



Ética del deporte y Personalismo

In-sistencial: *Ismael Quiles nuevas aportaciones*

Raúl Francisco Sebastián Solanes¹

¹ Becario de Investigación FPU del Ministerio de Educación y Ciencia de España. Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política. Universidad de Valencia. Ver más en nuestro link de Autores.

A la memoria de D. Alfonso García Valdecasas

1. La ética del deporte en la actualidad

Hablar de una ética del deporte puede resultar a primera vista algo novedoso e incluso verse como algo poco académico, pues inconscientemente solemos vincular el deporte al ocio y a nuestro tiempo libre. En efecto, en más de una ocasión asociamos las actividades de carácter deportivo con aquello que sirve para distraer durante un momento nuestra atención y que nos ayuda a olvidar los problemas que frecuentemente nos acechan en nuestra ajetreada vida diaria.

No es de extrañar que algunos teóricos del fenómeno deportivo, como Nagel, lleguen a considerar que el deporte al igual que la vida misma es un absurdo, entendiendo por absurdo como una notable discrepancia que se produce entre una aspiración y la realidad¹. El deporte implica -según Nagel- la colisión entre la seriedad con que nos tomamos nuestra vida y la perpetua posibilidad de la diversión, lo arbitrario y lo que está abierto a la duda.

Disciplinas como la sociología, la antropología, la pedagogía y también la psicología, han abordado ampliamente su estudio, contribuyendo enormemente a analizar varias perspectivas y aspectos relacionados con

¹ Nagel pone como ejemplo de absurdo, el caso de un hombre de 50 años que tiene un buen empleo y una familia perfecta y que decide dejarlo todo para hacer posible su sueño de ser jugador profesional de la NBA. Nagel, T.: *Mortal Questions*. UK: Cambridge University Press, Cambridge 1979, p. 13.

el deporte, aunque sus aportaciones son relativamente recientes en el tiempo, pues el deporte no siempre ha llamado la atención de los intelectuales, pero esto no es razón para darle menos importancia, como hicieron algunos intelectuales de la antigüedad².

Pero el estudio del deporte no sólo se ha abordado desde el ámbito de la sociología, la antropología, la pedagogía o la psicología. En efecto, recientemente también se ha abordado el estudio de la práctica deportiva desde el ámbito filosófico y más concretamente desde el ámbito de la ética.

Cuando hablamos de una ética del deportista, debemos entenderla como una ética aplicada a la práctica deportiva. Pero además debemos entender la ética como un saber práctico, es decir, como una disposición racional apropiada. Donde se entienda la grandeza humana, no sólo en ser capaz de ciencia, sino en ser capaz de vida moral, como aquella que consiste en la conservación y promoción de lo absolutamente valioso: la vida personal³. Aceptando por ética aplicada aquella que además de una fundamentación formal, sí tiene un contenido material: la necesaria referencia a personas y a la armonización de los fines que se proponen⁴.

Si queremos defender una propuesta seria de ética del deporte tenemos que evitar caer en una postura ecléctica. Como señala Cortina, el paso de la moral a la ética, en nuestro caso aplicada al deporte, no debe

² Por ejemplo, el filósofo pre-socrático Jenófanes de Colofón, quien no valora como positivo al deporte y a los deportistas. DK 21, 2.

³ Cortina, A.: *Ética mínima*. Ed. Tecnos, Madrid 2000, p. 112.

⁴ Ibid., p. 124

entenderse como el tránsito de una moral determinada a un eclecticismo, es decir, a una amalgama de modelos antropológicos o a un listado de normas y virtudes variopinto, que cogemos de una u otra tradición filosófica indistintamente. Todo lo contrario, dicho tránsito afecta al nivel reflexivo, en donde dicha reflexión dirige la acción de modo inmediato a una reflexión de modo mediato. Sólo de forma mediata puede dirigirse el obrar, debido a que la ética, como teoría filosófica de la acción, tiene una tarea específica que cumplir y que afecta al hombre, en nuestro caso a los participantes en una competición deportiva. Por esta razón creo, junto con Cortina, que la ética a diferencia de la moral debe ocuparse de la moral en su especificidad, sin limitarse a una moral determinada, dando razón filosófica de la moral, justificando heroicamente por qué hay moral y debe haberla⁵.

Existe una base moral común aplicada a todas las esferas de la sociedad, como el deporte, a la que nuestro momento histórico no está dispuesto a renunciar y que justifica el deber de respetar las diferencias. Se trata del reconocimiento de la dignidad del hombre, de cada hombre, pues la premisa irrevisable de cada razonamiento en torno a derechos y deberes es el reconocimiento de la dignidad de la persona⁶.

Ante estos problemas que surgen alrededor de la práctica del deporte, surge la imperiosa necesidad de introducir una reflexión ética que nos haga ver que, por encima de la victoria, la ganancia económica y los honores, se impone la necesidad de ver a nuestro oponente como una persona moral, no como un obstáculo que se interpone entre la victoria y mis intereses extrínsecos.

Es entonces cuando surge la ética del deporte como disciplina académica intentando afrontar todos los problemas éticos que surgen en torno a la competición deportiva. Aunque un acontecimiento a tener en cuenta, pues marcará la trayectoria de la filosofía del deporte hacia la posterior ética del deporte entendida como una disciplina académica, ocurre en la década de los setenta en EEUU. Será la American Philosophical Association de Boston, funda el 28 de diciembre de 1972 la Philosophic Society for the Study of Sport (PSSS) con

el principal respaldo y esfuerzo del profesor Warren P. Fraleigh de la State University of Brockfort. La PSSS ocupa el protagonismo a nivel mundial durante un largo tiempo debido precisamente a su carácter pionero, al ofrecer un enfoque filosófico en el estudio del deporte. A partir de 1999 la PSSS pasa a llamarse definitivamente como International Association for Philosophy of Sport⁷ y añade la diversidad regional de los miembros que la componen. Desde esta Asociación se empezó a publicar *The Journal for the Philosophy of Sport*, con una publicación anual desde 1974 y bianual desde al año 2001. Esta revista constituye una importante colección de artículos de los personajes más eminentes en materia de filosofía y ética del deporte y que recae en un primer momento bajo la supervisión de dos editores Bill Morgan y Klaus Meier. Desde su fundación hasta el día de hoy el *Journal for the Philosophy of Sport* se ha convertido en una de las revistas especializadas que sirve de referente a nivel mundial sobre el

◆ “Ante estos problemas que surgen alrededor de la práctica del deporte, surge la imperiosa necesidad de introducir una reflexión ética que nos haga ver que, por encima de la victoria, la ganancia económica y los honores, se impone la necesidad de ver a nuestro oponente como una persona moral, no como un obstáculo que se interpone entre la victoria y mis intereses extrínsecos”.

tema de la filosofía y ética del deporte.

Será a finales de los años ochenta y principalmente a principios de los noventa del siglo pasado, cuando se produce un giro por parte de estos filósofos del deporte, hacia otras perspectivas y otros nuevos horizontes de estudio que esta vez van más encauzados hacia un interés ético. Pero será definitivamente en los años noventa cuando surja un variado grupo de escritores eclécticos que inspirados por lo escrito en la obra de Alasdair MacIntyre *After Virtue* aparecida en 1981, se alejan de una visión analítica, a-histórica y asocial de entender el estudio del deporte, pero también se alejan del tratamiento deontológico de la ética del deporte sobre todo de aquellos planteamientos de construcciones de teorías del juego limpio y se inclinan hacia una teoría de la virtud y hacia la visión de una ética del deporte entendida desde el ámbito de las virtudes y de una práctica virtuosa⁸.

