

Platonismo y filosofía del deporte. Una propuesta hermenéutica

Platonism and Philosophy of Sport. A Hermeneutical Approach

FRANCISCO JAVIER LÓPEZ FRÍAS y XAVIER GIMENO MONFORT

Resumen: En este artículo, defendemos que se ha producido una inversión del platonismo a la base de la filosofía del deporte, similar a la acaecida en el ámbito de la filosofía occidental. Para ello, exponemos a qué nos referimos con el platonismo en la filosofía del deporte. Más adelante, explicamos qué significa invertir el platonismo a raíz tanto de Nietzsche como de Heidegger. Tras ello, identificamos cuáles son los autores que han provocado tal cambio en la filosofía del deporte, a saber: los filósofos dionisiacos. Por último, mostramos cómo con sus propuestas dionisiacas producen un acabamiento de la tradición internalista, para defender que éste es el paso inicial en la tarea de proponer una hermenéutica del deporte.

Palabras clave: hermenéutica del deporte, filosofía del deporte, excelencia, voluntad de poder.

Abstract: In this paper, we set a point of departure for the hermeneutical analysis of sport in the philosophy of sport. Such a point of departure is the overturn of the Platonism in broad internalism, which is the most widely accepted philosophical approach in the discipline. Firstly, we analyze the Platonic nature of broad internalism. Then, by drawing on Heidegger's work on Nietzsche, we explore the implications of overturning Platonism. In doing so, we identify the philosophers of sport whose work is at the ground of the inversion of Platonism in the philosophy of sport, whom we call "Dionysian philosophers of sport". To conclude, we show how Dionysian philosophers' attempt of taking broad internalism beyond itself must be regarded as the point of departure for the hermeneutical analysis of sport.

Keywords: hermeneutics, philosophy of sport, excellence, Nietzsche.

Fecha de recepción: 12/10/2015. Fecha de aceptación: 04/01/2016.

* Profesor asociado de filosofía del deporte e investigador asociado. **Kinesiology Department y Rock Ethics Institute.** The Pennsylvania State University (fjl13@psu.edu). Temas de investigación y publicaciones relevantes: filosofía del deporte y el juego, ética del deporte, dopaje. López Frías, Francisco Javier (2016). *Dopaje y Mejora Humana. Una Propuesta Crítica.* Madrid: Editorial Reus y López Frías, Francisco Javier y Xavier Gimeno (2017). "La utopía de la razón lúdica de Bernard Suits." *Paideia*, nº 107.

** Doctor en filosofía y profesor de bachillerato. Universidad de Valencia y Colegio Privado Aula 3 (xagimon@hotmail.com). Temas de investigación y publicaciones relevantes: filosofía Española del Exilio, ontología, fenomenología y hermenéutica. Gimeno Monfort, Xavier (2015). La categoría del Nos en JDGB y la herencia de Antonio Machado. *Estudios Filosóficos*, 186. Gimeno Monfort, Xavier (2015). El método dialéctico trans-finitante de JDGB y el humanismo positivo como horizonte de la facticidad social. *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, nº 42.

1. El platonismo en la filosofía del deporte

En su más reciente artículo, William J. Morgan (2015) distingue entre tres grandes propuestas a la hora de definir el deporte. Una primera es la defendida por Nicholas Dixon (2003) y Robert L. Simon (2014), a la que denominaremos como “procedimentalista”. Según esta propuesta, no podemos encontrar una definición absoluta de deporte. El objetivo, por el contrario, es tratar de establecer un proceso continuo de discusión racional dirigido a, con el paso del tiempo y de la contraposición de argumentos, alcanzar mejores definiciones del deporte. Si bien esta propuesta no proporciona, a priori, una definición esencial del mismo, sí defiende que existen unas características esenciales del fenómeno deportivo más correctas que otras. Siguiendo a Simon (2014, p. 91), el criterio de corrección aplicable en estos procesos de discusión racional es el siguiente: comprender el deporte como una práctica perfeccionista, es decir, como una actividad cuyo valor reside en el cultivo de la excelencia.

Un deporte bien diseñado es aquel en que los desafíos exigen para ser exitosos habilidades complejas, el uso de diversas estrategias y la necesidad de tomar buenas decisiones en varias situaciones del juego. La meta principal al participar, entonces, es lograr la excelencia al enfrentarse al desafío. (Simon, 2014, p. 91)

En un segundo grupo, Morgan incluye a todos aquellos autores, como Russell (1999) o César Torres (2012), que piensan que podemos ofrecer una definición del deporte atendiendo a sus elementos más característicos, es decir, captando lo que podríamos denominar, en términos de Verner Møller, “la esencia del deporte”. (Møller y Nauright, 2003) Según estos autores, el deporte también es una práctica perfeccionista en tanto que se realiza para alcanzar ciertas excelencias:

las reglas deben ser interpretadas de un modo que las excelencias logradas al alcanzar la meta lúdica del juego no son menoscabadas, sino mantenidas y promovidas. (Russell, 1999, p. 35)

Morgan, que conforma el tercer grupo de propuestas, defiende una filosofía convencionalista. Afirma que el deporte no es algo que podamos definir de un modo puramente racional, es decir, a través de procesos de discusión racional o de la captación eidética de la naturaleza de las cosas. Para Morgan, más bien, hemos de prestar atención a, en términos de Andrei Marmor (2009), las “convenciones fuertes” que conforman, muchas veces de modo inconsciente, nuestros modos de concebir el deporte. Estas convenciones, según Morgan, son racionales porque sirven como condición de posibilidad tanto para la discusión en torno al deporte, como para la comprensión de su naturaleza. Es decir, si lo expresamos en terminología hermenéutica, las convenciones fuertes proporcionan las precomprensiones u horizontes de sentido que nos muestran el deporte de un modo determinado. Sin ellas, no sería posible ningún tipo de actividad racional en torno al deporte, como, por ejemplo, poder debatir sobre él y comprenderlo.

