



UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA

DESPORTO, HUMANISMO E TECNOLOGIA

Alfredo Teixeira e João Manuel Duque (Coord.)



Desporto, Humanismo e Tecnologia

Título Desporto, Humanismo e Tecnologia
Autores Josep Maria Esquirol, Alexandre Palma, José Carlos Lopes de Miranda, João Manuel Duque, Ana Santos, Pedro Braga Falcão, António de Castro Caeiro, João Tiago Lima, Alfredo Teixeira, Jorge Silvério, Jorge Humberto Dias, Luís Sénica

Coordenação Alfredo Teixeira, João Manuel Duque

Coleção Cátedra Manuel Sérgio – Desporto, Ética e Transcendência
Coordenação científica Alfredo Teixeira, João Eleutério
© Universidade Católica Editora
© Autores

Revisão editorial Ana Cunha

Capa Ana Luísa Bolsa | 4 ELEMENTOS

Imagem da capa Jogos Olímpicos de Amsterdão de 1928, atletismo feminino (800 m); Lina Radke, medalha de ouro, e Kinue Hitomi, medalha de prata | Wikipedia

Paginação Magda M. Coelho | acentográfico

Impressão e acabamento Sersilito – Empresa Gráfica, Lda.

Depósito legal 0

Tiragem 500 exemplares

Data novembro 2019

ISBN 9789725406779

ISBN e-Book 9789725406786

Universidade Católica Editora
Palma de Cima 1649-023 Lisboa
Tel. (351) 217 214 020 | Fax. (351) 217 214 029
uce@uceditora.ucp.pt | www.uceditora.ucp.pt

Licença: este trabalho encontra-se publicado com a
Licença Internacional Creative Commons Atribuição 4.0



DESPORTO, HUMANISMO E TECNOLOGIA

Desporto, humanismo e tecnologia / coord. [de] Alfredo Teixeira e João Manuel Duque. – Lisboa : Universidade Católica Editora, 2019. – 144 p. ; 23 cm. – (Cátedra Manuel Sérgio. Desporto, ética e transcendência). – ISBN 9789725406779. ISBN 9789725406786 (E-book)
I – TEIXEIRA, Alfredo, coord. II – DUQUE, João Manuel, coord. III – Col. CDU 796.01

Desporto, Humanismo e Tecnologia

Coordenação

Alfredo Teixeira

João Manuel Duque

UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA
Lisboa, 2019

Índice

Introdução	7
Alfredo Teixeira e João Manuel Duque	
 Capítulo I	
Intensificar a vida: desporto, (pós)humanismo, tecnologia	
La intensificación del sentirse vivir	11
Josep Maria Esquirol	
O elogio do inacabado	21
Alexandre Palma	
Uma reserva de humanismo. Antropologia e cristianismo num documento da Santa Sé sobre o Desporto (com análise de um texto antignóstico de Tertuliano)	29
José Carlos Lopes de Miranda	
Desporto e pós-humanidade	51
João Manuel Duque	
Desporto/eSport: uma reflexão sobre o corpo e as novas tecnologias digitais	60
Ana Santos	

Capítulo II

O desporto, entre o espetáculo e o mundo da vida

Um exercício do contemporâneo: breves apontamentos sobre o fenómeno desportivo romano	71
Pedro Braga Falcão	

Das <i>Olímpicas</i> ao relato desportivo	84
António de Castro Caeiro	

Desporto, superação e hipercorpo	91
João Tiago Lima	

Entre a caminhada e a peregrinação – o reencantamento do mundo	100
Alfredo Teixeira	

Capítulo III

Tenacidade, empreendedorismo, liderança

Transcendência no desporto: a tenacidade mental no rendimento desportivo	115
Jorge Silvério	

Empreendedorismo, Desporto e Educação	122
Jorge Humberto Dias	

O sentir da prática	137
Luís Sénica	

Introdução

Alfredo Teixeira e João Manuel Duque

Esta obra reúne os estudos e ensaios apresentados no II Colóquio Internacional «Desporto, Ética e Transcendência», organizado a partir de uma parceria entre a Universidade Católica Portuguesa (UCP) e o Instituto Português do Desporto e Juventude (IPDJ), com a colaboração do Instituto Luso-Ilírio para o Desenvolvimento Humano/Universidade dos Valores. A primeira edição, protagonizada pelo Centro de Estudos de Religiões e Culturas da Faculdade de Teologia (UCP), em 2015, conheceu uma nova realização a 26 e 27 de novembro de 2018, em Lisboa e Braga, agora com a coordenação científica do Instituto de Estudos de Religião (UCP). Este volume reflete o trabalho desenvolvido nesta segunda edição do Colóquio e dá testemunho da vontade de dar continuidade à construção de uma comunidade alargada de pensamento sobre o desporto, na exploração dos interstícios que mobilizam o discernimento ético e o reconhecimento das dimensões de transcendência constituintes da condição humana.

A modernidade enfatizou a ideia de *performance* desportiva como «superação de si», num contexto em que o conhecimento do mundo se abria a novas fronteiras. Para além da ética e da espiritualidade, a tecnologia tornou-se um fator decisivo na caracterização da experiência de superação própria das culturas desportivas. Numa particular relação com a experiência do humano inacabado, é necessário continuar a pensar o desporto enquanto modo de habitar o mundo, a partir de uma perspetiva humanista – ou seja, uma tradução simbólica da experiência de si, da comunidade e do meio, onde vulnerabilidade e superação se implicam.

A prática desportiva é um intensificador do gozo da vida. Para o filósofo catalão Josep Maria Esquirol, esta perspetiva é decisiva para pensar o desporto,

esclarecendo que intensificar o viver é, também, acrescentar sentido. A intensificação não é aqui sinónimo de alienação. A intensificação do viver passa pela capacidade de descobrir sentido para a vida.

Esta leitura do fenómeno desportivo pode aproximar-se de uma perspectiva teológica que lê o humano na ótica do inacabado, como sugere Alexandre Palma. O desporto sinalizaria, assim, essa experiência de incompletude que alimenta o espírito desportivo e, numa linguagem diferente, mas traduzível, habita muitos impulsos místicos, em contextos religiosos e espirituais diversos. A negatividade própria da incompletude, sugere Alexandre Palma, pode ser o que mantém vivo, na medida em que desencadeia a procura do positivo – como que um efeito imunológico. O título de um dos primeiros documentos do Vaticano sobre o desporto – «Dar o melhor de si» – pode resumir este sentido humanista. José Carlos Miranda oferece-nos uma leitura deste texto singular, inserindo-o na tradição dos clássicos do pensamento cristão, descobrindo o desporto como uma reserva ecológica de humanismo integral. Nesta via do humanismo cristão, a verdade desportiva é a verdade do Homem.

Esta forma de pensar o desporto, como lugar de abertura e realização do humano, na sua complexidade, confronta-se, hoje, com diversos programas de pensamento, que consideram a condição corpórea do humano como algo não a ser realizado, ou plenificado, mas antes a ser superado. Como observa João Manuel Duque, essa lógica transcreve-se tanto na figura do *cyborg*, como nas formas de virtualização do corpo, reduzido a pura informação. Assim, as utopias do corpo, paradoxalmente, podem tender para a sua anulação. Pensar o desporto a partir da experiência dos seus praticantes, implica a consideração da corporeidade nesse paradoxo em que o corpo é, ao mesmo tempo, o lugar e o limite do desejo. Assim, o aperfeiçoamento do humano não se traduziria nas vias de uma libertação do corpo, mas na tensão entre o corpo que se tem e o corpo que se é, bem como na experiência do corpo do outro no corpo próprio. Na perspectiva de João Manuel Duque, esse é o lugar de uma relação ética positiva possível: a relação de cuidado inter-humano e de cuidado consigo mesmo.

O desporto moderno sempre mobilizou dispositivos técnicos e, mais recentemente, tecnologias de ponta, nas mais diversas circunstâncias, desde o treino aos sistemas de arbitragem. No entanto, o olhar sobre o desporto tradicional tende a concentrar-se nos níveis de proficiência motriz, de habilidade estratégica, de tenacidade psíquica ou nobreza moral. Neste quadro de

observação, nas formas clássicas de desporto ou nos desportos de risco, o corpo, na sua complexidade, é o actante fundamental. Mas, como observa Ana Santos, no caso dos praticantes de *eSports*, essa centralidade não se reproduz, já que a disputa se transfere para o ecrã – ou seja, é puro espetáculo. Os limites que se ultrapassam não mobilizam o risco da integridade física. A presença do jogador pode ser substituída por um avatar. Os desportos eletrónicos exigem, assim, novas formas de entendimento da corporeidade desportiva.

Pensar a corporeidade desportiva é pensar a sociedade. Este traço, como mostra Pedro Braga Falcão, aproxima a experiência contemporânea do desporto ao mundo clássico. Ontem como hoje, é necessário perguntar quem são essas pessoas que enchem os estádios – ou se dissolvem na multidão dos que permanecem diante dos ecrãs. A etimologia e a lexicografia mostram que, no século xv, a palavra «desporto» entrou para a nossa língua através do francês *déport* (do latim *deportare*). O vocábulo, na sua raiz, refere-se ao «ato de levar de um lado para ou outro». Próximo do universo semântico de «divertimento» (*dis-vertere*), o desporto evoca algo que nos «transporta» para um outro estado.

Envolvendo assim os quotidianos, as formas de construção do eu e as representações coletivas, compreende-se porque é que António de Castro Caeiro nos apresenta o desporto como um laboratório prático da vida. Essa visão é autorizada pelos relatos de Píndaro. Neles, a situação de competição entre dois ou mais adversários é uma metáfora viva da vida. É-o porque no mundo helenizado, mesmo se os desportos não eram de equipa, toda a disputa individual representa uma casa, uma família, uma aldeia, uma cidade ou uma nação. Em última análise, para Píndaro, a situação de «agonia», que está no centro da competição desportiva, é o epítome da própria existência humana.

Esta relação da prática desportiva com o mundo da vida está bem patente na leitura antropológica que Alfredo Teixeira propõe, relativa aos hibridismos da prática da caminhada. Trata-se da caminhada enquanto atividade pedestre, vivida nesse plano híbrido do desporto-lazer e da caminhada enquanto peregrinação. Nesse contexto de interceção, a partir do relato de caminheiros e peregrinos, o antropólogo Alfredo Teixeira descobre um desinvestimento provisório nos valores que metrificam o quotidiano, visando a obtenção de uma reserva interna de experiência que valoriza tanto a descoberta de si como a fruição do meio – trata-se, portanto, de um exercício espiritual.

É ainda a partir dessa perspetiva sobre o desporto, enquanto epítome da própria existência humana, que se deve compreender porque é que a prática desportiva mobiliza, de forma tão decisiva, a interrogante ética. O desporto de alto rendimento implica sempre uma certa artificialização, numa via de autossuperação. Como observa João Tiago Lima, importa não esquecer que o desejo de ir sempre mais além comporta riscos.

No registo do empreendedorismo desportivo, como observa Jorge Humberto Dias, o desporto não pode deixar de ser visto como uma das ferramentas mais eficazes na educação para os valores éticos. O questionamento ético é particularmente sensível no diz respeito à íntima relação entre desempenho desportivo e vulnerabilidade. Interessa, pois, compreender a identidade psíquica do praticante de desporto de alto rendimento, uma vez que, na perspetiva da psicologia do desporto, essa é uma dimensão decisiva para a compreensão da transcendência desportiva. A essa capacidade, necessária à autotranscendência, Jorge Silvério chama tenacidade.

Na órbita do paradigma da motricidade humana, desenvolvido entre nós por Manuel Sérgio, a complexidade exige esta multifocagem do desporto e das culturas desportivas. Exige-se assim a renovação de um olhar humanista sobre o desporto, com atenção à historicidade do corpo humano, às relações entre atores e coletividades, aos trânsitos entre o biológico, o tecnológico, o psíquico e o espiritual. Por isso, recorda Luísa Sénica, num registo sapiencial e testemunhal, ganhar é algo mais do que a «mecânica» do treino, ganhar é ir para além do visível. Por isso, na sua perspetiva, o desporto é possivelmente o caminho mais praticado para a transcendência, mas também o menos estudado, nesta perspetiva.

Capítulo I

Intensificar a vida: desporto, (pós)humanismo, tecnología

La intensificación del sentirse vivir

Josep Maria Esquirol
Universidad de Barcelona

Construir e intensificar

Un desgaste tenaz e implacable amenaza la verticalidad de la vida. El desgaste —la travesía— desemboca en la nada; el final del proceso de la vida humana no lo sabemos con certeza, porque el quid de la muerte encierra un gran interrogante.

La complicidad entre la muerte y la nada explica la simbología asociada a Cronos, el dios griego del tiempo. La experiencia del desgaste de las cosas y del envejecimiento de la vida sería la que dio origen a todo el imaginario del Cronos destructor y devorador. Seguramente se debería a tal experiencia que al mitológico hijo de Urano y Gea, devorador de sus propios hijos, se le hiciera dios del tiempo. Este imaginario simbólico desborda la mitología griega, y en otras culturas se halla también expresada la relación del paso del tiempo con la agresividad de un dios o un ogro que devora a sus víctimas. Son imágenes que expresan la angustia de los mortales ante la fugacidad del tiempo y ante la inexorable negatividad del destino y de la muerte. Muchos ritos religiosos, en los que ya fuese de manera efectiva o solamente simulada se sacrificaban animales o seres humanos, pretendían algo así como un intercambio o pacto entre los mortales y la divinidad con respecto al tiempo. La intención con que se practicaban tales ceremonias culturales era conseguir algún dominio sobre el tiempo, como aplazamientos de la muerte o de alguna inminente destrucción... Ajeno a este tipo de mitología, San Agustín coincide en usar en

muchos de sus textos y relacionadas con el tiempo imágenes de disolución (progresivo deterioro, ruina, dispersión), imágenes de muerte (enfermedad, envejecimiento, caducidad, fracaso), imágenes también de noche (ceguera, oscuridad, cerrazón, opacidad). Y contrastan con todas estas imágenes las relacionadas con la eternidad: recogimiento, plenitud, hogar, luz y calor, vida plena... Curiosa coincidencia: la mitología antigua, el planteamiento agustiniano y la ciencia actual comparten la imaginación sobre el tiempo. Efectivamente, la saeta del tiempo (el «sentido del tiempo», o la asimetría entre el pasado y el futuro) podría ponerse en correlación con la segunda ley de la termodinámica, que afirma que la energía se va degradando (la entropía de un sistema aislado jamás decrece: en el pasado hubo menos entropía y en el futuro habrá más entropía, más «desorden»).