Todos estos acontecimientos propician el paso de la ‘filosofía del deporte’ a una ‘ética del deporte’. Aun-

5 Cortina, A.: *Ética sin moral*. Tecnos. Madrid 2000, pp. 30-31.

6 Cortina, A.: *Ética mínima*. Madrid. Tecnos, Madrid 2000, pp. 35-36.

7 Cuyos últimos presidentes han sido Mike McNamee, que a su vez es miembro ejecutivo de la Philosophy of Education Society of Great Britain y uno de los máximos exponentes sobre el estudio de la ética del deporte al día de hoy. En la actualidad (2012) ostenta la presidencia el argentino César R. Torres.

8 Sobre todo siguiendo la concepción que defiende MacIntyre de virtud y práctica.

que otro factor que tuvieron a su favor fue la expansión a nivel global de la ética aplicada y que algunos autores, como Adela Cortina, han venido a denominar el 'giro aplicado'⁹.

2. El crepúsculo de la Filosofía In-sistencial

Una vez visto el origen de la ética del deporte procedo a adentrarme en la propuesta de Filosofía In-sistencial que elabora el filósofo hispano-argentino Ismael Quiles, para luego ver qué puede aportarnos su antropología filosófica in-sistencial para la elaboración de una ética del deportista¹⁰.

El pensamiento filosófico de Ismael Quiles, como en el caso de los grandes filósofos de la historia, no ha surgido de la nada irrumpiendo de improviso en el panorama actual de la filosofía, pues ha experimentado una génesis y una evolución que culmina en su período de madurez intelectual, que es sin lugar a dudas su propuesta de "antropología filosófica In-sistencial" y su síntesis entre Oriente y Occidente.

Él mismo nos hace un breve, pero intenso recorrido de su pensamiento, a lo largo de su libro *Autorretrato filosófico*¹¹. Su primera etapa de formación intelectual comenzó en 1927 en el Colegio Máximo de San Ignacio de Barcelona. En esta institución termina sus estudios teológicos y filosóficos profundizando la cosmovisión cristiana que ya había asumido durante su niñez en Pedralba y durante sus estudios eclesiásticos iniciados en el Seminario de Valencia y en el noviciado jesuita en Gandía¹². Durante este período su pensamiento está influido por una base escolástica suarista¹³, de la que no se desprenderá en adelante y a la que se muestra muy agradecido, no sólo por su contenido 'fundamental'

9 Cortina, A.: *Ética aplicada y democracia liberal*. Ed. Tecnos. Madrid 2001, pp.165 y ss.

10 Sebastián Solanes, R. F. y Amela Rueda, R.: *Del Existencialismo al in-sistencialismo: La filosofía de Ismael Quiles SJ*. EDICEP, Valencia 2010.

11 Quiles, I.: *Autorretrato filosófico*. Ediciones de la Universidad del Salvador, Buenos Aires 1981.

12 Ibid., p. 27.

13 Francisco Suárez, conocido como el "Doctor Eximio", (Granada 1548- Lisboa 1617), fue un filósofo y jurista español, perteneciente a la Compañía de Jesús, a la que también perteneció Quiles. La filosofía de Suárez, que está expuesta mayormente en su opera magna *Disputationes metaphysicae*, se convirtió durante años en la filosofía oficial de obligado estudio para todos aquellos que formaran parte de la Compañía de Jesús, así como de otras instituciones eclesiásticas. Por eso no es de extrañar, que la temprana formación filosófica de Quiles fuera de corte suarista. A Suárez se debe también el renacimiento de una "Nueva escolástica" que tuvo su apogeo en el siglo XVI y ss.

y 'perenne', sino porque le ayudó a ubicarse de forma segura y crítica en las coordenadas del universo y del hombre, ofreciéndole un método de análisis, un hábito de precisión y una actitud serena para distinguir la multiplicidad de asuntos de la totalidad de los mismos¹⁴.

Aunque, como él mismo aclara, su verdadera vocación hacia la filosofía comienza cuando se ve afectado por una serie de circunstancias vitales, que le afectaron en lo más hondo de su ser y que marcarían de forma positiva toda su trayectoria vital. La primera de estas circunstancias es su salida de España hacia Argentina, en donde comenzará la docencia universitaria en el curso académico 1938-1939, justo cuando en su patria de origen se lidiaba un sangriento enfrentamiento entre hermanos, es decir, la guerra civil que podría haber causado graves perjuicios a la carrera filosófica de Quiles si no hubiera abandonado años antes su país natal. Quiles llega a Argentina en uno de los mejores momentos de la historia de este país, pues la economía del país latinoamericano estaba en auge situándose a la cabeza de los demás países iberoamericanos. Quiles ocupa la plaza de profesor en la Facultad de Filosofía del Colegio Máximo de San Miguel, en el curso de 1938¹⁵. Desde entonces el pensamiento de Quiles se irá gestando y aparecerán tres etapas bien definidas de su filosofía. La segunda circunstancia que va estrechamente ligada a la primera, es el delicado estado de salud que atraviesa Quiles y que le había llevado a interrumpir sus estudios en España, adelantando su viaje hasta Argentina. Paradójicamente, gracias a su delicado estado de salud, junto con la difícil situación política y social que atraviesa España tras la proclamación de la segunda República, propicia el viaje de Quiles hacia Argentina y marca para siempre su destino como filósofo y como creador de la 'filosofía in-sistencial'.

El pensamiento filosófico de Quiles se desarrolla en tres etapas bien diferenciadas que perfilan el desarrollo intelectual y las diversas influencias recibidas por nuestro autor.

La primera etapa es la que denomina 'Etapa racional', que va desde el año 1938 al año 1948. Durante este período su pensamiento sigue moviéndose dentro de los horizontes de la escolástica suarista en la que había sido iniciado desde muy temprano y de la que siempre se sintió deudor. Su principal inquietud filosófica va desde la importancia de hallar la certeza en la experiencia vital de nuestra autoconciencia, pasando por los problemas del ser, sus principios, causas, el problema del hombre, de su relación con lo Absoluto, con su destino, siempre apoyado en principios racionales¹⁶. Fue en

14 Quiles, I.: *Autorretrato filosófico*, cit., p. 32.

15 Ibid., p. 36.

16 En esta etapa cabe incluir sus obras: *La persona humana*,

el libro de Gabriel Picard titulado *Le probleme critique fondamentale*¹⁷ de 1923, donde encontró la base para ver que la experiencia personal de cada uno tiene que estar en contacto con lo real. Es entonces cuando Quiles comienza a ver germinar la semilla que le va a conducir al pensamiento in-sistencial, que él madurará durante toda su vida y que no lo va a abandonar.

