

El sentido deportivo de la vida. Una aproximación a la ética del deporte extremo desde la filosofía española contemporánea

Sergio Álvarez Fernández. UNED (España)-Profesor de Educación Secundaria y Bachillerato (Asturias, España)

Recibido 03/11/2023

Resumen

El sentido de la vida es un tópico en filosofía. Este trabajo trata de ofrecer una respuesta acerca de qué se puede entender por el «sentido deportivo de la vida». Para ello se recurre a la filosofía de José Ortega y Gasset y sus comentaristas, pero también de Gustavo Bueno. Se desarrollan cada uno de los sintagmas de la expresión para, a continuación, enfrentar directamente la pregunta conductora de nuestra investigación: «¿Merece la pena dedicar la vida al deporte extremo?». Se concluye que responder a esa pregunta exige establecer un criterio de valor extrasubjetivo; lo cual no es tarea fácil.

Palabras clave: ética, deporte extremo, sentido de la vida, filosofía española, José Ortega y Gasset, Gustavo Bueno.

Abstract

The sportive meaning of life. An approach to extreme sports' ethics from contemporary Spanish Philosophy

The meaning of life is a topic in philosophy. This work tries to offer an answer about what can be understood by the «sports meaning of life». To do this, we resort to the philosophy of José Ortega y Gasset and his commentators, but also Gustavo Bueno. Each part of the expression is discussed, just to then directly face the guiding question of our research: «Is it worth dedicating your life to extreme sports?» It is concluded that answering this question requires establishing an extra-subjective value criterion, which is not an easy task.

Key words: Ethics, Extreme sports, Meaning of life, Spanish philosophy, José Ortega y Gasset, Gustavo Bueno.

El sentido deportivo de la vida. Una aproximación a la ética del deporte extremo desde la filosofía española contemporánea

Sergio Álvarez Fernández. UNED (España)-Profesor de Educación Secundaria y Bachillerato (Asturias, España)

Recibido 03/11/2023

§ 1. Introducción

Este trabajo es, en cierto sentido, la continuación de un trabajo previo y el cierre de una etapa de mi vida. Siempre he practicado deportes «de riesgo»: montañismo, surf, esquí y *snowboard*. Su práctica, con mayor o menor frecuencia, con más o menos éxito, marcó el *tempo* de mi infancia y adolescencia hasta llegar a la primera juventud. Esa experiencia ha cristalizado en un interés por tratar de entender el fenómeno del deporte extremo: por qué se practica, qué nos lleva a poner nuestra vida en riesgo. Estas preguntas, que en su momento guiaron mi acercamiento al tema, eran, ya desde un primer momento, inadecuadas. Por qué hacemos lo que hacemos es algo para lo cual no hay una respuesta única y general: distintos motivos pueden llevar a la misma práctica y diferentes prácticas pueden responder a un mismo motivo. Por qué hacemos lo que hacemos es algo que solo se puede responder a la luz de una vida. De ahí que no sea tan importante determinar por qué alguien practica esquí extremo, *himalayismo*, *free solo* o *wingsuit flying*, cuanto trazar su perfil histórico, ideológico e institucional. Lo que hay que saber es qué es el *himalayismo*, en qué consiste y qué sistema de ideas comparten sus practicantes. En definitiva, lo que hay que hacer es una «filosofía del deporte X», recogiendo el doble aspecto del genitivo: objetivo y subjetivo. Y esto no deja de ser un trabajo filosófico o interdisciplinar.

Pero, ¿qué son los deportes extremos? Una definición provisional podría apelar a un criterio de «riesgo»; a saber: deporte extremo es aquel en el que «la muerte es el resultado más probable de un error o accidente» (Brymer, 2005: 71)¹. Lo que permite

¹ Todas las traducciones son del autor salvo indicación en sentido contrario.

calificar a un deporte de «extremo» es la presencia siempre patente de la muerte. Uno puede sufrir un infarto y morir en una tranquila sesión de *footing*, pero esa posibilidad raramente ocupará sus pensamientos. Muy otra es la situación en la que se encuentran el himalayista o el saltador B.A.S.E.: para ellos cada jornada de actividad puede ser la última. A pesar de todo, y dada la dificultad de rastrear el número de víctimas que estos deportes se cobran, no existe un verdadero consenso acerca del riesgo que *de facto* entrañan. Monasterio y Cloninger (2016) han estimado la tasa de lesión para el salto B.A.S.E. en un 0,2-0,4% y la de muerte en un 0,04-1,7% por deportista y año; de 20 a 40 veces más alta que la del paracaidismo. Tofler, Hyatt y Tofler (2018), por su parte, recogen una tasa de mortalidad de 1/50 practicantes de *wingsuit flying*; cifra nada desdeñable. En el otro plato de la balanza, Brymer y Feletti (2019) han minimizado el riesgo relativo de este tipo de deportes por comparación con otras actividades de la vida cotidiana como el ciclismo o la conducción de motocicletas. El hecho de que no exista un acuerdo en la literatura al respecto no le resta al asunto un ápice de interés filosófico, pues mueran de hecho o no, lo que no se puede negar es que los deportistas extremos tienen que habérselas una y otra vez con la idea de que, si fallan, lo más probable es que no tengan la oportunidad de repetir su error.

46

Con esto ya sabemos qué significa eso de «extremos», pero no qué es el deporte. Ortega y Gasset remite la idea de deporte a su etimología: «estar de *portu*», de puerto, era para los marineros del Mediterráneo lo opuesto a la vida de trabajo. El deporte sería, pues, la vertiente «felicitaria» de la vida, irreductible al «principio utilitario». Esto no significa, claro está, que en el deporte no haya esfuerzo o fatiga. Lo «felicitario» del deporte no es el puro placer sin esfuerzo, sino su carácter libérrimo. El deporte, dirá Ortega, es un esfuerzo que no es impuesto, sino espontáneo y lujoso (Ortega y Gasset, 2022: 30-31). Como titula Lionel Terray su propia autobiografía: los deportistas no son sino «conquistadores de lo inútil». Por eso, para Ortega, el deporte es algo más que deporte. Lo que a él le importa no es el sustantivo, «deporte», sino el adverbio, «deportivamente»: una forma peculiar de vivir. Esto es lo que le permite a Conill Sancho (2019: 1068) hablar del «sentido deportivo de la vida». A diferencia del juego, dirá, el deporte «incluye riesgo»:

El deportista no rehúye el peligro, sino que incluso lo busca, y con ello muestra otra manera de valorar la vida y la muerte. [...] el deportista prefiere «la moral de la vida alta», una «moral de más

quilates», según la cual entiende que «posee la vida para exponerla con sentido». Por eso la nueva moral del deportismo, el espíritu deportivo, invita a «organizar el peligro», a que «seamos poetas de la existencia».

Esta no es la única lectura posible de la ética orteguiana, pero quizás sí la más popular (Expósito Ropero, 2021). Con su obra seminal del año 53, Aranguren (1966) determinó su interpretación como una «ética de la vocación», como una «ética del modo de ser de la persona» y como una «ética del *êthos*». El profesor Expósito Ropero (2021) ha planteado una alternativa fenomenológica, fundada en el proyecto orteguiano de desarrollar una estimativa, frente a las lecturas que, como la de Aranguren, pecan de *procronismo hermenéutico*. Aquí, sin embargo, no entraremos en esta interesante disputa exegética, pues, como se podrá comprobar, la ética orteguiana no es la protagonista de este trabajo; lo es el deporte extremo. Ortega será fuente, influencia e interlocutor principal², pero debe quedar claro de antemano que lo que aquí nos interesa no es investigar qué puede decir Ortega del deporte extremo y de su ética, sino qué podemos decir nosotros al respecto con ayuda de Ortega. Y esto es importante, pues, como ya hemos advertido, la reflexión orteguiana sobre el deporte gira siempre en torno a su carácter adverbial, a lo deportivo de la vida, a la vida vivida «deportivamente». Siempre que se refiere al deporte lo mira desde esta perspectiva, de modo que este queda siempre caracterizado de forma sumamente genérica: como aquel esfuerzo que se lleva a cabo libérrimamente, como lo superfluo, como lo que se hace por mor de sí mismo y no por alguna imposición. Así, casi cualquier cosa puede ser «deportiva»; y es que, «deporte», para Ortega, no es una cosa, sino una forma de hacer las cosas: «por deporte».

Esto, para nosotros, interesados principalmente en el deporte, y sobre todo en un tipo de deporte, no es suficiente. Por eso vamos a recoger la definición sustantiva ofrecida por Bueno (2014). Siguiendo la hipótesis esclavista del origen del olimpismo, este no sería sino una exhibición del poder muscular de los atletas, orientada a mostrar simbólicamente la calidad real de su espíritu. A medida que el deporte y sus circunstancias fueron evolucionando, la fuerza exhibida, a reconocer, pasó de ser

² Expósito Ropero (2019) ha trabajado esta distinción de manera pormenorizada.

solamente la del atleta y su clase para incorporar también la de su nación de pertenencia.