Un elemento determinante de estas convenciones fuertes es que no han sido producidas a propósito a través de procesos racionales de carácter trascendental sino, más bien, generadas

intersubjetivamente de modo contingente por, y heredadas de, la sociedad en que vivimos. Esta propuesta intersubjetiva y postmoderna, afirma que cada sociedad desarrolla su propia concepción del deporte condicionada por un determinado contexto social, político, filosófico, religioso... No obstante, a pesar de defender una propuesta contextualista, Morgan también da por hecho que el valor del deporte reside en ser aceptado como una práctica perfeccionista:

[1]la condición central que han de satisfacer las convenciones fuertes es su ser verdaderas con respecto a las respuestas normativas fuertes que generan *prácticas perfeccionistas* como el deporte. (Morgan, 2015, p. 42)(El subrayado es nuestro)

La idea del deporte como lucha por la excelencia es, pues, el elemento común y definitorio que da valor al deporte y que cada cultura y momento histórico interpreta de un modo particular. Por ejemplo, el deportista amateur concibe como excelente al competidor que no recurre a ninguna estrategia o elemento añadido para vencer, sino que lo hace de modo puro o natural. Por su parte, la concepción profesionalista del deporte concibe al participante excelente como aquel que, tras la lucha que acontece en la competición, es capaz de alzarse con la victoria sobre el resto de participantes (Morgan, 2012).

Como vemos, la idea del deporte como actividad perfeccionista se muestra como central en cualquier propuesta internalista en la filosofía del deporte actual. La búsqueda de la excelencia es, pues, la base del prejuicio que dirige las tradiciones dominantes en la filosofía del deporte a día de hoy. Es decir, la excelencia constituye el principio axiológico (o valor) determinante de cualquier definición del deporte. Como hemos mostrado en otro lugar (López Frías y Gimeno Monfort, 2016), este prejuicio tiene su origen en la adopción de unos objetivos y una metodología filosófica de corte platónico que ha sido producida, especialmente, por autores como Bernard Suits (2005) y Warren P. Fraleigh (1984). Éstos utilizan la idea de la búsqueda de la excelencia como criterio valorativo para comprender y definir de modo racional la naturaleza del deporte.

Si bien, como hemos afirmado, Morgan ha tratado de diferenciarse de estas propuestas racionales apelando a las “convenciones fuertes”, (Morgan, 2012) su convencionalismo sigue cayendo del lado internalista (López Frías, 2014). La propuesta metodológica intersubjetiva de Morgan está, pues, influida por el prejuicio platónico que guía al internalismo, con ello, hereda los dos elementos esenciales del prejuicio platónico: primero, la búsqueda de una definición en clave de esencia del deporte y, segundo, el “imperialismo de la excelencia” concibiendo el deporte como “una práctica perfeccionista.” (Ilundáin-Aguruza, 2014; Morgan, 2015).

Por lo tanto, aunque Morgan propone una alternativa al modo dominante (racionalista) de definir el deporte como búsqueda de la excelencia, su objetivo sigue siendo el de responder a la pregunta “¿qué es el deporte?” apelando, para ello, a los elementos definitorios del mismo y que giran en torno a la idea de excelencia (si bien ésta es comprendida de modos diversos dependiendo del contexto). Con ello, Morgan, al igual que el resto de propuestas internalistas, cae en algunos de los inconvenientes generados por el prejuicio platónico en la filosofía del deporte que identificamos en otro lugar: por ejemplo, que la concepción del deporte como excelencia sesga nuestra experiencia del mismo y la acomoda para verificar

la idea general del deporte entendido como lucha por la excelencia. (López Frías y Gimeno Monfort, 2016).

Una vez identificada la metodología y objetivos compartidos por la mayoría de las propuestas internalistas, así como el prejuicio en que se basan, es momento de identificar cómo en la actualidad de la filosofía del deporte se está produciendo una “inversión de este platonismo” (Heidegger, 2000) a la base del internalismo. Esta inversión es consecuencia del trabajo de autores como Paul Davis (2015), Andrew Edgar (2014), Yunus Tuncel (2013), Verner Moller (2003) y Steffen Borge (2015), quienes han resaltado el aspecto más vital o violento del deporte en detrimento del más excelso o platónico: la excelencia.

2. En busca de una analogía histórica. Una aproximación a la inversión del platonismo de Nietzsche

Tomamos la expresión “inversión del platonismo” del proyecto nietzscheano que, especialmente desde 1880 a 1890, trata de llevar a cabo una crítica radical de las bases platónico-cristianas del desarrollo histórico de la filosofía entendida como actividad racional. Para Nietzsche, tal y como defiende Heidegger, el triunfo de la mentalidad socrático-platónica permea la totalidad de la historia de la filosofía occidental.

En el curso de la historia occidental, la doctrina platónica y la doctrina cristiana sobre el ente en su totalidad se ha fusionado de múltiples maneras y han experimentado así diversas transformaciones. Ambas doctrinas, tanto en sí mismas como en sus formas mixtas, tienen ante todo el privilegio de haberse convertido, gracias a una tradición de dos milenios, en un hábito del pensamiento. (Heidegger, 2000, p. 211)

El triunfo de esta mentalidad, o “hábito del pensamiento”, dota a la filosofía de un espíritu apolíneo cuyo máximo exponente es Platón. Lo cual, según Nietzsche, es un error grave en el propio devenir histórico de la filosofía:

[e]l más duradero y peligroso de todos los errores ha sido hasta ahora un error de dogmáticos, a saber, la invención por Platón del espíritu puro y del bien en sí. [...] Hablar del espíritu y del bien como lo hizo Platón significaría poner *la verdad* cabeza abajo. (Nietzsche, 1997, pp. 24-25) (las cursivas son nuestras).

¿Qué significa, pues esta inversión del platonismo que pone la “verdad cabeza abajo”? Hemos de dejar claro, antes que nada, que el propósito de nuestra adopción de la idea de una inversión del platonismo únicamente se basa en un nivel metodológico-epistemológico de la propia inversión. Es decir, no tomamos en un sentido profundo el contenido de la inversión del platonismo que lleva a cabo Nietzsche, sino que lo empleamos para describir un acontecimiento filosófico radical que está teniendo lugar en la filosofía del deporte actual, y que sigue una lógica similar a la del proyecto radical nietzscheano. Este cambio profundo de términos en la filosofía del deporte consiste en que lo que antes se había relegado como secundario a la hora de definir el deporte, ahora pasa a ser lo principal. Ante todo, la inversión es un acontecimiento de la historia de la filosofía. Este acontecimiento se enfrenta al

“hábito mental”, utilizando los términos de Nietzsche, de asociar lo verdadero con lo ideal, o suprasensible, que es, por ello, concebido como lo más excelso. El hecho de dotar de un valor mayor a lo ideal convierte a lo corporal, o no eidético, en una naturaleza secundaria e incluso deficiente.

