

# POR UNA SOCIOLOGÍA (AÚN) CRÍTICA DEL DEPORTE EN LAS AMÉRICAS: EL PAPEL DE LOS INTELLECTUALES Y DE LAS ASOCIACIONES CIENTÍFICAS

*TOWARDS A (STILL) CRITICAL SOCIOLOGY OF SPORT IN THE AMERICAS: THE ROLE OF INTELLECTUALS AND SCIENTIFIC ASSOCIATIONS*

*POR UMA SOCIOLOGIA (AINDA) CRÍTICA DO ESPORTE NAS AMÉRICAS: O PAPEL DOS INTELLECTUAIS E DAS ASSOCIAÇÕES CIENTÍFICAS*

**Valter Bracht\***, **Ivan Marcelo Gomes\*\***, **Felipe Quintão Almeida\*\*\***

## Palabras clave

Deportes.  
Intelectuales.  
Habermas.  
Bauman

**Resumen:** Este artículo reflexiona sobre el papel público de los intelectuales. Describe, para esto, la posición de dos reconocidos pensadores de la actualidad: Jürgen Habermas y Zygmunt Bauman. Investiga la crisis del discurso intelectual de carácter legislador y sus repercusiones en el papel público de la Filosofía y de la Sociología, disciplinas que esos autores, respectivamente, representan. Concluye con implicaciones para la función pública de los intelectuales que estudian el deporte y sus instituciones.

## Keywords

Sport.  
Intellectuals.  
Habermas.  
Bauman.

**Abstract:** This paper reflects upon the public role of intellectuals. In doing so, it draws from the work of two renowned contemporary thinkers, Jürgen Habermas and Zygmunt Bauman. It researches how the “legislator” feature of intellectual discourse has reached a crisis and how this has affected the public role of Philosophy and Sociology, which are represented respectively by the two thinkers. The paper concludes by discussing the implications of these critiques to the public engagement of intellectuals who conduct research on sport and scientific associations.

## Palavras-chave

Esportes.  
Intelectuais.  
Habermas.  
Bauman.

**Resumo:** Este artigo reflete sobre o papel público dos intelectuais. Descreve, para tanto, a posição de dois renomados pensadores da atualidade: Jürgen Habermas e Zygmunt Bauman. Investiga a crise do discurso intelectual de caráter legislador e suas repercussões no papel público da Filosofia e da Sociologia, disciplinas que, respectivamente, esses autores representam. Conclui com implicações para a função pública dos intelectuais que estudam o esporte e suas instituições.

\* Departamento de Ginástica. Centro de Educação Física y Deportes de la Universidad Federal de Espírito Santo (Cefd/Ufes). Laboratorio de Estudios en Educación Física (Lesef). Vitória, ES, Brasil.  
E-mail: valter.bracht@pq.cnpq.br

\*\* Departamento de Ginástica. Centro de Educação Física y Deportes de la Universidad Federal de Espírito Santo (Cefd/Ufes). Laboratorio de Estudios en Educación Física (Lesef). Vitória, ES, Brasil.  
E-mail: ivanmgomes@hotmail.com

\*\*\* Departamento de Ginástica. Centro de Educação Física y Deportes de la Universidad Federal de Espírito Santo (Cefd/Ufes). Laboratorio de Estudios en Educación Física (Lesef). Vitória, ES, Brasil.  
E-mail: fqalmeida@hotmail.com

Recibido em: 30-06-2014  
Aprovado em: 17-09-2014



## 1 INTRODUCCIÓN

La Sociología del Deporte presenta un desarrollo incipiente en Brasil; por cierto, si consideramos el tiempo de vida de la Sociología, la del deporte es reciente en todo el mundo. De forma más sistemática e intensa, ésta no es anterior a la década de 1960 (RIGAUER, 1982; SOUZA; MARCHI, 2010). Alabarces (1998) afirma que las Ciencias Sociales latinoamericanas sólo se preocuparon en producir discursos explicativos e interpretativos a respecto del deporte, avalados por la comunidad científica, en el último tercio del siglo pasado, pese a que el deporte moderno ya se había transformado en un fenómeno con visibilidad social desde fines del siglo XIX.

Un aspecto peculiar de su desarrollo en Brasil es que se dio no sólo a partir de la propia Sociología, sino también desde el campo de la Educación Física. Souza y Marchi (2010) identificaron tres vías de desarrollo de la Sociología del Deporte en nuestro país: a) la vía de la sociología del fútbol o, dicho de otro modo, estudios socioantropológicos del fútbol;<sup>1</sup> **b) la vía de la teoría crítica del deporte, preconizada por los autores de la Educación Física a partir de 1980;**<sup>2</sup> c) la vía de la historia de las prácticas deportivas. Nos valemos de ese análisis/clasificación para llegar a un primer marco para nuestro ensayo, a saber, tomar como referencia y foco de reflexión la segunda trayectoria identificada por los autores. Esa dirección de desarrollo de la Sociología del Deporte tuvo una particularidad: se trata del hecho de que fue, fundamentalmente, una herramienta para la crítica del fenómeno deportivo con fines pedagógicos.

Esas observaciones son importantes cuando consideramos el manifiesto de Michael Burawoy, que sirvió de inspiración para el título de este artículo, ya que advierte sobre la necesidad de considerar el contexto en que el concepto de Sociología Pública fue acuñado. Según Burawoy (2006, p. 36):

[...] El término 'Sociología Pública' es un invento americano. Si en otros países esa es la esencia de la Sociología, para nosotros no es más que una parte de nuestra disciplina, y una parte pequeña. En realidad, para algunos sociólogos en los Estados Unidos, siquiera pertenece a nuestra disciplina. Cuando yo viajo a África del Sur, sin embargo, para hablar sobre Sociología Pública –y eso sería verdad para muchos países del mundo– mis audiencias me escuchan desconcertadas. Qué más podría ser la Sociología si no un compromiso con públicos diversos sobre cuestiones públicas?