Una fuerza sustantivada en la medida en la que el conocimiento de sí mismo, según su propia fuerza, ya no se entiende en sentido absoluto, sino que se entiende en sentido relativo a la fuerza de las *hybris* ajenas, como conocimiento de su propia fuerza atlética que, en términos absolutos, se aparecerá [...] como una plusmarca que se identificará como una victoria «sobre sí mismo». [...] El «conocimiento de sí mismo» que el atleta alcanza al conocer su marca deja de ser [...] entusiasta, narcisista, gracias a la cuantificación métrica objetiva de su potencia, [...] criterio extrínseco de su poder. [Bueno, 2014: 120-121]

Y continúa,

Un conocimiento de algún modo doloroso, [...] pero que no amengua la necesidad ética de intentar alcanzar la plusmarca futura [...] «el imperativo categórico de la ética ascética del atleta». [...] Es así como el atleta se comportará como un héroe ante el destino, que no busca riquezas ni honores, sino ir más allá de la *hybris* de los demás atletas (incluido él mismo). [...] En esos momentos, se dice, el atleta se enfrenta a las mismas posibilidades que su cuerpo tiene ante la nada, ante el no ser. Y esto se constata, sobre todo, en los deportes extremos. [*Ibidem*: 121]

48

Tenemos, pues, que el deporte es una actividad en la que se miden, exhiben y comparan las fuerzas relativas de los atletas. En todo deporte hay alguna forma de cuantificación o patrón de medida que permite fijar las «marcas». En último término, la ética del deporte es la ética de la plusmarca. La medición relativa de las fuerzas puede enfrentar a los atletas entre sí de manera directa e inmediata, a través de sus respectivas ciudades o naciones o, en el límite, puede enfrentarlo a uno consigo mismo e, incluso, con la humanidad en abstracto. Los deportes extremos, por su parte, se caracterizan por el hecho de que el atleta llega a enfrentar la posibilidad misma de dejar de ser.

Pensemos en el himalayismo: la primera expedición en coronar un 8000 fue una empresa nacional. Tal y como cuenta Terray (2018), la humillación sufrida durante la segunda guerra mundial llevó a los franceses a querer lavar su imagen con una gran gesta deportiva. De hecho, buena parte de la historia del alpinismo ha venido marcada por este tipo de aventuras de sabor imperial, político y propagandístico (Isserman y Weaver, 2008). En cambio, cuando Reinhold Messner se propuso alcanzar las catorce

grandes cimas, lo que buscaba era ser el primero, el único hombre vivo capaz de lograrlo; gesta individual solo realizada por sus ascensiones en solitario y sin oxígeno. En este tipo de casos, la «medida relativa de las fuerzas» no viene dada tanto por una cifra, cuanto por el hecho de «ser pionero». En cambio, con la fiebre de los récords, con el deseo de lograr el ascenso más rápido, la «medida cuantitativa» reaparece en su versión más clásica.

Con estas nociones claras, cabe ya afrontar el tema principal de este trabajo: el sentido deportivo de la vida. Para ello comenzaremos analizando cada uno de los sintagmas de la expresión, tratando de dilucidar qué se puede entender por «sentido», «vida», «sentido de la vida» y «sentido deportivo de la vida».

En este punto, nos detendremos a desarrollar la expresión en su doble aspecto: una cosa será el sentido *deportivo* de la vida, tal y como lo trabaja Conill Sancho (2019) a partir de la filosofía moral orteguiana; y otra muy distinta el sentido de la vida *deportiva*: la vida que cobra sentido a través del deporte. Una vez aclarado todo este embrollo, afrontaremos en un último apartado la pregunta central de este trabajo: ¿tiene sentido dedicar la vida al deporte extremo? Es decir, terminaremos explorando la ética del deporte extremo por sí misma.

Más allá del interés filosófico que pueda suscitar el deporte extremo, lo cierto es que su elección como tema de reflexión responde a una cierta concepción de la investigación filosófica. El deporte extremo funciona aquí a modo de *laboratorium idearum*, como un laboratorio de ideas o campo de pruebas. Como puede inferirse a partir de lo ya dicho, el deporte extremo moviliza una serie de ideas (deporte, vida, muerte, sentido, bien, mal, persona...) que han de ser trabajadas para poder responder a una pregunta como la nuestra: ¿acaso tiene sentido? Y de ser así, ¿cuál?

Por lo tanto, si bien el protagonista de este texto no es Ortega, sino el deporte extremo, lo cierto es que, en puridad, es esta constelación de ideas la que nos interesa. Ensayaremos su aplicación sobre un estudio de caso como este, que tan biográficamente atractivo me resulta, y en función del rédito que logremos obtener, o no, cabrá evaluar el éxito de nuestra empresa.

§ 2. Acerca del sentido deportivo de la vida

2. 1. Qué se puede entender por «sentido»

La idea de «sentido» es muy compleja y recoge múltiples acepciones. Bueno (1996) ha defendido que la idea de *sentido ontológico* constituye una estructura dialéctica en la que, a partir de un nivel fenoménico en el que se dibuja una distinción entre dos fases o momentos de determinadas «configuraciones morfológicas», se nos muestra una cierta unidad esencial. Es decir, la idea de sentido consta de una oposición fenoménica que queda rectificadora en el plano esencial. Dicha distinción es la que se establece entre una fase, estado o disposición de entidades corpóreas que soportan el sentido (ε), y una fase o disposición distinguible de ε , dice Bueno, entre otras cosas, por una determinada secuencia temporal; a saber: τ . *Ordo cognoscendi*, ε es anterior a τ , pero *ordo essendi*, τ es anterior a ε en tanto que es la razón de la unidad entre sus partes. El término τ , al componerse con ε , le confiere sentido. La conexión $R(\varepsilon, \tau)$ constituiría, finalmente, y a juicio de Bueno (1996: 380), «el núcleo de la ontología dialéctica del sentido».

Entre otros ejemplos, Bueno (1996) pone el del arco, las flechas y el blanco; que, como es bien sabido, ha sido empleado como metáfora misma de la vida y, sobre todo, de la ética, desde Aristóteles a Ortega, pasando por Maquiavelo y Nietzsche.

El sentido de la flecha (ε), nos dice, es el blanco (τ), desde el punto de vista del sujeto operatorio; porque si las flechas toman su «dirección y sentido» es porque están en función del blanco y esto aunque no acierten. La prueba es que los errores siguen distribuyéndose en función del blanco: el blanco (la diana) es la razón, por tanto, de la distribución probabilística de los impactos. La diana, como objetivo o sentido τ de las flechas, puede considerarse como el *finis operis* de las mismas, pero solo en tanto va configurado por una *prolepsis*, correspondiente al *finis operantis* (Bueno, 1996: 382).

A juicio de Bueno (1996: 384), por otra parte, si bien la relación de intencionalidad, analizada por los escolásticos, Brentano y Husserl, es una relación de sentido, no toda relación de sentido es intencional. Ignorando el sentido etimológico de *intentio*, como simple «tender a», Bueno igualará la intencionalidad con la referencia exclusiva al *finis operantis* antropomórfico. Por ahora nos basta con haber caracterizado sucintamente

qué es lo que vamos a entender por «sentido». Este recurso a la idea de sentido defendida por Gustavo Bueno responde a la naturaleza explícita, sistemática y operativa de su definición, que habrá de sernos de gran ayuda más adelante.

2. 2. *Qué se puede entender por «vida»*

Los antiguos griegos distinguieron dos formas de vida: la vida biológica (*zoé*) y la vida política, moral o biográfica (*biós*). El escarabajo está vivo, tiene *zoé*, pero no *biós*; en cambio, el ser humano, más allá de ser o estar animado, se caracteriza por vivir una vida biográfica. Esta es la vida que aquí nos interesa. Como sugiere San Martín (2013: 96), es la autointerpretación lo que define la vida humana, que «no solo es transcurso y decurso sino también discurso», irreductible a su *biograma*. Un ser humano, dice Marías (1970: 60), es «una realidad que incluye entre sus características el ser biográfica, esto es, acontecer de tal modo que se pueda contar o narrar». Es esta idea de vida la reivindicada por Ortega.