La inversión nietzscheana del platonismo consiste, pues, en el nivel de discurso al que nos estamos restringiendo, primero, en denunciar que aquello que había sido infravalorado por su carácter corporal, físico, sensible... se encuentra, sin embargo, de un modo ontológico en un ámbito más primario e importante que lo eidético. Con ello, segundo, se pretende llevar a cabo un cambio de paradigma en nuestra mentalidad filosófica que sitúe lo sensible como principal y originario. Es decir, la inversión consiste en reconocer que lo sensible está a la base de todo; lo corporal, vital, y emocional es ahora lo primordial en vez de algo a limitar o eliminar. Así, con Nietzsche, la jerarquía de valores que constituye nuestra mentalidad respecto a lo constitutivo de la realidad se invierte:

[i]nvertir el platonismo quiere decir, entonces: invertir los criterios de medida; por decirlo así, lo que en el platonismo estaba debajo y tenía que medirse por lo suprasensible tiene que pasar arriba y lo suprasensible tiene que ponerse a su servicio. Al llevar a cabo la inversión, lo sensible se convierte en lo propiamente ente, es decir en lo verdadero, en la verdad. Lo verdadero es lo sensible. (Heidegger, 2000, p. 149).

Nietzsche no está dispuesto a considerar que la verdad y la realidad del mundo queden definidas, en primera instancia, por ninguna suerte de “ideas” que, en su opinión, restringen la riqueza de nuestra experiencia y de la realidad. Con ello, Nietzsche realiza un esfuerzo filosófico por recuperar aquella dimensión relativa al cuerpo y la sensibilidad, lo vital e inmediato, es decir, lo que él identifica con lo dionisíaco, y que es opuesto a lo ideal o apolíneo:

[I]a psicología del orgiasmo entendido como un desbordante sentimiento de vida y de fuerza, dentro del cual el mismo dolor actúa como estimulante, me dio la clave para entender el concepto de sentimiento trágico [...] El decir sí a la vida incluso en sus problemas más extraños y duros; la voluntad de vida, regocijándose de su propia inagotabilidad al sacrificar a sus tipos más altos – a eso fue a lo que yo llamé dionisíaco. (Nietzsche, 2005, pasaje 3).

De este modo, la mentalidad no-trágica dominante en nuestro tiempo que restringe y limita lo vital, debe ser invertida con el fin de aceptar y partir, precisamente, de dicha vitalidad. Es decir, de lo inmediato que nos constituye de modo más esencial en tanto que seres humanos cuya existencia es inevitablemente trágica. El hombre, cuando parte de lo trágico, esto es, desde el punto de vista de lo dionisíaco, comprende el mundo y la verdad desde un nuevo enfoque epistemológico-ontológico, a saber: la vida como expansión.

La inversión platónica produce, pues, una variación de tipo epistemológico-ontológico. Si esto es así, entonces los elementos de los que se parte para interpretar el mundo dejan de pertenecer a lo eidético, para tomar como base lo menos excelso y bruto de nuestra existencia. El ser humano no es visto pues como un ser que persigue el conocimiento de ideas (o

de sí mismo), sino como una voluntad creadora que trata de ir siempre más allá de sí misma para imponer su voluntad de poder.¹ La vida, siguiendo esta propuesta de Nietzsche, se concibe así como una lucha de voluntades de poder que constantemente se oponen. Esto es un aspecto más de lo trágico de nuestra existencia (así como del deporte, que no sólo debe ser concebido como una plataforma hacia la excelencia, hacia lo excelso, sino como una lucha violenta sin cuartel que el deportista libra para imponerse sobre los otros):

la pasión es aquello por lo cual y en lo cual hacemos pie en nosotros mismos y nos apoderamos con clarividencia del ente a nuestro alrededor y dentro de nosotros mismos [...] La voluntad es, como decíamos, la re-solución en la que el que quiere se expone al máximo al ente para aferrarlo en el radio de su comportamiento. [...] La voluntad sólo es voluntad en cuanto querer-más-allá-de-sí, en cuanto querer-más. (Heidegger, 2000, pp. 24-25).

En esta sección hemos mostrado el modo en que Nietzsche expone como el platonismo debe ser concebido como un gran error, lo cual es esencial para nuestro propósito en este artículo, pues nos proporcionan una analogía de un proceso de inversión similar acontecido en la filosofía del deporte actual. Como afirmamos, el internalismo, siguiendo el prejuicio platónico, ha reducido la verdad del deporte especialmente a la idea de la lucha por la excelencia, limitando el valor de dicha práctica, de ese modo, a la persecución de lo más elevado y bueno en sí mismo: la excelencia.² Como afirmamos en otro lugar, en las propuestas internalistas, de este modo, “aquello-otro” que no casa con la idea del deporte como lucha por la excelencia acaba, de un modo u otro, subyugado a ella. Así, pues, el paso siguiente, al modo nietzscheano, es el de invertir la jerarquía de los valores constitutivos del deporte según la tradición dominante para generar un nuevo paradigma centrado en lo sensible, corporal, emotivo... Éste es el objetivo de la propuesta de autores que nosotros denominaremos como “filósofos del deporte dionisíacos” como, por ejemplo, Moller, Tuncel, Davis y Edgar.

3. Una inversión del internalismo platónico en filosofía del deporte: un deporte dionisíaco y apolíneo

En este apartado, trataremos de mostrar cómo la filosofía del deporte ha repetido, en cierto sentido, la inversión del platonismo propuesta por Nietzsche acontecida en la historia de la filosofía occidental. Es decir, identificaremos el proceso por el que se “ha dado la vuelta” a la idea de que nuestra concepción del deporte debe estar basada en el valor de la lucha por la excelencia. Para ello, partiremos de aquellos que se han basado en Nietzsche

-
- 1 Esta interpretación de la voluntad de poder es reductiva, ya que el concepto es mucho más amplio. Sin embargo, creemos que nuestra visión de este concepto es defendible en base a la perspectiva ética que Nietzsche otorga al concepto de voluntad de poder en *La genealogía de la moral*, cuando afirma que el objetivo final de la creación de valores es lograr que los otros acaben asumiendo los valores creados por uno mismo, imponiendo así nuestra voluntad de poder. Lo cual es la mayor virtud del cristianismo y el judaísmo, a los que Nietzsche, más allá de su feroz crítica hacia ellos, alaba precisamente en este sentido, es decir, por haber sido muy hábiles a la hora de imponer su voluntad de poder.
 - 2 Para ahondar más en la naturaleza platónica de la reducción de la naturaleza del deporte a la lucha por la excelencia, consultar nuestro artículo sobre dicha cuestión. (AUTORES, 2015).

para realiza una crítica a la tradición dominante en la filosofía del deporte: Yunus Tuncel y Verner Moller. El primero de estos autores basa su posición en una concepción crítica y no tan idealizada del concepto de *agon* en Nietzsche, mientras que el segundo autor parte de la crítica nietzscheana a la Modernidad y a su concepción moral de los individuos. Con ello, ambos autores, a los que denominaremos como “filósofos dionisíacos del deporte”, resaltan los aspectos más dionisíacos del deporte, es decir, su lado más agonístico-violento y pasional, frente a la prevalencia de elementos apolíneos como la excelencia, la virtud moral, y la belleza.