El sentido del desarrollo de la Sociología del Deporte en Brasil que tomamos como referencia sufre influencia, entonces, de los intereses de un campo profesional de intervención que es la Educación Física y, por lo tanto, de un público específico. Esa disciplina se constituye cuando la producción de análisis e interpretaciones sociológicas del deporte pasa a ser realizada por intelectuales con formación específica en Educación Física armados con conceptos y teorías sociológicas o sociofilosóficas.

Así, considerando ese desarrollo y la propia advertencia antes mencionada de Burawoy (2006), nos parece no ser apropiado transferir inmediatamente su clasificación (Sociología Profesional, Sociología Política, Sociología Crítica y Sociología Pública) al caso de la Sociología en Brasil y, mucho menos, a esa vía de la incipiente Sociología del Deporte brasileña que se constituyó en el campo de la Educación Física.

<sup>1</sup> En Brasil, más específicamente en relación al fútbol, las Ciencias Sociales comenzaron a enfocar el tema a fines de los años 70. Pero fue sólo a partir de la década de los 90 que un número mayor de producciones en torno a la temática empezó a ser vehiculado, según muestra Lopes (1998).

<sup>2</sup> A ese respecto, sugerimos consultar Torri y Vaz (2006).

En sus inicios, en la década de 1980, el carácter crítico (Sociología Crítica o Pública, en la clasificación de Burawoy) de esa vía de la Sociología del Deporte en Brasil estaba orientado teóricamente por versiones del marxismo, por ejemplo, el freudo-marxismo de Jean Marie Brohm (1978), divulgado inicialmente en Brasil por Cavalcanti (1980, 1984), o bien del marxismo que circulaba en el debate de la Educación, sobre todo aquel presente en la obra de Saviani (1983). Pues bien, el aspecto de esa postura teórica que fundamenta esa versión de la Sociología crítica del deporte que escogimos como foco de este ensayo está relacionado con los criterios de criticidad, sus relaciones y consecuencias para aquello que, ahora sí, Burawoy (2006) denomina Sociología Pública, es decir, las relaciones de los intelectuales (de la Sociología) y de su producción con los diferentes públicos o con “lo público” en el sentido amplio del término. Uno de los puntos problemáticos de las intervenciones de intelectuales en la realidad social, sean ellos sociólogos o filósofos, ha sido la función y el tipo de autoridad que abogan (o que les es atribuido) a raíz de esa intervención. Esa “autoridad” advendría de la “cualidad” de los análisis e interpretaciones de esos intelectuales, ya que basados en un quehacer “científico” o “filosófico”. En última instancia, se trata aquí de la vieja cuestión del papel político de la ciencia, de la Filosofía o, más ampliamente, de la producción intelectual.

Para problematizar y asumir una posición a respecto de esa relación, trajimos las consideraciones de dos intelectuales contemporáneos bastante influyentes en el campo de la Sociología/Filosofía, Jürgen Habermas y Zygmunt Bauman. La elección de esos autores se justifica por nuestra lectura acerca de la necesidad de cuestionar una postura sobremanera presente en esa vía de la Sociología crítica del deporte brasileña. En nuestra interpretación, esa postura se sustentó, *grosso modo*, en un “realismo fuerte” (HABERMAS, 2004) que atribuye a la producción sociológica y a sus intelectuales un carácter “legislador” (BAUMAN, 2010a). Ambos autores apuntan hacia la necesidad –o el hecho– de que el papel de los intelectuales en la sociedad contemporánea (entendida como modernidad tardía o líquida) se configure o se deje caracterizar mucho más por la noción de “interpretación”.

Habermas, a pesar de notoriamente conocido por su Filosofía, es también sociólogo por “formación”. Es, así, un filósofo con fuerte “sensibilidad” sociológica, como lo es, por cierto, prácticamente toda la producción filosófica de la llamada “Escuela de Frankfurt”, donde Habermas inicia su carrera. Bauman, a su vez, es sociólogo de “formación” y de “oficio”, pero no se esquivó de romper las barreras disciplinarias establecidas para teorizar sobre la sociedad. Como resultado, son varios los momentos en que recurre a los filósofos, entre ellos el propio Habermas, para fundamentar sus análisis sociológicos. En común, y pese a sus diferencias, ambos tienen el no haberse esquivado de problematizar el papel público de las especialidades que representan (la Filosofía y la Sociología, respectivamente) y sus intelectuales. Procuramos demostrar eso a partir de la crítica que ellos elaboraron sobre el carácter legislador del discurso intelectual y sus repercusiones en el papel público de la Filosofía y de la Sociología. Después de presentar las posiciones de nuestros autores a ese respecto, extraemos, en la parte final, implicaciones para la función pública de los intelectuales que estudian el deporte y sus instituciones.

## 2 ENTRE LA LEGISLACIÓN Y LA INTERPRETACIÓN: LA TAREA PÚBLICA DE LOS INTELECTUALES PARA HABERMAS Y BAUMAN

Habermas (2002, 2004), en “su” historia de la Filosofía, caracteriza el pensamiento metafísico vigente hasta Hegel como un concepto fuerte o substancial de teoría (filosófica). En

ese contexto, los filósofos atribuyeron a sí mismos el papel de jueces o legisladores supremos no sólo frente a las ciencias, sino también frente a la cultura en su totalidad. La Filosofía posibilataria, “[...] poco a poco[,] un acceso privilegiado a la verdad, al paso que el camino del conocimiento teórico sigue inaccesible para la mayoría” (HABERMAS, 2002, p. 42). Con el advenimiento de la sociedad moderna, prosigue Habermas (2002, 2004), ese cuadro comienza a alterarse, pues la Filosofía paulatinamente va perdiendo su *status* extraordinario, viéndose obligada a abandonar su pretensión de constituir un acceso privilegiado a la verdad. A partir de entonces, se hace cada vez más insostenible comprenderla en el papel de “indicadora de lugar y de juez” que le fue atribuido (HABERMAS, 2003a). Según las palabras del propio filósofo (2003a, p. 19):