La segunda etapa vendría a ser la 'Etapa In-sistencial', que parte del año 1948 y que llega al año 1960. Esta etapa es verdaderamente importante en la evolución del pensamiento filosófico de Quiles, pues va a marcar la dirección de éste en adelante, hasta llegar a su síntesis del pensamiento occidental con el oriental. En esta importante aportación al panorama filosófico de su tiempo, Quiles quiere superar principalmente los problemas y carencias de una de las corrientes filosóficas de mayor importancia de su tiempo que es el Existencialismo. Dicha corriente cuenta con dos grandes defensores, verdaderos 'venerables' en el panorama filosófico académico, como son Martin Heidegger y Jean Paul Sartre. Para Quiles tanto la propuesta de Existencialismo que lleva a cabo Heidegger como la defendida por Sartre¹⁸, resultan a la par incompletas y acarrear importantes contratiempos para entender el ser mismo del hombre. En el caso de Heidegger, su propuesta nos conduce a la finitud de la existencia humana, a un ser arrojado en el mundo que se angustia y extraña, debido a su condición de 'ser ahí' (dasain). Mientras que el pensamiento de Sartre conduce la existencia humana a la nada, al sinsentido más profundo¹⁹ y a la desesperación existencial. Quiles quiere evitar reducir la existencia humana a la finitud y a la nada. Por eso parte de la esencia más íntima e interior del hombre, a la que él denominará 'in-sistencia' y que examinaremos con más detalle y profundidad a lo largo de este trabajo²⁰. El problema del Existencialismo está en que se ha preocupado demasiado en ver el ser del hombre y sin quererlo se ha centrado demasiado en la exterioridad olvidando lo más característico de éste que es su interioridad, a la que Quiles denominará de ahora en adelante: 'in-sistencia'²¹.

La tercera etapa de su pensamiento es la que denomina 'Síntesis de Oriente y Occidente' que va desde el año 1960, hasta el final de su vida²². En esta etapa, el principal objetivo de Quiles es el de aproximarse desde su condición de pensador occidental, a aquellos pueblos orientales y ver cómo es su visión del mundo y del hombre para captar e introducir en su filosofía la idea oriental acerca de la esencia del hombre. Se centrará en la aportación del 'budismo Zen', pues los seguidores de esta escuela consideraban que la esencia del hombre se descubre mirando a su interior. Sólo que Quiles entenderá que no se puede quedar en el interior, ya que es necesario sobrepasar la experiencia del 'yo' abriéndose a los otras individualidades y sobre todo a lo Absoluto, es decir, a Dios, al Tú Absoluto²³, que representa la In-Sistencia plena y que viene a ser el hacedor de toda 'in-sistencia' individual. Aunque este punto nos toca analizarlo con mucha mayor profundidad más adelante. El contacto de Quiles con la filosofía oriental marcará para siempre su trayectoria filosófica, enriqueciéndola con valiosos aspectos que irán adquiriendo en nuestro filósofo mucho relieve. Él mismo señala tres aspectos que ejercerán una importancia significativa que expondremos a continuación. Lo primero, la idea de filosofía: si para el pensamiento occidental la filosofía se ha caracterizado por ser "el conocer de lo último", en el pensamiento oriental se agrega un matiz más profundo. En su libro *Tres lecciones de filosofía*, Quiles deja constancia de que la experiencia in-sistencial es a la vez experiencia individual y experiencia de lo Absoluto, que debería llamarse 'experiencia mística'. Lo segundo se refiere a la relación entre filosofía y religión: la filosofía oriental, sobre todo el hinduismo, presenta una nueva faceta para entender la relación entre filosofía y religión que a Quiles le parece bastante atractiva. Lo tercero y último, se refiere a la relación de la esencia del hombre y la experiencia mística. Es precisamente en *Tres lecciones de filosofía*, donde Quiles deja constancia de que la experiencia in-sistencial es a la vez experiencia individual y experiencia de lo Absoluto, que debería llamarse 'experiencia mística'.

Metaphysica Generalis sive Ontologia, La Esencia de la Filosofía Tomista, Filosofía de la Religión, Filosofía y cristianismo.

17 Picard, G.: *Le probleme critique fondamentale*. Ed. G. Beauchesne, Paris 1923.

18 Para Quiles la posición de Sartre no debe ni siquiera ser considerada como una forma de existencialismo, sino más bien como una forma de nihilismo.

19 Una prueba de ello lo podemos encontrar a lo largo de la novela de Sartre *La náusea*, cuyo final resulta verdaderamente inquietante, sin ningún sentido y completamente pesimista.

20 En este período cabe destacar la obra: *Más allá del existencialismo*.

21 Sebastián Solanes, R. F.: "Tras las huellas existencialistas en la Filosofía In-sistencial de Ismael Quiles:

De Martín Heidegger a Gabriel Marcel", en *Persona y acción del RP Ismael Quiles SJ*. Ediciones Universidad del Salvador & Fundación Ser y Saber. Buenos Aires 2010, pp. 441-476.

22 Quiles, I.: *Autorretrato filosófico*, cit., p. 41.

23 En la idea de un 'Tú Absoluto' que en el pensamiento filosófico de Quiles se asocia al propio Dios, creemos que existe un paralelismo con la noción de 'Tú eterno', con la que el filósofo personalista Martin Buber se refiere a Dios y que quizás probaría una influencia indirecta del pensamiento de Buber sobre Quiles. Buber, M.: *Yo y Tú*. (trad. de Carlos Díaz). Caparrós editores, Madrid 1995, pp. 69 y ss.

3. La deuda del In-sistencialismo con Gabriel Marcel: el personalismo in-sistencial

Aunque Gabriel Marcel, Xavier Zubiri e Ismael Quiles son filósofos muy diferentes, y no se pueden poner al mismo nivel, lo cierto es que el pensamiento de los dos primeros influye en algo en la génesis de la filosofía in-sistencial de Quiles y es bueno que lo tengamos en cuenta.

Como señala Jesús Conill, lo fundamental de la filosofía de Gabriel Marcel, y también de Zubiri, es asumido y elaborado en perspectiva cristiana por otros pensadores como son J. Maritain, H. de Lubac, Y. Congar y el famoso K. Rahner, a los que debemos la conformación de un verdadero humanismo cristiano, en donde la humanidad consiste fundamentalmente en la libertad y responsabilidad del individuo que decide y se compromete en las situaciones concretas de su vida cotidiana, pero abierto a la trascendencia, abierto a Dios²⁴.

Esto es lo que agrada principalmente a Quiles de las aportaciones filosóficas de Marcel o Zubiri, pues no arrojan la existencia humana a la mera finitud, sino que propician la apertura del hombre a Dios. Posibilitando que otros intelectuales busquen por ese camino, que a decir de Quiles resulta más acertado que el de Heidegger y Sartre. Pues aunque en Heidegger no se niega la posibilidad de Dios, para Quiles en el fondo se está conduciendo la existencia del hombre hacia el exterior y hacia la finitud.

Agustín Domingo entiende que el concepto clave de la antropología de Zubiri es el de 'inteligencia sentiente', que se erige en la apertura que tiene el hombre a la realidad. Se trata de afirmar que la inteligencia del hombre radica en el sentir, por eso su definición de 'inteligencia sentiente', o lo que es lo mismo, sentirse en un mundo previamente constituido y al cual el hombre está constitutivamente abierto²⁵. Como digo, la aportación de Zubiri agrada a Quiles y llega a influir en algún aspecto en su pensamiento in-sistencial. A Quiles le agrada que la filosofía de Zubiri haya sido menos negativa que las de Heidegger o Sartre. La filosofía de Zubiri ha sabido desembocar en una concepción cristiana del hombre, alejada de aquellos pensadores existencialistas cuya contribución acaba cristalizando en una filosofía absurda, atea, negativa y en última instancia destructora del ser más interior del hombre, del que es su verdadera esencia: la in-sistencia.