Por suerte, el problema del paso del tiempo, los humanos no lo han afrontado solamente con ofrendas sacrificiales, sino que también han forjado resistencias. El paso del tiempo y de la vida explica que desde la misma vida se haya intentado crear diques y refugios que trascienden la breve vida de los mortales. Nuestras obras y nuestras acciones, la memoria y la esperanza, son diferentes formas de esta resistencia. Construimos —creamos, elaboramos, fabricamos— y después mantenemos —conservamos, guardamos, sostenemos—. Nuestra capacidad creadora y técnica nos permite producir objetos y estructuras, muchos de los cuales duran mucho más que nuestra vida: casas y ciudades, libros y esculturas, puentes y caminos. Pues bien, sabiendo como sabemos que todo eso que producimos está también sometido al desgaste, procuramos conservarlo y cuidarlo. El que algunas de las cosas que hacemos duren más que nosotros nos mueve en cierto modo a proyectarnos en ellas y a identificarnos con ellas. Mediante ellas nos sobrevivimos a nosotros mismos. Con nuestras obras nos resistimos parcialmente al implacable paso del tiempo. Ellas son nuestra pequeña y pasajera victoria sobre el tiempo destructor. Nuestras obras son como nuestro refugio, en el que nos guarecemos un poco para que el paso del tiempo no nos dañe demasiado. Para referirme a esta dimensión de la condición humana empleo los términos *cosmicidad* y *capacidad cosmopoiética*.¹

Pero hay también otro tipo de gesto que responde a nuestra condición. Se trata aquí no tanto de *construir* sino de *intensificar*. De intensificar la vida, de intensificar el gozo de la vida; de intensificar el placer de sentirse vivir. Hay

¹ He tratado este punto en Esquirol (2006).

muchas acciones que se inscriben en esta dinámica: la conversación amical, el erotismo y el sexo, la música y la lectura poética... y la práctica del deporte. En este tipo de acción de lo que se trata es de vivir, de vivir con más intensidad y así, contribuir también a dar más *sentido* a la vida.

La esencia de la vida humana²

Nos sentimos viviendo. La vida humana es el misterio de este sentirse viviendo. Solemos llamar a eso «consciencia», y está bien, pero me parece oportuno volver a atender a la cosa misma, es decir, no dar por supuesto que con la palabra «consciencia» ya hemos diluido la maravilla. Hay que desexplicar para que de este modo podamos reflexionar de nuevo sobre el acontecimiento de la vida humana: este sentir-nos viviendo; este «exceso» de sensibilidad; esta función de la sensibilidad que de tan alta se ha plegado sobre sí misma dando pie al repliegue del sentir. Así, el repliegue del sentir constituiría la raíz de la vida humana: la inteligencia y la voluntad no son facultades diferentes a la del sentir, sino modos suyos. La voluntad es «sentir que puedes», y la inteligencia, que lo que se nos da cabe ser leído.

La vida humana es esencialmente sensibilidad, es decir, capacidad de recibir, de ser afectado, de quedar conmovido. En este sentido, la pasividad no es lo contrario de la actividad. La pasividad es la capacidad de conmoción, es decir, de movimiento, de pasión. Para nosotros, los humanos, vivir es estar afectado tan profundamente que el deseo que generamos es algo así como un deseo infinito. Deseo, anhelo, esperanza se conjugan junto con vida. Sin anhelo o deseo fundamental, la vida se apaga. Y tal deseo fundamental es insaciable. Este es el análisis de fondo. ¿Qué ocurre con la sociedad de la supuesta inmediatez? Que pretende sustituir el deseo fundamental por la satisfacción de multitud de necesidades artificiales, pero con eso paradójicamente se produce cada vez más malestar y más necesidad de evasión. El consumismo resulta ser la nueva ideología material de la evasión.

Efectivamente, para nosotros, *vivir* es *sentirse viviendo*. He aquí la primera y más fundamental de todas las certezas. No sólo vivimos, sino que sentimos que vivimos. Esto, a lo que buena parte de la tradición filosófica moderna

² Lo que viene a continuación ha sido publicado de forma más extensa en Esquirol (2018).

ha denominado «conciencia» –en el sentido elementalísimo del conocimiento espontáneo que nos acompaña o que *somos*–, también se podría llamar, con igual o mayor radicalidad, «repliegue del sentir». Una primera ventaja de proceder así –de remitir el hecho de ser consciente al sentirse– está en conectar con la forma habitual de caracterizar la vida: Se afirma que todos los organismos vivos, dado que sienten, reaccionan a los estímulos. En realidad, los estímulos lo son porque hay capacidad de sentir. Ahora bien, obviamente, en el seno de la vida (en el reino vegetal y en las diversas especies animales), se dan diferentes modalidades e intensidades del sentir. La *especificidad humana* tendría que ver con una modalidad *excepcional*; con una especie de *redoble* o de *repliegue* del sentir, que hace que la afectación pueda ser incluso de lo que no es nada finito –afectación infinita–, y que la podamos decir.

Lo más grave enunciado en tres palabras: «siento que siento». Vivo y me siento vivir, como y siento que como, escucho una canción y me doy cuenta de que estoy escuchando la canción. Siento todo lo que hago y todo lo que me pasa. Una especie de reflexividad liminar e *involuntaria* acompaña mis actos. Cuando siento frío, se diría que lo que se da es una relación directa: yo con el frío, o el frío conmigo. Pero no sólo; se da *también* una relación reflexiva de mí conmigo mismo: siento que siento frío. El *mí* ya es la reflexividad involuntaria. Sentirse vivir es justamente eso.

Afecciones primordiales

Si la vida es capacidad de afección, de conmoción, cabe preguntarse por aquello que nos afecta más profundamente.

Explicado como una intensificación del sentir que se redobra y se pliega sobre sí dando pie a una amplitud inédita –que llega hasta el corazón– y a una *separación interpliegue* que permite el sentir del sentir (separación decisiva que incluso cabe hacer corresponder con el vacío o la nada que tantas veces se ha asociado a la conciencia), resulta oportuno advertir que se abre la posibilidad de un tipo de afectación inédita. Más sensibilidad significa más apertura. El repliegue del sentir es *apertura* y exposición a la afectación. Por un lado, de las cosas como cosas y, por otro lado, de lo que nos llega hasta el tuétano, pero que no se deja definir ni apenas nombrar. Me refiero a la *alteridad* que acompaña a las tres afectaciones más nucleares y lacerantes: la del *yo que*

se siente en la vida breve; la del tú que se ama y que te quiere, y la del mundo admirable que leemos. Afectaciones que se dan no de forma esporádica, sino diacrónicamente, aunque en determinados momentos de la vida nos conmuevan en grado máximo.

La afectación del yo es la de la reflexividad basal: sentirse vivo, único, en un tiempo breve (finitud), y en diálogo consigo mismo. Gracias a que sentimos que sentimos, podemos admirarnos de lo sublime, es decir, de lo más grande, de lo más alto. Pero he aquí que lo más sublime de todo radica precisamente en esa misma capacidad de afectarnos y de admirarnos. Lo más sublime es sentir lo sublime, diría Kant.

Ahora bien. *Sentir el placer de sentir* lleva a las diversas modalidades del *deseo*, como tendencia a aumentar la satisfacción –tendencia erótica en el sentido amplio de la palabra–. El punto de partida es el hecho de que el sentir del sentir sea placentero en sí mismo. Hay gozo en sentirnos vivos, y de ahí que expresemos las ganas de vivir más intensamente. Ya te sientes vivo, pero deseas acrecentar este sentir. Ahora bien, sentir el placer de la vida en la separación abierta por el repliegue del sentir, significa, también, que en el placer ya está contenida la insatisfacción y que la satisfacción nunca podrá ser total. La tendencia al placer se proyecta hacia adelante, en la dimensión de futuro. El «retorno» forma parte de esta dimensión y de este modo surge la intención de guardar. Ser humano es querer *guardar* el gozo relacionado con el otro, con uno mismo y con el mundo –precisamente porque todo parece irremediabilmente destinado a la nada–. «He visto cosas que vosotros no creeráis...» Se querría conservar lo vivido, precisamente por el gozo y el placer que a él van asociados.

El gozo de la vida

Sentirnos vivir es sentir en todo momento los «contenidos» de la vida. Tal como explica Levinas (2012, 116 ss.), vivir es *vivir de*. Prestar atención a esto tan elemental permite restringir la concepción instrumentalista que proyectamos por doquier. Excesivamente condicionados por el esquema causal, decimos, por ejemplo, que respiramos o que comemos para vivir. Sin embargo, describiríamos mejor lo que ocurre contando que vivimos respirando, y comiendo, y mirando lo nos rodea... Muy a menudo las cosas no son sólo simples medios, sino contenidos de la vida. Ya hay satisfacción en comer las uvas

del viñedo, y en respirar el aire puro de la montaña. Incluso se podría decir esto mismo del trabajo. Está claro que trabajamos para vivir, pero cuando el trabajo no es alienador y tiene sentido, es también verdad que vivimos trabajando y que se da en ello cierto disfrute.

Vivir es, pues, *vivir de*, y los contenidos son la alegría de la vida. Ser yo significa sentir el gozo de la vida, y por la misma razón, también la tristeza, la preocupación o el sufrimiento, todos los cuales se definen a partir del gusto y el placer de vivir. Por eso la vida es amor a la vida. La vida, de entrada, se ama.

Esto es lo que hay que subrayar: que la nuestra no es una vida desnuda, una existencia pura-lo que sería más bien propio del reino inquietante de las sombras-; sino una relación continuada con contenidos (lo que, en cierto sentido, equivale a la intencionalidad husserliana). Sentir la suave calidez del ambiente al atardecer de un día veraniego o escuchar el rumor del frío viento invernal bien arropado en la cama... son experiencias del yo que siente el gozo de la vida, de un yo gozoso porque vive. A partir de ahí emerge y se define la tristeza y la pesadumbre, la carencia –presente o futura–, la dificultad de ganarse el pan cotidiano, la enfermedad, el temor a la violencia, o la inminencia de la muerte, a modo de asedios reiterados sobre el gozo de la vida.

En consecuencia, se podría matizar un aforismo de Cioran (1974, 125) que dice así: «*Desear es no querer morir*». Equivalente a lo que escribió Jacques Rigaut –el creador de la *Agencia general del suicidio*–: «El deseo es probablemente todo lo que un hombre posee. Soy un hombre que intenta no morir». Desde luego, es una buena idea, pero todavía se ajustaría mejor diciendo que *desear es querer vivir*. Desear es vivir y querer vivir; es sentir la vida y querer deleitarse aún más; es sentir y, dado que el sentir ya es placentero, proyectar su intensificación.

Deseo como generación

Para referirnos a los dinamismos o ayuntamientos del sentir humano también cabría emplear la palabra «tendencia», que indica el hecho de estar tenso –como el arco– y de dirigirse a... Consecuentemente, se comprendería la *distensión* provisional y la necesidad del descanso, así como también, en otra dirección, la *atención* y la *intensidad*. Incluso se podría obtener una buena definición de deseo como *tendencia a la intensidad*.

La tendencia es deseo. Me complazco en el olor que siento, o en el cuerpo que acaricio. El sentir no consiste nunca en una estructura cerrada sobre sí misma. Por eso subrayamos que *vivir es vivir de*. No hay una subjetividad que sienta independientemente del mundo, sino un estar en el mundo que, a modo de repliegue del sentir, resulta fuertemente afectado. Deseamos cosas, personas y situaciones precisamente porque hay un disfrute ligado a todas ellas. Sentirse vivir es sentirse vivir en el mundo, sentirse vivir en el gozo de los contenidos de la vida.

Pues bien. En nuestra situación hay relaciones diversas. Algunas tienen el carácter de la carencia. Pero la fuerza del deseo reside sobre todo en la generación, y sólo parcialmente tiene que ver con la carencia. A veces, es carencia transformada. Una necesidad –el hambre– se satisface –es como un vacío que se llena–, en cambio, el deseo –el deseo relacionado con el gusto– nunca está del todo satisfecho, aunque, ocasionalmente o a menudo, se deleite con la intensidad. El deseo no surge sólo de un vacío, por eso nada lo puede saciar completamente; porque no se trata sólo de llenar hasta rebosar. La *necesidad*, o la penuria, sí que es el movimiento que surge de la carencia. Así es como surge el hambre, la sed, el sueño o el respirar... La carencia materialmente sensible: siento hambre, tengo sed. La necesidad es necesidad, por encima de nuestra espontaneidad o voluntad. Ahora bien, hay momentos en que no sólo tienes necesidad de comer sino que se intensifica el deseo. Una cosa es *tener (mucho) hambre*, y otra, *tener muchas ganas de*. La primera es necesidad, la segunda se acerca al deseo. La necesidad da pie a un tiempo de crisis y de fuerte inquietud hasta el momento en que se satisface; momento que es imposible aplazar indefinidamente, pues la necesidad es algo que *por fuerza* hay que satisfacer (comer, beber, dormir). En cambio, la satisfacción del deseo puede ser aplazada indefinidamente. Y, aunque si se alcanza lo que se busca también se produce un presente más estabilizado, muy pronto se nota la incipiente insuficiencia, porque el deseo tiene que ver con lo que nunca se satisfará del todo (sexualidad, reconocimiento, amor, saber...).

La necesidad se caracteriza, también, por su simplicidad y su definición. En cambio, el deseo suele ser más indeterminado –e incluso contradictorio–. Por todo ello, algunos filósofos estoicos pensaron que lo mejor era cortarlo de cuajo, porque en su supuesta satisfacción hay indefectiblemente una especie de frustración y una melancolía. Podría ser, sin embargo, que este clemente propósito estoico estuviera destinado al fracaso la mayoría de las veces.

El deseo, precisamente porque surge de las afectaciones infinitas, tiende hacia lo que no es nada concreto, tiende a lo infinito. Cabe el paralelismo con lo que Heidegger establece como diferencia entre el miedo y la angustia. Mientras que el miedo es miedo ante algo, la angustia es angustia con relación a la nada (es sin objeto). Pues aquí lo mismo –o parecido– : mientras la necesidad es necesidad de algo, el deseo lo es de «algo» que no es exactamente algo definido –nada, si nada es aquello que no es ningún algo–. Aunque apunte a cosas y a situaciones, las trasciende o aspira a su alteridad. El deseo cree poderse satisfacer en cosas y situaciones, y sí, se satisface, pero nunca plenamente. La insatisfacción le es esencial. Ocurre incluso que, en situaciones satisfactorias, el deseo suele exasperarse, revelándose aún más como lo que es: deseo. La satisfacción y el placer se sitúan, en su inmediatez, en la mediación y en el exceso del propio deseo. El deseo se revela a sí mismo como deseo.

El deseo es generación. Generación más allá de la carencia; o generación sobre la carencia. En esto se puede coincidir con Deleuze, pues también él sostiene que el deseo es una construcción, un agenciamiento –es decir, de la naturaleza de la acción–. Si lo entendemos así, todo se oxigena más, especialmente en comparación con el planteamiento más bien laberíntico y asfixiante del psicoanálisis, con las escenas del teatrillo familiar. Se trata de no enredarse y de no perderse en los callejones imaginarios o reales del pasado y, en cambio, de abrirse a la experimentación. De experimentar más que de analizar. Dejarse de historias y crear. Mientras que en Freud encontramos una concepción negativa del deseo, vinculado con la carencia, los nudos y las frustraciones, en Deleuze, más espinozista, se conecta deseo con potencia –lo que no necesariamente supone temeridad y desmesura. Él mismo explicaba que a menudo se sentía emplazado a ayudar a quien parecía rodar hacia el despeñadero.

Generar, intensificar. Está claro que a veces hay que deshacer nudos. Pero no se trata de hurgar más de la cuenta, sino de crear. El deseo es deseo de amplificar la vida, de mimarla, de acrecentarla y de amarla. Iba a decir que el deseo es un pozo sin fondo, pero mejor que no, porque esta imagen evoca el vacío. Es preferible insistir en que es tendencia, anhelo. Deseo de vida. Deseo de deseo. Deseo como viveza y vitalidad de la vida.