Si renunciamos a la idea de que el filósofo puede conocer algo sobre el conocimiento que nadie más podría igualmente conocer, eso significa que ya no debemos partir de la suposición de que su voz pueda tener la pretensión de ser oída por los demás participantes del diálogo como la primera y última a ser escuchada. Significaría, igualmente, que ya no creemos que exista algo como un ‘método filosófico’ que posibilite *ex officio* a los filósofos profesionales tener puntos de vista interesantes, por ejemplo, sobre la respetabilidad del psicoanálisis, la legitimidad de las leyes dudosas, la solución de conflictos morales, lo ‘bien fundado’ de las contribuciones historiográficas o de las críticas literarias y cosas semejantes [...].

Esa concepción “extraordinaria” de Filosofía fue cuestionada, todavía según Habermas (2002), por desarrollos históricos como: a) el advenimiento, a partir del siglo XVII, de un nuevo tipo de racionalidad metódica, con el surgimiento del método experimental de las ciencias de la naturaleza, con el formalismo en la teoría de la moral, en el Derecho y en las instituciones del Estado de derecho; b) el surgimiento de las ciencias históricas y, con ellas, una destranscendentalización de los conceptos tradicionales fundamentales; c) la crítica a los fundamentos de una Filosofía de la Consciencia, lo que llevó a la transición hacia la Filosofía del Lenguaje. Esos movimientos hicieron caer, por así decir, la precedencia clásica de la Filosofía frente a aquello a lo que siempre se opuso a ella, la praxis, pues la clásica primacía de una sobre la otra “[...] ya no logra resistir a las interdependencias, que asumen destaque cada vez mayor. La inserción de las realizaciones teóricas en sus contextos prácticos de formación y de aplicación despierta la consciencia sobre la relevancia de los contextos cotidianos del actuar y de la comunicación” (HABERMAS, 2002, p. 43).

Pese a reconocer que la Filosofía jamás podría asumir nuevamente para sí el papel de árbitro o legislador supremo, Habermas aún atribuye a su disciplina (y a sus intelectuales) una tarea pública indispensable para la democracia, ya que, para él, “La Filosofía y la democracia no sólo pertenecen al mismo contexto de origen histórico, sino que dependen estructuralmente la una de la otra” (HABERMAS, 2004, p. 324). Para Habermas, los filósofos no deberían molestarse, después de Hegel, cuando son juzgados por las implicaciones políticas de sus ideas (HABERMAS, 2002). El efecto público y/o político del pensamiento filosófico, a su vez, depende de la libertad de pensamiento y comunicación de las sociedades democráticas, al mismo tiempo que el discurso democrático también es dependiente de la vigilancia e intervención de la Filosofía, concebida como una “[...] guardiana pública de la racionalidad” (HABERMAS, 2000, 2003a, 2004), aunque ese papel traiga cada vez más incomodidad y sea exento de privilegios. Para él, el discurso democrático, siempre amenazado, “[...] depende de la vigilancia e intervención de ese guardián público de la racionalidad” (HABERMAS, 2004, p. 324). Esa conclusión, identificada en textos más tardíos, ya se encuentra presente en los años 1980, en la respuesta que Habermas (2003a) ofreció para contraponerse a lo que él mismo denominó “impresionante crítica a la Filosofía”:

[...] R. Rorty desarrolla argumentos metafilosóficos que nos llevan a dudar de que la Filosofía pueda realmente desempeñar los papeles de indicador de lugar y de juez que le fueron atribuidos por el maestro pensador Kant. Sin embargo, estoy menos convencido de la consecuencia que Rorty extrae de eso: la afirmación de que la Filosofía, con el abandono de esos dos papeles, también deba librarse de la tarea de ser un 'guardián de la racionalidad'. Si entiendo bien, el precio que la Filosofía, según Rorty, debe pagar por su reciente modestia es el abandono de la pretensión de razón con que el pensamiento filosófico vino, él mismo, al mundo. Con la muerte de la Filosofía debe acabar también la convicción de que la fuerza transcendente que asociamos a la idea de lo verdadero o de lo incondicional sea una condición necesaria para formas de convivencia humanas (HABERMAS, 2003a, p. 19).

A diferencia de su colega Rorty, Habermas cree que “La filosofía que se limitase a esclarecer por vía hermenéutica lo que de cualquier manera ya existe habría echado a perder su fuerza crítica” (HABERMAS, 2007b, p. 119). La Filosofía, incluso después de su crisis, todavía ocupa un *status* particular como mediadora no sólo en la cultura de otros especialistas, sino también en la función fundamental que puede ejercer para aquellos que habitan el mundo de la vida. Para Habermas (2002, 2003a), una Filosofía que se vuelve pragmática puede funcionar como retaguardia/instancia crítica que actúa como esclarecedora de conceptos, mediadora de sentido, en suma, intérprete-mediadora orientada hacia el mundo de la vida, responsable por la mediación entre el saber de los expertos y la práctica cotidiana, contribuyendo, así, para que las personas tengan consciencia de las deformaciones presentes en el cotidiano. Se esfuerza, aún hoy, por esclarecer los fundamentos racionales del conocimiento, del lenguaje y de la acción (HABERMAS, 2004). Según las palabras del propio filósofo (2002, p. 48),

