delante” debe ser entendido como un futuro. Comprender es esencialmente pro-yecto o “proyección”, como traduce Gaos, porque en él (en el comprender) el Dasein se lanza hacia su futuro y abre ese futuro como *posibilidad*.”(Heidegger, 2009, p. 472).

Hubert G. Dreyfus (1980), e incluso John S. Searle (1995), ha entendido el concepto de “capacidad” en Heidegger a la luz de la concepción wittgensteniana de las reglas y del cómo y por qué sabemos seguirlas. Sin embargo, nosotros lo interpretamos a la luz de autores como Adams Sandel y Ernst Wolff, para quienes las capacidades son, más bien:

prejuicios encarnados [a modo de habilidades físicas o incorporadas corporalmente], desde las que nos acercamos al ambiente y que nos predisponen a la hora de actuar de un modo inteligible y abrir las posibilidades que se nos ofrecen. (Wolff, 2014, p. 489)

Estas habilidades que nos abren mundo están siempre ligadas a la tarea humana de dotar de sentido a nuestra vida, a nuestra concepción de vida buena o, en términos de la teoría de las capacidades, a aquel modo de vida que “tenemos razones para valorar” (Sen, 2000). Es parte de nuestra naturaleza generar estas interpretaciones con sentido del mundo ya que somos animales fantásticos, o dependiente-rationales (Conill Sancho, 1991; Macintyre, 2001).

Si esto es así, la hermenéutica del deporte se rebela como una herramienta filosófica excepcional porque centra el estudio del deporte en la tarea humana básica de la búsqueda de sentido (Segrave y Chu, 1996). Todo cuanto hacemos está ligado a esta tarea, es decir, nada queda fuera de las redes de sentido generadas por nosotros a través de nuestras interpretaciones de la realidad. Así pues, damos la razón a Andrew Edgar cuando, contra David Best (1974), afirma que el deporte siempre versa sobre algo propiamente humano. Es decir, como algo que no carece de sentido o como una mera trivialidad. Más bien, contrariamente a las interpretaciones reduccionistas del deporte, éste constituye una vía legítima para acceder a una ontología del hombre y del sujeto deportivo (Edgar, 2013, 2015).

Heidegger, con cierto aire aristocrático-místico, afirmó que el ser humano al llevar a cabo esta tarea de generar sentido, debe aspirar a la “autenticidad”, es decir, a perseguir proyectos de vida auténticos y exclusivos que le diferencien del resto, esto es, de la “masa” (Ortega y Gasset, 1964). Otros hermeneutas han dado una visión más “democrática” o igualitaria de esta propuesta. Han afirmado que todos y cada uno de nosotros generamos y otorgamos, por ejemplo, en términos de MacIntyre, “una unidad narrativa a nuestra vida” (1987).

El modo en que proyectamos nuestra existencia hacia el futuro abre y cierra posibilidades a través de la creación de una red de comprensiones, que dan sentido a todo cuanto hacemos. En este sentido puede interpretarse la frase aristotélica de que el ser humano es un animal político que posee *logos*, como un ser que se encuentra siempre dentro de un entramado con sentido. (Sandel, 2014) No se trata pues, de que como seres humanos tengamos una capacidad racional propia, sino que todo cuanto hacemos y vemos está situado en una red de sentidos entrelazados. Esto conforma nuestra circunstancia o facticidad.

Entender cómo el deporte está ligado a esa tarea fundamental de proyectar una unidad de sentido a nuestras vidas, es clave para comprenderlo como un fenómeno puramente humano. Muchos en la filosofía del deporte han ligado la definición de la tarea del deporte, a la necesidad humana de realizarse como ser humano, sin embargo, a nuestro juicio, esta ligazón se ha generado *a posteriori* como modo de justificar una definición concreta del deporte como lucha por la excelencia (López Frías y Gimeno Monfort, 2015).