En la permanencia del deseo hay algo bueno. Dado que, en parte, el deseo se alimenta del placer de sentirnos vivos, *el deseo es en sí mismo placentero, bueno*. A pesar de los posibles desasosiegos, el sentir como tendencia es ya voluptuosidad. Si bien es conveniente suprimir ciertos deseos y necesidades

artificiosas, de ningún modo puede beneficiar el suprimir *todos* los deseos. Sin deseo, la vida se apaga. Deseo y vida se conjugan juntos. *El deseo es la vida viviéndose*. Por ello, en el aburrimiento permanente, la vida mengua.

El deseo te traspasa y te sumerge –todo tú eres deseo–. Con respecto a él, no cabe mantener la distancia. Te abarca; no puedes desembarazarte de él. Obsesiona nuestro sentir. Nos obsesiona. Tal vez por esto se da una especie de deseo básico de dejar de desear. Debido a que la tendencia es un tipo de esfuerzo, y cansa, puede que emerja el inconfesable «ya está bien», «ya basta». Lo que podría hacer pensar que la vida humana tiene dos tendencias basales: la de intensificarse como deseo (intensificar la vida), y la de la «paz» como cese –que alguna complicidad especialísima tendría con la muerte–. Sin embargo, aquí se apuesta por considerar que el deseo de paz sigue siendo deseo de vida y que, por tanto, la paz no debe entenderse como cese, sino como ese paradójico horizonte en donde la intensificación de la vida coincide con la suavidad de un reposo inefable.

La felicidad en la acción y en la intensificación

La conclusión derivada del deseo que somos y de nuestra condición de afueras es que no puede haber algo así como un *estado* perfecto y permanente de felicidad. Dado que no hay paraíso, ni siquiera particular, lo más adecuado es, contra lo que se suele hacer, no referirnos a la felicidad como estado de plenitud. Según el tópico, «todo el mundo busca la felicidad», pero esto lleva a confusión. Parece que haya que buscar la felicidad como quien busca setas. Como si la felicidad fuera algo que se pudiera encontrar de golpe, o como si fuera un estadio en el que, una vez alcanzado, uno pudiera instalarse ahí para siempre. ¿Es posible pensar la felicidad de otro modo? *Hay* que hacerlo. Aunque también conviene entender la postura de los que, muy cabalmente, han optado por no hablar de felicidad por considerar que se trata de una palabra demasiado desvirtuada y también porque resulta algo descabellado e insensible decirse feliz en un mundo con tanto sufrimiento. Tienen razón. Pero, ¿y si la felicidad fuese otra cosa y no una posesión?; ¿y si, al igual que no hay paraíso, tampoco hay algo así como el «estadio de la felicidad»?; ¿y si esa pretensión de no desear nada porque supuestamente ya se está en posesión de todo, fuera una equivocadísima manera de pensar el movimiento de la vida? Hemos comprobado que este

completo y perfecto estado de deleite es inimaginable, lo mismo que la total posesión de la sabiduría. Tal posesión no es del orden de lo humano, mientras que sí lo es, en cambio, la filosofía, pasión del pensamiento.

Empujados, pues, a concebir la felicidad de forma distinta a un estado y a un estadio, no cuesta mucho encontrar una primera pista valiosa. Aristóteles ya indicó que la felicidad tiene que ver, sobre todo, con la *acción*: «...actuar bien es lo mismo que ser feliz», lo cual puede aprovecharse para sostener que es como consecuencia de lo que hacemos y del camino que vamos recorriendo que vendría a experimentarse algún tipo de satisfacción, relativa, pues, al itinerario y a las metas que van alcanzándose (*Ética Nicomáquea*, 1094a). El sentirse bien estaría subordinado a un trayecto de vida y de acción. Satisfacción por el «trabajo hecho», por lo vivido..., desde la perspectiva que nos puede dar el estar un rato sentado en uno de los recovecos del camino, a cielo abierto. Camino supone arresto y tesón. Así, cuanto más se sabe de música, más se disfruta; cuantas mejores lecturas, más placer se logra; cuantas más cosas bien hechas, más alegría. Acción, camino, esfuerzo... De ahí que sean tan adecuadas expresiones de este tipo: «vas bien» o «esto está muy bien». Expresiones análogas e intercambiables, aunque quizá «vas bien» se usa algo más si la acción tiene un carácter *poiético* (instrumental), mientras que «está muy bien» se usa especialmente si la acción es *praxis* (es decir, relación dialógica con los demás). He aquí la segunda pista valiosa: que tú mismo lo veas o que alguien de confianza te diga que «vas bien».

La felicidad pues en dos direcciones perfectamente compatibles, de las que ya hablamos al principio: por un lado como acción bien orientada y también como construcción. Por otra parte, como movimientos que intensifican la vida, que hacen que la sintamos más profundamente; que hacen que sintamos la maravilla y el misterio de haber venido a la vida.

Bibliografía

Cioran, Emile. 1974. *El Aciago Demiurgo*. Madrid: Taurus.

Esquirol, Josep M. 2006. *El Respeto o la Mirada Atenta*. Barcelona: Gedisa.

Esquirol, Josep M. 2018. *La Penúltima Bondad: Ensayo sobre la Vida Humana*. Barcelona: Acantilado.

Lévinas, Emmanuel. 2012. *Totalidad e Infinito*. Madrid: Sígueme.

O elogio do inacabado

Alexandre Palma

Universidade Católica Portuguesa

Elogiar o inacabado parece, sob múltiplos ângulos, tarefa impossível e, portanto, votada ao fracasso. Desde logo, porque não vivemos tempos amigos do elogio. Os múltiplos desconfortos que nos atravessam – pessoais e sociais; públicos e privados; físicos e psicológicos; materiais e espirituais; profissionais e familiares; locais e globais; políticos e culturais – trarão mais acesa em nós a argúcia da crítica do que a bonomia do elogio. Para além disso, depois de Erasmo de Roterdão, qualquer esforço deste género terá de olhar nos olhos o seu *Elogio da Loucura* e discernir se se elogia como exercício retórico ao serviço da ironia ou como genuíno encantamento por algo de bom. A estas dificuldades de base somam-se outras: como elogiar e, assim, afirmar algo que se define pela negativa, o «in-acabado»? Um exigente contrassenso se insinua, pois, perante qualquer esforço de, como aqui se ensaia, elogiar o inacabado. Esta será, no fundo, uma forma paradoxal de afirmar um negativo. A coroar este contexto adverso está, precisamente, o proposto objeto deste elogio: o inacabado. Este, com efeito, inscreve-se em nós fundamentalmente como indicativo de défice, imperfeição, incompletude. No fundo, daquilo que experimentamos como limite e que, portanto, nos empenhamos em contrariar. Merecerá isto ser exaltado? Será isto, sequer, passível de tal exercício?

Problematizo, desta forma, a simples possibilidade de elogiar e de elogiar o inacabado. Acrescento ainda um apontamento acerca da pertinência do tópico. Nos três campos que esta reflexão visita – desporto, ética e transcendência – o inacabado é matéria-prima de todos os momentos. Em qualquer um deles, a experiência da incompletude não é um acidente, mas algo que as constitui desde dentro. Na prática desportiva, convive-se com a experiência de que nenhum objetivo, nenhum sucesso, como nenhum fracasso são ou podem ser «acabados». Para o bem e para o mal, eles são precários,

penúltimos e, neste sentido, sempre «inacabados». Mas mais do que desporto, há desportistas. E é nestes que, em primeiríssimo lugar, mora o inacabado no desporto, nas suas mentes como nos seus corpos: inacabados porque sempre perfeíveis; inacabados porque sempre regressíveis; inacabados, no fundo, porque sempre em transformação. Assim também sucede na vida ética: não se alcançam estados de vida consumados e irreversíveis. A cada bifurcação da vida somos colocados diante do imperativo da decisão. Esta, por mais repetida que seja, terá sempre de ser assumida de novo, acabada novamente. Assim também acontece perante todas as formas de transcendência – a transcendência de si próprio (a autotranscendência); a transcendência do outro (alteridade); a transcendência em si (o divino). O excesso com que qualquer uma destas transcendências nos confronta remete-nos para o devir em nós e no que nos rodeia e, assim e uma vez mais, para o inacabado que somos e habitamos.

A positividade do negativo

Regresso ao contrassenso de, ao elogiar-se o inacabado, se estar a afirmar uma negação. Na tentativa de superar esta aparente aporia, deixo-me guiar por alguma da reflexão do filósofo coreano Byung-Chul Han. Nele interessa-me, sobretudo, a forma como reconhece a mencionada «positividade do negativo». Num exercício intelectual estimulante, ele vê nas doenças do presente bem mais que mera questão fisiológica. Essas doenças são também símbolos de um tempo diferente. Desta forma, se as doenças de hoje serão doenças da «positividade», ou seja, patologias provocadas por excessos do próprio eu (enfartes, cancro, depressões, etc.), as doenças de outrora (do que ele chama «época bacteriana») eram doenças da «negatividade», ou seja, patologias causadas por agentes externos (nomeadamente, bactérias ou vírus). São estas patologias e, sobretudo, como elas foram debeladas, que interessa aqui considerar. A imunologia apoiou-se e explorou, então, a «positividade do negativo». Byung-Chul Han (2010, 13) explica:

«A profilaxia imunológica, isto é, a vacinação, segue a dialéctica da negatividade. No processo de vacinação, introduzem-se apenas fragmentos do outro no próprio, a fim de provocar uma reacção imunitária. A negação da negação

realiza-se, neste caso, sem perigo de vida [...]. O próprio sujeita-se voluntariamente a alguma violência, a fim de se proteger de uma violência muito maior que o conduziria à morte.»

O negativo – a saber, o agente externo – ao ser introduzido de forma controlada no eu permite que lhe seja anulada a negatividade, o mesmo é dizer que se lhe controle a nocividade. Permite que se gere nele o positivo dos anticorpos. Há, pois, um positivo que se alcança pelo negativo, ou melhor, pelo duplo negativo da «negação da negação». Eis como, segundo a «dialéctica da negatividade» de Byung-Chul Han, há uma positividade inscrita no negativo. A boa terapêutica imunológica não passa, portanto, pela desconsideração do negativo, mas antes pela sua assunção como via necessária para lhe anular as consequências. Ao limite, neste contexto, o Homem precisa do negativo para (sobre)viver.

A extrapolação desta reflexão para um elogio do inacabado não é fácil nem imediata. Ainda assim, a tornar plausível tal associação está, decididamente, a nota da positividade do negativo. Por um lado, este diálogo permite reconhecer que um positivo se esconde (ou pode esconder) no coração de uma negação. Por outro, ele sugere que a exposição (ou inoculação) a esse negativo, longe de ser causa de morte, pode muito bem ser o contrário: o que mantém vivo. A negatividade do inacabado torna-se, deste modo, passível de elogio, porque possível encontro com uma negatividade que ativa uma positividade em cada um. Como na imunologia, a exposição ao negativo do inacabado torna-se, paradoxalmente, a forma de encontrar e estimular o positivo em nós. Eis, então, um primeiro argumento em prol de um «elogio do inacabado».

Perfeição como relação

Talvez o que nos conserve à distância de um elogio do inacabado seja o facto de o associarmos, ainda que com alguma legitimidade, ao imperfeito. Talvez o que nos impeça de elogiar o imperfeito seja uma determinada idealização da perfeição, que tem raízes fundas e antigas na nossa cultura ocidental.

Essas raízes, como tanto entre nós, fazem-nos regressar à Grécia e ao mundo antigo. Aí era cultuada, tanto como ideal da cidade (ideal político, portanto) quanto como ideal do sujeito, a virtude da *autarcia*, ou seja, a virtude do

ente individual ou social que transporta consigo tudo o que precisa para se autogovernar, para conduzir a sua vida, «libertando-se [assim] das necessidades exteriores» (Coelho 1989, 530). Esta imunidade ideal face a quaisquer vínculos com o mundo exterior ressurgiu ainda com força na visão clássica de perfeição. Perfeito, nesse nosso passado, «significa[va] o “bem feito” ou o “realizado plenamente” ou o “pleno”, [...] ou aquilo ao qual nada falta, aquilo que tem tudo aquilo que deve ter» (Di Napoli 1967, 1486). O próprio étimo latino reforça e confirma esta mesma visão do que possa ser a perfeição, como esclarece M. Costa Freitas (1992, 74):

«Derivada do latim *perfectio* (de *per* + *facere*, em que o prefixo *per* indica que a acção foi levada até ao fim), a noção de perfeição significa o acabamento completo de uma coisa, de uma acção ou de uma ideia. Portanto, perfeição vale o mesmo que acabamento, consumação ou plenitude. Perfeito é o ser cujas virtualidades, quer materiais quer espirituais, se encontram plenamente actualizadas ou realizadas.»

A perfeição, em síntese, foi sendo entendida como completude ou, como refere o próprio texto, como «acabamento». Tudo o que esteja ainda ou definitivamente sujeito a transformação estará fora dos parâmetros de uma tal perfeição; como fora estarão também todas as realidades que não sejam autosuficientes, ou seja, que estejam de alguma forma carentes algo exterior para poderem continuar a ser e a crescer. Eis mais uma razão por que, espontaneamente, realidades inacabadas são por nós vistas, com demasiada frequência, apenas e só como realidades imperfeitas. Eis um sintoma mais de que, apesar de tantos séculos volvidos, somos ainda gregos em muito do nosso pensar.

Esta história, contudo, não acaba aqui. Foi em grande medida o cristianismo e a sua «teo-logia» que abriram outras possibilidades para se pensar o que é a perfeição e, em consequência, para se poder validar o inacabado. Adentrando-se no mundo greco-latino, não só em termos geográficos, mas sobretudo em termos culturais e filosóficos, o cristianismo das origens não se pôde rever na descrita compreensão de perfeição. De facto, esta afigurava-se incompatível com a experiência crente e a pretensão teológica dessa jovem comunidade. De acordo com a sua fé, Deus, o ser perfeito por antonomásia, não se mostrara imune ao outro, mas pelo contrário mostrara-se dom a esse outro; não se mostrara autossuficiente na sua esfera divina, mas mostrara-se

comprometido com a história mundana; não se mostrara imune ao que lhe é alheio, mas, pelo contrário, encarnadamente presente na própria condição humana¹. Ao contrário do que os cânones do mundo antigo pareciam propor, a perfeição do Deus cristão estava patente na capacidade ativa de se relacionar com a história e com a humanidade, capacidade essa que era um sintoma de que Deus seria em si próprio uma teia de relações².

Tudo isto colocou em marcha um movimento teológico e filosófico que haveria de conduzir à abertura de outras formas de entender o que seja a perfeição. Havia, acima de tudo, que colocar em causa a ideia de perfeito como completude e desta como autossuficiência. Havia que desafiar a noção enraizada de que dois perfeitos (porque acabados e porque bastantes a si próprios) não poderiam conviver³. Havia, no fundo, que situar a perfeição no terreno da relação. Todavia, isto obrigava a concluir que a perfeição não está no acabamento de si, mas na capacidade de se dar e abrir ao outro.