[...] la filosofía se mueve en el círculo del mundo de la vida, en una relación con la totalidad del horizonte huidizo del saber cotidiano. Sin embargo, se opone también, y de modo total, al sano entendimiento humano, a través de la fuerza subversiva de la reflexión, del análisis crítico, esclarecedor, fragmentador.<sup>3</sup> Debido a esta relación íntima y, al mismo tiempo, rota con el mundo de la vida, la Filosofía es adecuada para una función “por debajo” del sistema con el mundo de la vida –para el papel de intérprete, que hace la mediación entre las culturas especializadas de la ciencia, de la técnica, del Derecho y de la moral, de un lado, y la comunicativa cotidiana [...].<sup>4</sup>

A Filosofía asume esa tarea, sin embargo, presuponiendo una consciencia falibilista y antifundacionalista. Tiene consciencia de que, fuera los cuestionamientos a respecto del alcance universal de sus pretensiones, no tiene nada de especial en relación a las ciencias, menos aún la certeza de un acceso especial a la verdad. A pesar de ello, no quiere prescindir de realizar “[...] una promoción iluminadora de los procesos de autoentendimiento de un mundo de la vida referido a la totalidad, el cual necesita ser preservado de la alienación resultante de las intervenciones objetivadoras, moralizantes y estetizantes de las culturas de especialistas” (HABERMAS, 2002, p. 27). En ese papel, que posibilita la mediación entre el saber de los especialistas y el cotidiano carente de orientación, el filósofo puede contribuir para que las deformaciones del mundo de la vida salgan a la superficie. Eso, sin embargo, “[...] como instancia crítica, porque la Filosofía ya no tiene la propiedad de una teoría afirmativa de la vida correcta” (HABERMAS, 2002, p. 60).

3 Habermas (2002, p. 89) entiende que el mundo de la vida no alcanza el nivel de problematización, huyendo “[...] a la crítica y a la presión desarrollada por la sorpresa de las experiencias críticas, porque vive de un aplazamiento de validez, proporcionado por certezas consentidas preliminarmente, es decir, por certeza del mundo de la vida”. Lo que importa para él es el papel pragmático de una verdad bifronte, que sirve como intermediaria entre la certeza de la acción y la asertividad discursivamente garantizada (HABERMAS, 2004).

4 Para Habermas (2003a), los intérpretes, al entrar en la comunicación, admiten, por principio, el mismo *status* de aquellos cuyas manifestaciones quieren comprender, empeñándose en un proceso de crítica recíproca que no permite decidir, *a priori*, quién aprende de quién.



La cultura, la sociedad y la persona, así como las esferas privadas y públicas del mundo de la vida, son las referencias a que la Filosofía debe reportarse en relación a las funciones que la disciplina puede cumplir en las sociedades contemporáneas. Esa preocupación con las tareas públicas y/o políticas de la Filosofía y del filósofo es una marca del trabajo de Habermas, que puede ser encontrada en libros escritos en diferentes momentos de su trayectoria. Por ejemplo, está presente en el “Excurso sobre la disolución de la diferencia de género entre Filosofía y Literatura”, contenido en el “Discurso filosófico de la modernidad” (2000), pero también en “Consciencia moral y acción comunicativa” (2003a), “Textos y contextos” (1996) y “Verdad y justificación” (2004). En este último libro, en su último capítulo, Habermas resume algunas deseables tareas para la Filosofía en lo que denomina tiempos posmetafísicos (¡pero no posfilosóficos!). Con esa defensa, se hace más fácil comprender por qué Habermas entiende que la Filosofía podría tener un efecto eminentemente político, aunque ese papel no deba presuponer un fundamento último para la democracia. Habermas espera que los filósofos, en primer lugar, desempeñen la función de intelectuales que participan en los procesos públicos

[...] para la autocomprensión de las sociedades modernas, calcada en el diagnóstico de la época. Pues, desde fines del siglo XVIII, el discurso de la modernidad es conducido principalmente en la forma filosófica de una autocritica de la razón. En segundo, la Filosofía puede hacer que sean proficuos su referencia a la totalidad y su plurilingüismo para determinadas interpretaciones. Como guarda una íntima relación tanto con las ciencias como con el sentido común y comprende los lenguajes específicos de las culturas de especialistas tan bien como el lenguaje ordinario enraizado en la praxis, puede, por ejemplo, criticar la colonización de un mundo de la vida que es vaciado por las intervenciones de la ciencia y de la técnica, del mercado y del capital, del Derecho y de la burocracia. En tercero, la Filosofía posee por naturaleza una competencia para responder las preguntas fundamentales de la vida en común normativa, en especial la vida política justa (HABERMAS, 2004, p. 324).

Bauman, por un camino muy diferente, llega a un diagnóstico bastante semejante al de Habermas en lo que se refiere al *status* “extraordinario” del discurso intelectual (lo que incluye el filosófico). Esa es una historia que Bauman comienza a narrar aún en los años 80, en la obra “Legisladores e intérpretes: sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales”. Según aprendemos en ese libro, el concepto de intelectual moderno extrajo su significado de la memoria colectiva de la “Ilustración” europea. El proyecto de la “República de las letras”, dictado por la suprema e incuestionable autoridad de la razón, proporcionaba los criterios para evaluar la sociedad, indicando “qué” y “cómo” hacer para llevar una vida “recta”, sin desvíos. Argumenta Bauman que la razón filosófica no podía ser otra cosa que un poder prescriptivo, y los filósofos las personas dotadas con acceso más directo a la razón genuina, liberada de los intereses estrechos. Su tarea sería descubrir qué tipo de comportamiento dictaría la razón a la persona común, sin lo cual la felicidad del pueblo jamás sería alcanzada. Esa razón filosófica, conforme su descripción, era cualquier cosa, menos contemplativa; no le bastaba a ésta interpretar el mundo, era necesario transformarlo; y los filósofos, únicos Verdaderamente dotados de la Razón, tenían la respuesta para eso (ALMEIDA; GOMES; BRACHT, 2009).