Para Ortega, la vida, que es la realidad radical, es lo que hacemos y lo que nos pasa. Todo vivir es un saberse existiendo y un advertir lo que nos rodea, un encontrarse a sí mismo en el mundo, ocupado con las cosas y seres que lo conforman. Por eso, Ortega y Gasset (2021a: 77) creyó poder resumir toda su filosofía en aquella famosa frase: «yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo». «El dato radical e insofisticable no es mi existencia, no es yo existo —sino que es mi coexistencia con el mundo» (Ortega y Gasset, 2021b: 209). A la vida hemos sido arrojados y tenemos que fabricárnosla, por eso es proyecto y quehacer —dirá Bueno (1996): *prolepsis* y *anamnesis*— porque vivir es decidir siempre, de cara al futuro, qué vamos a ser con lo que tenemos a mano. La vida, entonces, es ser libre dentro de una fatalidad a la que llamamos «circunstancia» y que nos ofrece diferentes destinos. Nuestra vocación nos llama a realizar uno en especial, aquel que nos haría cumplir el imperativo pindárico: «llega a ser el que eres».

Hay aquí, sin embargo, una cierta ambigüedad que podría conducir a interpretaciones excesivamente *autopoiéticas* de la construcción de la propia identidad, como si uno fuera ya algo *in illo tempore* y ese algo tuviera el imperativo de brotar, de salir a la luz. Esta dificultad se hace patente en paradojas como la del ladrón. Para

Ortega y Gasset (1966: 406), si la entelequia de un hombre fuera ser ladrón y este, sin embargo, no la realizara, estaría falseando o falsificando su vida; estaría, en fin, viviendo una vida inauténtica.

El profesor Expósito Ropero (2021: 148) ha tratado de enfrentar este tipo de derivas mediante el expediente de recordarnos cómo «nuestro fondo no se reduce a nuestra intimidad, sino que alberga también [...] una exterioridad, un afuera». El «imperativo vital», el de la paradoja del ladrón, habría sido leído solamente desde su polo *yoico*, subjetivo; quedando relegado al olvido el polo de los imperativos objetivos, el polo de los valores. La superación de este «resquicio idealista» exigiría reconceptualizar el planteamiento de Ortega bajo la idea de un «imperativo biográfico», el único capaz de recoger, a un tiempo, los imperativos objetivos y subjetivos. De lo contrario, defiende, podría caerse en un subjetivismo, en un historicismo o en un relativismo absoluto de la vocación. Imperativo objetivo o ética de la «autenticidad»; esa es la cuestión. En última instancia, la objetividad de los valores no estaría reñida con su carácter necesariamente sociohistórico y situado, que no por tal estaría exento de reconocer cierta normatividad, si bien concreta, temporal y circunstancial; es decir: «biográfica» (p. 178).

Y es que, para Ortega y Gasset (2001), toda vida se ofrece en un mundo histórico. Un tigre es siempre un primer tigre, pero el hombre, a diferencia del animal, no tiene naturaleza, sino que tiene historia. Esta no es sino la sucesión de mundos habitados por las distintas generaciones de hombres; mundos que son circunstancias interpretadas y que están sostenidos por creencias, presupuestos incuestionados de nuestro vivir. El mundo de convicciones comunes a todos los hombres de una época es el espíritu del tiempo, y no cabe dudar de que nuestras valoraciones han de estar a su altura.

Tenemos, pues, que la vida es, como ya hemos dicho, lo que hacemos y lo que nos pasa; tener que habérselas uno mismo con una determinada circunstancia personal e histórica; atender el reclamo de la vocación en su doble aspecto. En definitiva, la vida es gerundio: es estar haciéndosela a cada paso. «Caminante, no hay camino...».

2. 3. Qué se puede entender por «sentido de la vida»

—Espero que no suceda en mi época —dijo Frodo.

—También yo lo espero —dijo Gandalf—, lo mismo que todos los que viven en este tiempo. Pero no depende de nosotros. Todo lo que podemos decidir es qué haremos con el tiempo que nos dieron. [Tolkien, 1977: 57]

Todo lo que podemos decidir, y en eso consiste vivir, es qué hacer con el tiempo y las fuerzas de que disponemos. Ya sabemos lo que es «vida» y ya sabemos lo que es «sentido». «Vida» es el conjunto de nuestros quehaceres, y «vivirla» es tener que hacérsela como proyecto: andar ocupado y preocupado por las cosas que nos atañen. Pues bien, dentro del esquema de la idea de «sentido», caracterizada como una suerte de relación entre dos términos $R(\varepsilon, \tau)$, el conjunto de esos quehaceres, de los actos u operaciones prolépticas de los sujetos, haría las veces de ε : sostén de la relación de sentido. La vocación, en su doble aspecto, a la vez subjetivo y objetivo, cumpliría el papel de τ , de instancia dadora de sentido.

En este punto, Bueno (1996: 388) parece coincidir con la interpretación immoralista del sentido de la vida:

[...] el concepto de sentido de una vida no tiene adscrito una calificación moral o ética polarizada: una vida puede estar llena de sentido aun cuando esté estructurada sobre el objetivo de destruir a otros individuos. El sentido de esta vida podría ser calificado de maligno, pero esta calificación no despojaría a esa vida de «sentido».

El paralelismo con la paradoja del ladrón orteguiana es evidente, una paradoja quizás irresoluble. La idea de que no hay ladrones o asesinos «buenos» puede resultar tranquilizadora, pero lo cierto es que sí hay «buenos» ladrones y asesinos: empezando por aquellos que no terminan en la cárcel, aquellos que son excelentes en lo suyo. Los valores no son las ideas platónicas, y un buen robo puede ser objetivamente valioso desde un determinado punto de vista. Es bueno para el ladrón que se enriquece; malo para quien pierde su dinero. El perspectivismo no dice gratuidad; se limita a reivindicar el «según cómo se mire»; pero tan real u objetivo es el bien de uno como el mal del otro.

Uno puede ser un excelente alpinista y un malísimo padre de familia, y no de manera casual, sino precisamente en tanto que buen alpinista. Lester (1983), psicólogo acompañante de la expedición americana al Everest de 1963, encontró que aquellos himalayistas, los primeros entre sus compatriotas, vivían sus relaciones sociales, familiares y, muy especialmente, las románticas, con suma ambivalencia. Era para ellos preferible enfrentarse a las dificultades del frío, la montaña y la falta de oxígeno que respirar la atmósfera de su vida doméstica. No es que todos los deportistas extremos satisfagan esta descripción, claro está, pero, en este caso concreto, sus virtudes como himalayistas iban sin duda en detrimento de otras virtudes alternativas. En esto radica la tragedia de la vida: en la existencia de bienes y valores contrapuestos, a menudo incompatibles entre sí.

El concepto de «sentido de la vida», cuando la vida se sobrentiende como vida personal, finita, «biográfica» [...] agradece un formato [...] «personalizado»; porque «sentido de la vida» significará ahora «sentido de cada vida personal» [...] y este sentido puede ser muy diferente en cada caso. Y lo que es más significativo: *los sentidos de las diferentes vidas personales pueden ser incompatibles entre sí, aunque también pueden ser semejantes o simplemente diferentes.* [Bueno, 1996: 390]

54

Lo más curioso es que Bueno (1996), a diferencia de Ortega, cuestiona, que no niega, la posibilidad de aplicar la idea de sentido a la vida humana global en lugar de a algunos de sus «segmentos». Y es que, dado el carácter esencialmente proleptico, a futuro, de la relación de sentido, el elemento ϵ , la vida globalmente considerada, debería poder ser «prefigurada» desde el principio; algo que de alguna manera subyace a las interpretaciones más subjetivistas de la vocación orteguiana. La solución que encuentra Bueno pasa por entender que el «sentido de la vida», en su momento global, puede cumplirse «como una concatenación o intrincación de configuraciones parciales dotadas de sentido y que, sin perjuicio de su mutua y eventual oposición (incluyendo la contradictoriedad de objetivos) puedan decirse que se han entretejido de hecho» (*ib.*: 391). Así, dice, «la vida humana, si tiene sentido, es porque es una *realidad religada*» (*ib.*: 398).

El sentido de la vida [...] hay que atribuírselo al individuo, pero sólo en función de la persona. La persona será la resultante de los múltiples patrones de la vida social y

cultural que actúan sobre cada individuo, «moldeándolo» [...]. Tenemos que afirmar que la vida del individuo carece propiamente de sentido espiritual (moral) y que el sentido de la vida sólo puede resultar (si resulta) de la misma trayectoria biográfica que la persona ha de recorrer. El sentido de la vida no está previamente dado ni prefigurado, ni puede estarlo, puesto que le es comunicado a la vida por la propia persona, a medida que ella se desenvuelve [...]. Esta es la razón por la cual los «sentidos de la vida» son múltiples, diversos entre sí, de diferente alcance y nivel moral o estético; es la razón por la cual hay sentidos verdaderos [...] y hay pseudosentidos o vidas falsas (ficticias, alienadas). [...] Si de este *migma* de sentidos virtuales va a resultar una trayectoria capaz de definir el sentido de esa vida [...] será porque el sentido real es el sentido de la trayectoria victoriosa entre las otras trayectorias virtuales o posibles que el individuo puede haber seguido. [Bueno, 1996: 412-413]

De alguna manera, coincidiendo con Ortega en que la vida es algo que está por hacer, que constantemente nos estamos haciendo, Bueno se separa, como Expósito Roperó (2021), de aquellas interpretaciones de la vocación que la reducen a su polo yoico. No se trataría tanto de llegar a ser el que se es, cuanto de llegar a ser el que se tiene que ser.