3.1. *Lo dionisíaco en nuestra definición de deporte, frente a lo apolíneo del internalismo*

Para Moller, hemos de distinguir entre esencia y existencia del deporte. Siendo la esencia, el espíritu que dota al deporte de un aspecto moral más legítimo y adecuado a las estructuras de nuestras sociedades democráticas. Por el contrario, la existencia se refiere a lo épico y dramático del deporte, es decir, a aquello que le convierte en objeto de pasiones desenfrenadas. Moller llama “idealistas” a aquellos que definen el deporte en clave moral y pedagógica como búsqueda de la excelencia. El deporte, según este autor, tiene que ver con la excelencia pero, también, con la pasión y el drama. No acabar de reconocer de modo completo la importancia de este segundo componente, acaba reduciendo y simplificando en demasía la naturaleza del deporte y, como consecuencia, se le desposee de su lado dionisíaco (Møller, 2009, p. 22). En términos nietzscheanos, el hecho de centrarse en demasía en el aspecto apolíneo del deporte es lo que, a juicio de Moller, conduce al idealismo en la filosofía del deporte. (Møller y Nauright, 2003) No obstante, para Moller, esto no significa que lo apolíneo no tenga lugar en el deporte, sino que se debe acomodar y supeditar a la dimensión dionisíaca del mismo.³

Siguiendo a Moller, si trasladamos esto al debate entre las diversas propuestas teóricas en filosofía del deporte, el internalismo es, a su juicio, idealista porque obvia la dimensión dionisíaca de éste. El valor de lo pasional, lo violento y lo emotivo es relegado a un segundo plano en el internalismo, cuando, por el contrario, para los filósofos dionisíacos las pasiones, las emociones, la violencia y, en definitiva, lo más corporal y sensible, es lo que dota de valor al deporte. Aquí radica, pues, la inversión del internalismo llevada a cabo por Moller. Sin tener en cuenta la primacía de lo dionisíaco a la hora de definir el deporte, ninguna práctica deportiva real casará con la definición del mismo. Así pues, según Moller, sólo prestando atención al lado más pasional del deporte, daremos con el verdadero valor del mismo, es decir, con cómo el deporte es construido y vivido de modo fáctico, mirándolo “desde dentro”, tal y como Moller afirma en su texto “What is Sport”. (Møller y Nauright, 2003)

La propuesta de Moller nos conduce, además, a las raíces “trágicas” de la naturaleza humana ya que, en este sentido, el deporte debe ser entendido en clave antropológica como un modo de descubrir los límites y pulsiones básicas de nuestra naturaleza humana:

3 De hecho, muchos de los clásicos de la filosofía del deporte, como Fraleigh, Simon y Kretchmar, han reconocido que el deporte sólo tiene valor si la competición genera una “tensión dulce” que le da sentido y lo convierte en una lucha (si bien ésta es muy civilizada e idealizada en busca de la excelencia). (Kretchmar, 1975; McLaughlin y Torres, 2011).

Cuando el deporte es concebido como un drama en el que los atletas rinden en función de un instinto o pasión internas, no es necesaria la explicación materialista de su comportamiento. No tiene sentido continuar con la condena sin sentido del comportamiento de los atletas, ya que este cambio de perspectiva muestra claramente que el tomar drogas y seguir dietas que llevan a la anorexia son lamentables efectos secundarios en vez de resultado de un carácter corrupto. Estos son efectos secundarios comparables con aquellos que encontramos entre los músicos y bailarines de ballet, poetas, y otros artistas, que hacen lo que sea necesario con el fin de crear obras sublimes y después encontrarse a sí mismos atrapados en serios problemas o comportamientos auto-destructivos [...] Tan pronto como aceptamos que el deporte contiene un elemento pasional, nos encontramos en la situación de comprender el deporte desde dentro. (Møller y Nauright, 2003, pp. 30-31).

Como afirma Moller en *The Ethics of Doping and Anti-Doping*(2009), esta oposición entre esencia (o ideal) y existencia, es decir, entre lo racional y lo pasional genera la paradoja en que vive el deporte contemporáneo actual. Mientras que por un lado se le pide restricción y sujeción a un ideal normativo-moral generado a raíz de la comprensión de su esencia propia, el del *fair play*, por otro, se le concibe como una actividad liberadora, conducida por las pasiones más propias y la realización desenfadada de uno mismo:

los deportistas no llegan demasiado lejos sin gula, la codicia que alimenta el hambre metafórico de éxito. La ira es, igualmente, en muchos deportes una emoción mejoradora del rendimiento, y dónde la emoción resulta contraproduktiva, como, por ejemplo, en salto con caballo y gimnasia, su familiar cercano, la agresión, es tomada con aprobación. (Møller, 2009, p. 27)

El deportista que vendería su alma por vencer es habitualmente el que alcanza la élite. Este “instinto” de superación y lucha es el que le define pero, también, es el que le convierte en un claro ejemplo de eso que Nietzsche denominó como “voluntad de poder”:

la voluntad de poder es la forma primitiva de pasión, y todas las otras pasiones son solamente configuraciones de aquella. Se obtiene un importante esclarecimiento situando el poder en lugar de la felicidad individual (a la cual debe tender lodo ser viviente): «aspirar al poder, a un aumento de poder» —el placer es solo un síntoma del sentimiento del poder alcanzado, la comprobación de una diferencia— ; no se busca la consecución del goce, el goce sobreviene cuando se logra lo que se pretende: el goce acompaña, pero no mueve. (Nietzsche, 2014, p. 461)

Este lado más pasional y violento del deporte nos conduce, como muestra Moller, al terreno de la estética, lugar en el que se ha propuesto, por primera vez, una hermenéutica de la estética del deporte, a saber, la realizada por Andrew Edgar (2014). Tal y como hiciera Gadamer (1977), Edgar critica a la estética internalista del deporte que su experiencia del mismo es demasiado reducida e intelectualizada. Así, por ejemplo, representantes del internalismo clásico como César Torres, han tratado de incluir la reflexión estética dentro de

la corriente internalista. Sin embargo, los principios estéticos a los que han apelado tienen más que ver con lo apolíneo que con lo dionisíaco puesto que, dichos autores, se centran en tratar de mostrar cómo las competiciones deportivas no sólo han de ser excelentes sino, también, bellas. Por ejemplo, el fútbol es esencialmente definido desde esta perspectiva como el “juego bonito”.