Esa lectura del papel del intelectual es inseparable del diagnóstico de Bauman a respecto de la modernidad. Las metáforas del “orden” y de la “solidez” son a menudo por él utilizadas para referirse a ella (BAUMAN, 1998a, 1999, 2001, 2010a). La modernidad hizo del “orden como tarea” el paradigma de su funcionamiento, derritiendo los “sólidos” (las tradiciones, el sentido común, etc.) que encontraba en su camino en la perspectiva de construir otros, más “durables” y según el

modelo de sociedad planeado a partir de la incuestionable autoridad de los legisladores modernos, entre los cuales los propios filósofos y, claro, el Estado.<sup>5</sup> Según Bauman, el mundo racional y universal del orden y de la solidez era compatible con la contingencia y con la ambivalencia. Paradójicamente, sin embargo, el impulso para elaborar síntesis universalizadoras o consensuales (que estaban en la base del proyecto de orden como tarea de la modernidad) resultó siempre más en bifurcaciones interminables, en nuevas separaciones y múltiples divisiones. En otras palabras, el impulso para el orden dotado de un propósito retiró toda su energía del horror a la ambivalencia, pero fue más ambivalente el producto final de los impulsos modernos para el orden.

Así descrita la historia de la modernidad, Bauman dirá que la estrategia moderna del trabajo intelectual es mejor caracterizada por la metáfora del papel de “legislador”. A los intelectuales competía la tarea de hacer afirmaciones de autoridad que arbitran en controversias de opiniones y elecciones que, después de seleccionadas, pasan a ser correctas. Como son dotados de un conocimiento “superior” y más “objetivo”, los postulados que se destinan a los “otros” (al pueblo, al ciudadano común) vienen en la forma heterónoma de la ley o de la norma moral. En esas circunstancias, ocurre la imposición de la perspectiva que se juzga en mejores condiciones de acceder a las reglas procedimentales que aseguran la conquista de la verdad, del juicio moral válido y de la selección de un gusto más apropiado.

Esa descripción de la modernidad, como la marcha desde el error a la verdad, del caos al orden y de la insensatez al imperio de la razón, está “desacreditada” en el hábitat posmoderno,<sup>6</sup> que adquirió la capacidad de “[...] ‘estar a gusto con una multiplicidad de diferentes especies de personas’ y avanzando en dirección a una unicidad en que ‘nadie juzga posible pensar que Dios, o la verdad, o la naturaleza de las Cosas, está de su lado’” (BAUMAN, 1998b, p. 149). Porque la pluralidad de verdades dejó de ser un irritante temporal y por la posibilidad de que diferentes opiniones puedan ser no sólo simultáneamente juzgadas verdaderas, sino, de hecho, ser simultáneamente verdaderas, prosigue Bauman (1998b), la tarea de la razón filosófica se ha dislocado de la función de legislar acerca del modo correcto de separar la verdad de la falsedad para la de interpretar acerca del modo correcto de traducir entre lenguas distintas, cada una generando y sustentando sus propias verdades. Tal estrategia, según Bauman (2010a) la irá a concebir, abandona abiertamente el supuesto de la universalidad de la verdad, del juicio moral y del gusto y, con él, la prolongada adhesión a discursos legitimadores y fundacionales de todo orden. De acuerdo con las palabras del propio Bauman (2010a, p. 20-21),

La estrategia posmoderna de trabajo intelectual es aquella mejor caracterizada por la metáfora del papel de ‘intérprete’. Consiste en traducir afirmaciones hechas en el interior de una tradición basada en términos comunales, a fin de que sean comprendidas en el interior de un sistema de conocimientos fundamentado en otra tradición. En vez de orientarse para seleccionar el mejor orden social, esa estrategia tiene el objetivo de facilitar la comunicación entre los participantes autónomos (soberanos). Se preocupa en impedir distorsiones de significado en el proceso de comunicación. Para este fin, promueve la necesidad de penetrar en profundidad el sistema extranjero de conocimiento del cual se debe hacer la traducción.

El buen intérprete es aquel que, al mediar la comunicación entre “provincias finitas” o “comunidades de significado”, logra leer el mensaje de manera adecuada, sin que, para eso,

5 En la lectura de Bauman (2010a), el Estado moderno es del tipo jardinero: limpia el “lugar” en nombre de lo nuevo, de plantas cultivadas con cuidado y previamente seleccionadas. Su función es eliminar las “culturas silvestres”, pobladas de hierbas dañinas, sustituyéndolas por una “cultura de jardín”.

6 En Bauman, posmoderno no es sinónimo de fin de la modernidad. A ese respecto, ver al propio Bauman (2010a) o a Almeida, Gomes y Bracht (2009).

necesite a alguien o una instancia legisladora o legitimadora que separe las buenas interpretaciones de las malas. En ese contexto, a su vez, “[...] la Sociología es más necesaria que nunca [...]” (BAUMAN, 2001, p. 241). Su problema práctico a resolver “[...] es el esclarecimiento que tiene por objetivo la comprensión humana” (BAUMAN, 2001, p. 241). Eso no quiere decir que la Sociología tenga el monopolio de la sabiduría en relación a las experiencias humanas; a fin de cuentas, eso ya no tiene sentido tras la “caída del legislador” (BAUMAN, 2010a), pero el entendimiento relacional-interpretativo que la Sociología produce tiene el poder de iluminar los medios por los cuales conducimos el mundo de la vida, al lanzar luz sobre lo que, de otra manera, podría pasar desapercibido en el curso de los acontecimientos diarios. El sociólogo, por lo tanto, tiene la tarea de ofrecer una interpretación de las experiencias cotidianas a través de proceso de entendimiento y de explicación. Según las palabras del propio Bauman (2010b, p. 265),

Caractericemos a la Sociología como un comentario de la vida social. Al proporcionar una serie de notas explicativas a nuestras experiencias, también muestra implicaciones para la manera como conducimos nuestra vida. Actúa, así, como medio para refinar el conocimiento que tenemos y empleamos en nuestro día a día, trayendo a la luz, además de nuestras relaciones, las coerciones y posibilidades enfrentadas, relacionando nuestras acciones a las posiciones y condiciones en que nos encontramos. La Sociología es una mirada disciplinada que analiza ‘cómo’ procedemos en nuestra vida cotidiana y aloca los detalles oriundos de ese análisis en un ‘mapa’ que se extiende más allá de nuestras experiencias inmediatas.