24 Conill, J.: *El enigma del animal fantástico*. Ed. Tecnos, Madrid 1991, pp. 31 y ss.

25 Domingo Moratalla, A.: *Un humanismo del siglo XX: El personalismo*. Ediciones Pedagógicas, Madrid 1994, p. 167.

En Más allá del existencialismo Quiles reconoce que su propuesta de filosofía in-sistencial no sólo surge del diálogo con el existencialismo, cuyas deficiencias intenta superar, pues la filosofía cristiana también tiene mucho que ver en su propuesta de in-sistencialismo²⁶. Si bien es cierto que el propio Quiles se distanciará de algunos de los más prestigiosos representantes de la 'neo-escolástica' de su época, como son Gilson y Maritain. Pero Quiles sigue siendo un pensador cristiano que acepta las raíces cristianas de su filosofía in-sistencial, pero que no quiere reducir su propuesta a una mera consideración escolástica. Además en el caso concreto de Maritain, Quiles le llega a reprochar que niegue la validez del existencialismo, pues según Maritain en filosofía todo había sido dicho por Tomás de Aquino, consideración que Quiles no puede aceptar²⁷.

El otro filósofo que influye en la génesis de la filosofía in-sistencial es Gabriel Marcel. Marcel propone una relación singular entre mi cuerpo y el yo, a la que denomina 'encarnación', convertida en el 'mysterium tremendum' que se ofrece como algo con lo que me encuentro comprometido y cuya esencia está enteramente ante mí²⁸. A Quiles le satisface la propuesta del existencialismo cristiano de Gabriel Marcel, quien ejercerá una influencia definitiva en su propuesta de filosofía in-sistencial. Ello se debe a que el pensamiento de Marcel tiene como punto de partida y como objetivo principal de su reflexión filosófica, al hombre o más concretamente a la persona. Empleando un método que le sirva para describir la experiencia personal, Quiles comparte con Marcel la idea de que el campo de observación del hombre es todo el campo completo de la experiencia. Sin embargo Quiles ve que Marcel no sabe sacar provecho suficiente a esta consideración²⁹.

El otro punto en que Marcel ejerce más influencia en el pensamiento de Quiles, será su idea de 'existencia encarnada', pues para Quiles la in-sistencia del hombre se encuentra sumergida en la naturaleza o como dirá expresamente 'encarnada' en el hombre³⁰. El hecho de que Quiles acepte que la in-sistencia debe entenderse como encarnada, no conduce a que se vea la in-sistencia como un primer principio de carácter intelectual, pues

26 Quiles, I.: *Más allá del existencialismo: una filosofía del ser y la dignidad del hombre*. Luís Miracle Editor, Barcelona 1958, p.13.

27 Quiles en ningún momento de su obra realiza una consideración crítica dirigida hacia la filosofía tomista, pues él mismo llevó a cabo la traducción y la edición crítica de la *Suma teológica* del Aquinate.

28 Marcel, G.: *Être et Avoir*. Ed. Aubier, Paris 1935, p. 145.

29 Ibáñez, R.: "La actitud de Ismael Quiles, S.J. ante el existencialismo". Ed. Fundación Ser y Saber, Buenos Aires 1997, p. 269.

30 Quiles, I.: *Antropología filosófica in-sistencial*. Ed. Depalma, Buenos Aires 1978, pp. 54 y 55.

la in-sistencia debe entenderse como algo vital, o mejor dicho, como algo esencialmente vital, pues está sujeta a mi cuerpo y ligada al mundo por medio de lazos invisibles pero reales.

El pensamiento in-sistencial de Quiles es un pensamiento que se abre no sólo a los otros seres in-sistentes, que viven en un determinado momento histórico, sino al hacedor de toda in-sistencia, al que denomina 'Tú Absoluto' o Dios, en quien encontramos un sentido y una orientación y en quien nuestra in-sistencia finita y contingente se funde pasando a ser una in-Sistencia. Lo Absoluto y lo misterioso se nos ofrecen en la filosofía de Quiles como el fundamento último del 'yo in-sistente', cuya naturaleza es finita y limitada, frente a la naturaleza infinita e ilimitada del 'Tú Absoluto' o Dios, aunque esto no impide la mística unión de la in-sistencia finita con Dios.

Ya no se trata de la vida de un ser finito que empieza a existir arrojado en un mundo en donde la incertidumbre le acompaña constantemente y le produce una angustia vital, como ocurría en el caso del existencialismo de Heidegger. Ya no se trata de una existencia que parte de la nada, de la negación de los otros y del propio Dios para llegar a ser 'yo mismo', lo que tiene como consecuencia más inmediata una existencia vacía y 'nauseabunda', un 'existencialismo nihilista', como viene a sostener Sartre.

Con la filosofía in-sistencial de Quiles la existencia del hombre adquiere un sentido, le permite vivir en la esperanza pese a los momentos de dificultad que acarrea la vida cotidiana y le permite ser él mismo desde su interioridad, desde su ser más íntimo y original que es su 'in-sistencia'. Pero creo que no me equivoco en señalar que esta postura de Marcel ayuda a Quiles a elaborar lo que podemos denominar un "personalismo in-sistencial", que yo intentaré relacionar con la propuesta de ética del deportista de Karl Otto Apel viendo qué puede aportar a ésta.

4. Aportaciones de la Antropología Filosófica In-sistencial: In-sistencia y Co-In-sistencia

El proyecto quilesiano de una Antropología Filosófica In-sistencial posee una enorme carga ontológica y metafísica que se hace evidente a lo largo y ancho de su obra y que puede apreciarse en las nociones de 'ser', 'esencia' o en la propia relación del 'yo-in-sistente' con la 'Sistencia Absoluta' o Dios.

Considero que muchos de los presupuestos de este singular proyecto filosófico pueden ayudarnos a fundamentar una Ética del deportista que se cimenta en la idea

de un 'compromiso trascendental recíproco', entendido como 'compromiso ético', donde se hace evidente la carga de responsabilidad moral de los sujetos que participan en la competición deportiva. Esta responsabilidad se entiende mejor desde nuestro in-sistir ayudándonos a asumir mejor dicho compromiso ético, ya que³¹:

"...la corrupción invade el mundo porque no hay nadie que piense en su corazón".

Se hace por tanto necesario ver qué papel juega la in-sistencia personal o 'yo in-sistente' y su relación con las demás in-sistencias que Quiles denomina 'Co-In-sistencia'.

El 'yo in-sistente' goza de un estatus preposicional, pues no sólo es 'sistente', sino 'in', es decir, una sistencia en dirección a las otras in-sistencias, al mundo y a Dios. Por este motivo el 'yo in-sistente' no existe en soledad y por sí mismo ya que para sentirse plenamente realizado necesita estar abierto a las otras entidades, en quienes encuentra su sentido y realización, en quienes encuentra la plenitud de su ser más íntimo y esencial: la in-sistencia.