Desde la hermenéutica, si el deporte está ligado a la tarea humana de generar una historia y narración propia sobre sí mismo, entonces difícilmente puede reducirse la naturaleza del deporte a un solo significado: la lucha por la excelencia. El deporte, al igual que cualquier otra actividad humana, está ligado intrínsecamente a todo cuanto hacemos; a una red de significados que hemos construido y en la que estamos siempre envueltos. Por ello, hemos de mantenernos abiertos a la posibilidad de que el deporte sea mucho más que algo relacionado con ese “conócete a ti mismo” inscrito en el Oráculo de Delfos que nos impele a ser excelentes (Reid, 2002). El deporte también puede tener que ver con el disfrute al presenciar el sufrimiento ajeno, con la codicia humana, con el vicio, y todas esas otras pulsiones, a veces no del todo consciente que, a pesar del rechazo de muchos, también forman parte de la mente humana. Como dijimos, una hermenéutica del deporte empeñada en describir el fenómeno del deporte no puede obviar todas estas dimensiones, otra cosa es que hagamos un análisis hermenéutico-crítico normativo en el que tratemos de mostrar qué queremos que sea (o deba ser) el deporte.

Esta capacidad de generar nuevos sentidos y de referirlos a nuestros proyectos de vida, como también muestran claramente MacIntyre y Charles Taylor, está intrínsecamente ligados a nuestra relación con los otros. Formulamos nuestros proyectos y acciones en relación y oposición a aquellos otros con los que vivimos, de igual modo configuramos y damos forma a nuestras capacidades (incluidas las de carácter más físico) en sociedad.

El deporte es un excelente campo de interpretación en el que observar estas relaciones, como muestra el caso de las llamadas “filosofías del juego”. En baloncesto, por ejemplo, se dice que los Golden State Warriors han cambiado el estilo de juego del deporte para siempre, debido a la filosofía de juego impuesta por su técnico Steve Kerr. Ésta consiste en jugar con transiciones rápidas, mucho pase, y lanzamientos lejanos desde múltiples posiciones. Este estilo de juego es realizable porque Kerr cuenta con jugadores con un físico y capacidades probablemente nunca exigidos o vistos. El mejor ejemplo de ello no es el famoso Stephen Curry, jugador más valioso de la Liga de Baloncesto Norteamericana (NBA), sino Draymond Green, un jugador grande y todoterreno capaz de rebotar, postear, pasar, driblar... Este tipo de jugador con estas características prácticamente no existía en épocas pasadas, ya que el cuerpo y capacidades de los jugadores no se construía

para los fines que Kerr quiere, sino, por ejemplo, para rebotear y postear en la pintura al estilo de los Saquille O'Neal, Hakeem Olajuwon, y Patrick Erwin.¹⁹

El cuerpo y capacidades del deportista, su estar-ahí-en-el-terreno es variable dependiendo de nuestra concepción determinada del mismo, de lo que queramos hacer con él y conseguir a través de él. Lo que de inicio parece una simple estrategia, al final, acaba siendo mucho más amplio, llevando a una visión determinada del deporte en general, así como del ser humano que practica deporte. Todo cuanto hacemos está siempre ligado a una gran cantidad de redes de sentido relativas a qué somos, qué queremos ser, quién somos y dónde lo somos. Esto nos conduce al tercer elemento de nuestro análisis de la facticidad: la tradición y el estar caído con otros.

C) LA TRADICIÓN COMO HORIZONTE DE SENTIDO

La palabra tradición se deriva del verbo latino *tradere*, que significa entregar o dar. La tradición es, según esto, algo transmitido que se pasa de unas personas a otras (Lawn y Keane, 2011). De un modo coloquial, tradición suele igualarse al conjunto de costumbres, prácticas y sistemas de creencias que se comparten en un grupo social. Así, por ejemplo, la Real Academia Española define el término como: “[t]ransmisión de noticias, composiciones literarias, doctrinas, ritos, costumbres, etc., hecha de generación en generación.”

En hermenéutica, el uso del término “tradición” se utiliza para mostrar que el ser humano siempre se encuentra siendo parte de un horizonte de sentido desde el que los seres humanos se autointerpretan y dan sentido a cuanto les rodea (Gadamer, 1977). La tradición no es algo que está ahí a nuestra disposición y que podemos aceptar o no, como si de un objeto se tratara. No podemos desligarnos de ella, somos nuestra tradición. Todo cuanto hacemos cae dentro de ella, nuestras acciones pueden darle un carácter distinto pero no eliminarla. La tradición es condición de posibilidad de todo cuanto hacemos porque nos proporciona un