Bauman (2010b) defiende que el saber sociológico tiene algo a ofrecer que el sentido común, por más rico que sea, solo, no puede darnos. Cuestiona aquello que es considerado incuestionable, estremeciendo las certezas de la vida y haciendo aquellas preguntas que no hacemos y, cuando las exponemos, provocan resentimiento entre los que poseen los intereses establecidos. Se engaña, sin embargo, quien evalúa que el tipo de servicio intelectual que la Sociología puede cumplir se resume a ofrecer “consejos” a los habitantes de la sociedad actual. Por cierto, nuestra sociedad está saturada de especialistas que ofrecen sus conocimientos para que las personas, solas, se las arreglen con las presiones de una sociedad desreglamentada, privatizante e incierta. Esos “consejos”, normalmente, se dirigen a la esfera privada, al ámbito de aquello que Bauman (2001), parafraseando a Giddens, denomina “política-vida”.

Así concebida la tarea de la Sociología, la crítica que puede ejercer es “desdentada”, en la medida en que no esclarece el abismo que se abrió entre el derecho a la autoafirmación individual y la capacidad de controlar las situaciones sociales que pueden hacer de esa autoafirmación algo factible o irrealista. Ese hiato, principal contradicción de la modernidad actual (a la que Bauman adjetiva como líquida), no puede ser transpuesto apenas por los esfuerzos individuales, sino que es

[...] tarea de la Política con P mayúsculo. Se puede suponer que el abismo en cuestión emergió y creció precisamente a causa del vaciamiento del espacio público, y particularmente del ágora, aquel lugar intermediario, público/privado, donde la política-vida encuentra a la Política con P mayúsculo, donde los problemas privados son traducidos al lenguaje de las cuestiones públicas y soluciones públicas para los problemas privados son buscadas, negociadas y acordadas (BAUMAN, 2001, p. 49).

La tarea en el orden del día del discurso intelectual, por lo tanto, es hacer que el ágora retome lo político.<sup>7</sup> Esa tarea es de las más urgentes, pues, por un lado, la sociedad actual expe-

7 Para Bauman (2000, p. 92-93), “La distinción entre las esferas pública y privada es antigua, remonta a los ambientes doméstico [*oikos*] y político [*ekklesia*] griegos, este último el local en que los asuntos concernientes a todos los miembros de la polis eran discutidos y resueltos. Pero entre *oikos* y *ekklesia* los griegos situaban otra esfera, la de la comunicación entre las otras dos: la esfera cuyo papel principal no era mantener a lo



rimenta la creciente separación entre el poder extraterritorial del capital y la política, cuyas instituciones continúan locales; como consecuencia, las presiones del mercado están sustituyendo a la legislación política. Por otro lado, la esfera pública está siendo colonizada por la privada, al mismo tiempo en que el espacio público se transformó en el lugar donde se hace la confesión de los secretos y sentimientos privados (cuanto más íntimos mejor) en vez de ser el espacio de encuentro y diálogo sobre problemas privados y cuestiones públicas (BAUMAN, 2000, 2001). La función esclarecedora de la Sociología consiste, por lo tanto, en problematizar la separación entre poder y política, la privatización y la despolitización de la esfera pública, “[...] aunque, paradójicamente, no para reducir, sino para viabilizar la libertad individual” (BAUMAN, 2001, p. 62).

### 3 CONSIDERACIONES FINALES

Parte importante de la Sociología del Deporte en Brasil, especialmente en su versión crítica, está anclada en el campo de la Educación Física, orientando los cuestionamientos dirigidos al deporte cuando lo que está en juego es su relación con la Educación Física escolar. Su nacimiento fue caracterizado por presentar una perspectiva crítica, tendiendo o, al menos, más próxima a lo que Bauman caracteriza como una postura legisladora o Habermas nombra como una instancia “indicadora de lugar y de juez”, principalmente debido a sus vinculaciones teóricas y a su relación con una pedagogía normativa. Una parte de los intelectuales de la Educación Física que realizaron la crítica al deporte (en los años 80), investidos de la “razón”, de la “verdad histórica” y de un nuevo “proyecto de orden” para este campo, asumió el compromiso de desvelar a los profesores el camino que los llevaría a la “verdadera Educación Física”, lo que presuponía una nueva manera de situar el deporte en su interior. La autoridad de aquellos intelectuales para arbitrar entre lo “correcto” y lo “equivocado”, lo “verdadero” y lo “falso”, lo “ideológico” y lo “no ideológico” estaba fundamentada en el acceso que poseían a un conocimiento (objetivo) superior, al cual la parte no intelectual –los profesores de las escuelas– no tenía acceso (o mejor, tenía acceso apenas en su dimensión ideológica, ya parcial). Esa postura, además, parece presumir que existe una forma verdadera de la práctica deportiva, aquella que no sería ideológica, alienada o cosificada, sino que, en su esencia, sería formativa, emancipadora o liberadora, y la función del intelectual crítico sería retirar el velo de la apariencia.