En consecuencia, el problema fundamental de la filosofía se refiere a la verdadera esencia del hombre que según nuestro filósofo reside en su interioridad, a la que denomina su 'in-sistencia' de la que no duda en afirmar con seguridad que³²:

"La esencia del hombre se descubre mirando en el interior de sí mismo".

La In-sistencia supone la vuelta sobre sí, que ayude al hombre a orientarse por sí mismo desde su interioridad. Siendo consciente de quién es él, de lo que le constituye como persona que vive en un mundo en el que no vive arrojado a un exterior previamente constituido, como ocurre en Heidegger, sino que percibe todo desde su interior. Por ello, la In-sistencia se nos muestra como el primer principio de la persona humana, su esencia primigenia³³.

Según Quiles, la 'in-sistencia' se convierte en la condición necesaria de la libertad, dado que sólo quien se recoge en sí mismo conociendo su interioridad más íntima y constitutiva es capaz de ser libre, de obrar correctamente y con responsabilidad ante la marisma de posibilidades que se le ofrecen a todo 'yo in-sistente'. La

31 Quiles, I.: *Mas allá del existencialismo (filosofía in-sistencial): Una filosofía del ser y dignidad del hombre*. Editorial Luís Miracle, Barcelona 1958, p. 9.

32 Quiles, I.: *Autorretrato filosófico*, cit., p. 41.

33 Rullan Miquel, M. V.: "La persona humana en Ismael Quiles", en *Persona y acción del R.P. Ismael Quiles SJ*. Publicaciones de la Universidad del Salvador, Buenos Aires 2010, p. 234.

libertad se hace posible en dirección de dentro a fuera y no a la inversa³⁴.

Pero junto a la libertad del 'yo in-sistente' se encuentra su responsabilidad, que desde el pensamiento quilesiano se nos ofrece como la capacidad y obligación de poder responder cargando de las consecuencias que se sigan de las elecciones llevadas a cabo por el 'yo in-sistente'. Donde su conciencia y su libertad se nos muestran, según Quiles, como una autonomía ontológica y psicológica, lo que a mi modo de ver también puede convertirse en autonomía moral y por tanto ser competencia de la ética en tanto que filosofía moral.

Por tanto, la in-sistencia personal de cada uno se convierte en la esencia del hombre, pero también de su libertad de elección y de su responsabilidad para con las consecuencias que puedan traer aquello que ha elegido. En este aspecto creo que la Antropología filosófica puede desempeñar lo que podríamos denominar un "personalismo in-sistencial". Dicho personalismo, tendría un importante papel en el desarrollo de una ética del deportista como la que propone Apel. Ello se debe a que el deportista aparece como un sujeto moral que debe conocer quién es interiormente, si es que quiere asumir el compromiso de competir conforme a las reglas constitutivas del deporte que practique, por lo que debe de elegir entre el 'fair play' y el jugar haciendo trampas, siendo responsable y asumiendo las consecuencias de su acción. Pero además, es consciente de que aparte de su 'in-sistir', en el terreno deportivo aparecen otras in-sistencias individuales en la misma situación y que compiten por el mismo objetivo, que es competir con vistas a obtener la victoria y con las que debe 'inter-in-sistir' o 'co-in-sistir' y que lejos de considerarlos obstáculos que se interponen ante su objetivo, debe verlos como semejantes y por tanto como in-sistencias con el mismo valor personal que él mismo.

En efecto, para Quiles pese a que nuestra in-sistencia se convierte en nuestro centro esencial sin el cual no podríamos conocer cómo somos, o cómo elegimos libremente asumiendo nuestra responsabilidad, no estamos solos ni vivimos solos, sino que co-in-sistimos o inter-in-sistimos con otras in-sistencias individuales como la nuestra³⁵. En primer lugar, existe por tanto un condicionamiento mutuo entre mi in-sistir y el in-sistir del otro, que es mi prójimo; sólo así la conciencia adquiere toda la plenitud, percibiendo toda su mismidad como in-sistencia al oponerla a la alteridad de otra in-sistencia. Por ello, se hace condición necesaria la captación de otra in-sistencia para que pueda conocerse a sí misma, puesto que ir hacia sí mismo no significa que uno se baste así

mismo³⁶. En segundo lugar, existe una co-sistencia que nos hace encontrarnos religados frente al otro, pues la primera comunicación con el otro es el descubrimiento de que ambos estamos en la misma situación. En tercer lugar, encontramos una atracción ontológica a la que Quiles denomina 'inter-in-sistencia' o 'co-in-sistencia' que muestra cómo nuestras in-sistencias individuales tienen un campo ontológico común inter-subjetivo que marca la atracción ontológica y que se funda en un 'apetito social'. En este apetito social, según Quiles, puede apreciarse la 'esencial sociabilidad' del hombre, pero donde creo que también puede apreciarse la influencia de la filosofía aristotélica en el pensamiento quilesiano. En efecto, Aristóteles había defendido en la Política que todo aquel que vive fuera de la comunidad, o es un mal hombre o más que hombre (un dios)³⁷. Esta 'esencial sociabilidad' del hombre es manifestación externa de lo que pasa en el interior del hombre. Por ello, la inter-in-sistencia constituye la base y el fundamento de la sociabilidad y del 'apetito social' de cada hombre.

Y en cuarto lugar, existe una pre-reflexividad personal pues al hallarnos en presencia de otras in-sistencias, nos encontramos de facto en una comunicación inmediata que escapa a toda reflexión previa que hace que se dé una unidad entre 'lo expresante' y 'lo expresado', contenidos en la 'expresión'.

En la relación con el otro 'yo in-sistente' se imponen las leyes ontológicas que rigen este encuentro y cuya ley máxima es el respeto, de donde se sigue tanto el reconocimiento del otro, como el reconocimiento de mí mismo³⁸.

5. Antropología Filosófica In-sistencial y Ética del deporte: Aportaciones a una Ética del deporte.

Hasta el momento he perfilado los rasgos fundamentales del proyecto filosófico de Quiles que pretende irrumpir en un contexto de Existencialismo con una atrevida apuesta por un modelo antropológico-ontológico que replantee el ser del hombre no volcado hacia el exterior o condenado a la nada, como vienen a defender las propuestas de un Heidegger o de un Sartre. Quiles parte de su interior como su esencia más originaria, lo que le permite conocerse a sí mismo, a los otros con quien convive, al mundo en donde vive y por último a Dios como su hacedor.

34 Quiles, I.: *Antropología filosófica in-sistencial*, cit., p. 49.

35 Quiles, I.: *Antropología filosófica in-sistencial*, cit., p.116.

36 Rullan Miquel, M. V.: "La persona humana en Ismael Quiles", cit., p. 236.

37 Pol. 1253a

38 Quiles, I.: *Antropología filosófica in-sistencial*, cit., p. 128.

Llegados a este punto, parece necesario centrarnos en nuestro objetivo principal que era ver si la Antropología Filosófica In-sistencial de Quiles nos puede ayudar a construir la base sólida de una propuesta de ética del deportista.