Disruptivo foi, a este respeito, o contributo de Agostinho de Hipona, o qual, contrariando o que pelo menos desde Aristóteles se tornara um dogma filosófico, afirmou que a relação não é em Deus nem em nós um mero acidente, um mero adjetivo⁴. Assim, a relação, o ser com o outro, poderia deixar de ser vista como sintoma de um défice e passar a dizer precisamente o contrário, ou seja, a ser sinal de perfeição e expressão de capacidade para mais.

Perfeição passou, então, a poder dizer «relação» e já não «autarcia» ou «autossuficiência». Passados estes séculos, talvez nos falte ainda captar esta passagem em todo o seu alcance e profundidade, passagem esta que poderá, com propriedade, ser considerada uma autêntica revolução filosófica e, porventura, o maior contributo do cristianismo à civilização e à cultura. Mas

¹ Este é um elemento central do modo como o cristianismo interpreta a figura de Jesus: é Filho de Deus encarnado.

² Precisamente aquilo que o cristianismo professa quando fala em Trindade: uma unidade divina que é feita da relação total de três pessoas distintas – Pai, Filho e Espírito Santo.

³ Questão importante para a reflexão cristã do período patrístico, em campo trinitário e cristológico. Terá sido, sobretudo, na doutrina apolinarista que este princípio foi aplicado ao terreno teológico-cristão e aí levado às suas últimas consequências. Esta doutrina, no fundo, sustentava que na pessoa de Jesus de Nazaré a divindade seria perfeita e que, portanto, teria de ser imperfeita a sua humanidade. Esta perspectiva cristológica assentava, precisamente, nesse pressuposto de que duas realidades perfeitas não poderiam coincidir na mesma realidade. O apolinarismo viria a ser recusado pelo cristianismo ao longo dos séculos IV e V.

⁴ Cf. *De Trinitate*, V, 5, 6; VII, 6, 11.

ela é preciosa para este exercício, pois este resgate da relação abriu novas possibilidades para um «elogio do inacabado». Com efeito, a relação decorre de uma certa forma de incompletude ou inacabamento. Isto podendo, neste novo contexto, ser visto já não como o peso de uma insuficiência, mas como alavanca para uma potência; já não como défice de ser, mas como abertura do ser para ser mais.

Ocorre-me pensar na química e nas interações atómicas como grande metáfora do que aqui tento propor. É, precisamente, o inacabado de certos átomos a promover a sua interação com outros átomos. Em tal situação, é o inacabado (seja por défice de eletrões, seja pelo seu excesso) a promover ligações covalentes, ou seja, relações de partilha de eletrões, associação que tende a conduzir a estruturas atómicas mais estáveis e à geração de novas combinações moleculares. A estabilidade acabada da «autarcia» atómica nunca alcançaria a variedade química que o inacabado atómico tende a gerar. Eis uma razão mais que suficiente para se «elogiar o inacabado».

Em síntese, sob o paradigma da relação, o inacabado torna-se realidade digna de apreço. Mas para que tal seja possível e faça sentido, impõe-se uma certa conversão cultural e intelectual, que reconheça que o ideal para o qual tender é bem menos o da perfeição da autossuficiência do que o da perfeição da relação.

Vida como evolução

Outra grande mudança de paradigma cultural abre, enfim, uma terceira possibilidade para se elogiar o inacabado. Refiro-me a Charles Darwin e ao paradigma evolutivo que, paulatinamente e com base no seu contributo decisivo, se veio a afirmar. As suas hipóteses versavam, propriamente, sobre questões de história natural. Mas a forma como reinterpretara essa mesma história facilmente se estendeu a outros campos da inteligência e cultura humanas. Deste modo, disseminou-se a consciência de que mais ou menos tudo, e não apenas o mundo da biologia, é sujeito de evolução. Claro está que esta outra forma de olhar a natureza colocou em causa o pressuposto, mais ou menos dominante, de que tudo começou a existir em estado de perfeição. As transformações sucessivas resultariam de corrupções de variada ordem (biológica, física, moral, etc.). A história natural e, com ela, tudo o mais partiria, então, de

um estado de acabamento e perfeição. É precisamente isto que o paradigma evolutivo colocou consistentemente em causa. Também esta alteração cultural permite revisitar o tema do inacabado de uma outra forma.

Com efeito, num paradigma como o evolutivo, a perfeição não está dada ao princípio, mas, pelo contrário, ela vai sendo encontrada dinamicamente ao longo de um processo de sucessivas e demoradas transformações. A perfeição deixa, portanto, de estar alocada ao acabamento, para passar a estar bem mais dependente do «inacabamento». Na verdade, é o estado de uma certa inadaptação dos seres a determinados contextos a motivar o processo do seu evoluir. Porque «inacabados» para todas as contingências dos meios onde vivem, os seres trazem em si a potência para se desenvolverem, para se adaptarem, para apurarem aptidões já possuídas ou para adquirirem novas capacidades. Mas, para além disso, também esses contextos são dinâmicos, requerendo sempre adaptabilidade e novas qualidades nos seres que os habitam. Ou seja, mesmo os seres mais adaptados a um determinado contexto estão sempre expostos às novas condições que nesse mesmo contexto se poderão vir a verificar, uma vez que também este está em constante devir e evoluir. Deste modo, também por esta via todos os seres estão sempre expostos ao seu próprio «inacabamento».

Eis, enfim, um terceiro argumento possível em prol de um «elogio do inacabado». No fundo, o universo é sempre um inacabado, como inacabados são sempre todos aqueles que o habitam. Isto, longe de ser uma fatalidade destrutora da vida, é, pelo contrário, a razão da força da vida neste universo. É este seu constante inacabamento que torna a vida dos seres dinâmica, adaptável, inventiva, resiliente.

Bem inscrito no património e na memória visual portuguesa encontra-se um eloquente «elogio do inacabado». Mora no Mosteiro da Batalha e é popularmente conhecido por «Capelas imperfeitas». Imperfeição é, também aí, sinónimo de incompletude e inacabamento. Porque nunca concluídas, assim as interpreta o visitante. Todavia, é precisamente esse seu estado inacabado a exercer sobre ele um fascínio todo singular. Situadas no eixo da Igreja e para lá da sua cabeceira, as «Capelas imperfeitas» espantam e, na sua incompletude, elevam o gótico acabado da Batalha a um outro patamar. O acabado da nave da Igreja, deslumbra, nomeadamente, pela escala dos seus tetos, de uma verticalidade que tanto nos eleva até à transcendência quanto nos devolve à nossa real dimensão. O inacabado das Capelas, contudo, oferece o

que só a sua incompletude poderia oferecer: o mais elevado e transcendente de todos os tetos. Eis, a concluir, o mais impressionante «elogio do inacabado». Precisamente porque inacabadas, essas capelas têm por teto o próprio céu. Só porque inacabadas, *the sky is the limit*. Digo-o dessas capelas. Digo-o da própria humanidade.

Bibliografia

- Coelho, A. 1989. «Autarquia». In *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia: Volume 1*. Lisboa/São Paulo: Verbo.
- Di Napoli, G. 1967. «Perfezione». In *Enciclopedia Filosofica: Volume IV*. Firenze: Sansoni Editrice.
- Freitas, M. Costa. 1992. «Perfeição». In *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia: Volume IV*. Lisboa/São Paulo: Verbo.
- Han, Byung-Chul. 2010. *A Sociedade do Cansaço*. Lisboa: Relógio D'Água.

Uma reserva de humanismo

Antropologia e cristianismo num documento da Santa Sé sobre o Desporto (com análise de um texto anti-gnóstico de Tertuliano)

José Carlos Lopes de Miranda
Universidade Católica Portuguesa

Introdução

No dia 1 de junho de 2018, a Santa Sé pronunciou-se magisterialmente sobre o Desporto¹ deixando entrever, no próprio subtítulo do documento, intitulado *Dare il Meglio di Sè* («Dar o Melhor de Si», doravante DMS), que «a perspectiva cristã sobre o Desporto» é índice privilegiado da «perspectiva cristã sobre a pessoa humana». E de facto, no fundo das motivações do documento está a visão da pessoa humana como «unidade de corpo, alma e espírito» (DMS 1.1), tema que ocupa o capítulo terceiro, destinado a «entrar em profundidade na reflexão antropológica sobre o desporto e, em particular, sobre a importância da pessoa como unidade de corpo, alma e espírito» (DMS 3); uma reflexão com consequências práticas para a «promoção de um desporto justo e plenamente humano» ameaçado por alguns desafios malsãos como «o aviltamento do corpo e o *doping*» (DMS 4).

Para elaborar uma definição de desporto, o documento identifica-o através de cinco traços essenciais que podemos renomear por brevidade: o Desporto é uma atividade *corpórea*, *lúdica*, *regulada*, *competitiva* e *paritária*. É nosso propósito, no contexto deste colóquio e em função do título específico que nos foi atribuído – «Desporto, Humanismo e Cuidado» – desenvolver e aprofundar

¹ Dicastero per i laici, la Famiglia e la Vita, «*Dare il meglio di se*», *Documento sulla prospettiva cristiana dello sport e della persona Humana*. <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/06/01/0401/00856.html>. Consultado a 23.1.19.

as implicações antropológicas e éticas do primeiro e do último traço. O primeiro, *corporeidade*, tem paredes-meias com um conflito, tão atual quanto antigo, entre visões da pessoa humana (I), conflito que ilustraremos com uma amostra textual das polémicas paleocristãs aludidas no documento (II) e com numerosos reflexos análogos na cultura contemporânea (III). Finalmente, no contexto dos traços neognósticos dessa cultura, entreveremos as implicações do último traço, o da *paridade* (IV). Este é, no fundo, subsumível no primeiro, na medida em que gera na competição desportiva uma objetiva diversificação correspondente a várias distinções que procedem da condição corpórea da pessoa humana, como «distinções por sexo², por níveis de rendimento, por classes de idade e de peso, por graus de deficiência, etc.» (DMS 2.2). Mas, embora subsumível, é pela sua explícita menção que, além de testemunha e alerta para o esquecimento da corporeidade humana, o Desporto, conotado na antiguidade e na modernidade como exercício corporal dos fortes e saudáveis, se pode conotar hoje também como dimensão do cuidado que as sociedades humanas devem aos seus membros mais débeis e vulneráveis.

Corporeidade e antropologias em conflito

Se o Desporto é uma atividade corpórea, pode soar a uma primeira escuta um tanto paradoxal a aproximação, que preside ao presente colóquio, entre Desporto e Transcendência. Se nós dizemos que os seres humanos são pessoas é precisamente porque os olhamos pelo prisma daquela dimensão em que eles não coincidem com o mundo, porque o «trans-cendem», literalmente porque «sobem mais além». Ora, de si, não é como corpo e indivíduo animal que cada um de nós não coincide com o mundo. O ser humano não coincide com o mundo, na medida em que o seu ponto de vista sobre o mundo, e até sobre si mesmo, é exterior ao mundo. É um ponto de vista de um animal que

² No original italiano, *per genere*, subentendendo-se (necessariamente, dada a entrada recente desta aceção na língua italiana) o inglês *gender*. Porém, das duas uma, ou se trata aqui de um simples sinónimo de «sexo» ou se trata de um termo distinto pelo qual se tem vindo a designar a dimensão culturalmente construída da natural diferenciação sexual dada no indivíduo animal. Ora, se a razão das distinções é a paridade de oportunidades, que uma consideração indiferenciada de características corpóreas, como peso e massa muscular, tornaria impossível, não resta senão interpretar aqui «género» como sinónimo (no mínimo desnecessário) de «sexo»; de onde a nossa tradução.

sabe que sabe (esse o significado de *con-sciência*). Pela consciência, olhamos para nós e para o mundo a partir de um ponto de vista exterior ao mundo, e é nisso que somos pessoas. Enquanto animais somos seres do mundo, enquanto pessoas somos seres transcendentais ao mundo. É impossível falar do ser humano sem referirmos esta dualidade: O ser humano enquanto imanente – que podemos ver como «algo» dentro do mundo, que faz parte do mundo, composto dos mesmos elementos materiais que os outros – por um lado, e, por outro, o ser humano enquanto transcendente ao mundo, dimensão pela qual olha para o mundo pelo lado de fora, ousando assim distinguir-se do mundo, e que, por isso, vemos como «alguém».

O valor de toda e qualquer pessoa humana assenta na percepção desta descontinuidade ontológica entre a Pessoa e o cosmos, isto é, da sua transcendência face ao mundo. De facto, tanto na pré-história como hoje, sem a noção dessa descontinuidade – por exemplo, em certos animalismos e éticas ditas biocêntricas –, o valor do ser humano dissolve-se numa natureza ou biosfera divinizadas à força de prosopopeias e torna-se disponível em função de um superior interesse desta última. Mas se é certo que a diluição do sentido de descontinuidade ontológica procede do esquecimento da dimensão transcendente do ser humano (o esquecimento de que ele é pessoa) não o é menos que, do esquecimento da sua dimensão imanente (o esquecimento de que é um ser animal) decorre uma conceção instrumental do corpo como mero objeto mundano entre outros objetos humanos disponíveis para o uso de um sujeito dele distinto e separável. Em ambos os casos, a vida dos humanos mais vulneráveis torna-se disponível a vários sujeitos segundo vários critérios: no esquecimento da «pessoalidade» do corpo, por ser medida pelo metro comum de toda a biosfera; no esquecimento da «animalidade» da pessoa, por não satisfazer os caprichosos critérios ditados pela Mente desencarnada. Por isso o valor, por igual, de toda e qualquer vida humana, sem deixar de depender da fratura ontológica entre mundo e personalidade, assenta outro tanto na co-extensibilidade entre Personalidade humana e Corpo humano vivo, pois se é só pelo facto de ele ser pessoal que a sua integridade constitui um limite natural às ordens normativas positivas, sejam elas jurídicas ou puramente consuetudinárias, nem por isso a sua «pessoalidade» deixa de ser a de um ser animal e, por isso, de um corpo vivo.

Por trás de cada um desses esquecimentos ou omissões estão pressupostos metafísicos circularmente opostos. A ignorância da dimensão

transcendente é própria de um pensamento mítico sem lugar para a noção do Ser absoluto, transcendente aos seres, em que só os seres são (num conceito de Ser equívoco) e em que o divino se identifica com qualquer ser do mundo ou com o próprio mundo como a mera soma deles. Quanto à omissão da dimensão imanente, é determinada por uma metafísica de Ser unívoco, isto é, em que o conceito de ser só predica o Ser absoluto, absolutamente Uno, e em que os seres relativos, que constituem o cosmos, carecem de realidade ontológica (não «são») ou são essencialmente um mal, um erro, pois «não deviam ser» porquanto a sua existência é explicada em termos de emanção ou degradação do Uno. Aqui se enquadram os «Gnósticos e Maniqueus» referidos na abertura do capítulo terceiro do nosso documento, «com as suas complexas elaborações mitológicas sobre a origem do mundo material, sempre associado a um erro ou princípio maligno» (DMS 3.1). Ora se a primeira omissão, a da dimensão transcendente, impedia o ser humano de assumir a condição de pessoa, a segunda, da dimensão imanente, impede a pessoa humana de aceitar a condição de mundo. Refletidas no pensamento contemporâneo, como veremos no terceiro ponto, ambas as omissões, a da pessoa e a do animal, resultam num mesmo anti-humanismo que, seja na forma de animalismo ou na forma de trans-humanismo, é, no fundo comum, a incapacidade de o ser humano se aceitar a si mesmo integralmente e como dado prévio à sua própria consciência.