Según nuestros autores, los desarrollos contemporáneos llevaron a un cuestionamiento de los presupuestos que servían de fundamento a esa postura en favor de una “consciencia falibilista y antifundacionalista”. Esa es una perspectiva más cercana a la noción, compartida por Habermas y Bauman, del intelectual como un intérprete, cuyo propósito es facilitar la comunicación entre los participantes autónomos en la expectativa de impedir distorsiones de significado en la conversación. En ese proceso, los intelectuales, como intérpretes-traductores, pueden colaborar para la autocomprensión de las sociedades actuales, trayendo a la superficie las deformaciones que el sistema deportivo produce en el mundo de la vida y, al mismo tiempo, mediando lo que ocurre en el ámbito de las culturas especializadas (entre ellas, la de los estudiosos del deporte) para el público no profesional que está inserido en la práctica comunicativa cotidiana.

---

público y lo privado separados ni preservar la integridad territorial de cada uno, sino garantizar un tráfico suave y continuo entre ellos. Esa tercera esfera intermedia, el ágora [esfera público/privada, como la define Castoriadis], une y mantiene juntos a los dos extremos. Su papel era crucial para la manutención de una polis verdaderamente autónoma que se apoyaba en la verdadera autonomía de sus miembros. Sin el ágora, ni la polis ni sus miembros podrían alcanzar y, mucho menos, preservar la libertad de decidir el sentido del bien común y lo que se debería hacer para alcanzarlo”.

Entonces, ¿eso significa abdicar de la tarea “crítica”? Entendemos que no, pues los intelectuales continuarían con su función esclarecedora o iluminadora de lo cotidiano, problematizando en el sentido común las certezas comunes del deporte. Harían eso, sin embargo, sin la pretensión de ser un “discurso extraordinario” o “legislador”, sino, mas bien, indica una necesaria reorientación de la crítica en el sentido de aumentar la importancia de la construcción de espacios públicos donde los intelectuales críticos deben comparecer para presentar y debatir sus interpretaciones no convencionales y no comunes del fenómeno deportivo y, así, participar y enriquecer el “juego democrático”.

A partir de un entendimiento procesal de verdad, es fundamental que esos espacios para diferentes públicos sean generados y ocupados en la perspectiva del debate amplio, en el que no puede ser definido, *a priori*, “quién aprende de quién” (HABERMAS, 2003a). De ahí, por ejemplo, la importancia de la existencia de medios de comunicación públicos (no estatales) y de las demás instituciones públicas para evitar que los intereses mercadológicos sean definidores de la agenda, del resultado y de las condiciones del debate público también en el campo del deporte. La tarea de una Sociología crítica del deporte pasa por evitar esa colonización.

Como ejemplo de una posible institución pública, nos gustaría traer el caso del Colegio Brasileño de Ciencias del Deporte (CBCE), espacio que, dadas las condiciones objetivas, es tan imposible como necesario.

En el desarrollo del movimiento crítico de la Educación Física citado en la introducción, en cuyo seno se desarrolla una incipiente Sociología del Deporte, esa entidad académica (asociación privada, sin fines de lucro) fue un actor político fundamental, ya que ejerció el papel de articuladora y constructora de foros de discusión y vehículos de diseminación (publicización) de interpretaciones (autodeclaradas “críticas”) del fenómeno deportivo. Su público siempre estuvo constituido, básicamente, por la comunidad de la Educación Física: profesores de la enseñanza superior (académicos), profesores de la enseñanza fundamental y media, profesionales con actuación en otras instancias donde las prácticas deportivas estaban presentes, así como estudiantes de Educación Física. Aunque criticada por algunos sectores como entidad indebidamente “politizada” (al menos a partir de 1985, cuando segmentos importantes del “movimiento renovador” de la Educación Física pasan a darle dirección a la entidad),<sup>8</sup> esa asociación buscó ofrecer un espacio público para la manifestación de diferentes interpretaciones acerca del fenómeno deportivo.

Podemos citar como ejemplo un tema absolutamente actual, el de la realización de los llamados megaeventos deportivos en Brasil (Copa del Mundo de Fútbol en 2014 y Juegos Olímpicos de Verano en 2016). Las diferentes instancias del CBCE, particularmente sus congresos,<sup>9</sup> han hecho de los megaeventos un constante tema, en la perspectiva de profundizar la discusión sobre sus posibles repercusiones en la Educación Física, en el deporte y en la sociedad de modo general. Fue en gran parte gracias a esa esfera pública (concretizada en innumerables congresos y publicaciones) que interpretaciones que iban contra intereses económicos y políticos pudieron llegar al público. Eso porque los megaeventos deportivos, en Brasil, son ejemplos del modo cómo las presiones del mercado (deportivo) substituyen o debilitan a la legislación política, del modo cómo la esfera pública es colonizada por la esfera privada, todo en favor del alardeado “estándar Fifa”. El CBCE y los intelectuales que lo frecuentan han ejercido

<sup>8</sup> Esas disputas en el interior del CBCE están debidamente registradas y analizadas en Paiva (1994) y Damasceno (2013).

<sup>9</sup> El último Congreso Brasileño de Ciencias del Deporte/Congreso Internacional de Ciencias del Deporte, con sede en Brasilia, en el año 2013, eligió como temática central la “Identidad de la Educación Física y Ciencias del Deporte en Tiempos de Megaeventos”.

el papel de esclarecer los poderosos intereses económicos de la Fifa y de sus patrocinadores y mostrar cómo se contraponen a los intereses del pueblo brasileño que, en principio, deberían ser defendidos por el Estado. Históricamente, por cierto, el CBCE ha asumido la tarea de problematizar el carácter salvacionista del deporte (el deporte es salud, el deporte es educación, panacea para todos los problemas de la sociedad) y, recientemente, de los legados de los megaeventos para el país sede. Ha funcionado, así, como una especie de “guardián público” al denunciar la “racionalidad” que sustenta la realización de los megaeventos y que ha llevado, inexorablemente, a la privatización y despolitización de su agenda.