3.2. Una concepción agónica del deporte

Siguiendo con la cuestión del exaltamiento de la naturaleza dionisíaca del deporte, la obra de Yunus Tuncel es central. Para éste:

desde un punto de vista agonal, el deporte de hoy carece de mucho. Lo que hoy tenemos es más bien la pobre apariencia de competición tanto en el deporte como en otros juegos competitivos; [...] encapsulada en valores utilitaristas y desposeída del espíritu agonístico, no se suman a una cultura agonal que los griegos antiguos crearon y a la que Nietzsche admiró en busca de señales de una gran cultura. (Tuncel, 2013, p. 258).

Según Tuncel, pues, el deporte competitivo no tiene nada que ver con el espíritu agonal de los griegos. La lucha agonal es mucho más primitiva y feroz, tanto, que en ocasiones puede conducir a la muerte de los participantes. (López Frías y Isidori, 2014) De hecho, las bajas mortales eran algo habitual en el deporte antiguo y se aceptaba como parte del juego. Este hecho se daba con cierta frecuencia porque en la competición los atletas emulaban las luchas de los dioses narradas en sus mitos. En cierto sentido, estas competiciones eran un modo de convertirse en dioses. Sin duda, el caso más claro de un modelo a seguir de naturaleza divina es el de Hércules, quien es considerado junto con Pélope, como el padre de los Juegos Olímpicos de la Antigüedad. (López Frías y Isidori, 2015)

Si bien nos situamos aquí en un plano mitológico, no menos cierto es que la carrera estrella de los juegos antiguos, el *stadion*, tenía como fin dilucidar quién era el atleta más digno de encender la llama que daría inicio a los rituales en honor a Zeus. Este instante solemne se consideraba el momento central de los Juegos y dividían el calendario en dos partes. El deportista vencedor, en señal de su recién conquistada divinidad era coronado con la hoja de olivo tomada de los árboles del Templo de Zeus.

La anhelada inmortalidad era lograda por el deportista de diversos modos. Tal vez el más honroso consistía en ser recordado por todos y proyectar su éxito en la posteridad gracias a las victorias deportivas. El deporte así concebido se revela como una lucha por la inmortalidad, y no una lucha cualquiera. Se trataba de un enfrentamiento deportivo sin cuartel ni límites puesto que lo que estaba en juego era demasiado importante; ni más ni menos que la inmortalidad y la divinidad. Así se explica por qué en los juegos fúnebres en honor a Patroclo, los jefes de los grandes clanes de la época luchaban por mostrar su superioridad. No se trataba de una cuestión de excelencia intrínseca, sino de mostrar que se era superior al resto para que, de ese modo, el resto supiera a quién habían de respetar y rendir pleitesía.

El deporte, de este modo, personifica el poder transformador dionisíaco que tanto admiró Nietzsche, (Tuncel, 2013, p. 52) convirtiéndose a éste en un modo de afirmar la naturaleza sagrada o divina que cada uno tenemos en nosotros mismos. Toda persona podía participar

en los ritos y orgías dionisíacas para entrar en contacto con lo divino. De igual modo, toda persona podía tratar de entrar en contacto con su naturaleza divina a través de la competición deportiva. Esta toma de contacto afirma el carácter esencialmente mortal de los individuos para tratar de llevarlo hasta sus límites, e incluso más allá. Por ello, tal y como afirma Tuncel, el deporte, desde la perspectiva agonística griega, es la actividad humana en que: “el trágico ser humano puede afirmar la vida de un modo jovial enfrentándose al sufrimiento y a la mortalidad humana.” (Tuncel, 2013, p. 70)

Todo en el deporte griego antiguo estaba ordenado en torno al sufrimiento y la violencia: el deportista tenía que pasar un exigente proceso de selección y clasificación antes de competir en los Juegos (siendo el proceso de selección celebrado en Elis el más famoso de la Antigüedad), competir con otros de un modo feroz (las trampas eran comunes, así como la violencia), y sobrellevar el sufrimiento físico ligado a la competición en tales condiciones de enfrentamiento violento sin límites.

De hecho, el deporte era visto como un modo de crueldad “civilizada” o regulada, ya que dentro del ámbito creado por las normas deportivas, los individuos “disfrutaban de la más excelsa gratificación del sentimiento de poder.” (Tuncel, 2013, p. 72) Este sentimiento de poder, y de someter a los otros a la voluntad propia, es lo que caracteriza, según Tuncel, al deportista y a su actitud como participante en la actividad deportiva. Así, por ejemplo, se explican las similitudes entre las culturas de la competición deportiva y la de la guerra. En ambas se trata de liberar los instintos más ocultos del ser humano con fines destructivos para los otros.

Al centrarse en este aspecto más violento-agonístico del deporte, la propuesta de Tuncel trae a la luz muchos aspectos que habían sido omitidos, olvidados o dulcificados por la propuesta internalista demasiado restringida a los elementos más típicamente apolíneos del deporte, y con ello, la invierte al modo nietzscheano. Siguiendo con esta propuesta, autores como Steffen Borge, Andrew Edgar y Paul Davis han criticado a las propuestas tradicionales en estética del deporte por estar demasiado centradas en el valor de la belleza. Así, por ejemplo, en el caso particular del fútbol, Borge (2015) afirma que este deporte es habitualmente denominado como “el deporte bonito” porque exhibe una gran variedad de cualidades estéticas deseables y positivas. Sin embargo, el fútbol también puede ser emocionante y estimulante, aburrido y tedioso, agresivo y pasivo. Desde un punto de vista ético, también se suele decir que el fútbol está ligado al juego limpio, a la deportividad, a la amistad, y la buena conducta. Sin embargo, la trampa, el aprovecharse de las normas, la rabia, la dominancia y otras cualidades éticamente no deseables, no sólo están presentes, sino que son esenciales para ser un buen competidor. Esto puede achacarse a los deportes de contacto, sin embargo, lo mismo puede decirse de los de resistencia sin contacto o de los individuales:

si alguno piensa que deportes como el ciclismo, el remo, o el atletismo no son violentos, están equivocados. Aquí, también, la cuestión es forzar al oponente a doblegarse. Aquí, también, la violencia es manifiesta, incluso cuando su manifestación es simbólica [...] El deporte es la cultivación de una voluntad de victoria hasta el umbral del mal. (Møller y Nauright, 2003, pp. 23-24).