Só a ideia religiosa da Criação e a ideia metafísica da Analogia do Ser permitem afirmar concomitantemente a unidade e multiplicidade do ser e excluir a explicação do múltiplo e da contingência como emanção ou degradação do Uno Necessário. Só estas podem, portanto, gerar uma cosmologia otimista, com lugar para ambas as dimensões, a imanente, de animal, e transcendente, que é a de pessoa. A ideia religiosa da Criação aparece na cena da História na redação da cosmogonia do Génesis e na sua insistência em que o cosmos é bom; a conceção análoga do Ser, vinda à mesma cena cerca de mil anos depois, incoativamente na ideia platónica de participação e sistematicamente na metafísica aristotélica, será descoberta por São Tomás como modelo ontológico mais compatível com aquele dado bíblico. A esta luz, o cosmos consta de graus diversos de ser, consoante a maior ou menor participação relativa nos predicados do Ser transcendente, absolutamente uno, verdadeiro e bom: primeiro, o grau ínfimo dos seres materiais; depois o dos seres animais, vegetativos e sensitivos (animais porque dotados de alma, *anima*, causa da vida,

que é transcendente à matéria). Por fim, o grau próprio da alma do ser humano, dito *microcosmos*, «mundo em ponto pequeno», por incluir em si todos os graus nele presentes (material, animal vegetativo e animal sensitivo), que é dotada de *Logos*. O Homem aparece assim como «ser animal racional» (*logikós*) representando, nesta última prerrogativa, o sumo grau de participação no Ser e partilhando com ele, na alma racional (*psychê logikê* – simples e não composta, de onde a sua imortalidade), a sua transcendência ao mundo dos seres.

Se, em concomitância com a identificação entre o Ser transcendente e o nome do Deus revelado (Javé, «Aquele que é»), pensarmos na coincidência entre esta visão do ser humano e a de Génesis 1 e 2, não nos parecerá de modo algum forçado o *topos* polémico dos primeiros intelectuais judeo-helenistas e cristãos ao acusarem os filósofos gregos de plágio da revelação dada a Moisés e aos Profetas. A alma intelectiva ou *nous* designada em latim por Mente, com as suas potências, parecer-lhes-ia a tradução do «espírito» soprado pelo próprio Ser (Javé) e do estatuto de «imagem» do Criador, seu representante junto das demais criaturas. Potenciado pela revelação bíblica, o quadro metafísico de Ser análogo, que lhe subjaz, ajudará a morigerar na incipiente cultura cristã dois acentos excessivos próprios do neoplatonismo dos inícios da nossa era, a saber, o acento numa absoluta transcendência divina abissalmente distante do mundo, e o acento na exclusiva identificação da perenidade da pessoa com a imortalidade da alma intelectiva (*noetikê*). Dizemos «morigerar» porque, inicialmente, em conformidade com o clima neoplatónico dominante, a teologia de matriz alexandrina, ao contrário da asiática (de que provém a amostra que leremos a seguir), continuará na esteira do judeo-helenista Filão a referir a «imagem e semelhança» bíblicas exclusivamente ao *Nous*. Mas a cosmologia bíblica, com os dogmas da Encarnação e da Ressurreição da Carne, acabou sem embargo por impor nos autores ortodoxos um estatuto ontológico da corporeidade compatível com a sua participação na perenidade da pessoa. Assim se veio a aportar àquela «visão unitária do homem» que estaria no centro da visão cristã do Desporto, isto é, como composto substancial de corpo e alma espiritual ou, nos termos do documento, «corpo, alma (entenda-se “vegetativa e sensitiva”) e espírito» (alma intelectiva, enriquecida da conotação de Imagem do *Logos*, capaz de relação pessoal com o seu Criador). Em «corpo e alma», que é o mesmo que «corpo-vivo» (a vida é o efeito de que alma – conexão lógica entre as partes – é a causa) leia-se dimensão imanente; e em «espírito» leia-se dimensão transcendente.

Nesta visão unitária é possível reconhecer como, na pessoa humana, a relação entre a mente e o corpo é de tipo essencial e não de tipo accidental. Significa isso que uma mente humana não «usa» um corpo humano à maneira de uma soma de informação «suportada» numa *pendrive*³ (se assim fosse, seria irrelevante que a informação fosse suportada por «este» ou «aquele» corpo). A mente humana, como complexo de potencialidades intelectivas e volitivas pertence por essência a este indivíduo animal que somos nós. É ela, a mente, que faz dele Pessoa mas é ele, animal vivo, a substância individual⁴ a «quem» cabe a designação de pessoa. É, pois, o corpo humano vivo que é pessoa. Assim, a irreduzível dualidade humana é a dualidade não de substâncias ou seres em si, mas de dimensões adjetivas dessa uma substância. De facto, o composto substancial humano realiza uma tal unidade que tudo o que se predica de uma dimensão se predica da outra. É assim, que, mesmo no caso de um mínimo, impercetível, grau de atualização das faculdades mentais (uma criança humana ferida de paralisia cerebral, por exemplo) designamos pelo nome pessoal o corpo a «quem» pertencem essas faculdades não atuadas, que, estando vivo, é sujeito e não objeto, e só por isso não se pode dispor dele. Mesmo diante do cadáver, esse sim, objeto (com estatuto de coisa no direito romano, *res*, posto que *sacra* enquanto remete ainda para a pessoa que foi), a linguagem corrente opera esta metonímia cheia de espessura antropológica: por isso se fala no «funeral de fulano» e se diz que «fulano está sepultado em certo sítio». É-se, pois, pessoa já pelo corpo humano e, por esta suplência entre dimensões, pode a pessoa humana realizar-se como tal «corporeamente», pela simples corporeidade, enquanto esta é marcada pela presença da mente ou «alma espiritual». Pela mesma razão, mesmo no caso de grave limitação na atualização das potências corporais (paraplegia, amputação, malformação congénita, etc.) bem pode uma pessoa, «mentalmente» ou «espiritualmente» realizar-se, isto é, pela simples «mentalidade», marcada que é também pela referência ao corpo a que pertence. Também nesta intercambiabilidade de propriedades se baseia a possibilidade de suprir outras dimensões naturais ou imanentes pelo seu correlato cultural ou transcendente. Ponhamos o caso da maternidade

³ É sintomático que um guião cinematográfico de 2014 desenvolvido a partir desta hipótese, que poderíamos definir como trans-humanista de divulgação, se chame precisamente «Transcendence». Trailer disponível em <http://www.adorocinema.com/filmes/filme-214763/trailer-19537151/>

⁴ Segundo a primeira e nunca superada definição filosófico-teológica de Pessoa, *rationalis naturae individua substantia*, de Boécio.

adotiva. Trata-se de um constructo cultural operado pela transcendência da mente que, na falta natural (i.e., não querida por si mesma nem positivamente procurada) do seu correlato imanente, o pode plenamente suprir, por ser um vínculo tão autêntico como o seria se tivesse podido ser construído sobre a base da maternidade ou paternidade naturais. Foi ainda com base na percepção desta unidade antropológica que o direito romano-cristão desligou a antiga validade do contrato matrimonial da havida procriação. Na falta natural (i.e., não querida por si mesma nem positivamente procurada) da dimensão procriativa do matrimónio (que releva da dimensão imanente), a dimensão unitiva (que releva da dimensão transcendente) pode supri-la com plena eficácia.

Nos inícios da nossa era, não eram, porém, estes, os pressupostos metafísicos da cultura dominante. Começa precisamente a prometida reflexão antropológica do nosso documento por dar conta de um velho pessimismo cosmológico que arrasta consigo a expulsão da corporeidade do reino da consciência e da transcendência, por assentar numa insanável contraposição, de grande impacto antropológico, entre imanência e transcendência, espírito e matéria, mente e corpo. Nas palavras de João Paulo II a um grupo de futebolistas italianos e argentinos, «já os pensadores cristãos dos primeiros séculos tiveram que se opor decididamente a certas ideologias, então em voga, que se caracterizavam por uma nítida desvalorização do corpóreo, elaborada em nome de uma mal-entendida exaltação do espírito. Na esteira do dado bíblico, eles afirmaram vigorosamente, pelo contrário, uma visão unitária do ser humano» (DMS 3.1). O «estigma do etiquetamento da atitude cristã perante a corporeidade como profundamente negativo» (DMS 3.1) é na realidade devedor de uma simplista e ultrapassada contraposição romântica entre cristianismo e cultura clássica: de um lado o culto do corpo, espelhado no vigor da anatomia das artes plásticas, de outro o castigo do corpo, na ascese monástica e na corrupção das belas artes. É compreensível que o fascínio da estatuária clássica motivasse tal contraste mas a estética plástica da Grécia antiga deve ser contrabalançada com as letras e lida em toda a complexidade do seu papel eminentemente religioso. Contemplada em profundidade no tom da complexidade da cultura que a anima, a anatomia da estátua clássica não representa o corpo humano enquanto tal, mas sim uma sua abstração capaz de traduzir na perfeição da forma os deuses imortais. Precisamente na exaltação dessa perfeição, ela mal esconde o desprezo da carne real, nos antípodas, precisamente, da vitalidade dos seus deuses e heróis, das Afrodites e dos Hércules,

(como também dos novos ídolos que ornarão as colunatas dos Templos-Estádio do século xx). É essa perfeição, o objeto significado na cultura clássica; não o corpo concreto, no seu devir e na sua vulnerabilidade; não o corpo débil, que fica de fora do divino e que há que expulsar do âmbito do humano. Não há, pois, nessa arte (nem no Desporto – antigo e moderno – que lhe corresponde) lugar para o corpo que ainda não conta nem para o corpo que já não conta, nem muito menos para o corpo que nunca contou. E nem todos, senão somente alguns atletas, passamos perto dessa abstração por volta dos vinte anos de idade. O corpo humano real, corpo no tempo, corpo mortal, corpo criança, corpo doente, corpo velho, corpo crucificado... só interessará o artista plástico quando ele quiser representar a história de outra divindade e de outra humanidade, uma humanidade redimida por um Deus feito carne crucificada e carne regenerada numa ressurreição. Para quem contemplar a Incarnação do Verbo, Palavra criadora e Pessoa da Trindade Divina, o Corpo humano torna-se Corpo de Cristo e o Corpo de Cristo é Corpo de Deus. Nas artes plásticas inspiradas por esta visão do homem, a representação do destino a que todo o homem aspira, que é a imortalidade, não passa pela abstração do tempo e do espaço, mas sim pela contemplação do Corpo concreto, que é Tempo; o mesmo é dizer, pela narração da vida corporal. De modo que pontuarão essa representação novos géneros iconográficos que são outros tantos instantâneos que todos levamos dentro: Esponsais, Conceição, Senhora do Ó⁵, Natividade, Senhora do Leite, Ceia, Paixão e Morte, Dormição, Sepultura e Ressurreição/Assunção.

Contra o bem-pensante do seu tempo, filósofo neoplatónico ou gnóstico, Tertuliano dirá (*De Carnis resurrectionis*, 8, 3) que «a carne é o eixo da salvação» (*caro salutis cardo*) (Kroyman 1906), ou seja, que é na condição corpórea (*caro*) que o ser humano alcança a plenitude de criatura recuperada por Cristo para o seu destino originário (*salus*). Mas, antes, dá a voz à cultura dominante do seu tempo.

Propomos de seguida uma tradução do capítulo quarto do sobredito tratado, para finalmente, entrevermos neste atrito entre cristianismo e cultura antiga

⁵ Na representação da Sr.^a do Ó e da Visitação, a pintura medieval cultiva aliás, sem precedentes, uma realística iconografia fetal, sem esquecer a representação da placenta. Veja-se por exemplo a Visitação hispano-flamenga do Museu Lázaro Galdiano de Madrid, em <http://database.flg.es/ficha.asp?ID=2696>. Para aprofundamento e ilustração desta especificidade da iconografia cristã ver Miranda (2014, 6-14).

um protótipo de um (outro?) conflito em curso entre cristianismo e cultura contemporânea, atrito em que o Desporto é já hoje um facto relevante.

***De Carnis Ressurrectione*, 4: A antiga diatribe contra a Carne**

Antes do texto, convém abordar sumariamente o contexto, isto é, o tratado *de ressurrectione* no pensamento de Tertuliano. Sublinhamos à partida que está em causa um verdadeiro tratado e, mais, que um olhar capaz de colher todas as suas implicações deve abordá-lo como um ponto inserido num vasto desígnio de teologia sistemática. A Arte do «fundador da teologia latina» (Hagendahl 1998)⁶ está sobretudo em construir um sólido sistema teológico sob o género literário da solicitação polémica (Siniscalco 1966, 30). Nesta perspetiva, o *de ressurrectione* marca o ponto de chegada de uma *Regula Fidei* amplificada. É o seu momento escatológico; e, como ao abordar os «novíssimos» do Homem, não é possível fugir à interrogação sobre o seu princípio na criação que o constitui, acabamos por ter entre mãos uma *Summa Anthropologica* do cristianismo antigo. Esta reflete, principalmente *a contra*, as concepções dominantes da sociedade então contemporânea, arrebatada por uma sensibilidade existencial exacerbada, em pronunciado e generalizado declive para uma rejeição do mundo material e uma ambígua *fuga mundi* chamada Gnose. Ao mesmo tempo, em clave positiva, desvela-nos sobretudo uma tradição antropológica genuinamente cristã, de raiz asiática⁷ que tinha vindo a elaborar o dado bíblico de maneira a torná-lo mais audível, posto que não sem atrito, no Areópago em que São Paulo, ao falar da ressurreição da carne, fora obrigado a interromper o seu *kerygma* (cfr. Act 17). Se merece de facto o título de «fundador da teologia latina», mais do que ao facto de ter cunhado uma série de novos apetrechos lexicais e morfossintáticos, deve-o Tertuliano ao facto de, com tais meios, ter conseguido abrir novos horizontes culturais a essa tradição cristã, então pouco mais que incipiente.

⁶ «Não se pode negar que várias situações contingentes tenham levado o nosso autor a escrever uma ou outra das suas obras mas deve evidenciar-se o facto de que o seu objectivo não se esgota no dado que usa como ponto de partida nem sequer na polémica em que não sem prazer se detém» (Hagendahl 1998).

⁷ Ver Grossi (1983), sobretudo capítulo II da Parte I e capítulo I da Parte III.