Esas preocupaciones estuvieron presentes en la entidad incluso antes<sup>10</sup> de que surgiera un deseo y un clamor más generalizado en la sociedad brasileña por discutir, más radicalmente, cómo los megaeventos van a repercutir en la vida del pueblo brasileño, sin hablar, es claro, de las innumerables denuncias de malversación de dinero público involucrando su realización. No fue posible identificar, en los foros específicos de las Ciencias Sociales, un destaque equivalente a esa cuestión (por ejemplo, en el 38º Encuentro Anual de la Asociación Nacional de Posgrado en Ciencias Sociales, en 2014, no fue posible identificar ninguna mesa redonda, entre las 22 programadas, que discutiese el tema o, inclusive, que lo tocara tangencialmente); tampoco algún Grupo de Trabajo (GT) específico colocó el tema en pauta. Hay, obviamente, excepciones, como el caso del dossier de la revista “Horizontes Antropológicos”, de la UFRGS (año 19, n. 40), publicada en 2013 y dedicada a los megaeventos deportivos.

Aquí vale una rápida interlocución con dos aspectos destacados por Burawoy (2006): el primero se refiere a los cuidados que deben ser tomados en cuanto al compromiso político de las asociaciones científicas (en el caso del autor, de la American Sociological Association – ASA) y, en nuestro caso, del CBCE. Hablar en nombre de todos los miembros o asociados es siempre difícil y peligroso. Para eso es necesario construir mecanismos internos de debate para que la diversidad inherente a esas asociaciones no sea aplanada a partir de la posición de un grupo o de sus dirigentes. El segundo aspecto se refiere al riesgo del cientificismo, es decir, de que los científicos le den la espalda a la realidad social en beneficio de su propio *curriculum vitae* o, como en el caso brasileño, del “Lattes”. El CBCE y sus integrantes deben mantener siempre abierta la búsqueda de interpretaciones rigurosas que no se limiten a los deseos mercantiles y al abastecimiento de consejos para la política-vida; ni siquiera debería servir como brazo partidario que interpreta el deporte a partir de las conveniencias políticas del momento. El espacio público producido por el CBCE puede constituirse en un espacio donde voces disonantes y que resisten a esos procesos puedan manifestarse y encontrar eco.

Retornando al plan más propiamente epistemológico, entendemos que el desafío de la Sociología Pública y crítica en ese ámbito es sustentar (o renovar) la perspectiva crítica en tiempos posmetafísicos, antifundacionalistas y desconstruccionistas. ¿Dónde anclar a la teoría crítica? ¿Cómo sustentar su normatividad? Las respuestas de Habermas y Bauman, en sus diferencias, nos llevan a la necesidad de preservación y construcción de nuevos y ampliados espacios públicos, lo que equivale a conducir a un “empoderamiento” de la política frente al mercado y a un recrudescimiento del debate democrático libre de cualquier constreñimiento, a no ser la fuerza del mejor argumento.

10 La prensa más “independiente”, claro, también ya actuaba en la dirección de la denuncia y de la problematización de los legados de los megaeventos para el país.

## REFERENCIAS

- ALABARCES, P. ¿ De qué hablamos cuando hablamos de deporte?. **Revista Nueva Sociedad**, Caracas, n. 154, p. 74-86, 1998.
- ALMEIDA, F. Q.; GOMES, I. M.; BRACHT, V. **Bauman e a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- BAUMAN, Z. **Modernidade e holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a.
- BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b.
- BAUMAN, Z. **Modernidade e ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- BAUMAN, Z. **Em busca da política**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- BAUMAN, Z. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BAUMAN, Z. **Legisladores e intérpretes: sobre a modernidade, a pós-modernidade e os intelectuais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010a.
- BAUMAN, Z. **Aprendendo a pensar com a sociologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010b.
- BROHM, J. M. **Deporte, cultura y represión**. Barcelona: Gustavo Gili, 1978.
- BURAWOY, M. Por uma sociologia pública. **Política & Trabalho**, João Pessoa, n. 25, p. 9-50, out. 2006.
- CAVALCANTI, K. B. Característica do esporte na sociedade industrial. **Boletim de Intercâmbio**, Rio de Janeiro, n. 2, p. 17-22, abr./jun. 1980.
- CAVALCANTI, K. B. **Esporte para todos: um discurso ideológico**. São Paulo: Ibrasa, 1984.
- DAMASCENO, L. G. **A educação física na formação do Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte**. Campinas: Papyrus, 2013.
- HABERMAS, J. **Textos y contextos**. Barcelona: Ariel, 1996.
- HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fonte, 2000.
- HABERMAS, J. **Pensamento pós-metafísico**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.
- HABERMAS, J. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003a.
- HABERMAS, J. **Mudança estrutural da esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003b.
- HABERMAS, J. **Verdade e justificação: ensaios filosóficos**. São Paulo: Loyola, 2004.
- LOPES, J. S. L. Futebol 'mestiço': história de sucessos e contradições. **Revista Ciência Hoje**, Rio de Janeiro, v. 24, n. 139, p.18-26, 1998.
- PAIVA, F. S. L. **Ciência e poder simbólico no Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte**. Vitória: Ediufes, 1994.
- RIGAUER, B. **Sportsoziologie**. Hamburg: Rowohlt, 1982.
- SAVIANI, D. **Escola e democracia**. São Paulo: Autores Associados, 1983.
- TORRI, D.; VAZ, A. F. Do centro à periferia: sobre a presença da teoria crítica do esporte no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências do Esporte**, Campinas, v. 28, n. 1, p. 185-200, 2006.

### Dirección para correspondencia

Centro de Educação Física e Desportos - Universidade Federal do Espírito Santo  
Avenida Fernando Ferrari, n. 514 - Bairro Goiabeiras - Vitória, ES - CEP 29075910