Hemos visto que la ética del deporte debe entenderse como una forma de ética aplicada. Señalábamos cómo es en el ámbito Norteamericano donde surgen nuevas corrientes de Ética del deporte como el formalismo ético bajo el principal respaldo de Warren P. Fraleigh, autor del libro *Right actions in sport*³⁹, donde aparecen los principales presupuestos de su propuesta ética para el deporte. Este autor entiende que la ética del deporte debe cimentarse en el respeto a las reglas constitutivas del mismo, que son las que definen su naturaleza y las que marcan la 'zona de consistencia' como zona de acción donde debe transcurrir la práctica de cada deportista, rechazando de este modo cualquier tipo de trampas, incluidas las faltas estratégicas a las que considera destructoras de la naturaleza del deporte.

Otra de las corrientes más importantes en Ética del deporte es el Internalismo ético que tiene a Robert Louis Simon como uno de sus principales representantes. Desde esta corriente se defiende, grosso modo, que en la práctica deportiva existen unos valores internos (internal values), tales como la disciplina y la dedicación, que están por encima de los valores imperantes en la sociedad -pues Simon se opone a cualquier tipo de reduccionismo social-. El deporte ético debe caracterizarse por la búsqueda recíproca de la excelencia moral, basada en el trabajo cooperativo, cimentada en los valores internos en la práctica (como única motivación intrínseca del deporte) y dada dentro del marco de unas reglas constitutivas.

Estas son dos de las principales corrientes de Ética del deporte, entre otras muchas, que han proliferado en Norteamérica con considerable éxito, aunque no son las únicas; también en Europa encontramos nuevas aportaciones a favor de una ética aplicada al deporte, especialmente en el ámbito germano y también en el británico, aunque en Inglaterra posee una marcada carga pedagógica.

Yo quisiera centrarme en la propuesta de ética del deporte que lleva a cabo Karl-Otto Apel partidario y creador, junto con Jürgen Habermas, de la Ética del Discurso que nace desde un contexto neo-kantiano y de modernidad crítica. Me parece que la Antropología Filosófica In-sistencial de Quiles puede conectar bien con esta corriente, o al menos aportar algo a ella. Además, en Apel se tratan importantes nociones que no se

tienen en cuenta en las propuestas norteamericanas donde su justificada huida de una visión marcadamente deontológica del deporte hacia una ética del deporte desde la perspectiva de la virtud. Esta inclinación hacia la virtud les lleva a dejar de lado conceptos como los de deber, responsabilidad o compromiso trascendental -entre otros-, que sí son tenidos en consideración en las propuestas de Ética del deporte de la corriente germana como la que realiza Apel desde su Ética del Discurso.

Me explico: aunque la propuesta de ética del deporte que lleva a cabo Apel la realiza con brevedad en un texto titulado: "Die ethische Bedeutung des Sport in der Sicht einer universalistischen Diskursethik", que aparece en su libro *Diskurs und Verantwortung*⁴⁰ donde recopila importantes trabajos que había ido realizando, sus principales estudiosos consideran clave para entender la tercera etapa de su pensamiento filosófico, y a la vez posee una gran importancia para el futuro académico de la Ética del deporte. Aportando una 'etapa 7' a las etapas del desarrollo de la conciencia moral propuestas por Lawrence Kohlberg, que Apel concibe como la etapa propia de una ética de la responsabilidad⁴¹, este último cierra un debate iniciado por Habermas quien ya había criticado la 'etapa 6' de Kohlberg a la que tacha de 'monológica', pues entendía Habermas que en ella todavía se hallaba el paradigma de la conciencia y no el paradigma del lenguaje. Por este motivo, el propio Habermas había propuesto una 'etapa 7' en la que los hombres dialoguen para resolver los conflictos. La principal diferencia entre la 'etapa 6' de Kohlberg y la 'etapa 7' de Habermas es de carácter cualitativo, pues el principio de justificación de normas ya no es el principio de la capacidad de universalización, sino el método seguido conjuntamente de una solución discursiva de pretensiones normativas de validez⁴². Tres años después, Kohlberg publicó un artículo titulado *Moral Development, Religious Thinking and the Questions of Seventh Stages*⁴³, donde intentaba ofrecer una respuesta a las crítica de Habermas, sosteniendo que sólo la religión puede dar una respuesta a la pregunta de ¿por qué ser moral?, y concluyendo que la misma religión presupone la moral⁴⁴.

40 Apel, K. O.: "Die ethische Bedeutung des Sport in der Sicht einer universalistischen Diskursethik", en *Diskurs und Verantwortung*. Ed. Suhrkamp, Francfort del Meno 1986, pp. 217-246.

41 Siurana, J. C.: "La ética del deporte desde la justicia como igualdad de oportunidades en la ética del discurso", en *Quaderns de filosofia i ciència*. 37, 2007, p. 88

42 Habermas, J.: "Moralentwicklung und Ich-Identität", en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Ed. Suhrkamp, Francfort del Meno 1976, p. 85.

43 Kohlberg, L.: "Moral Development, Religious Thinking and the Questions of Seventh Stages" en *The Philosophy of Moral Development Moral Stages and the Idea of Justice*. Ed. Harper and Row, San Francisco 1979, pp. 311-372.

44 Siurana, J. C.: *Una brújula para la vida moral: La idea de*

39 Fraleigh, W. P.: *Right Actions in Sport*. Human Kinetics publishers, Champaign 1984.

Apel entiende esta 'etapa 7' como la propia de una ética de la responsabilidad, la cual debe trabajar dos campos de problemas. El primero sería el de las relaciones internacionales, por eso entiende que asumir la responsabilidad solidaria en lo que concierne a las consecuencias y subconsecuencias de las actividades colectivas de los hombres a escala mundial implica organizar dicha praxis de manera colectiva y, en segundo lugar, le corresponde al campo de la llamada 'crisis ecológica' en donde cada uno puede colaborar en la organización de la responsabilidad colectiva⁴⁵.

A esto debemos sumar la aportación de la propuesta de Hans Jonas, quien influye en el pensamiento apeliano aunque con matices. En efecto, mientras que Jonas sólo habla de responsabilidad sin más, Apel nos hablará no sólo de una responsabilidad solidaria por las consecuencias y subconsecuencias a escala mundial de las actividades colectivas de los hombres, sino que nos hablará de la coresponsabilidad, de asumir esto no en solitario, sino dentro de una comunidad de hablantes que argumentan seriamente. En este punto, ya hemos reconocido de entrada la existencia de una comunidad real de argumentación y de una comunidad ideal anticipada contrafácticamente y en donde, una vez consensuadas las normas que nos van a regir, todos deberemos cargar con las consecuencias y subconsecuencias a escala global de esas acciones. Porque cada vez que argumentamos seriamente, dice Apel, además de anticiparnos a las relaciones ideales de comunicación, estamos reconociendo por principio, ya siempre, la coresponsabilidad y la igualdad de derechos de todos los participantes en la comunidad⁴⁶.

Esto se debe precisamente a que todo aquel que quiera conseguir una victoria honestamente merecida en tal lucha, quiere la igualdad de oportunidades para conseguirla de manera justa, es decir, equitativa⁴⁷. En efecto, para Apel la noción de equidad, que él toma de John Rawls, no expresa por sí sola la esencia de la justicia, aunque para aquél la justicia se erige en el principio fundamental de la ética deontológica aplicada al ámbito del deporte competitivo por dos razones: a) Porque el competidor deportivo (que respeta la equidad) quiere que su adversario tenga todas las probabilidades que le corresponden en base a las reglas del deporte; b) Para Apel el que compite en deporte con la pretensión de ser equitativo, acepta que su relación con el oponente debe cimentarse en

sujeto en la ética del discurso de Karl-Otto Apel. Ed. Comares, Granada 2003, p. 65.