La vocación no puede ser una llamada o una voz interior, ante la cual cabe responder con un actuar auténtico o inauténtico; tal interpretación de la idea de vocación sigue siendo idealista, y no se hace cargo de la co-determinación entre lo objetivo y lo subjetivo, no se hace cargo, en fin, de la correlación intencional. Lo que nos llama desde el «fondo insobornable» de nuestra intimidad es, efectivamente, el proyecto o yo que se es (Rodríguez Huéscar, 1982); pero este incluye lo que se ha sido y lo que se quiere ser, el yo ideal. A cada paso, en cada acción con sentido de un viviente, este hace lo que le corresponde en virtud de lo que es, de quién es; y repito: esto incluye quién ha sido y quién quiere ser después de dar dicho paso. Por eso resulta tan paradójica la fórmula de la vocación: porque aparenta describir una voz que nos reclama ser de una determinada manera. En realidad, esa voz es la nuestra, la de esa peculiar botella de Klein que todos somos: una individualidad mediada por los otros, sin dentro ni fuera, con una subjetividad que es subjetual y con una objetividad que es

objetual³; una determinada perspectiva. Como señala Lasaga Medina (2020: 31), estrategias como las de Cerezo (2012), que intentan «“apresar” la vocación en las redes de la necesidad racional-práctica para tener un lugar donde encajar un bien moral que obligue al ser humano [...] es sugerente pero [...] equivocada».

No hay armonía en el esquema general de una vida humana. No encajan los planos, aunque podrían. [...] Las fuentes del sentido son personales y únicas. También misteriosas. Al tiempo que salvan la vida humana en las grandes estructuras de la existencia histórica colectiva, el sentido se malogra y los ruidos destruyen la supuesta melodía originaria. Ni hermoso espectáculo del cielo estrellado, al que solo podemos mirar de reojo por miedo a caernos, ni ley moral en nuestro corazón. Sólo naufragio y enigma, enigma y naufragio. Y, claro está, esfuerzo deportivo. [Lasaga Medina, 2020: 31]

2. 4. *Qué se puede entender por «sentido deportivo de la vida»*

Ya sabemos que la vida es lo que hacemos y lo que nos pasa; que estas cosas que hacemos y que nos pasan pueden recibir múltiples sentidos, muchas veces incompatibles entre sí; y que el reclamo de la vocación no puede ser reducido a una voz interior, antes bien, en cada momento, es la voz que cada uno somos, que está siempre haciéndose, a cada paso, y que de alguna manera recoge dentro de sí toda una multitud de voces, la que nos dice quién tenemos que ser. El sentido de una vida globalmente considerada puede ser concebido como el entretejimiento de múltiples segmentos de acciones con sentido y en este tejer y destejer hay algunos hilos que se cortan y otros que se seleccionan.

Lo que ahora ha de preocuparnos es el sentido de la expresión completa: «el sentido deportivo de la vida» ¿Qué significa «deportivo»? Por un lado, con «deportivo» podemos estar queriendo decir, a la manera del Ortega de los años 20, que la vida hay que vivirla «por deporte», «deportivamente». Esta es la visión vitalista y neonietzscheana de Conill Sancho (2019). Sin embargo, «deportivo» puede querer decir también que lo que da sentido a la vida es, precisamente, el deporte mismo: que

³ Para una aproximación desde la psicología constructivista de la que el autor es deudor (cfr. Sánchez González, 2009).

el sentido de una vida determinada es, simple y llanamente, hacer o practicar un deporte.

2. 4. 1. Sobre el sentido deportivo de la vida

Entre los intérpretes de la ética orteguiana se ha considerado, desde Aranguren (1966), que la ética del esfuerzo deportivo de los años veinte es incompatible con la ética de la vocación. Ética vitalista o ética del cumplimiento de un programa de vida: una oposición. La primera ha quedado asociada a una cierta concepción irracionalista, de corte nietzscheano. Se trataría de una ética que es, a su vez, una estética: un esfuerzo antieconómico, libérrimo, superfluo, lúdico y caprichoso. Ser poetas de la propia existencia, como había dicho Conill Sancho (2019): esa sería la tarea.

El propio Aranguren (1966: 31) se encargó de plantear la antítesis: «¿Cómo ha de entenderse la vida según Ortega: como quehacer moral, responsable, auténtico, o como deporte y juego?». Una cosa o la otra, pero no las dos. Lasaga Medina (2020) ofrece una alternativa: entre la autenticidad y el esfuerzo deportivo quizás no exista tal hiato. Lo único que haría falta, dice, sería entender que los términos «juego» y «deporte», lejos de ser algo equivalente a lo simplemente «gratuito», constituyen una metáfora de la libertad, la contingencia y la indeterminación que caracterizan la visión orteguiana de la vida como quehacer y proyecto.

He aquí el problema que nos lleva acompañando ya un buen trecho: Ortega emplea una idea de vocación, destino, llamada o reclamo que puede entrar en contradicción con la idea de una vida como proyecto ¿cómo podría «hablarnos» la voz de nuestro destino si este destino está todavía por hacer? Lasaga Medina (2020: 27) se enfrenta a esta dificultad que inspira la ética orteguiana de la vocación y de la autenticidad:

El alcance del término en Ortega es doble: metafísicamente [autenticidad] equivale a un imperativo de creación porque como insiste en muchos lugares, la vida se nos da pero se da sin hacer; éticamente significa fidelidad a la inspiración del programa vital, esfuerzo en su cumplimiento y justificación en su fracaso.

Desde este punto de vista, la ética del esfuerzo deportivo sería «una especie de prefiguración de la ética de la vocación» (*idem*). El problema radica en la carga

semántica de la palabra «autenticidad» y «destino». Ser auténtico, fiel a uno mismo, supone que uno, de alguna manera, ya tiene que ser algo, y que este algo solo tiene que salir a la luz. Pero esto significaría asumir que el guion de la propia vida está ya escrito de antemano, que no está *in fieri*, haciéndose a cada paso. Por eso la voz de la vocación no puede ser la voz del ideal que queremos derribar con nuestro arco, sino la voz del arquero mismo que nos grita: «¡Ese no es el blanco!». No puede ser un reclamo del yo-ideal, del personaje que hemos de interpretar; no, al menos, si se entiende que este personaje ha de ser algo claro y ya dado. Y esto porque, como entiende Lasaga Medina (2020: 19), ese yo «solo se aclara *a posteriori*», de modo que a uno solo se le revela su deseada identidad en su lucha diaria con los imprevistos del azar.

Al fin y al cabo, uno siempre es lo que tiene que ser, dadas sus circunstancias. Puede desear, imaginar o idear un proyecto de sí mismo como diferente de lo que ahora es, pero no hay una verdad profunda y *a priori* acerca de quién debe o tiene que ser. La vida se va haciendo como proyecto, efectivamente, a partir de las prolepsis y de las anamnesis, de las retenciones y de las protenciones con las que uno va jugando, que uno va confrontando con la realidad. Por eso insiste Lasaga Medina (2020: 20) en que no basta con imaginar quién queremos ser, no basta con la idea, sino que nuestra vida exige siempre «ejecución»: hace falta «serlo efectivamente».

Vocación y esfuerzo deportivo no son antagónicos: la vocación es deportiva; y lo es porque no puede existir si no es por confrontación con la realidad. El polo yoico está permanentemente en conflicto con el polo circunstancial. El proyecto que es mi vida, la de cada cual, está siempre midiéndose con el mundo: medimos nuestras fuerzas, nuestra capacidad o no de realizar esos deseos o ideales, que proyectamos en función de quiénes somos y de quiénes queremos ser. Tensamos el arco y tratamos de dar en el blanco, de que la flecha alcance su destino, su sentido. A veces lo logramos; otras nos quedamos cortos; otras erramos; e, incluso, en ocasiones nos damos cuenta de que con una sola flecha no podemos alcanzar dos blancos. Es entonces cuando elegimos ¿Hay algo de *autopoiesis* y de esfuerzo libérrimo y creador? Sí, siempre y cuando se entienda que ese yo que «crea» no lo hace *ex nihilo*.