19 Si nos trasladamos al fútbol, puede observarse un cambio similar en el físico y las capacidades de los futbolistas. Con el triunfo del famoso “tiki-taka” impuesto por entrenadores como Guardiola y Luis Aragonés, el tipo de cuerpo y habilidades físicas que se buscan hoy en día son muy distintas a, por ejemplo, las del fútbol de los 90. Esta nueva forma de entender el fútbol se basa en la posesión de la pelota a través de la combinación rápida y precisa, sobre todo, de pases cortos. Para este tipo de juego se exigen jugadores extremadamente habilidosos y rápidos que puedan manejar la bola con mucha calidad y, a su vez, buscar rápidamente los espacios para combinar y recibir nuevos pases. En un fútbol así, los delanteros y defensas de los 90, grandes, altos y con poca técnica, ha quedado finalmente en desuso. A los grandes defensas italianos y españoles de los 90, como Alessandro Nesta o Fernando Hierro, les han sucedido los pequeños y habilidosos como Carles Puyol o Sergio Ramos.

horizonte de sentido a través del que se nos aparecen las cosas. Formamos un todo (Malpas, 2002).

La unidad entre nosotros y la tradición complica la tarea de delimitar conceptualmente a esta última. En este sentido, cabe destacar, de la mano de Dreyfus (1980), el hecho de que se suele enfatizar el papel de lo mental o teórico, concibiendo la tradición como un conjunto de creencias, prejuicios, doctrinas, teorías, etc. Esta tendencia ha devenido en un “holismo teórico” que, paradójicamente, no es capaz de captar la totalidad de modo completo.

Hay todo un lado práctico de la tradición que el holismo teórico obvia: lo que hacemos de inmediato, nuestras habilidades, nuestras capacidades y reacciones más espontáneas. Éstas conforman un trasfondo para nuestras acciones que no puede ser reducido a teoría, ideas o creencias. Prestar atención a estos aspectos da lugar a un holismo práctico que, según Dreyfus, es captado en la frase de Wittgenstein: “es nuestro actuar lo que está a la base de los juegos del lenguaje” (Dreyfus, 1980, p. 7).

Esta prevalencia de lo teórico sobre lo práctico, que para Dreyfus se debe a la interpretación sesgada que Gadamer ofrece de Heidegger, se encuentra en algunas propuestas holistas en filosofía del deporte como, por ejemplo, el convencionalismo interpretacionista de Morgan (López Frías, 2014b). Cuando éste identifica las diversas tradiciones deportivas que ha habido en la historia, se basa en ideologías, principios y creencias. Así, por ejemplo, al analizar el deporte profesional actual, Morgan afirma que la búsqueda de la victoria a toda costa y la especialización son sus principios definitorios (Morgan, 2012).

Estos dos principios diferencian nuestro deporte actual del practicado, por ejemplo, por los antiguos griegos, donde las fronteras entre lo religioso y lo deportivo no estaban claramente delimitadas pero, también, del deporte amateur de la época victoriana practicado con el objetivo de fomentar el desarrollo personal y la diversión a través de la superación de uno mismo. No obstante, el afán de victoria y la especialización son elementos teórico-ideológicos. No cabe preguntarse ¿por qué también se encuentran diferencias esenciales en el ámbito más práctico e inmediato? Por ejemplo, Pierre de Coubertin, en una época en que el profesionalismo comenzaba a emerger, se debatió entre dos modos de comprender el deporte: uno basado en la “voluntad de poder”, en la necesidad de superar obstáculos y sentirse realizado por ello, y otro basado en la búsqueda de un equilibrio total, sobre todo, con vistas a la cooperación social (Tuncel, 2013). Mientras que el primero parece ligado al cuerpo, a lo que experimentamos de modo inmediato, el segundo supone una visión más intelectualizada del deporte. Lo dionisiaco y lo apolíneo, ambos son constitutivos del deporte (Tuncel, 2013).

La Modernidad, entendida como el triunfo de lo apolíneo (Nietzsche, 2005), vio en la tradición su enemigo a batir, un elemento del que debía desprenderse

para alcanzar la objetividad necesaria en cualquier actividad racional. Así entendida, la Modernidad es enemiga de la totalidad. Su objetivo es reducir la realidad a sus mínimos componentes y explicarla a través de ellos. Lo que esto supone para la totalidad es que queda seriamente sesgada tal y como mostramos en nuestro análisis de la *aletheia*.