45 Apel, K. O.: *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Ed. Paidós, Barcelona 1998, p. 148.

46 Ibid., p. 158.

47 Apel, K. O.: *Diskurs und Verantwortung*, cit., p. 235.

la equidad, pues todo aquel que quiera conseguir una victoria honesta -yo diría éticamente aceptable-, deberá querer esta igualdad de oportunidades para merecerla. Por lo que se presupone que no querrá medios ilícitos que le permitan sacar una ventaja deshonestamente para proclamarse campeón, pues habría vulnerado la igualdad de oportunidades a su favor. Aunque este proyecto de equidad no tendría sentido si los participantes no asumen un 'compromiso trascendental recíproco'. Con dicho compromiso el que compite en deporte no sólo afirma conocer las reglas del deporte en cuestión, sino también asume cumplir lo establecido por ellas y sobre todo el jugar en base a una justa igualdad de oportunidades donde todos se comprometen a ceñirse a las reglas constitutivas sin recurrir a medios ilícitos, aunque les sitúe por delante de sus oponentes en la carrera hacia la victoria. Se trata de comprometerse a competir en igualdad de habilidades físico-mentales y de oportunidades para conseguir la victoria. Lo que importa en el deporte -visto desde un punto de vista ético- no es ganar, sino haber luchado bien, pues sólo así tanto el vencedor como el derrotado habrán ganado una experiencia positiva, que recompensará su sacrificio y los motivará a seguir compitiendo comprometidos con un deporte basado en dicha igualdad.

Si queremos que cada deportista asuma dicho 'compromiso trascendental recíproco', entonces sólo será posible si somos conscientes de quiénes somos interiormente, si somos conscientes desde nuestra insistencia, de que no estamos solos en el terreno deportivo, de que co-insistimos en igualdad de oportunidades con otros participantes que tienen el mismo derecho de competir mostrando sus habilidades físicas y mentales. Con el deseo de proclamarse campeones, siempre desde el conocimiento y respeto de las reglas constitutivas del deporte en que participan. Sólo desde nuestra insistencia seremos conscientes de la importancia de adquirir dicho compromiso y de la responsabilidad que se sigue de ello, lo que nos permite cargar con las consecuencias y subconsecuencias de nuestras acciones como deportistas y como sujetos morales cuya actuación en la práctica del deporte es éticamente aceptable. Solo así lograremos que aflore el vínculo de unión recíproco con los otros competidores, de los que como seres humanos que son esperamos atención y estima, pero también les debemos nuestra atención y estima⁴⁸. Pues, en palabras de Conill, debemos compartir el deseo de lo justo y sentirnos afectados por un sentimiento de pertenencia que nos vincula al otro⁴⁹.

48 Cortina, A.: *Neuroética y neuropolítica: Sugerencias para la educación moral*. Tecnos, Madrid 2011, p. 234.

49 Conill, J.: *Ética hermenéutica crítica desde la facticidad*. Tecnos, Madrid 2006, p. 179.

Aunque todo deportista que participe en la competición deportiva quiere que el encuentro sea equitativo y que tanto él como sus adversarios tengan las mismas oportunidades de competir y de ganar. Lo cierto es que por muy equitativa que sea la competición deportiva, en el fondo no deja de ser una lucha por la victoria, donde uno de los dos competidores -sea un equipo o una persona individual- podrá proclamarse vencedor. A mi modo de ver en este punto estriba la cuestión de si lo más importante es proclamarse campeón del encuentro o si por el contrario lo más importante es haber competido bien, tanto en lo que afecta a las habilidades físicas y mentales que deben ser el resultado de los largos días de sacrificado y disciplinado entrenamiento, junto con un proceder ético. Dicho proceder ético, tiene que ver, en el caso de Apel, con una práctica equitativa en la competición y con asumir un compromiso o presupuesto trascendental en virtud del cual reconozco la existencia de unas reglas constitutivas del deporte que practico y con las que me comprometo a asumir lo que ellas establecen sin salirme intencionadamente de los presupuestos que marcan.

En este punto Apel ofrece una doble respuesta⁵⁰.

En primer lugar, no podemos querer que la convivencia se entienda como una competencia sin restricciones, pues entonces estaríamos renegando de la idea de que la relación humana en primer lugar nos pone en la condición de discutir con argumentos nuestros problemas y de aportar una condición razonable, es decir, capaz de consenso. Teniendo en cuenta, como dice Adela Cortina⁵¹, que una teoría consensual de lo verdadero requiere de todos los participantes, de los afectados, hasta llegar a una comunidad ilustrada pues, como nos aclara Siurana⁵², todos los seres dotados de competencia comunicativa son igualmente facultados (o empoderados) para intervenir en un proceso argumentativo y defender con razones sus propuestas.

Pero en segundo lugar, según Apel⁵³, se puede reconocer el ámbito de la competición deportiva como capaz de consenso, bajo la presuposición de que hay una igualdad de oportunidades de las personas⁵⁴ como

50 Apel, K. O.: *Diskurs und Verantwortung*, cit., p. 238.

51 Cortina, A.: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Ediciones Sígueme, Salamanca 1985, p. 108.

52 Siurana, J. C.: *Una brújula para la vida moral*, cit., p. 39.

53 Apel, K. O.: *Diskurs und Verantwortung*, cit., p. 239.

54 Recordemos que la concepción apeliana de 'persona' viene a ser una síntesis de las aportaciones de Kant, que entendía por persona cualquier ser autónomo capaz de legislarse, y de la de Hegel, que entendía por persona una idea de reconocimiento recíproco. Cfr. Cortina, A.: *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, cit., p. 108.

partners en el discurso, es decir, como seres racionales, donde el lado competitivo se entiende como necesario y deseable. Pues con estas competiciones lo que queremos en el fondo es una mejora de las condiciones de vida previsiblemente para todos, pero especialmente para los más débiles, remitiéndose al segundo principio de justicia de Rawls, más conocido como el 'principio de la diferencia'.

6. ¿Ética del deporte o ética del deportista? La aportación del In-sistencialismo

De la marisma de corrientes en ética del deporte, me inclino por la que lleva a cabo Karl-Otto Apel desde su ética del discurso argumentativo, en un contexto neo-kantiano o, como el propio Apel define, de 'modernidad crítica', pues considero que asume presupuestos más apropiados para una visión ética del deporte.