El sentido deportivo de la vida, en esta acepción, no hace sino resaltar el carácter infecto e indeterminado de nuestros proyectos de vida: acudimos al mundo con un plan que hemos fraguado en función de quiénes somos y de qué queremos, pero nadie

dice que esa nuestra vocación vaya a verse sancionada por la circunstancia. En nuestras manos queda realizar todo esfuerzo posible para que así ocurra. En el naufragio que es la vida, el esfuerzo deportivo consiste en tratar de salir a flote, en medir nuestras fuerzas con la fuerza de la corriente; uno puede dejarse ahogar o seguir nadando. El espíritu deportivo consiste, en fin, en tratar de vivir de la mejor manera, haciendo lo humanamente posible, lo que está en nuestras manos, para satisfacer esa vocación tan común como indeterminada que es la felicidad: una vida satisfactoria y plena de sentido.

2. 4. 2. Sobre el sentido de la vida deportiva

La segunda forma de entender la idea de un «sentido deportivo de la vida» pasa por explorar de qué manera puede el deporte, como tal, llenar de sentido una vida; en qué medida puede actuar la actividad deportiva como el elemento τ de la relación de sentido. En este punto se hace necesario acudir a los hallazgos de la psicología del deporte extremo.

Hay dos formas antagónicas de entender, desde la psicología, cuáles son los motivos que llevan al deportista extremo a jugarse la vida: una peyorativa y otra afirmativa o positiva. Desde el paradigma psicométrico, autores como Zuckerman (1984) han vinculado la práctica del deporte extremo a determinados rasgos de personalidad como la «búsqueda de sensaciones». Así, se tiende a ver al deportista extremo como una persona «dañada». Barlow *et al.* (2015), por ejemplo, ponen el énfasis sobre su supuesta *alexitimia*: la dificultad para describir y expresar las propias emociones; algo que ya hemos visto con los trabajos de Lester (1983). Esta perspectiva está muy cerca de la visión puramente clínica del deporte extremo que, en el límite, tiende a asimilarlo, incluso, con el consumo de sustancias adictivas (Buckley, 2015; Heirene *et al.*, 2016).

Pero esta concepción clínica y hedonista no es la única posible. A su lado, y enfrentada con ella, camina una corriente que he llamado «fenomenológica» y que no ve en el deportista a alguien dañado, enfermo o adicto; antes bien, reivindica toda una serie de efectos psicológicos positivos y deseables. Algunos se han acercado peligrosamente a la terminología de la psicología positiva (PP), llegando a hablar de

«resiliencia», «crecimiento personal», «*flow*», «desarrollo personal», «sentido de trascendencia», «conexión con la naturaleza» e, incluso, «transformaciones positivas» (Holmbom, Brymer y Schweitzer, 2017; Houge Mackenzie y Brymer, 2018). Y decimos «peligrosamente» porque, además de cuestionable desde un punto de vista estrictamente científico (Pérez-Álvarez, Sánchez González y Cabanas, 2018), la PP ha sido duramente criticada por su carácter ideológico (Cabanas e Illouz, 2019) y por su reivindicación de una «felicidad canalla», puesta al servicio de una cultura consumista y de mercado pletórico (Bueno, 2005).

Podría decirse que esta corriente de la que venimos hablando se encuentra en un punto intermedio entre la PP clásica y la psicología humanista que le sirve de inspiración. De esta forma, se podría englobar dentro de los desarrollos de la conocida como PP de segunda ola (Woolfolk y Wasserman, 2005), PP 2.0. o PP existencial (Wong, 2011). Esta nueva vía, frente a las limitaciones de su predecesora, tiene la virtud de no quedarse solo con el lado «positivo» de las cosas, ni tampoco con la búsqueda hedónica del bienestar. En palabras de Pérez-Álvarez, Sánchez-González y Cabanas (2018: 94):

El surgimiento de esta alternativa revela tanto el fallo de la PP tradicional (quién lo diría) como la vida más allá de ella misma, que no es sino la psicología de siempre. [...] Al quedarse con el «lado bueno», ni siquiera era la mitad de la psicología. Una psicología con la mitad de lo psicológico no es una psicología cabal.

Así, el interés de esta nueva PP pasa antes por el bienestar eudaimónico, esto es, la vida con sentido, que por el bienestar hedónico. Wong, a cuya obra se remiten muchos de los autores de la corriente, asume la influencia de una filosofía y de una psicología existencialistas. Informado por los trabajos de Yalom (2018) y Frankl (1991), adopta una perspectiva desde la que se enfatizan cuatro problemas básicos o existenciales: la muerte, la soledad, la libertad y el sentido de la vida. Se entiende que la persona, a través de situaciones límite en las que se revelan y confrontan estas verdades últimas de la vida, «se aleja de las preocupaciones triviales y comunica a la vida una profundidad, una agudeza y una perspectiva enteramente diferentes» (Yalom, 2018: 195).

En cualquier caso, adictos o no, de lo que no cabe dudar es de que los deportistas extremos, y también las personas que practican deportes de aventura con un perfil más moderado, encuentran o dan cierto sentido a sus vidas a través de estas actividades. No es solo que su conducta «de riesgo» se mantenga por sus consecuencias, sino que sirve de hilo conductor para el argumento que es su vida. La autobiografía de Terray (2018) da buena cuenta de ello: los hitos de su existencia son los hitos de su carrera como alpinista. Un montañero cualquiera puede vivir su semana, su tiempo de trabajo, preparando la actividad ociosa y felicitaria que le espera al llevarla a término; un atleta entrena a diario con el fin de alcanzar la gloria olímpica; Reinhold Messner encaminó toda su vida a la conquista pionera de los catorce ochomiles; Alex Honnold sigue escalando sin cuerda vías cada vez más difíciles; Kylian Jornet sigue batiendo récords; John «Bones» Jones lucha contra sí mismo para convertirse en el «mejor peleador de artes marciales mixtas de todos los tiempos»; son incontables las vidas vividas a través del deporte. Quizás sea exagerado hablar, como hace Conill Sancho (2019), de una «moral de más quilates», pero sí que es posible hablar tanto de un sentido deportivo de la vida como de un sentido de la vida deportiva. El primero, se referirá a la necesaria contingencia de la vida, siempre incierta y esforzada, por hacer, *in fieri*; el segundo, hablará del deporte como del hilo de Ariadna que recorre y anuda el tejido de la vida. Lo que nos queda por dilucidar es si merece o no la pena agarrarse a este último hilo y por qué.

§ 3. ¿Tiene sentido dedicar la vida al deporte extremo?

Quizás sea esta la pregunta más frecuente cuando se habla de los deportes extremos: ¿Acaso merece la pena? ¿De veras hacía falta morir? La respuesta, en todo caso, siempre estará en función de la ética que se defienda. Así, por ejemplo, Olivier (2006) ha tratado de enfrentar la visión del deportista extremo como una persona egoísta e inmoral, que ignora las consecuencias de sus actos sobre familiares y equipos de rescate. Esta visión, que atiende a la relación utilitarista entre costes y beneficios, le parece impracticable dada la imposibilidad de establecer un parámetro de medida. Declarando abiertamente su postura a favor de las libertades y derechos individuales, y siguiendo a John Stuart Mill, defiende que la sociedad no debe entrometerse en

asuntos que competen al individuo salvo que estos atenten contra el bienestar de los demás. Entiende que los servicios de rescate están cumpliendo su labor y que el bien o el mal que causen las actividades del atleta resulta difícil de juzgar ¿Cómo podríamos comparar y contrapesar la ansiedad que pueda generar la práctica de los deportes extremos en familiares y amigos, por un lado, y la felicidad que obtienen sus practicantes, por otro? La cuestión se reduce, a su juicio, a una oposición entre una visión humanista y secular, la de la autonomía personal, y una religiosa, basada en las consecuencias. Sin negar el mérito de los argumentos que se le contraponen, indica, los beneficios derivados de las actividades basadas en la toma de riesgos superan sus costes y, por tanto, solo cuando la actividad supone un riesgo inescapable para los otros puede la sociedad establecer límites para la autonomía individual.

Otros, como Heywood (2006) apelan a la noción de «autenticidad», pero una autenticidad que no es la de la vocación. Antes bien, lo que aquí se está queriendo decir es que hay una forma auténtica de escalar, de esquiar, de hacer salto base, etc.; un límite compartido por todos los miembros de una comunidad deportiva acerca de lo que se considera o no apropiado. Pero decir esto es decir poco. Lo que hay que juzgar aquí es, primero, si jugarse la vida practicando deportes extremos es algo «bueno» o no; y, segundo, si vivir la vida de esa manera es una buena forma de vivir.

En cuanto al primer punto, nos enfrentamos al problema de determinar qué puede entenderse por «bueno». En general, no hay cosas buenas ni malas *per se*, ni siquiera el placer o la muerte. La idea de «bien» es una idea relacional o relativa. Las cosas son siempre «buenas para», lo cual no significa que las cosas sean subjetiva o gratuitamente «buenas»; cada perspectiva supone un punto de vista y un determinado criterio, pero lo que es «bueno» desde esa perspectiva es «bueno» desde esa perspectiva.