O capítulo escolhido para ilustrar a alusão de DMS 3, leva-nos à primeira vertente a que aludíamos, isto é, ao quadro das concepções antropológicas dominantes na cultura da Antiguidade Tardia. No seu tratado, Tertuliano parte sempre de uma dupla urgência: em primeiro lugar, a de combater a heresia, o erro de reduzir a revelação à razão e, num segundo plano, não menos presente, prover bases sólidas à debilidade dos fiéis, cuja íntima pertença, precisamente, à cultura com que queria romper, ele bem conhecia. Com tal motivação, a sua teologia, caminhando embora em direção a um núcleo dogmático de argumentação escriturística, tem sempre que se deter demoradamente numa etapa filosófica que hoje diríamos de «teologia fundamental». É marca desta etapa o alargamento da comunidade argumentativa através da autolimitação à argumentação racional – note-se que, talvez em razão do princípio da *praescriptio*⁸, mesmo quando tem por interlocutores os gnósticos e não simples idólatras, o uso que faz da Escritura é raro e prevalentemente defensivo. E a primeira implicação deste método é o que poderíamos chamar, hoje com alguma ironia, «o momento da escuta». Enganar-se-ia rotundamente, porém, quem pensasse que em clave polémica fosse necessariamente falseado o conteúdo deste «momento». Se tivermos presente que os estudiosos da Gnose, de que não subsistiam até há bem pouco tempo muitas fontes diretas, vieram validar, do ponto de vista crítico, os testemunhos colhidos junto dos Padres da Igreja que a combatiam em contexto de controvérsia, não encontraremos nada de estranho na fidelidade ou, até mesmo, no autêntico empenhamento retórico, quase convincente, com que Tertuliano nos dá aqui a ouvir as vozes comuns, de antiga matriz órfica, pitagórica, platónica... do seu interlocutor médio.

É nada menos do que isso, do que se trata no breve capítulo quarto. Certamente, não se pode compreendê-lo senão à luz da simetria que ele constitui em conjunto com os capítulos finais (52 ss.) com as respostas às objeções agora aqui levantadas pelo adversário. Mas é sobre estas que, de momento, se aplica toda a tensão compositiva; e, do alcance que reconhecermos a este

⁸ No tratado *de praescriptione haereticorum*, ele recusa aos gnósticos, liminarmente, o direito de interpretar a Escritura inspirada, que é de exclusiva competência da Igreja instituída, verificável mediante a sucessão apostólica. Para isso, usa a figura processual da *pre-scrição*, que consiste, literalmente, em negar habilitação formal à parte contrária já *antes* de iniciar o processo (o conteúdo semântico hoje dominante de «prescrever», no sentido de «caducidade de um prazo», provém de um entre outros títulos de *praescriptio* que era a *praescriptio longi temporis*).

adversário, depende o alcance de que se revestirá todo o texto. Nele podemos reconhecer este ou aquele gnóstico ou, numa perspectiva mais ampla, os *clichés* da velha Filosofia em atrito com a pretensão da Revelação (não passam de facto despercebidas as ressonâncias do *Contra Celsum* (5, 14)) nas últimas objeções à fé na Ressurreição. Mas, a darmos uns passos atrás para alargar o nosso campo de visão, talvez se possa ler algo mais nesta passagem: com um pouco mais de distância, o adversário aqui em causa poderá identificar-se com os pressupostos metafísicos constantes do comportamento religioso antigo, das religiões étnicas tradicionais, perante as quais Tertuliano se assume como porta-voz de um dado novo, de uma Revelação a reclamar outros pressupostos. Reportamos de seguida o texto propondo, período a período, uma tradução, quanto possível literal⁹.

*Itaque haeretici inde statim incipiunt praestruunt et inde interstruunt, unde sciant facile capi mentes, de communione favorabili sensuum.*¹⁰

É daqui [i.e., no ódio à matéria e ao corpo, NT] que os hereges começam a lançar os alicerces e logo a entrecruzar a sua trama; um ponto onde bem sabem que as mentes facilmente se enredam, pelo partilhado consenso que lhes é favorável [era de facto, possível encontrar a diatribe contra a carne tanto no mercado como no Senado, tanto em Epicteto como numa homilia, NT].

An aliud prius vel magis audias ab haeretico quam ab ethnico? Et non protinus, et non ubique convicium carnis in originem, in materiam, in casum, in omnem exitus ejus, immundae a primordio ex fecibus terrae, immundiori deinceps ex seminis sui limo, frivolae, infirmae, crimosae, onerosae, molestae et post totum ignobilitatis elogium caducae in originem, terram, et cadaveris nomen, et de isto

⁹ Segundo o texto crítico de Kroyman, de 1906 (CSEL, vol. xxxvii). Procuraremos mesmo manter os constructos retóricos dominantes *in verbis conjiunctis*, os quais, não dependendo da fonética ou da morfologia latinas (como os frequentes homoteleutos e assíndetos) se conseguem transpor sem muito forçar. São decerto, ao nosso propósito, menos relevantes os aspetos retóricos do texto, não porém despidiendos na hermenêutica integral das letras da época; pelo que nos permitiremos um ou outro passo em rodapé ao original latino, de modo a não perturbar o leitor da tradução.

¹⁰ Note-se o efeito vigoroso da anáfora *inde... inde... unde* e do assíndeto *praestruunt... interstruunt*.

*quoque nomine periturae in nullum inde jam nominem, in omnis jam vocabuli mortem?*¹¹

«Acaso se ouve, da boca do herético ou do gentio» [leia-se o Gnóstico ou o filósofo Académico, NT] – «não saberia dizer-se quem por primeiro e quem com maior vigor – por toda a parte e sem cessar, outra coisa que não a condenação da carne? Contra a sua origem» [i.e., as múltiplas descrições mitológicas da degradação do Uno, NT], «contra a sua matéria» [densa, pesada, composta – dir-se-á adiante – e portanto corruptível, contrária ao ideal contemplativo da incorrupção ou *aphtharsia*, NT], «contra a sua debilidade» [leia-se «passividade», sujeição às «paixões», NT] «e contra o que quer que seja que venha a ser o seu destino?» [subentendam-se mitos como o da metempsicose e da apocatástase e a discussão sobre o aniquilamento do mundo material, NT]. «Contra a carne, que é imunda» [i.e., o contrário de «mundo» – subjacente a este neologismo latino está o grego *a-cosmichê*, i.e., caótico ou informe, NT] «desde o princípio de que é tirada, das fezes mesmas da terra, e mais imunda ainda pela lama da sua semente» [de ler-se literalmente, *semen*, que é repugnante, precisamente, enquanto fecundo]; «vácua, fraca, criminoso, pesada, molesta e, para cúmulo de todo este desfiar de ignomínia, que acaba por cair de novo na sua origem, que é a terra, com o nome, agora, de cadáver, vindo depois a decair ainda deste mesmo nome a nome nenhum em absoluto, até à morte de qualquer vocábulo?»

«Hancne ergo», ait vir sapiens, «et visui et contactui et recordatui tuo ereptam persuadere vis, quod se receptura quandoque sit in integro de corrupto, in solidum de casso, in pleno de inanitu, in aliquid omnino de nihilo, et utique redhibentibus¹² eam ignibus et undis et alvis ferarum et rumis alitum et lactibus piscium et ipsorum temporum propria gula?»¹³

¹¹ O efeito das sucessivas *enumerationes*, do paralelismo trimembre em *crescendo* (*inmundae a primordio ex fecibus terrae, inmundiori deinceps ex seminis sui limo*) e da ampla hipotaxe, consegue traduzir plasticamente o pessimismo obsessivo da opinião dos gentios.

¹² *Redhibentibus*, é a *lectio* escolhida pelo editor, em conformidade com M. A correcção de R3, *redhibentibus*, a que damos preferência, parece, porém, suficientemente espontânea e conveniente para se prescindir aqui do princípio da prioridade à *lectio difficilior*.

¹³ É, do ponto de vista retórico, o passo mais densamente elaborado. Note-se como o autor procede como se, dando a palavra ao adversário, em discurso direto, assumisse sinceramente a posição dele, empreendendo uma argumentação vertiginosa, quase encantatória e convincente. Abre-se com o polissíndeto *visui... recordatui*. Seguem-se quatro *colon* em paralelismo (*in integro de corrupto* até *in aliquid de nihilo*) e finalmente um homoioteleuto (*ignibus et undis et alvis*) desen-

«E queres tu convencer-me – diz o homem bem-pensante – que ela, uma vez subtraída à vista e ao tato e à própria recordação, será um dia restituída da corrupção à sua integridade, do aniquilamento à solidez, do vazio ao preenchimento, do absolutamente nada a alguma coisa, havendo de no-la dar por força, assim, de volta, as chamas e as ondas, o ventre das feras, o estômago das aves de rapina, os intestinos dos peixes e a própria gula do tempo?» [a ironia dirige-se a imaginários cristãos mais populares da sua fé na ressurreição corporal, aplicados aos cadáveres insepultos, NT].

Adeone autem eadem sperabitur quae intercidit, ut claudus et luscus et caecus et leprosus et paralyticus revertantur, ut redisse non libeat ad pristinum? An integri ut iterum talia pati timeant ?

«Dessa que morreu, haverá de esperar-se tanto que volte atrás o coxo, o cego, o leproso, o paralisado... a ponto de lhe não agradar ter voltado a seu estado de antes? A ponto de eles terem a recear voltar na íntegra para tudo de novo terem de padecer?» [o desprezo da vida começa aqui pelo apelo à doença e à deficiência, mas logo subsequentemente se generaliza, em virtude dos pressupostos cosmológicos, NT].

Quid tum de consequentiis carnis? Rursusne omnia necessaria illi et in primis pabula atque potacula? Et pulmonibus halandum¹⁴ et intestinis aestuandum et pudendis non pudendum¹⁵ et omnibus membris laborandum? Rursus ulcera et vulnera et febris et podagra ? Et mors reoptanda ? Nimirum haec erunt vota carnis recuperandae, iterum cupere de ea evadere !

«E que dizer então do que se seguirá para a carne? Tudo lhe será de novo forçoso e necessário, a começar por comida e bebida? E aos pulmões de novo o respirar, aos intestinos o agitar-se, às vergonhas o desavergonhar-se e, a todos os membros de novo o trabalhar? De novo úlceras e chagas, e as febres e a gota? Até voltar a desejar a morte? Não é de espantar que venha a ser este o

volvido também em paralelismo (*alvis ferarum... rumis alitum... lactibus piscium*) com cláusula em quiasma (*et temporum gula*).

¹⁴ Segundo conjectura assumida pelo editor (na maioria dos testemunhos, *natandum*).

¹⁵ Note-se o rebuscado efeito burlesco que consiste em quebrar o regularíssimo paralelismo afirmativo através de um oxímoro relevante, para mais, do campo semântico privilegiado das *pudenda*. Em tudo a vivacidade do discurso é amplificada pelo ritmo cadenciado das interrogações.

desejo da carne um dia recuperada, a saber, fugir outra vez de si.» [Note-se o subjacente pessimismo cosmológico e a morte como libertação dos limites corpóreos, NT].

Et nos quidem haec aliquanto honestius pro stili pudore. Caeterum quantum etiam spurciloquium liceat illorum, in congressibus experiri est tamen ethnicorum quam haeticorum.

«E nós ao menos dizemo-lo um tanto delicadamente, pelo pudor da nossa pena, pois para se saber até onde nesta matéria possa chegar a grosseria da linguagem, é preciso ir experimentá-lo às reuniões deles, tanto de heréticos como de gentios». [De novo, em inclusão, os antagonistas citados na abertura: os Gnósticos são designados por «heréticos» por se pretenderem cristãos e exegetas, posto que puramente alegóricos, da Escritura revelada. Quanto à designação de *ethnici* ou *gentes* aplicada aos filósofos, por norma neoplatónicos ou académicos, supõe-se a distinção judaica entre o Povo da Aliança e as Nações helenizadas – *etnhê*, *gentes* – e a autoperceção dos cristãos face a ambos como *tertium genus*, NT].

A diatribe contemporânea contra a Carne

Não o referem em ponto algum os redatores de DMS; mas não parece muito diferente a contemplação da corporeidade e da vida corporal na cultura contemporânea. No clima neognóstico que marcou a viragem do século, a invocada «visão unitária» do ser humano que o cristianismo fez prevalecer tem vindo a ser continuamente corroída a partir de quadrantes ideológicos que o nosso documento, talvez estrategicamente, deixa fora do seu campo de visão num eloquente silêncio. De facto, tal como nos alvares da nossa era, a autoperceção do ser humano tem vindo a ser cada vez mais marcada por correntes de pensamento que tendem a excluir a corporeidade da dignidade da Pessoa. Extremadas as consequências da valorização moderna do sujeito racional e da sua transcendência ao mundo, o corpo humano – aspeto em que esse sujeito é natureza e é imanente ao mundo – acaba hoje, como então, percebido instrumentalmente, quer dizer, como *algo* que acidentalmente e a seu pesar se tem e utiliza, distinto e separável do *alguém* que se é. Esta maneira de o Eu-sujeito se reportar ao «seu» corpo-objeto é, aliás, a raiz – pese

embora toda máscara retórica ambientalista – do persistente dualismo entre o Homem pós-moderno e a Natureza: não é de esperar que alguém incapaz de reconhecer o seu próprio corpo como fonte normativa – um corpo que experimenta diretamente – seja capaz de o fazer com o resto da natureza – que experimenta só através dele.

Esta expulsão da corporeidade do reino da personalidade e da transcendência reflete-se tanto no pano de fundo da identidade humana em geral, como no primeiro plano da identidade individual.

No pano de fundo coletivo, de um ser humano preexistente à cultura como ser antes de mais e essencialmente natural, passamos a ter uma humanidade que é um puro produto da cultura, isenta de dado natural algum, pelo que as sociedades humanas e seus papéis diversificados seriam desconstruíveis *ad infinitum* de modo a moldar-se a quaisquer aspirações dos *ego's* interessados. Quanto ao plano da identidade individual, o *ego* e a sua «pessoalidade» tendem a coincidir com um sujeito puramente mental, de uma mente pensada como pura informação, e esse sujeito mental usaria de um corpo-objeto, dele ontologicamente distinto e separável, segundo critérios do sujeito, desvinculados de qualquer natureza dada. Ao cabo deste processo, os Direitos Humanos, de barreira objetiva destinada a proteger as pessoas e as suas sociedades naturais face aos ordenamentos jurídicos positivos e ao poder político que os institui, passam a ser vistos como armas da ilusória libertação de um *ego* individual, livre e solitário, contra a sua própria natureza dada, que é sobretudo cósmica e, logo, bio-social¹⁶.

Desta conceção, decorre finalmente a substituição do princípio da realidade objetiva pelo princípio do desejo subjetivo, pois o *ego* passa a ser um puro produto de si mesmo; e se a realidade corpórea – de que ele, acidentalmente, faz o uso que bem quiser – não corresponde à sua soberana autodefinição, tanto pior para ela. Nesta mentalidade, tão próxima do gnosticismo antigo e das religiões e metafísicas orientais em que mergulha as suas raízes¹⁷, o corpo

¹⁶ Pode ver-se uma pertinente análise das consequências em Puppinc (2018).

¹⁷ A isto não será alheio o fenómeno, difundido a partir das elites urbanas, da paulatina substituição do rito fúnebre de inumação pelo da cremação. Nos ritos de inumação, mais próprios do paleolítico e objeto da preferência estética do cristianismo, rodeia-se o cadáver de cuidados para-pessoais: no rito (como na anatomia) o cadáver «a restituir à terra» não é pura coisa porque, *quoad nos*, é matéria que, mesmo desorganizada pela morte, permanece marcada pela «pessoalidade». Na Roma helenista, a inumação persistiu como sorte comum das massas populares mas, à elite do poder e do saber, fora sendo reservado como privilégio o rito mais oriental da cremação,

e a vida corporal tornam-se ou manipuláveis, na medida em que puderem satisfazer mais ou menos as aspirações do seu despótico *ego*, ou, se o não puderem, simplesmente descartáveis às mãos de qualquer *ego* competente. Sim, porque se, antes ou depois da consciência do sujeito, não há *ego*, a vida corporal é um puro objeto entre o mundo dos objetos e «alguém» terá de a gerir.