Al adoptar la comprensión platónica de la *aletheia* y su tendencia reduccionista, la filosofía del deporte analítica (que se propone como objetivo delimitar los caracteres definitorios del deporte), debe ser considerada anti-holista. Este anti-holismo contrasta con la tendencia en filosofía del deporte de basarse en conceptos hermenéuticos como práctica social, tradición, y convenciones sociales (López Frías, 2014a). ¿Cómo es posible, pues, que los autores internalistas estén empleando la hermenéutica para pensar el deporte, aunque sea de un modo indirecto pero, a su vez, estén yendo contra uno de los principios esenciales de la hermenéutica: el principio de la contextualidad? (Ilundáin-Agurruza, 2014b, 2015)

La respuesta a esta pregunta es que, en muchos casos en que los filósofos internalistas del deporte han utilizado conceptos hermenéuticos para pensar el deporte, lo han hecho de un modo reductivo. Es decir, reduciendo la realidad de la comprensión hermenéutica a sus aspectos más puramente teóricos, proponiendo, con ello, un holismo teórico. Desde esta perspectiva puramente teórica, la tradición es: o bien algo que sobra, como en el caso de los seguidores de Suits que pretenden ofrecer una definición esencialista del deporte, o bien lo único de lo que disponemos a la hora de estudiar el deporte, como en el caso de Morgan y su convencionalismo deportivo.

5. CONCLUSIÓN

El presente trabajo se ha dividido en dos partes. En la primera expusimos la crítica y revisión del concepto heideggeriano de *aletheia*, con el fin de mostrar la diferencia entre las metodologías prevalentes en la filosofía del deporte y la hermenéutica propuesta por nosotros. En la segunda, mostramos en qué consiste y cuáles son los elementos que constituyen esta metodología propia a través del análisis del concepto de facticidad. Para ello, dividimos a ésta en tres elementos (lo corporal, la tradición y las capacidades) advirtiendo que esta división tiene sólo sentido en un orden de discurso analítico, y que no se corresponde con elementos aislados que podamos estudiar de un modo esencializado o individual en el mundo. Éstos están entrelazados intrínsecamente formando un todo que ha de interpretarse de un modo holista y anti-reduccionista. De este modo, entre otras cosas, la hermenéutica deportiva que ha sido presentada aquí desecha la posibilidad de dar con una definición esencial del deporte, y se encomienda a la tarea

de describir la facticidad del mismo en su complejidad. Se trata de ir a las cosas para describirlas y analizarlas lo mejor posible, mostrando toda su complejidad sin tratar de reducirla. Que el deporte quede reducido a un sólo aspecto, o conjunto de ellos, no hace más que empobrecer su naturaleza. Esto genera problemas práctico-teóricos que hacen un flaco favor a una realidad humana compleja e importante, y que, para muchos, juega un papel central en esa tarea humana de comprendernos e interpretarnos a nosotros mismo en el mundo que habitamos, y en el que convivimos con otros.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W. *Actualidad de la filosofía*. Barcelona: Paidós: I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona. 1991.
- AGGERHOLM, K. *Talent development, existential philosophy and sport: on becoming an elite athlete*. New York: Routledge. 2015.
- AHO, K. *Heidegger's neglect of the body*. Albany: State University of New York Press. 2009.
- ARISTOTELES. *Metafísica de Aristóteles: Edición trilingüe por Valentín García Yebra: Vol. 1-2*. Madrid. 1970.
- BOSS, M. *Psychoanalysis and daseinsanalysis*. New York: Basic Books. 1963.
- BREIVIK, G. "Skillful Coping in Everyday Life and in Sport: A Critical Examination of the Views of Heidegger and Dreyfus". *Journal of the Philosophy of Sport*, 34(2), 116-134. 2007. <http://doi.org/10.1080/00948705.2007.9714716>
- , "Zombie-Like or Superconscious? A Phenomenological and Conceptual Analysis of Consciousness in Elite Sport". *Journal of the Philosophy of Sport*, 40(1), 85-106. 2013.
- , "Sporting knowledge and the problem of knowing how". *Journal of the Philosophy of Sport*, 41(2), 143-162. 2014. <http://doi.org/10.1080/00948705.2014.911102>
- CONILL SANCHO, J. *El poder de la mentira: Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid: Tecnos. 1997.
- DREYFUS, H. L. "Holism and Hermeneutics". *The Review of Metaphysics*, 34(1), 3-23. 1980.
- , *Skillful Coping: Essays on the Phenomenology of Everyday Perception and Action*. Oxford University Press. 2014.
- EDGAR, A. "A Hermeneutics of Sport". *Sport, Ethics and Philosophy*, 7(1), 140-167. 2013. <http://doi.org/10.1080/17511321.2012.761893>
- EDGAR, A. *Sport and art: an essay in the hermeneutics of sport*. London; New York: Routledge. 2014.
- ESCUADERO, J. A. "Heidegger y el olvido del cuerpo". *Lectora: revista de dones i textualitat*, (17), 181-198. 2011.