La cuestión se complica cuando nos damos cuenta de que cada perspectiva es múltiple: uno puede ser a la vez padre y atleta, y entrenar a todas horas puede ser bueno en tanto que atleta y malo en tanto que padre. Desde estas coordenadas, juzgar si el deporte extremo es «bueno» supone especificar desde qué punto de vista y con qué criterio se está hablando. Incluso aunque recurriéramos a la teoría de los valores, apelando a la facultad estimativa, las distintas tablas de valores podrían entrar en contradicción entre sí. Un intento de solución podría ser el de establecer una jerarquía

de los valores, señalando, por ejemplo, y desde una perspectiva orteguiana, a la magnanimidad como valor supremo, en tanto que el resto de los valores son condiciones de posibilidad para ella, pero no al revés (Expósito Roper, 2021: 234). La pregunta sería entonces: ¿por qué habríamos de considerar la magnanimidad un valor y no una virtud o una forma de ser? ¿De verdad es la magnanimidad un valor más alto que la crueldad, la maldad o la bondad? Y de ser así, ¿por qué motivo, bajo qué criterio? Para quien niegue la mayor, la posibilidad de establecer una jerarquía de bienes o valores, quedándose solamente con el hecho de que existen, *de facto*, valores contrapuestos, quizás lo único que quepa preguntar es, con Nietzsche, «¿valioso para qué?»; «¿Bueno, para quién?». Entonces, ¿se puede decir que practicar deportes extremos es algo «bueno»? Depende de a quién se le pregunte; depende de cuándo se le pregunte.

De hecho, los saltos libres en el vacío no arrojan un 100% de resultados mortales, como podría preverse; pero esto no aminora enteramente la imbecilidad del artista que, utilizando como criterio de su libertad la «acción en presencia de la muerte» midió mal sus posibilidades de existir tras su ejercicio, ignorando el axioma de Diodoro Cronos según el cual sólo cabe hablar retrospectivamente de la posibilidad de un resultado, cuando este resultado haya sido realizado. [Bueno, 2014: 122]

Algo parecido sucede cuando preguntamos si el sentido de una vida dedicada al deporte extremo es un sentido más o menos valioso que otros; si merece la pena, o no, vivir de esa manera. En realidad, la pregunta por el valor relativo de las diversas vidas es todo un clásico de la filosofía. Ya Aristóteles (2019) tuvo a bien comparar las diversas formas de vida: el *bíos apolaustikós* (la vida dedicada al placer), el *bíos politikós* (la vida pública, activa o política) y el *bíos theoretikós* (la vida teórica o contemplativa). Para el Estagirita, era la vida teórica la más elevada, aquella que se corresponde con la parte más excelsa del alma y la única que facilita la autarquía. Desde entonces, muchos son quienes han tratado de determinar qué forma de vida es la más valiosa de entre todas las que puede desarrollar el hombre.

Nos enfrentamos, pues, a la difícil tarea de emitir un juicio sobre las distintas vocaciones o sentidos que puede tomar una vida. Cuando tratamos esta cuestión, topamos con cierta interpretación subjetivista de la filosofía moral orteguiana; a saber: si la vocación es una especie de voz o llamada interior que nos manda realizar nuestro

destino, lo único que le cabe al hombre es escucharla y acatarlo, ser «auténtico», o desoírlo y falsificar su propia vida. Este tipo de lecturas nos arrojaban a aporías como la del «ladrón».

Sin embargo, cuando esta paradoja se lee en clave subjetivista, se olvida la nota que depositó a pie de página el propio Ortega y Gasset (1966: 406): «El problema decisivo es si, en efecto, el ser ladrón es una forma de auténtica humanidad, esto es, si existe el “ladrón nato” en un sentido mucho más radical que el de Lombroso». Es precisamente esta nota al pie la que le permite a Expósito Ropero (2021) introducir como criterio de verdadera humanidad la jerarquía de los valores que, presumiblemente, podría llegar a establecerse desde una ciencia estimativa.

Algo similar hace San Martín (2015) cuando trata de establecer un ideal de humanidad. Si tal ideal existiera, debería poder medimos a las personas y a las culturas según fuéramos capaces de acercarnos a él en mayor o menor medida. Todos queremos ser felices, eso es verdad, pero existe también un riesgo de que nuestros actos, valores y metas se vean sometidos a desvalorización. El ser humano, pues, aspira a ejercitar valores y metas inmunes a la experiencia de que no han valido la pena.

Las metas de la vida, los valores a cuya realización tendemos, no son independientes unos de otros [...]. A veces los valores son concurrentes; puedo querer escribir un libro, pero a la vez debo ser docente. Investigación directa y docencia, por ejemplo, en los primeros cursos de universidad, en los que hay que exponer el saber ya instituido, pueden concurrir y oponerse. Hay casos en que el valor superior puede absorber al inferior; pero hay otras veces en que compiten. De todas maneras la lógica de la elección implica elegir lo mejor. [San Martín, 2015: 407-408]

Ahora bien, dice San Martín siguiendo a Husserl, la felicidad no se reduce a la obtención de cierto valor, sino que nos hace falta estar seguros de que no nos lo vamos a reprochar en el futuro, de que esa satisfacción que ahora tenemos va a durar, a poder ser, la totalidad de nuestra vida. Esto supone, de alguna manera, el saberse justo, recto, el saber que se ha actuado como se debía; por eso el ideal supone la conciencia moral: es un ideal ético, guiado por la razón práctica. Así, nos movemos en un proceso continuo, desde estadios de imperfección, hasta la idea límite de una personalidad perfecta. La vida humana, dirá San Martín (2015: 410), «es una “vida del método”, del

método para convertirse en un ser humano ideal». Por eso —cita a Husserl—, «la estructura ideal de la vida auténticamente humana se muestra como un “panmetodismo”».

¿Qué sucede cuando diversos valores o ideales entran en contradicción? Que *lo mejor es enemigo de lo bueno*; y cuando no es posible distinguirlos, entonces nos enfrentamos a lo que Husserl llama la «tragedia de la voluntad»: hay que abandonar un valor noble en beneficio de otro. Pero, ¿con qué criterio? Aquí Husserl y San Martín van a apelar a una cierta «teleología social»: en ese autocultivo que es la construcción del *êthos* también participan los demás. El conflicto de los valores se resuelve, no sin dolor, en el plano extrasubjetivo de los valores de la sociabilidad y de la comunidad de amor; del acercamiento, casi en clave fichteana, al ideal de una comunidad buena, de un Reino de Dios en la Tierra.

El problema de este ideal es que no está nada claro en qué consiste exactamente ni si es, de hecho, realizable. Además, apelar a una cierta teleología social supone resolver el conflicto individuo-sociedad por uno de sus polos, lo cual, si bien puede hacerse, requiere de su propia justificación. Efectivamente, hay valores y sentidos contrapuestos, y muchas veces sucede que a este conflicto de intereses subyace el conflicto irrenunciable entre lo que es bueno para mí y lo que es bueno para mi comunidad. Este tipo de paradojas son bien conocidas y han sido trabajadas, entre muchos otros, por el Freud de *El malestar en la cultura*, o por Schopenhauer, con su famosa «parábola del erizo»⁴. Optar por resolver esta tensión en favor del polo social es ya una toma de partido, con sus propias asunciones y dificultades; entre ellas la de delimitar cuál es esa comunidad ideal y si acaso se puede, efectivamente, traer ese Reino de Dios a la Tierra.

Otro criterio posible para emitir un juicio sobre la calidad relativa de las diferentes formas de vida, de las diferentes vocaciones, podría pasar por apelar a su carácter intencional. Si el sentido de la vida es una suerte de vector, una tensión que se prolonga

⁴ En *Parerga y Paralipómena*, Schopenhauer (2009: 665) utiliza la parábola del erizo para presentar, de forma plástica, cómo la vida en sociedad genera tensiones y dificultades entre sus miembros. Igual que un erizo, tenemos necesidad de compañía y socialización, pero también tenemos «espinas» que nos dañan si nos acercamos demasiado. Freud (2017a: 2582-2583) retomará esta parábola para referirse al «depósito de sentimientos hostiles» que dejan casi todas las relaciones afectivas entre personas. Esta misma línea de reflexión la recuperará Freud (2017b) en 1930 al presentar la necesaria renuncia al «principio del placer» que exige toda vida en comunidad y que daría lugar al tan famoso como inevitable «malestar en la cultura».

a lo largo de toda nuestra existencia, podríamos juzgar su potencia en función de su longitud: por la «historia de sus efectos», por nuestro legado. Es la visión griega: vale más vivir una vida corta y heroica que una vida larga y pacífica pero intrascendente. Sin embargo, aquí se nos presentan dos problemas. En primer lugar, uno podría cuestionar que el sentido de la vida deba prolongarse más allá de la muerte: ¿por qué habríamos de juzgar la calidad de una vida por sus efectos toda vez que ya ha terminado? Una posible respuesta pasa por afirmar que, muchas veces, el sentido que otorgamos a nuestra existencia lo heredamos de la tradición y que, por más que suene contraintuitivo, el fallecimiento, la muerte biológica, no es la muerte personal. Pero, aun con estas matizaciones, todavía cabría seguir interrogándonos: ¿es que acaso da igual ser famoso que ser infame? Si el valor relativo de una vida se mide por la trascendencia de sus efectos, ¿acaso tendríamos que valorar por igual la vida de Napoleón que la de Hitler, la de Platón que la Eróstrato? La paradoja está servida, y, para ser superada, parece demandar un criterio externo. Este criterio externo, algún tipo de jerarquía axiológica, tiene el problema de estar siempre sometida a cierto grado de caducidad. Lo que hoy valoramos corre el riesgo de terminar siendo infravalorado; por eso hay personajes y autores que entran y salen del primer plano de la historia según se van sucediendo las contingencias históricas.