Creo que la propuesta de ética del deporte que elabora Apel, debe entenderse como una ética aplicada al deporte de competición, sin confundirla como una simple propuesta teórica de filosofía del deporte. Apel no se centra específicamente en la definición de deporte, ni en qué consiste éste concepto y lo que le rodea, sino que se centra específicamente en cómo lograr que cada participante en el deporte de competición asuma un compromiso ético, que dirija su práctica en el deporte dentro de los límites de la ética. Se trata de que cada deportista pueda asumir un compromiso trascendental recíproco, por el que asume su condición dentro de la competición, conociendo y cumpliendo con las reglas establecidas y siendo responsable, esto es, cargando con las consecuencias y subconsecuencias de sus acciones. Creo que el intento apeliano de una 'etapa 7' al desarrollo moral de Kohlberg, que se nos muestra como la etapa propia de una ética de la responsabilidad, muestra su vinculación con un aspecto psicológico, antropológico e incluso ontológico del sujeto moral y esto abre de par en par la posibilidad de unir la aportación de una Antropología Filosófica In-sistencial de Quiles con la propuesta de Apel. El compromiso trascendental recíproco propiciaría asumir la responsabilidad de nuestras acciones, convirtiéndose este presupuesto en nuclear dentro de la propuesta de Apel para un deporte de alta competición éticamente aceptable.

Y la pregunta ahora debe ser, ¿en que puede ayudarnos la Antropología Filosófica In-sistencial de Quiles para la elaboración de una ética del deportista?

En primer lugar, la propuesta quilesiana de una Antropología Filosófica In-sistencial ayuda a una ética del deportista, como la apeliana, pues el in-sistir en tanto que 'vuelta sobre sí mismo' ayudará al deportista

a orientarse desde su interior, pues sólo conociendo nuestro interior seremos capaces de obrar libremente, sin condicionamientos externos y estaremos en condiciones de entender mejor cómo llevar a cabo el 'compromiso trascendental recíproco'. Éste, lejos de ser algo superficial se convierte en la clave moral para que nuestra actuación en la práctica deportiva sea éticamente aceptable, pues si no nos comprometemos a conocer y a cumplir con las reglas constitutivas del deporte, difícilmente lograremos una práctica deportiva ética.

En segundo lugar, la Antropología Filosófica nos ayuda a la hora de asumir nuestras responsabilidades como deportistas, pues permite asumir la capacidad y obligación de poder responder cargando con las consecuencias que se sigan de las elecciones llevadas a cabo por el 'yo in-sistente', en tanto que persona moral. Su conciencia y su libertad se nos muestran, según Quiles, como una autonomía ontológica y psicológica que, a mi modo de ver, también puede convertirse en autonomía moral y por tanto ser competencia de la ética en tanto que filosofía moral. Dado que en la propuesta apeliana la responsabilidad del deportista que aparece como una 'etapa 7, suponen partir del presupuesto de responsabilidad de cada participante desde el compromiso trascendental recíproco adquirido. La in-sistencia personal de cada uno se convierte en la esencia del hombre, pero también de su libertad de elección y de su responsabilidad.

En tercer lugar, la Antropología Filosófica In-sistencial nos muestra que no estamos solos, que con nosotros conviven otras in-sistencias sin las que nuestro ser in-sistente no tendría plenitud, haciéndose condición necesaria la captación de otra in-sistencia para que pueda conocerse a sí misma. Reconociendo que existe una religación frente al otro, que es igual a mí y que como deportista que compite conmigo o frente a mí tiene las mismas posibilidades de ganar el encuentro. Por tanto, el proyecto quilesiano ayuda a reconocer la equidad en el encuentro deportivo, punto nuclear en la propuesta apeliana de ética del deportista.

De este modo comprobamos como la propuesta quilesiana sigue viva, dentro del interminable quehacer de la filosofía y puede arrojar nueva luz a la tan necesaria ética aplicada al deporte.



Bibliografía

- Apel, K.O.: "Die ethische Bedeutung des Sport in der Sicht einer universalistischen Diskursethik" en Diskurs und Verantwortung. Suhrkamp, Francfort del Meno 1986, pp. 217-246.
- Apel, K.O. (1998): *Teoría de la verdad y ética del*

- discurso*. Paidós, Barcelona.
- Brohm, J. M. (1982): *Sociología política del deporte*. FCE, Madrid.
- Buber, M. (1995): *Yo y Tú*. (tr, de Carlos Díaz). Caparrós editores, Madrid.
- Butcher, R & Schneider, A.: "Fair Play as respect for the game" Morgan W. J.: (Ed), *Ethics in Sport. Human Kinetics*, Champaign (Illinois) 2007, pp. 22-45.
- Conill, J. (1991): *El enigma del animal fantástico*. Tecnos, Madrid.
- Conill, J. (2006). *Ética hermenéutica crítica desde la facticidad*. Tecnos, Madrid.
- Cortina, A. (1985): *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Ediciones Sígueme, Salamanca.
- Cortina, A. (2000): *Ética mínima*. Tecnos, Madrid.
- Cortina, A. (2000): *Ética sin moral*. Tecnos, Madrid.
- Cortina, A. (2011): *Neuroética y neuropolítica: sugerencias para la educación moral*. Tecno, Madrid.
- Domingo Moratalla, A. (1994): *Un humanismo del siglo XX: El personalismo*. Ediciones Pedagógicas, Madrid.
- Domingo Moratalla, A. (2011): *Ciudadanía activa y religión: fuentes pre-políticas de la ética ciudadana*. Ediciones Encuentro, Madrid.
- Fraleigh, W. P. (1984): *Right Actions in Sport*. Human Kinetics publishers, Champaign.
- Habermas, J. (1976): "Moralentwicklung und Ich-Identität", en Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus. Suhrkamp, Francfort del Meno.
- Kohlberg, L. (1979): "Moral Development, Religious Thinking and the Questions of Seventh Stages" en *The Philosophy of Moral Development Moral Stages and the Idea of Justice*, Harper and Row, San Francisco, pp. 311-372.
- MacIntyre, A. (1981): *After virtue*. University of Notre Dame Press, Indiana.
- Marcel. G. (1935): *Être et Avoir*. Aubier, Paris.
- Nagel, T. (1979): *Mortal Questions*. UK: Cambridge University Press, Cambridge.
- Picard, G. (1923). *Le probleme critique fondamentale*. G. Beauchesne. Paris.
- Quiles, I. (1958): *Más allá del existencialismo: una filosofía del ser y la dignidad del hombre*. Luís Miracle editor, Barcelona
- Quiles, I. (1981): *Autorretrato filosófico*. Ediciones de la Universidad del Salvador, Buenos Aires.
- Quiles, I. (1978): *Antropología filosófica in-sistencial*. Depalma, Buenos Aires.
- Rullan Miquel, M. V. (2010): "La persona humana en Ismael Quiles", en *Persona y acción del R.P. Ismael Quiles SJ*. Publicaciones de la Universidad del Salvador-Fundación Ser y Saber, Buenos Aires.
- Sebastián Solanes, R. F. y Amela Rueda, R. (2010): *Del Existencialismo al in-sistencialismo: La filosofía de Ismael Quiles SJ*. EDICEP, Valencia.

- Sebastián Solanes, R. F. (2010): "Tras las huellas existencialistas en la Filosofía In-sistencial de Ismael Quiles: De Martín Heidegger a Gabriel Marcel", en *Persona y acción del RP Ismael Quiles*. Ediciones de la Universidad del Salvador-Fundación Ser y Saber, Buenos Aires (Argentina), pp. 441-476.
- Siurana, J. C. (2003): *Una brújula para la vida moral: La idea de sujeto en la ética del discurso de Karl-Otto Apel*. Comares, Granada.
- Siurana, J. C.: "La ética del deporte desde la justicia como igualdad de oportunidades en la ética del discurso", en *Quaderns de filosofia i ciència*. 37, 2007.