El deporte se nutre esencialmente del drama y de lo emotivo. La emoción y lo brutal está a su base. Más tarde, tal y como constataron Norbert Elias y Eric Dunning (1992), el deporte va tratando de calmar y dulcificar esta tensión interna. Siempre que hay competitividad y ansia por vencer aparece lo emotivo y cruel. Este cambio de actitud hacia la apreciación del lado más cruel y violento del deporte como algo que lo compone esencialmente, ha calado incluso en uno de los padres intelectuales del internalismo, John S. Russell (2014), lo cual muestra la influencia de la inversión del internalismo en la filosofía del deporte. En su artículo sobre la naturaleza de la competición deportiva, Russell afirma que la deportividad y la amistad no son algo dado en el contexto competitivo sino que, de hecho, la lucha por la excelencia exige motivaciones que pueden ser moralmente destructivas y preocupantes para la formación del carácter de los individuos. Así, por ejemplo, cita la frase de Leo Derocher que afirma:

los niños buenos acaban los últimos [...] dame jugadores que arañen, finjan, y hambrientos que vengan a matarte [...] ese es el tipo de jugadores que quiero en mi equipo. (cit. por Russell, 2014, p. 233).

Participar en el deporte supone, pues, entrar en un conflicto competitivo ritualizado, con el único propósito de luchar lo más fuerte posible para que éste se resuelva a nuestro favor. El propósito internalista de definir el deporte como una lucha mutua por la excelencia física, como ya afirmamos, suaviza esta naturaleza tan violenta y brutal que exige el deporte. No es el reconocimiento de este lado tan brutal del deporte lo que debemos entender como la inversión del platonismo sino, más bien, la conversión de lo agonal-violento en la base y característica esencial del mismo. Con esta inversión llevada a cabo por las propuestas dionisíacas en la filosofía del deporte, se produce, en términos heideggerianos a propósito de Nietzsche, un acabamiento o agotamiento del paradigma filosófico propio del internalismo.

4. La consumación del paradigma platónico

Para entender en qué consiste la consumación o “acabamiento” de la metafísica tradicional tras Nietzsche es necesario proceder por pasos⁴. En primer lugar, hemos de hacer referencia, siguiendo a Heidegger, al concepto de “valor” en la obra de Nietzsche:

Valor significa para Nietzsche tanto como: condición de la vida, condición para que haya “vida”. Pero en la mayoría de los casos “vida” es, en el pensamiento de Nietzsche, la palabra que designa todo ente y el ente en su totalidad, en la medida en que es. (Heidegger, 2000, p. 392).

4 Si bien el argumento del Heidegger respecto al acabamiento de la metafísica moderna a partir de la obra de Nietzsche es complejo y extenso, nosotros hemos optado por presentar aquellos argumentos que, *grosso modo*, pueden ayudar a perfilar una imagen general respecto a este tema. Para el asunto que en el presente trabajo nos ocupa, y debido a la evidente falta de espacio, consideramos más que suficientes las referencias que aquí presentamos para poder comprender en qué consiste dicho acabamiento.

La asociación entre valor y vida nos lleva a concebir al sujeto como un creador de valores o de sentido, que es lo que configura su propia naturaleza o, más bien, su razón de ser. Para Heidegger, sin embargo, Nietzsche emplea el concepto de valor (y aquí reside gran parte de la esencia del argumento) en un sentido clásico al modo en que lo había hecho la metafísica moderna, a saber: existen un conjunto de valores definitorios que constituyen la esencia de la explicación de la realidad. En la tradición occidental previa a Nietzsche estos valores estaban anclados y definidos a través de lo suprasensible e eidético. Con Nietzsche, sin embargo, se cambia la naturaleza de dichos valores: éstos son ahora cambiantes y no pueden depender de un sentido universal, fijo, y estable. Para Nietzsche, únicamente podemos tomar como valor aquello que apoya o contribuye a la expansión o acrecentamiento de la “vida”. En Nietzsche:⁵

[e]l valor, en cuanto condición de la vida, tiene que pensarse por lo tanto como aquello que se sustenta, favorece y despierta el acrecentamiento de la vida. Sólo lo que acrecienta la vida, el ente en su totalidad, tiene valor, o con más exactitud; es un valor. La caracterización del valor como “condición” para la vida, en el sentido de acrecentamiento de la vida, es un primer momento totalmente indeterminada. (Heidegger, 2000, p. 392).

En un segundo momento, Heidegger incluye un nuevo ingrediente para la receta del cambio o acabamiento de paradigma respecto a los valores clásicos y modernos. El nuevo ingrediente tomado de la propuesta nietzscheana es la noción de “perspectiva”. Si la vida busca la expansión de sí más allá de sí misma, y si los valores no responden a rigurosidades y universalidades propias del mundo eidético, entonces los valores, sin necesidad de caer en el relativismo, pasan a ser interpretados desde un nuevo punto de vista, a saber, desde la noción del perspectivismo.

Desde un punto de vista perspectivista, cada sociedad y cada momento histórico queda determinado por un conjunto de valores cambiantes que, desde su momento histórico, determina una perspectiva determinada de la vida, del mundo y, en definitiva, de los valores que la atraviesan y conforman. En este sentido, puede entenderse cómo la noción nietzscheana de “voluntad de poder”, que es el tercer ingrediente para entender la idea del acabamiento de la metafísica tradicional, emerge. Esto ocurre porque la voluntad de poder consiste en que cada sociedad y hombre, desde el momento histórico que lo determina, trata de imponer sus valores.

Vemos como Heidegger está asentado el sentido de la propia inversión del platonismo nietzscheano y, al mismo tiempo, está definiendo el sentido del acabamiento de la metafísica. Lo hace desde los conceptos de valor, perspectiva y voluntad de poder. Si el valor sigue siendo el hilo conductor que conforma el sentido del ente, lo que cabe plantearse es si los valores que hasta el momento habían articulado la esencia de la vida y, por lo tanto, la única perspectiva legítima ontológica, pueden cambiar o ser sustituidos por otros. Nietzsche

5 Qué duda cabe, que el concepto de vida nietzscheano sufre una profunda transformación respecto a las concepciones metafísicas modernas. Por todos es sabido que en Nietzsche la noción de vida queda asociado a conceptos como la “corporalidad” y el “caos”, nociones que, hasta Nietzsche, había sido desatendidas o descartadas para la sustentación ontológica de la respuesta por la pregunta del ente.