Lo que parece subyacer a todos estos intentos de solventar el problema del sentido de la vida, de si merece o no la pena vivir la vida de una determinada manera, es que ese juicio depende siempre de un criterio externo a la propia vida, única alternativa para superar el mero subjetivismo. Sin embargo, dado el carácter plural, contextual y situado de los valores, quizás no sea posible ofrecer una respuesta definitiva sobre cuál es la mejor de las vidas posibles, sobre si un deportista extremo estaría mejor dedicando su vida a otra actividad. Es común, sobre todo entre filósofos, tachar al profano de «imbécil» —recuérdese el juicio de Bueno (2014) acerca de los deportistas extremos—; juzgar desde la distancia la forma en que los demás dirigen sus vidas. Quizás sea un vicio profesional; quizás sea inevitable. Pero mientras no se encuentre un criterio firme sobre el que asentar dicho juicio, así como motivos o razones para dar cuenta de él, juzgar las vidas ajenas quizás no deje de ser, al mismo tiempo, cierto delito de *hybris*. En este punto no puedo dejar de apelar a otra virtud filosófica, no siempre realizada, la de la humildad de la docta ignorancia.

¿Merece la pena jugarse la vida practicando deportes extremos? Mucha gente cree que sí ¿Se pueden ofrecer argumentos en contra? Sí ¿Hay vidas alternativas? Claro que sí ¿Mejores? Quizás. Llegué a este campo convencido de que algo iba mal en el deportista que pierde la vida al jugársela ociosamente. Ese deportista, desde luego, juzga mal sus posibilidades de sobrevivir, y si tenía familia y seres queridos seguramente faltó a su responsabilidad para con ellos; pero al término de mi investigación, y de mis estudios de filosofía, no he sabido encontrar un criterio externo, definitivo y absoluto que me permita emitir un veredicto. Lo que he encontrado es que los juicios éticos y morales solo pueden llevarse a cabo desde determinada plataforma filosófica y desde un determinado punto de vista; pues como diría Aristóteles, el bien se dice de muchas maneras, hay una pluralidad de bienes, y la tragedia de la voluntad consiste en tener que elegir entre aquellos que, siendo concurrentes, muy a nuestro pesar, no pueden concurrir a la vez y para todos.

§ 4. Conclusiones

La pregunta que ha guiado nuestra investigación ha sido, desde el primer momento, cuál puede ser el sentido de una vida dedicada al deporte extremo. Para poder responderla, hemos tenido que enfrentarnos al significado de la expresión misma. Estas han sido nuestras conclusiones:

1. El deporte es una actividad ociosa o felicitaria en la que los atletas miden y comparan sus fuerzas relativas: bien entre sí; bien en nombre de las clases, ciudades, naciones o Estados que dicen representar; bien con respecto a la humanidad en su conjunto; bien con respecto a sí mismos. En el límite, los atletas pueden llegar a enfrentar la posibilidad misma de dejar de ser: en esto consiste practicar un deporte extremo.

2. Hemos recurrido a la idea de sentido ontológico defendida por Bueno (1996) para afirmar que la idea de sentido es una idea en la que dos términos fenoméricamente heterogéneos son reconciliados en su unidad esencial; a saber: $R(\varepsilon, \tau)$; donde ε soporta la relación de sentido y τ anuda y confiere el sentido mismo. Por otro lado, hemos recogido las ideas orteguianas de «vida biográfica», entendida como quehacer, y vocación, entendida como llamada o reclamo a realizar un determinado destino. A

partir de aquí, hemos establecido sendas correspondencias entre los elementos ε y τ de la relación de sentido y las ideas de «vida» y «vocación» orteguianas.

3. Hemos distinguido el sentido deportivo de la vida, entendido como vivir la vida deportivamente, es decir, de forma lujosa o libérrimamente esforzada, del sentido de la vida deportiva, entendido como vivir la vida a través del deporte mismo. El primero se corresponde con las lecturas más vitalistas, si bien controvertidas, de la ética orteguiana; el segundo, con el hecho irrecusable de que, efectivamente, hay gente que tiene por hilo conductor de su vida la práctica de un determinado deporte.

4. A lo largo de todo el trabajo, y especialmente cuando hemos tratado de abordar la cuestión de si merece la pena o no dedicar la vida al deporte extremo, nos hemos topado con las dificultades que entraña el juicio sobre el valor de toda vocación. Hemos tratado de enfrentar las lecturas subjetivistas de la misma, que tienden a hablar de ella como de una voz o llamada interior e irrecusable, a la que solo cabe someterse si uno no desea vivir de forma inauténtica. De esta dificultad solo se puede escapar estableciendo un criterio externo a la propia vida que se está juzgando, una jerarquía axiológica, al modo ensayado por Expósito Roper (2021). Sin embargo, este, como cualquier otro ideal, exige él mismo una justificación. Hemos tratado de ensayar esta y otras alternativas a la hora de juzgar, al fin, si la vida del deportista extremo es una vida que de verdad vale la pena vivir; pero nos hemos encontrado con que, a falta de algún criterio de valoración seguro, lo que hay es, de hecho, un inexcusable conflicto de valores. Se puede determinar si una cosa es más valiosa que otra siempre que se proporcione un parámetro: «¿bueno o valioso, para qué o para quién?»; pero no parece posible establecer un criterio absoluto, un «bien en sí», capaz de resolver el dilema al que se enfrenta nuestro espíritu judicativo de una vez y para siempre. Hablar de un ideal de humanidad o de cultura, sometido a las exigencias de la razón práctica, no nos parece suficiente; pues la razón práctica es esencialmente polémica. Quizás lo que esté sucediendo sea, simplemente, que la «tragedia de la voluntad» de la que hablaba Husserl sea inesquivable, es decir, que sea realmente una tragedia. Quizás al himalayista, pero valdría decir también al profesor, al político, al filósofo... no le quede más remedio que tener que escoger entre esa, una de sus vocaciones, y las demás: ser buen padre, buen investigador, buen filósofo, buen ciudadano, buen marido, buen hijo, buen novio, etc. En ocasiones podrá hacerlo sin tener que renunciar a nada

importante; otras no ¿Buen padre o buen deportista? Para el hijo quizás sea mejor lo primero, para el patrocinador no tanto.

La idea de que una cosa es más valiosa o mejor que otra está necesariamente apelando a la idea de «bien», que es siempre una idea relativa o relacional: algo es «bueno *para* algo». Cuando se dice que hay algo que es bueno en sí mismo y no para algo otro que él, como sucede con la felicidad, se erra el tiro; pues la felicidad no es algo que se alcance o que se añada a nuestra vida, sino que es algo que se es. «Somos o estamos felices», decimos, y eso es un juicio acerca de lo satisfechos que estamos, o dejamos de estar, con nuestras propias vidas. Ahora bien, existen innumerables formas de ser felices; lo que resulta difícil es determinar cuál de todas ellas vale más, si es que alguna lo hace.