- GADAMER, H.G. *Verdad y método : fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 1997.
- GALLAGHER, S. *Hermeneutics and education*. Albany, State University of New York Press. 1992.
- GLAESER, A. "Hermeneutic Institutionalism: Towards a New Synthesis". *Qualitative Sociology*, 37(2), 207-241. 2014. <http://doi.org/10.1007/s11133-014-9272-1>
- GLASSFORD, R. G. "Methodological Reconsiderations: The Shifting Paradigms". *Quest*, 39(3), 295-312. 1987. <http://doi.org/10.1080/00336297.1987.10483881>
- GRONDIN, J. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder. 1999.
- , "Must Nietzsche be Incorporated into Hermeneutics? Some Reasons for a Little Resistance". *IRIS*, 2(3), 105-122. 2010.
- HARRIS, J. C. "Hermeneutics, Interpretive Cultural Research, and the Study of Sports". *Quest*, 33(1), 72-86. 1981. <http://doi.org/10.1080/00336297.1981.10483723>
- HEIDEGGER, M. *Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el humanismo*, Santiago (Chile), Universidad de Chile, Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, Centro de Estudios Humanísticos y Filosóficos, 1953.
- , *Ser y tiempo*. Madrid; España: Trotta. 2009.
- HEIDEGGER, M., y BOSS, M. *Zollikon seminars: protocols, conversations, letters*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press. 2001.
- ILUNDÁIN-AGURRUZA, J. "7 –Riding The Wind– Consummate Performance, Phenomenology, and Skillful Fluency". *Sport, Ethics and Philosophy*, 8 (4), 374-419. 2014a. <http://doi.org/10.1080/17511321.2015.1026630>
- , "Nothing New Under the Sun: Holism and the Pursuit of Excellence". *Sport, Ethics and Philosophy*, 8(3), 230-257. 2014b. <http://doi.org/10.1080/17511321.2014.981358>
- , "Skillful Striving: Holism and the Cultivation of Excellence in Sports and Performative Endeavors". *Sport, Ethics and Philosophy*, 8(3), 223-229. 2015.
- ISIDORI, E.; MAULINI, C. Y LÓPEZ FRÍAS, F. J., "Sport and Ethics of Weak Thought: A New Manifesto of Sport Education". *Physical Culture and Sport. Studies and Research*, 60, 1, 22-29. 2013.
- KRETCHMAR, R. S. *Practical philosophy of sport and physical activity*. Champaign, IL: Human Kinetics. 2005.
- , "Dualisms, Dichotomies and Dead Ends: Limitations of Analytic Thinking about Sport". *Sport, Ethics and Philosophy*, 1(3), 266-280. 2007. <http://doi.org/10.1080/17511320701676866>
- , "Pluralistic Internalism". *Journal of the Philosophy of Sport*, 1-18. 2014. <http://doi.org/10.1080/00948705.2014.911101>
- LAWN, C., y KEANE, N. *The Gadamer dictionary*. London; New York: Continuum. 2011.
- LÓPEZ FRÍAS, F. J. "William J. Morgan's 'conventionalist internalism' approach. Furthering internalism? A critical hermeneutical response". *Sport, Ethics and Philosophy*, 1-15. 2014. <http://doi.org/10.1080/17511321.2014.932430>