lo parece tener claro. Si la vida es un impulso vital por el acrecentamiento, esto es, por un querer ir más allá de sí, entonces ese querer ir más allá de sí queda sustentado por una nueva batería de valores que, a su vez, constituyen una nueva perspectiva metafísica. El hecho ontológico de querer ir más allá de sí tratando de imponer una nueva perspectiva de valores es lo que, en Nietzsche, se conoce como “voluntad de poder”. Pero aún más; la inversión del platonismo y, en definitiva, el acabamiento de la metafísica en un sentido nietzscheano, se define por el hecho de querer sustituir, trocar, desplazar e imponer dicha jerarquía invertida de valores desde un punto de vista ontológico:

[p]osición de valores” significa entonces: determinar y fijar aquellas condiciones “perspectivas” que hacen que la vida sea vida, es decir, que aseguran en su esencia el acrecentamiento. ¿Y qué quiere decir “nueva” posición de valores? Quiere decir que se prepara para la inversión de una posición de valores muy antigua, que existe hace largo tiempo[...] La antigua posición de valores, la que ha reinado “hasta el momento”, da a la vida una perspectiva hacia algo suprasensible y supraterráneo, más allá, donde está contenida la “verdadera bienaventuranza”, a diferencia de este “valle de lágrimas” que se llama tierra y mundo. (Heidegger, 2000, p. 393).

En todos los órdenes y niveles de discurso respecto a la metafísica dominante en occidente, Heidegger considera a Nietzsche como el responsable de acabar con el paradigma metafísico sin salir del propio paradigma. Digamos que Heidegger interpreta a Nietzsche como el responsable de agotar las posibilidades ontológicas que encerraba la respuesta a la pregunta del ente desde la vida entendida como valor. Aplicado a nuestro caso, a saber, la filosofía del deporte, y siguiendo el eslogan nietzscheano “Dios ha muerto” podemos afirmar, respecto a la tradición dominante en la filosofía del deporte, que “la excelencia ha muerto”. Los llamados por nosotros como “filósofos dionisiacos del deporte”, han llevado a cabo el acabamiento del paradigma internalista al definir la naturaleza del mismo, apelando a aquellos otros valores que el internalismo había dejado fuera o acomodado a su definición del deporte como búsqueda de la excelencia.

Con ello, no estamos afirmando que el valor de la excelencia no sea una parte importante del deporte, sino que el intento de definir el deporte esencialmente apelando únicamente a tal idea es erróneo. Así, lo que negamos, es la excelencia como valor supremo del deporte mostrando, al modo heideggeriano, que debe haber un más allá tanto de la propuesta internalista, como de las de los “filósofos dionisiacos” del deporte. Tanto unos como otros, a pesar de haber fundamentado la idea del deporte en un conjunto de valores opuestos entre sí, comparten el objetivo de ofrecer una definición esencial del deporte o bien como lucha por la excelencia física, o bien como expresión vital de nuestra naturaleza esencialmente conflictiva, violenta y luchadora (agonística). En este momento, pues, podemos situar el acabamiento del paradigma internalista que consiste en ofrecer unos caracteres definitorios de la esencia del deporte.

Una propuesta hermenéutica del deporte debe ir más allá de la búsqueda de una definición esencial del deporte. Es decir, la pregunta “¿qué es el deporte?”, no debe ser la cuestión fundamental en filosofía del deporte sino, más bien, se ha de tratar de captar la facticidad propia de la actividad deportiva con el fin de describir e interpretar todos los elementos que

la constituyen. La nueva pregunta a responder en la filosofía deporte sería: “¿cómo y por qué el deporte es creado y vivido como parte de nuestras vidas?”.

Es decir, la pregunta “¿qué es del deporte?”, deja de ser la cuestión fundamental en la filosofía del deporte puesto que, desde un punto de vista hermenéutico, la interpretación de la facticidad del deporte no implica necesariamente la búsqueda esencialista de una definición—aunque puede ayudarse de definiciones, no se acaba con ellas. Por el contrario, y dado que el método propio de la hermenéutica es el de interpretación de la facticidad del deporte, debemos reajustar la cuestión fundamental, a saber: “¿qué elementos constituyen el horizonte de interpretación y sentido del deporte?” “¿Cuál o cuáles son los elementos que dotan de sentido y facticidad a la filosofía del deporte?” Esto no implica, como hemos afirmado, que la pregunta por el concepto del deporte deba ser abandonada, sino que la labor de la hermenéutica es de otro tipo, busca más la descripción (crítica eso sí, por eso sigue siendo filosofía, y no otra cosa) que la definición.

Con esta propuesta hermenéutica, seguimos la senda de la interpretación heideggeriana de Nietzsche como el final de un modo concreto de hacer filosofía. Igualmente, las propuestas de los autores dionisiacos en filosofía del deporte son, para nosotros, el final de una tradición que hay que trascender y llevar más allá de sí misma. Por ello, la siguiente afirmación de Heidegger se convertirá en el texto fundacional de nuestra hermenéutica del deporte:

No es necesaria ni la supresión de lo sensible ni la de lo suprasensible. Se trata, por el contrario, de eliminar la mala interpretación y la difamación de lo sensible, así como el exceso de lo suprasensible. Se trata de despejar el camino para una nueva interpretación de lo sensible a partir de un nuevo orden jerárquico de lo sensible y lo no sensible. (Heidegger, 2000, p. 196).

A la luz de estas palabras de Heidegger, se puede extraer la siguiente conclusión: dado que el paradigma clásico en la filosofía del deporte ha sido agotado por los filósofos dionisiacos a través de la inversión del paradigma platónico, es menester proyectar y ejecutar un “más allá” de la filosofía del deporte. Este ir más allá de los objetivos y metodología típicos dicha disciplina implica que la respuesta esencialista y universalista a la pregunta “¿qué es el deporte?” no debe ser el centro de atención de la filosofía del deporte. Esto no implica que ésta no tenga lugar en la disciplina, o que no sea importante, sino que hay, desde el punto de vista hermenéutico, un objetivo y metodología más primordiales.

De este modo, para la hermenéutica del deporte, es necesario explorar nuevas vías de investigación sobre la naturaleza del deporte, así como nuevos mecanismos filosóficos capaces de indagar en ella más allá de la búsqueda de definiciones esenciales y universales. La hermenéutica del deporte, en su ir más allá de la búsqueda de la esencia del deporte, genera nuevos interrogantes basados no en cuestiones relacionadas con el par sensible-suprasensible del fenómeno deportivo, sino, más bien, relativas a la “facticidad” del fenómeno deportivo. La hermenéutica del deporte centra sus capacidad y potencial interrogativos e interpretativos en la facticidad del deporte, no con el fin de hallar una esencia del deporte como tal sino, más bien, tratar de “describir” e “interpretar” cuáles son aquellos mecanismos, límites y horizontes que dotan de sentido tanto a la praxis deportiva, como a los sujetos que la prac-

tican. Se trata pues, en términos de Heidegger de “despejar el camino” de la comprensión del aspecto existencial, o de sentido, del deporte.