É este o quadro que torna admissíveis na ordem consuetudinária – e, tendencialmente, instituíveis, na ordem jurídica – fenómenos culturais aparentemente alheios como a tentativa patética do *sex reassignment*; a substituição da paternidade/maternidade concretas pela abstrata «parentalidade»; a substituição do ideal da «igualdade em dignidade» pelo da indiferenciação; a restauração do papel social de «pai-incógnito» e a instauração da «maternidade de substituição»; a manipulação genética de humanos (em contraste com a agricultura *bio!*); a desvinculação da dimensão unitiva da sexualidade humana, da dimensão natural da conservação da espécie, bem como a irrelevância ética (como nos gnósticos antigos) de quaisquer comportamentos sexuais; a redefinição da família como puro produto cultural, os mitos tecnológicos trans-humanistas de «melhoria» (leia-se «substituição») da condição humana, etc. A tudo subjaz uma mesma atitude: a natureza e, nela, o corpo humano, não conta; o corpo é irrelevante na autodefinição do sujeito.

Paredes-meias, no oposto circular deste dualismo antropológico com a sua incapacidade de acolher a complexa unidade humana, está a «associação voluntária para a extinção dos seres humanos» (VHEMT, pelas siglas em inglês)¹⁸. Aqui, a natureza é pensada como se não incluisse a consciência. Por isso, a consciência emergente, que é a pessoa, está a mais nela e, justamente, por paradoxal curto-circuito, vota-se a sua eliminação condenando a procriação. Um dos corolários do gnosticismo antigo no seu ódio à carne era a exegese das «túnicas de pele» de Gn 1 como a criação do homem-psíquico (leia-se «animal»). A condição corpórea era castigo e a Serpente fora a voz do homem livre a desmentir Javé, nome do deus mau ou demiurgo, criador da carne.

assimilado à divinização (*apotheosis*) do soberano defunto. Nele se traduzia plasticamente a libertação da alma prisioneira – que um cego via subir ao céu sob a forma da águia, insígnia de Júpiter – com a imediata destruição purificadora do detestável invólucro corpóreo. Não anda muito longe desta, a conceção do corpo-objeto e, como tal, descartável, que acha a sua tradução plástica e estética na destruição visível de um cadáver «in-significante» da pessoa.

¹⁸ Fonte: <http://www.vhemt.org/> (consultado em 17-01-2019).

A procriação, perpetuação da condição corpórea, própria das massas inferiores («psíquicas») tornava-se assim o sumo mal do gnóstico antigo, que, à maneira do de hoje, se autodefinia também, em tom elitista, como muito «espiritual» (*pneumatikos*). O facto é que a procriação é o sumo mal também do VHEMT pós-moderno e pouco conta, no igual resultado, que a divindade do gnóstico antigo fosse circularmente oposta (e por isso próxima), na sua absoluta transcendência, à divindade imanente do cultor de Gaia do nosso tempo¹⁹.

Mas, sobretudo, para o presente propósito, com este tique neognóstico de privar o corpo humano da sua «pessoalidade», percebidas que são assim muitas vidas como impessoais e excedentárias, tornam-se também facilmente admissíveis na ordem consuetudinária – e, tendencialmente, na ordem jurídica positiva – muitos atentados à vida humana momentaneamente desadequada aos objetivos do sujeito. Seleção embrionária, diagnóstico pré-implantatório, aborto provocado (sobretudo seletivo), infanticídio, eutanásia na demência, suicídio, tornam-se direitos e deveres subjetivos. Em todas estas práticas, uma mente desencarnada manipula ou descarta soberanamente uma vida corporal que não satisfaz os critérios do *ego* mais forte que estiver de turno.

Desporto e Humanismo

Até ao momento, referimo-nos sempre ao Desporto como fenómeno social humano, abstraindo propositadamente da indústria de entretenimento de massas que, para o bem e para o mal, o explora como matéria-prima. Sem a mencionar nestes termos, o documento da Santa Sé assume esta distinção, apela às virtudes intrínsecas da matéria-prima e alerta para quatro «desafios» que ameaçam pervertê-la, vindos precisamente do risco de redução a produto industrial.

¹⁹ A diferença deve-se ao facto de, por trás dos antigos gnósticos, estar a metafísica de Ser unívoco (no fundo, a negação dos seres) e um consequente pessimismo cosmológico que os leva a recusar a condição de mundo; enquanto por detrás desse ecologismo radical contemporâneo está a metafísica de Ser equívoco própria do panteísmo das sociedades paleolíticas (no fundo a negação do Ser ou a sua pura identificação com a soma dos seres que é o cosmos), que os incapacita de assumir a condição de pessoa. Significativamente, ambos resultam em anti-humanismo. Só a ideia religiosa da Criação e/ou a ideia metafísica da Analogia do Ser permitem uma cosmologia optimista, com lugar para ambas as dimensões, a de animal e a de pessoa (remetemos o desenvolvimento da conexão entre concepções metafísicas, religião e ritos fúnebres para Miranda 2019).

Entre as virtudes, cabe-nos aqui, pela direta pertinência ao tema da visão antropológica, mencionar a «harmonia» entre as dimensões da pessoa (DMS 3.6) e a «igualdade» (DMS 3.8): «O desenvolvimento harmonioso da pessoa humana deve ser sempre uma prioridade para todos os atores do mundo do Desporto [...] Há muitas forças no mundo de hoje que nos afastam desta virtude da harmonia para abraçarmos modelos orientados e desequilibrados em função de uma única direção; basta pensarmos na comercialização de alguns desportos [...] e à promoção de um Desporto em que o corpo é reduzido a objeto [...] e mercadoria.» Assim se perderia o Desporto como «contexto concreto em que a pessoa pode buscar o seu desenvolvimento integral» porque «paradoxalmente, é precisamente passando pelo que, aparentemente, parece ter a ver tão só com a dimensão física, que podemos crescer nos nossos conhecimentos espirituais e apercebermo-nos de que, recusando uma ou outra dimensão do nosso ser, minamos o nosso próprio crescimento» (DMS 3.6); e de facto, «no nosso tempo, o Desporto é talvez o exemplo mais evocador da unidade entre corpo e alma», rejeitada a qual, «se acabaria ou por desvalorizar completamente o corpo ou por cair num puro materialismo mundano» (DMS 3.10). É de um ou outro destes extremos que, da exploração industrial, vem ao Desporto o maior e eventualmente fatal desafio: o da sua perversão no «aviltamento do corpo»: «Se é certo que o Desporto pode ser uma experiência positiva para vivermos a nossa própria corporeidade, pode também tornar-se um contexto em que o corpo humano é reduzido ao estatuto de objeto ou vivido só materialmente.» E cita-se o significativo testemunho de um campeão de *football* norte-americano, quando se despediu da carreira: «Caí na conta de que, paradoxalmente, tinha recalcado ou removido da minha mente que eu fosse o meu corpo. Conhecia o meu corpo o mais a fundo possível, mas tinha-o usado e pensado como uma máquina, uma coisa que devia trazer sempre bem oleada e alimentada, com uma manutenção impecável em função de um trabalho específico.» (DMS 4.3)

Quanto à «paridade» ou «igualdade», supõe o «respeito dos limites» que nos diferenciam: «A igualdade de direitos de cada um [...] não significa homogeneidade e indiferenciação, mas antes, precisamente, o respeito pelas diferenças e diversidades das condições humanas, em razão de sexo²⁰, idade, [...]

²⁰ Aqui, «sexo», no original italiano – vide *supra*, nota 2 – denotando, compreensivelmente, a pluralidade de mãos na tarefa da redação.

capacidades físicas claramente afastadas da média.» Em razão destes dois valores e virtudes, harmonia entre dimensões humanas e igualdade, a grande responsabilidade e o grande compromisso humanista do Desporto está hoje, pela ordem inversa, na promoção do Desporto Adaptado e no combate à prática do *doping*.

O Desporto Adaptado, fenómeno novo, quer face à modernidade quer face à antiguidade de que a modernidade pretendeu ser cópia e restauração, é formalmente consignado na Carta Internacional da Educação Física, da Atividade Física e do Desporto, de 1978, que quer que «todos, não só jovens, são e “normo-dotados”, tenham acesso ao Desporto» (DMS 4). Com este compromisso deontológico dos seus agentes, o desporto pode libertar-se de vez da antiga sombra do culto do corpo-abstrato sob cuja égide, juntamente com as artes plásticas, foi instrumentalizado pelos totalitarismos modernos. De facto, foram óbvias e de profundo significado, as afinidades estéticas e éticas entre estatuária e desporto da antiguidade clássica, por um lado, e, por outro, a ritualização do estádio socialista, nacional ou internacional que seja. O para-olimpismo, se souber alimentar-se consequentemente da noção de que a dignidade da pessoa humana cabe à sua íntegra unidade e, portanto, a todo e qualquer corpo-humano vivo por ser pessoal, independentemente das suas limitações acidentais, poderá ser, neste aspeto, uma sanação na raiz para o olimpismo moderno. Para já, pelo menos, o imaginário desportivo ainda em meados do século xx conotado com a mentalidade eugenista dos fortes e saudáveis, está também presente entre os cuidados devidos aos mais débeis e vulneráveis. Não é pequena esta diferença específica do Desporto pós-moderno.

O outro grande desafio que se põe ao Desporto de hoje como reserva de humanismo é o rigor na perseguição à prática do *doping*. Tampouco é de somenos o seu alcance porquanto, do respetivo sucesso, depende a possibilidade de a cultura contemporânea poder colher no Desporto uma mensagem eficaz em favor do ser humano na sua harmónica unidade de dimensões, imante e transcendente, natural e cultural, de corpo e de mente. Não é possível ignorar que é em dois âmbitos peculiares que um influente filão ideológico nosso contemporâneo cultiva a dissociação entre aquelas dimensões: o âmbito da identidade sexuada e o âmbito do trans-humanismo. No primeiro caso, essa ideologia tem conseguido reflexos nos ordenamentos jurídicos positivos, geralmente invocados, com a cumplicidade das massas, como instrumento

de repressão da dissidência. Mas é inevitável que, a brevíssimo prazo, a famosa verdade desportiva se estenda aos factos e suscite, precisamente entre os atores desportivos, o primeiro apelo maciço à reposição do princípio da realidade, que legisladores têm vindo a substituir pelo princípio do desejo subjetivo. Dois casos recentes, de sinal aparentemente inverso, são exemplo de que o Desporto, pela sua intrínseca lógica *antidoping*, que é a da verdade do corpo humano respeitado como fonte normativa, será a reserva de humanismo integral de onde partirá a desmontagem dos dogmas dualistas. Mack Begs (ignoramos o seu real nome feminino) pretende ser «um» atleta de luta livre e ter lugar em competições masculinas, sendo forçada, porém por regulamentos desportivos «trans-fóbicos» a competir na categoria correspondente ao seu sexo feminino. *Anti-naturalmente*, ela logo se revelou imbatível, graças ao tratamento hormonal com que mantém a massa muscular aparentemente masculina. Até quando o público e as adversárias, que já apupam sistematicamente as sucessivas vitórias, vão tolerar o flagrante caso de *doping* a que elas se devem? Ao que parece, as impugnações têm esbarrado na inconsistência entre os regulamentos desportivos «ainda» não adaptados ao desejo subjetivo deste tipo de atletas, por um lado, e, por outro, as leis estaduais do Texas, face às quais a testosterona, prescrita e injetada *na* atleta para fins «médicos» (o corpo como doença, precisamente, enquanto feminino!), não pode configurar formalmente um caso de *doping* (Howerton 2018). Mas o clamor de que é *doping*, de que o é *de facto* e antes da lei, vai abrindo caminho, pese embora entre as ameaças da «correção política»; curiosamente, de momento, e aparentemente, no interesse de ambas as partes. Todavia, é de prever que, uma vez reivindicada com sucesso a classificação de *doping* para a testosterona, *esta* atleta acabará na realidade excluída também, por *doping*, precisamente, das competições masculinas. Um imbróglio difícil de solucionar quando o princípio do desejo se substitui ao da realidade. À mesma quadratura circular podem levar casos de sinal inverso como o de Gavin Hubbard, (Laurel, em *nome d'arte*) qualificado para a seleção feminina de halterofilia da Nova Zelândia após retumbante vitória na estreia do seu novo papel feminino, apesar de ter «terminado em último lugar quando participara na primeira e única prova masculina»²¹. «Segundo o Comité Olímpico Internacional, Hubbard, que antes

²¹ Fonte: <https://24.sapo.pt/desporto/artigos/laurel-a-primeira-transexual-a-ganhar-uma-prova-com-um-pai-anti-casamento-gay> (consultado em 24.1.19).

competia como homem, é agora uma mulher», diz o *Washington Post*. E é patético o regulamento que, para tal, numa espécie de *doping* obrigatório, exigiu a supressão química dos níveis de testosterona na corrente sanguínea, controlada durante os 12 meses anteriores à prova, como se a masculinidade do corpo humano fosse redutível a um único marcador químico²². Não deixa de reconhecer porém que as atletas vencidas punham em causa *the fairness of the competition*, reportando o desabafo da dupla medalha olímpica Deborah Acason: «Se eu estivesse nessa categoria sentiria que não estava numa situação de paridade e, francamente, se é assim, porque é que estamos a fazer desporto?»²³ Isto, em sintonia, como se vê, com a definição de Desporto de DMS que elenca precisamente a paridade objetiva entre os seus traços essenciais. Tampouco reconheceram a necessária paridade as colegas de *um* jogador de *hockey* também inversamente dopado que conseguiu, mercê das leis civis, transferir-se para a equipa feminina do seu clube, a competir no ano passado numa divisão local argentina²⁴. É certo que, recentemente, ao abrigo de leis de «identidade de género», Jessica Millaman (segundo os documentos da sua nova identidade) obteve sentença judicial favorável contra a Associação de *Hockey Feminino*. Mas o facto é que a verdade desportiva falara mais alto no momento em que todas as outras equipas femininas se recusaram a aceitar a fantasia legal que, no Desporto – fosse-o embora na política – não era suficiente para alterar a masculinidade do atleta. Não é de prever que, a essa verdade desportiva, a mordação da ideologia se imponha indefinidamente. E o mesmo se diga de utopias trans-humanistas. No fundo, o *doping* era já no século xx um trans-humanismo larvar na medida em que, traduzindo a dificuldade em aceitar integralmente o próprio ser, era uma forma de «melhorar», por substituição química, o corpo humano natural. Recusar a verdade do corpo humano pela tecnologia, cruzada com as neurociências, em nome do lema olímpico *citius, altius, fortius*, seria o autoaniquilamento do Desporto,

²² A realidade cromossómica determina naturalmente a montante um sem fim de diferenças relevantes que, mais cedo ou mais tarde, os lesados hão de invocar, como a constituição genética específica dos músculos esqueléticos (ver Lindholm *et al.* 2014).