Bibliografía

- Aranguren, José Luis López (1966), *La ética de Ortega*, 3.ª ed. Madrid, Cuadernos Taurus [1953].
- Aristóteles (2019), *Ética a Nicómaco* (trad. Julio Pallí), 1.ª ed. Madrid, Gredos [1985].
- Barlow, M.; Woodman, T.; Chapman, C.; Milton, M.; Stone, D.; Dodds, T.; y Allen, B. (2015), «Who takes risks in high-risk sport?: The role of alexithymia», en *Journal of Sport and Exercise Psychology*, 37(1), pp. 83-96, <<https://doi.org/10.1123/jsep.2014-0130>>, [02/11/2023].
- Brymer, Eric (2005), *Extreme dude: A phenomenological exploration into the extreme sport experience* [Tesis Doctoral, University of Wollongong], <<http://ro.uow.edu.au/theses/379>>, [02/11/2023].
- Brymer, Eric, y Feletti, Francesco (2019), «Beyond risk: the importance of adventure in the everyday life of young people», en *Annals of Leisure Research*, pp. 1-18, <<https://doi.org/10.1080/11745398.2019.1659837>>, [02/11/2023]
- Buckley, Ralf Christopher (2015), «Adventure thrills are addictive», en *Frontiers in psychology*, 6, art. 1915, <<https://doi.org/10.3389/fpsyg.2015.01915>>, [02/11/2023].
- Bueno, Gustavo (2014), *Ensayo de una definición filosófica de la Idea de Deporte*, 1ª ed. Oviedo, Pentalfa.
- Bueno, Gustavo (2005), *El mito de la felicidad. Autoayuda para desengaño de quienes buscan ser felices*, 1ª ed. Barcelona, Ediciones B.
- Bueno, Gustavo (1996), *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*, 1ª ed. Oviedo, Pentalfa.
- Cabanas, Edgar; e Illouz, Eva (2019), *Happygracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas* (trad. Núria Petit), 1ª ed. Barcelona, Planeta [2018].
- Cerezo, Pedro (2012), «Pathos, éthos, lógos», en *Revista de Estudios Orteguianos*, 24, pp. 85-108 <https://ortegaygasset.edu/wp-content/uploads/2018/12/P%C3%A1thos_%C3%A9thos_l%C3%B3gos_en_homenaje_Antonio_Rodr%C3%ADguez_Hu%C3%A9scar.pdf> [2/11/2023].

- Conill Sancho, Jesús (2019), «El sentido deportivo de la vida en la hermenéutica raciovitalista de Ortega y Gasset», en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 75 (286 Extra), pp. 1061-1078, <<https://doi.org/10.14422/pen.v75.i286.y2019.003>>, [02/11/2023].
- Expósito Ropero, Noé (2021), *La ética de Ortega y Gasset. Del deber al imperativo biográfico*, 1.ª ed. Madrid, UNED.
- Expósito Ropero, Noé (2019), «Lecturas de Ortega. A propósito de su fenomenología de los valores y su Estimativa», en *Acta Mexicana de Fenomenología*, 4, pp. 57-102, <<https://actamexicanadefenomenologia.uaemex.mx/article/view/14578>>, [02/11/2023].
- Frankl, Viktor (1991), *El hombre en busca de sentido* (trad. Diorki), 12.ª ed. Barcelona, Herder [1946].
- Freud, Sigmund (2017a), «Psicología de las masas y análisis del Yo», en Jacobo Numhauser Tognola (ed.), *Obras completas*. Tomo III (trad. Luis López-Ballesteros). Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 2563-2610 [1921].
- Freud, Sigmund (2017b), «El malestar en la cultura», en Jacobo Numhauser Tognola (ed.), *Obras completas*. Tomo III (trad. Luis López-Ballesteros). Madrid, Biblioteca Nueva, pp. 3017-3067 [1930].
- Heirene, R. M.; Shearer, D.; Roderique-Davies, G.; y Mellalieu, S. D. (2016), «Addiction in extreme sports: an exploration of withdrawal states in rock climbers», en *Journal of Behavioral Addictions*, 5(2), pp. 332-341, <<https://doi.org/10.1556/2006.5.2016.039>>, [03/11/2023].
- Heywood, Ian (2006), «Climbing monsters: excess and restraint in contemporary rock climbing», en *Leisure Studies*, 25(4), pp. 455-467, <<https://doi.org/10.1080/02614360500333911>>, [3/11/2023].
- Holmbom, M.; Brymer, E.; y Schweitzer, R. D. (2017), «Transformations through Proximity Flying: A Phenomenological Investigation», en *Frontiers in Psychology*, 8, art. 1831 <<https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.01831>>, [3/11/2023].
- Houge Mackenzie, Susan, y Brymer, Eric (2018), «Conceptualizing adventurous nature sport: A positive psychology perspective», en *Annals of Leisure Research*, 23(1), pp. 79-91, <<https://doi.org/10.1080/11745398.2018.1483733>>, [3/11/2023].
- Isserman, Maurice, y Weaver, Stewart (2008), *Fallen Giants. A History of Himalayan Mountaineering from the Age of Empire to the Age of Extremes*, 1ª ed. Yale University Press, Pennsylvania.
- Lasaga Medina, José (2020), Vida humana y vocación, en *Stoa*, 11 (22), pp. 10-32, <<https://doi.org/10.25009/st.2020.22.2610>>, [2/11/2023].
- Lester, James T. (1983), «Wrestling with the self on Mount Everest», en *Journal of Humanistic Psychology*, 23, pp. 31-41, <<https://doi.org/10.1177/0022167883232005>>, [3/11/2023].
- Marías, Julián (1970), *Antropología metafísica: la estructura empírica de la vida humana*. Madrid, Revista de Occidente.
- Monasterio, Erik, y Cloninger, Claude Robert (2019), «Self-transcendence in mountaineering and BASE Jumping», en *Frontiers in Psychology*, 9, art. 2686, <<https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.02686>>, [3/11/2023].
- Olivier, Steve (2006), «Moral dilemmas of participation in dangerous leisure activities», en *Leisure Studies*, 25(1), pp. 95-109, <<https://doi.org/10.1080/02614360500284692>>, [3/11/2023].
- Ortega y Gasset, José (1966), *Obras completas*. Tomo IV, 6.ª ed. Madrid, Revista de Occidente [1947].
- Ortega y Gasset, José (2022), *La caza y los toros*, 1.ª ed. Sevilla, Renacimiento [1960].

- Ortega y Gasset, José (2021a), *Meditaciones del Quijote*, 16.^a ed. Madrid, Cátedra [1914].
- Ortega y Gasset, José (2021b), *¿Qué es filosofía?*, 18.^a ed. Barcelona, Austral [1929].
- Ortega y Gasset, José (2001), *Historia como sistema*. Madrid, Biblioteca Nueva [1935].
- Pérez-Álvarez, M.; Sánchez-González, J. C.; y Cabanas, E. (2018), *La vida real en tiempos de la felicidad. Crítica de la psicología (y de la ideología) positiva*. Madrid, Alianza.
- Rodríguez Huéscar, Antonio (1982), *La innovación metafísica de Ortega*. Madrid, Publicaciones del Ministerio de Educación y Ciencia.
- San Martín, Javier (2015), *Antropología Filosófica II. Vida humana, persona y cultura*. Madrid, UNED.
- San Martín, Javier (2013), *Antropología Filosófica I. De la Antropología científica a la filosófica*, 1.^a ed. Madrid, UNED.
- Sánchez González, José Carlos (2009), «Los límites del constructivismo», en José Carlos Loredó Narciandi, Tomás Sánchez Criado y Daniel López Gómez (eds.), *¿Dónde reside la acción? Agencia, constructivismo y psicología*. Murcia, Universidad de Murcia/UNED, pp. 291-326.
- Schopenhauer, Arthur (2009), *Parerga y Paralipómena II* (trad. Pilar López de Santa María). Madrid, Trotta [1862]. Edición digital.
- Terray, Lionel (2018), *Los conquistadores de lo inútil* (trad. Enrique Hegewicz, José Isidro Gordito y Sergio Prieto), 5.^a ed. Madrid, Desnivel [1961].
- Tofler, I. R.; Hyatt, B. M.; y Tofler, D. S. (2018), «Psychiatric aspects of extreme sports: three case studies», en *The Permanente Journal*, 22 <<https://doi.org/10.7812/TPP/17-071>>, [3/11/2023].
- Tolkien, John R. R. (2001), *El señor de los anillos* (trad. Lluís Domènech y Matilde Horne). Madrid, Círculo de Lectores, [1954-1955].
- Wong, Paul (2011), «Positive psychology 2.0: Towards a balanced interactive model of the good life», en *Canadian Psychology/Psychologie Canadienne*, 52(2), pp. 69-81, <<https://doi.org/10.1037/a0022511>>, [3/11/2023].
- Woolfolk, Robert, y Wasserman, Rachel H. (2005), «Count No One Happy: Eudaimonia and Positive Psychology», en *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 25(1), pp. 81-90, <<https://doi.org/10.1037/h0091252>>, [3/11/2023].
- Yalom, Irvin David (2018), *Psicoterapia existencial* (trad. Diorki), 2.^a ed. Barcelona, Herder [1980].
- Zuckerman, Marvin (1984), «Sensation seeking: A comparative approach to a human trait», en *Behavioral and Brain Sciences*, 7, pp. 413-471, <<https://doi.org/10.1017/S0140525X00018938>>, [3/11/2023].