5. Conclusión. Hacia la transfiguración de los límites del internalismo

En este artículo, hemos mostrado cómo una inversión del platonismo similar a la producida por Nietzsche a finales del S. XIX, ha acontecido en la filosofía del deporte. Diversos filósofos del deporte, claramente influidos por el filósofo alemán, han tratado de invertir el prejuicio platónico a la base de la propuesta o mentalidad filosófica dominante en la disciplina, es decir: el internalismo deportivo. Nuestro objetivo, pues, ha sido mostrar las bases de este movimiento histórico en la filosofía del deporte, enfatizando sus consecuencias para la disciplina. Este análisis genealógico-histórico es clave para nuestro propósito de proponer una hermenéutica del deporte porque dicha disciplina surge, en tanto que propuesta filosófica, como resultado de ir más allá de la inversión nietzscheana del platonismo. A partir de la consumación del paradigma reinante en la filosofía del deporte, es preciso ir más allá y proponer nuevas formas de hacer filosofía del deporte. Si los filósofos dionisiacos han producido el mismo efecto en la filosofía del deporte, tal y como afirmamos en este artículo, entonces debemos proponer alternativas al paradigma actual reinante en filosofía del deporte: el internalismo y su posterior inversión, con el firme propósito de ir más allá de él.

Agradecimientos

Queremos agradecer a los revisores de la revista *Daimon* por sus valiosos comentarios y críticas a nuestra primera versión del artículo.

Bibliografía

- Borge, S. (2015). An Agon Aesthetics of Football. *Sport, Ethics and Philosophy*, 0(0), 1-27. <http://doi.org/10.1080/17511321.2015.1061045>
- Davis, P. (2015). Football is football and is interesting, very interesting. *Sport, Ethics and Philosophy*, 0(0), 1-13. <http://doi.org/10.1080/17511321.2015.1020855>
- Dixon, N. (2003). Canadian Figure Skaters, French Judges, and Realism in Sport. *Journal of the Philosophy of Sport*, 30(2), 103-116. <http://doi.org/10.1080/00948705.2003.9714637>
- Edgar, A. (2014). *Sport and art : an essay in the hermeneutics of sport*. London; New York: Routledge.
- Elias, N., Dunning, E., y Jiménez, P. (1992). *Deporte y ocio: en el proceso de la civilización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Fraleigh, W. P. (1984). *Right actions in sport: Ethics for contestants*. Human Kinetics Publishers Champaign, IL.
- Gadamer, H.-G. (1977). *Verdad y método : fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche*. Barcelona: Destino.
- Ilundáin-Aguruza, J. (2015). Skillful Striving: Holism and the Cultivation of Excellence in Sports and Performative Endeavors. *Sport, Ethics and Philosophy*, 8(3), 223-229.

- Kretchmar, R. S. (1975). From Test to Contest: An Analysis of Two Kinds of Counterpoint in Sport. *Journal of the Philosophy of Sport*, 2(1), 23-30. <http://doi.org/10.1080/00948705.1975.10654094>
- López Frías, F. J. (2014). *La filosofía del deporte actual. Paradigmas y corrientes*. Roma: (Qua.Pe.G) Università degli Studi di Roma “Foro It.
- López Frías, F. J., y Gimeno Monfort, X. (2016). Revisión hermenéutica de la tradición internalista en filosofía del deporte. *Themata*, 54.
- López Frías, F. J., y Isidori, E. (2014). Sport and democracy: Philosophical trends and educational challenges in contemporary society. (Deporte y democracia: Corrientes filosóficas y retos educativos en la sociedad contemporánea). *CCD. Cultura_Ciencia_Deporte*. doi: 10.12800/ccd, 9(27), 189-197. <http://doi.org/10.12800/ccd.v9i27.461>
- López Frías, F. J., y Isidori, E. (2015). La mitología griega como herramienta para enseñar la filosofía del olimpismo. *Citius, altius, fortius. Humanismo, sociedad y deporte. Investigaciones y ensayos*, 8(1), 9-27.
- Marmor, A. (2009). *Social conventions: from language to law*. Princeton, N.J: Princeton University Press.
- McLaughlin, D. W., y Torres, C. R. (2011). Sweet Tension and its Phenomenological Description: Sport, Intersubjectivity and Horizon. *Sport, Ethics and Philosophy Sport, Ethics and Philosophy*, 5(3), 270-284.
- Møller, V. (2009). *The ethics of doping and anti-doping: redeeming the soul of sport?* New York: Routledge.
- Møller, V., y Nauright, J. (2003). *The Essence of Sport*. University Press of Southern Denmark.
- Morgan, W. J. (2012). Broad internalism, deep conventions, moral entrepreneurs, and sport. *Journal of the Philosophy of Sport*, 39(1), 65-100.
- Morgan, W. J. (2015). Conventionalism and sport. En W. J. Morgan y M. J. McNamee, *Routledge Handbook of the Philosophy of Sport* (pp. 35-53). New York: Routledge.
- Nietzsche, F. W. (1997). *Más allá del bien y del mal : preludio de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. W. (2005). *Ecce homo*. Madrid: Edimat Libros.
- Nietzsche, F. W. (2014). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.
- Russell, J. S. (1999). Are Rules All an Umpire Has to Work With? *Journal of the Philosophy of Sport*, 26(1), 27-49. <http://doi.org/10.1080/00948705.1999.9714577>
- Russell, J. S. (2014). Competitive sport, moral development and peace. En C. R. Torres (Ed.), *The Bloomsbury companion to the philosophy of sport* (pp. 228-244). London: Bloomsbury Publishing.
- Simon, R. L. (2014). Theories of Sport. En C. R. Torres (Ed.), *The Bloomsbury companion to the philosophy of sport* (pp. 83-98). London: Bloomsbury Publishing.
- Suits, B. (2005). *The grasshopper: games, life and utopia*. Peterborough, Ont: Broadview Press.
- Torres, C. R. (2012). Furthering Interpretivism’s Integrity: Bringing Together Ethics and Aesthetics. *Journal of the Philosophy of Sport*, 39(2), 299-319. <http://doi.org/10.1080/0948705.2012.725908>
- Tuncel, Y. (2013). *Agon in Nietzsche*. Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press.