- , “Broad internalism and interpretation. The plurality of interpretivist approaches”. En: Klein, S. (Ed.), *Defining sport. Contemporary explorations*. Forthcoming: Lexington Books. 2015.
- LÓPEZ FRÍAS, F. J., y GIMENO MONFORT, X. “A Hermeneutical Analysis of the Internalist Approach in the Philosophy of Sport”. *Physical Culture and Sport. Studies and Research*, 67(1), 5-12. 2015a. <http://doi.org/10.1515/pcssr-2015-0018>
- , “Revisión hermenéutica de la tradición internalista en filosofía del deporte”. *En prensa*. 2015b.
- MACINTYRE, A. *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica. 1987.
- , *Animales racionales y dependientes: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. Barcelona: Paidós. 2001.
- MALPAS, J. “The weave of meaning: holism and contextuality”. *Language & Communication*, 22(4), 403-419. 2002. [http://doi.org/10.1016/S0271-5309\(02\)00017-4](http://doi.org/10.1016/S0271-5309(02)00017-4)
- MCNAMEE, M. “Sport, ethics and philosophy; context, history, prospects. *Sport*”. *Ethics and Philosophy*, 1(1), 1-6. 2007.
- MERLEAU-PONTY, M. *Lo visible y lo invisible: Seguido de Notas de trabajo*. Barcelona: Seix Barral. 1970.
- MORGAN, W. J. “On The Path Towards An Ontology of Sport”. *Journal of the Philosophy of Sport*, 3(1), 25-34. 1976. <http://doi.org/10.1080/00948705.1976.10654111>
- , “Broad internalism, deep conventions, moral entrepreneurs, and sport”. *Journal of the Philosophy of Sport*, 39(1), 65-100.2012.
- NIETZSCHE, F. W. *Ecce homo*. Madrid, Edimat Libros. 2005.
- , *Así habló Zaratustra*. Madrid, Alianza Editorial. 2003.
- ORTEGA Y GASSET, J. *La rebelión de las masas, con un prólogo para franceses, un epílogo para ingleses, y un apéndice: Dinámica del tiempo*. Madrid, Espasa-Calpe. 1964.
- , *Obras completas. obra póstuma Tomo VIII, Tomo VIII*, Madrid, Taurus. 2008.
- , “La idea de Principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva”. En: *Obras completas. Tomo IX (1933-1948). Obra Póstuma*, Madrid, Taurus y Fundación Ortega y Gasset, 929-1176, 2009.
- PRONGER, B. *Body fascism salvation in the technology of physical fitness*. Toronto, Ont.: University of Toronto Press. 2002.
- REID, H. L. *The philosophical athlete*. Durham, N.C., Carolina Academic Press. 2002.
- SÁNCHEZ PATO, A. “Filosofía y gimnasia: Tareas del filósofo del deporte”, *Revista de Occidente*, 392, 45-62, 2014.
- y GUTIÉRREZ ARRANZ J. M., “Mind and body versus Gymnastics and philosophy: from dualism to emergentism”, *Cultura, Ciencia y Deporte*, 19, Vol. 7, 5-18, 2012.
- SANDEL, A. A. *The Place of Prejudice*. New York, Harvard University Press. 2014.
- SEARLE, J. R. *The construction of social reality*, New York, Free Press. 1995.
- SEGRAVE, J. O., y Chu, D. “The Modern Olympic Games: An Access to Ontology”. *Quest*, 48(1), 57-66. 1996. <http://doi.org/10.1080/00336297.1996.10484178>

- SEN, A. *Desarrollo y libertad*. Barcelona, Planeta. 2000.
- SIMON, R. L. "Internalism and Internal Values in Sport". *Journal of the Philosophy of Sport*, 27(1), 1-16. 2000. <http://doi.org/10.1080/00948705.2000.9714586>
- , *Fair play the ethics of sport*. Boulder, CO: Westview Press. 2010.
- STANDAL, Ø. F., y MOE, V. F. "Merleau-Ponty Meets Kretchmar: Sweet Tensions of Embodied Learning". *Sport, Ethics and Philosophy*, 5(3), 256-269. 2011. <http://doi.org/10.1080/17511321.2011.602580>
- TUNCEL, Y. *Agon in Nietzsche*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press. 2013.
- WEISS, P. *Sport: a philosophic inquiry*. Carbondale: Southern Illinois University Press. 1971.
- WILBERG, P. *Heidegger, medicine & "scientific method": the unheeded message of the Zollikon Seminars*. United Kingdom: New Gnosis Publications. 2003.
- WOLFF, E. "Hermeneutics and the capabilities approach: a thick heuristic tool for a thin normative standard of well-being". *South African Journal of Philosophy*, 33(4), 487-500. 2014. <http://doi.org/10.1080/02580136.2014.976751>