²³ «According to the IOC, Hubbard, who previously competed as a man, is a woman». Ver em <https://www.washingtonpost.com/news/early-lead/wp/2017/03/22/transgender-woman-wins-international-weightlifting-title-amid-controversy-over-fairness/?noredirect=on> (consultado em 24-01-2019)

²⁴ <https://elcomercio.pe/mundo/actualidad/argentina-ordena-fichar-transexual-liga-hockey-femenino-224711>, consultado em 24.1.19.

passado de exercício físico a exercício tecnológico. Na sua essência, ele implica o respeito – hoje diríamos «ecológico» – do corpo humano, assumido como referente de uma normatividade natural.

Entre os anti-humanismos e trans-humanismos de uma pós-modernidade neopaleolítica e neognóstica, cabe hoje, ao Desporto, o papel de reserva ecológica de humanismo integral; porque a verdade desportiva é, no fim de contas, a verdade do Homem.

Bibliografia

- Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita. 2018. «Dare il meglio di se: documento sulla prospettiva cristiana dello sport e della persona humana», Oficina de Prensa de la Santa Sede, <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2018/06/01/0401/00856.html>
- Grossi, Vittorino. 1983. *Lineamenti di Antropologia Patristica*. Roma: Borla.
- Hagendahl, Harald. 1998. *Cristianesimo Latino e Cultura Classica*. Roma: Borla.
- Howerton, Matt. 2018. «Transgender wrestler Mack Beggs booed after winning state title», USA Today, <https://usatodayhss.com/2018/mack-beggs-transgender-wrestler-booed>
- Kroyman, Ernst. 1906. «*Tertulliani Dde carnis resurrectione, textus criticus*». In *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vol. XXXVII, Vienna: Hoelder-Pinchler-Tempsky.
- Lindholm, M.E., M. Huss, B.W. Solnestam, S. Kjellqvist, J. Lundeberg, and C.J. Sundeberg. 2014. «The human skeletal muscle transcriptome: sex differences, alternative splicing, and tissue homogeneity assessed with RNA sequencing». *The FASEB Journal*, 28, n.º 10: 4571-4581.
- Miranda, José C. 2014. «O corpo e a glória». In *Estética e Ética na Representação da Vida Corporal: Um Percorso Iconográfico Mariano*. Vila Real: Direção Regional de Cultura Norte, 6-14.
- Miranda, José C. 2019. «A irrelevância do corpo: ritos fúnebres e ética ambiental». Comunicação apresentada no Congresso Internacional sobre a Morte, Leituras da Humana Condição, Guimarães, Instituto de Estudos Avançados em Catolicismo e Globalização, 21-14 de fevereiro.
- Puppinck, Grégor. 2018. *A Família, os Direitos do Homem e a Vida Eterna*. Cascais: Principia.
- Siniscalco, Paolo. 1966. *Ricerche sul «de Resurrectione» di Tertulliano*. Roma: Studium.

Desporto e pós-humanidade

João Manuel Duque

Universidade Católica Portuguesa

O desporto, nomeadamente o desporto de alto rendimento, convoca atualmente uma reflexão sobre a condição humana, seja porque, através do seu desenvolvimento extremo ou através dos imensos recursos tecnológicos envolvidos, parece prometer a superação do humano, seja porque, na sua inevitável ligação à condição corpórea do humano, permite tomar consciência daquilo que nos define e que, em certo modo, implica a aceitação e convivência saudável com os limites da natureza humana. De seguida propõe-se uma abordagem sintética desta questão, situando-a numa conceção genérica do desporto e explorando-a no debate com atuais utopias trans-humanistas.

O desporto

Início as minhas breves considerações com uma aproximação geral à própria realidade do desporto¹. Têm sido vários os paralelismos traçados entre o desporto e outros dinamismos da vida humana, para tentar explicar esta realidade, em rigor estranha ao humano, se considerarmos simplesmente a sua necessidade de sobrevivência.

Tendo como pano de fundo a competição inerente à maioria das práticas desportivas, o paralelismo mais imediato e habitual tendo sido aquele que relaciona o desporto com o potencial de violência que parece ser inerente ao relacionamento inter-humano. O desporto seria, pois, uma representação e, ao mesmo tempo, uma espécie de descarga catártica da violência latente nesse relacionamento, potenciando-a, às vezes, ou controlando-a, na maior parte

¹ Para o que se segue, ver o primeiro capítulo de Harvey (2015).

dos casos. No já famoso dizer de George Orwell (1945), o desporto seria «uma guerra sem espingardas»². Esta aproximação não é desprovida de sentido – sendo embora mais explícita nuns desportos que noutros – mas não esgotará todos os significados da prática desportiva.

Uma outra aproximação pretende que, quando falamos em desporto como representação do mundo da vida humana – ou da sua relação com o resto do mundo – estejamos claramente a estabelecer uma relação com a ritualidade, enquanto dimensão da ação humana com características muito próprias (Higgs e Braswell 2004)³. Porque a ação ritual tem por função representar o sentido, seja ele qual for e como for. E fá-lo criando mundos próprios, com regras próprias, não determinadas pelas regras do quotidiano. Uma celebração comunitária deste género parece corresponder àquilo que, em realidade, pretende o desporto, embora isso, de novo, seja mais visível numas modalidades que noutras.

Em continuidade com esta leitura do desporto como ritualidade, há quem prefira concentrar-se num aspeto da dimensão ritual, que é precisamente a sua não necessidade e não funcionalidade. Para isso, recorre-se ao conceito de *jogo*. O desporto, enquanto jogo, não existe em função de nada nem para nada – muito menos por razões económicas – mas é o contexto em que os humanos celebram, livremente, a contingência ou gratuidade do seu ser, simplesmente jogando (Harvey 2015, 150 ss.)⁴.

Outras leituras parciais poderiam ser consideradas, como sejam as que definem o desporto como descarga de energias em excesso, como recuperação do cansaço, como educação dos instintos, como válvula de escape para as emoções, como criação de modelos de situações possíveis, para gerir o futuro, como meio para resolver conflitos psíquicos, etc. (Johnston 1997). São, sem dúvida, elementos mais ou menos presentes na prática desportiva. Mas interpretam o desporto sempre a partir de algo exterior, ao serviço do qual é colocado; não a partir de si mesmo.

Se transitarmos da questão geral de uma definição do desporto para contextos particulares da sua aplicação, surge-nos aquilo que, sobretudo mediaticamente, hoje se tornou mais visível e que se pode reunir no conceito de

² Ver Spivey (2012).

³ Sobre a compreensão da ritualidade, ver Duque (2018).

⁴ O autor inspira-se na clássica obra de Huizinga (2015).

«desporto de alto rendimento». Nesse contexto, o acento é colocado na relação entre o limite e a sua superação, como é claramente enunciado no texto programático deste colóquio: «A modernidade enfatizou a ideia de *performance* desportiva como “superação de si”, num contexto em que o conhecimento do mundo se abria a novas fronteiras. Para além da ética e da espiritualidade, a tecnologia tornou-se um fator decisivo na caracterização da experiência de superação própria das culturas desportivas.»

Neste sentido, ainda, a prática desportiva é sobretudo significativa como experiência de si na mediação do corpo, precisamente no jogo entre limite e superação. Estamos claramente no âmbito preciso da experiência de si como corpo: seja a experiência corpórea do “si mesmo”, seja a experiência que o “si mesmo” faz do corpo próprio, enquanto outro. O corpo acaba por ser assumido na dupla dimensão de sujeito da experiência e objeto da experimentação. Mas deixo esse aspeto preciso mais para diante.

Para já interessa salientar que o desporto de alto rendimento evoca, entre outros aspetos, uma relação ao corpo próprio que envolve o dinamismo do desejo. Porque a relação entre limite e superação não se refere apenas à experiência quotidiana do “si mesmo” como corpo – a qual pode não tocar nesse binómio, mas apenas limitar-se a ser o modo como nos sentimos sendo, no mundo, precisamente na vulnerabilidade corpórea assumida. A relação entre limite e superação assenta, pelo contrário, num dinamismo do desejo, por relação a um ideal procurado – em última instância, com certo estatuto escatológico – o qual vai determinar o próprio processo de superação permanente, incluindo os modos de a realizar, e que pressupõem uma ideia reguladora de humano ou de perfeição humana. Esta ideia de perfeição acaba por assumir o lugar de certos modos de conceber a noção de salvação, frequente em muitas tradições religiosas. Estabelece-se, assim, uma espécie de continuidade entre superação do limite e utopia da perfeição, como redenção do humano, enquanto redenção ou superação do próprio limite. É sobretudo neste cenário que se coloca a questão do pós-humano.

Desejo e utopia: corpo paradoxal

O perfil do denominado pós-humanismo, apesar dos seus múltiplos significados (Braidotti 2015), pode relacionar-se, no essencial, com a tradição das

utopias da perfeição humana, que já na Grécia antiga pretendia aproximar os humanos dos deuses, transpondo precisamente o umbral dessa distinção fundamental. Interessantemente, o desporto foi, já aí, um lugar privilegiado para essa transposição, sendo essa motivação precisamente uma das fontes da criação das olimpíadas, até já no nome a evocar a sua dimensão «divina».

O pós-humanismo contemporâneo, sendo sobretudo de raiz tecnológica, reedita, contudo, uma outra matriz utópica, protagonizada historicamente de modo mais explícito pelos diversos gnosticismos⁵. De um modo geral e sem entrar nas diferentes nuances dos variados paradigmas, a condição corpórea do humano é considerada a própria fonte da sua imperfeição, de tal maneira que o desejo utópico da perfeição conduz, essencialmente, ao desejo de superação final do corpo, através de mecanismos que o possam dispensar. Os implantes e as próteses que levam à criação do *cyborg*, por exemplo, acabam por reconstruir e desconstruir o corpo, de modo a anular as suas fragilidades, acabando por, em realidade, o anular enquanto corpo humano (e por isso mesmo se trata de algo já pós-humano) (Benanti 2012). Por outro lado, certas utopias cibernéticas atuais, pretendendo o desenvolvimento de identidades humanas plenamente *on-line*, acabam por identificar o humano com pura informação, o que reedita a perspectiva gnóstica tradicional, considerando realizada a utopia da libertação do corpo, pela transferência da informação para suportes cibernéticos.

No contexto específico das diversas formas da utopia pós-humana, sobressai o denominado «trans-humanismo», que explora precisamente uma noção de ser humano como objeto de permanente aperfeiçoamento ou melhoria (*improvement e enhancement*). É neste contexto que surge a ideia do «homem aumentado» (Magnin 2017), como transição para o trans-humanismo.

É claro que, na sua versão moderada ou mesmo neutra (se é que essa neutralidade pode existir), o processo de melhoramento da vida humana é de sempre e manifesta-se em numerosos aspetos do quotidiano. Por exemplo, a nossa época tem conhecido um aumento expressivo da esperança de vida, precisamente através de recursos que aumentam a capacidade de sobrevivência. Interessantemente, esta melhoria não está separada da prática desportiva. Mesmo que seja suportada, em grande parte, por medicamentos e outras intervenções da medicina, não é menos certo que o aumento de

⁵ Para um maior desenvolvimento desta tese, ver Duque (2016).

práticas denominadas «saudáveis», nas quais se inclui a prática regular do desporto, tem contribuído significativamente para esse melhoramento – acompanhado da utopia do fim do envelhecimento, como versão possível do eterno desejo de imortalidade.

Embora neste contexto se possa considerar a melhoria como aumento ou aperfeiçoamento das capacidades do corpo, em realidade o trans-humanismo – como versão mais radical deste projeto de melhoria do humano – aponta, como todo o pós-humanismo, para um patamar em que o corpo seja finalmente superado, precisamente através do recurso à tecnologia. Só aí o aperfeiçoamento será completo, permitindo uma espécie de imortalidade – enquanto imortalidade da «alma», isto é, de uma componente «espiritual», que hoje é frequentemente identificada com a informação suportada pela mente humana.

O desporto – pelos menos a maioria dos desportos, e mais especificamente os desportos de alto rendimento – implica, contudo, uma inevitável relação ao corpo, até mesmo como caminho de aperfeiçoamento, embora muitas vezes no limiar da ambiguidade provocada pela sua transformação tecnológica ou farmacológica. Nesse sentido, o processo de melhoria do humano, em busca de um ideal de perfeição, é-lhe inerente. Mas essa espécie de trans-humanismo não coincide com a total superação do corpo, pelo abandono da condição corpórea do humano – na qual, o próprio desporto deixaria de fazer sentido. Coincide, precisamente, com um modo de relação ao corpo que o toma como uma espécie de objeto sujeito a transformação, para levar o humano cada vez mais longe. Mas pretende levá-lo, paradoxalmente, a esse «lugar» utópico, em rigor sem limites predefinidos, através do corpo e não sem o corpo.

No processo de melhoria do corpo, tal como praticado no desporto de alto rendimento, pode perceber-se uma tensão ambivalente: a tensão entre o sujeito do desporto e do respetivo aperfeiçoamento – que inclui o corpo do sujeito ou como sujeito – e o corpo como objeto, sobre o qual é exercida uma modalidade própria de poder, como manifestação do domínio do humano sobre o humano, ou até mesmo como manifestação do domínio do sujeito sobre si mesmo (Foucault 2012).

Nesta relação ao corpo instaura-se uma espécie de ambivalência, que em realidade acompanha toda a experiência humana do corpo – próprio e do outro: precisamente a ambivalência e às vezes mesmo a tensão entre *ter* um corpo e *ser* um corpo. É claro que, do ponto de vista da antropologia aqui assumida, os humanos são corpos e não seres de outra ordem, que possuem um

corpo como algo extrínseco. De qualquer modo, o corpo que somos surge-nos, também, como «algo» que temos e que conseguimos «observar» como objeto – ainda que essa observação seja realizada, por seu turno, pelo corpo. Vergílio Ferreira (1994), no seu admirável ensaio «Invocação ao meu corpo», exprime de forma única esta relação ambígua entre o corpo que somos e o corpo que temos, entre o sermos nós como corpo que nos sentimos, e o termos uma relação nem sempre fácil com um corpo que chega a contradizer-nos ou, pelo menos, a incomodar-nos.

É neste intervalo, que implica uma espécie de distância a nós mesmos, que o corpo chega a ser tratado como objeto, nomeadamente através de manipulação e, por esse caminho, de aperfeiçoamento. Também no desporto, os corpos são frequentemente manipulados como objetos, para atingir níveis de «produção» sempre mais elevados. E desse modo ganhamos distância em relação ao corpo próprio e ao corpo dos outros. Contudo, em realidade, nunca é possível manipular o corpo que temos sem que isso afete o corpo que somos. Em todas as dimensões do humano. A manipulação de objetos transforma-se assim inevitavelmente em manipulação de sujeitos – até à manipulação de si mesmo.

No desporto, a manipulação do corpo do desportista, pelos outros ou por si mesmo, pode levar à completa degradação do mesmo como objeto. Mas, quando isso acontece, não é o corpo como puro objeto que é sujeito a essa degradação, senão sempre também o sujeito que é corpo. Por outro lado, a potenciação das capacidades do corpo, como objeto, acaba por coincidir com a potenciação das capacidades do sujeito, através do trabalho sobre si mesmo ou através do trabalho de outros sobre si.

Nesse processo – que inclui sempre um determinado desejo de perfeição e, ao mesmo tempo, a relação a um inevitável limite corpóreo na perseguição dessa perfeição – exprime-se a própria ambiguidade (quase poderíamos dizer a aporia) interna do desporto de alto rendimento. Este, por um lado, vive da necessária vinculação ao corpo, onde experimenta precisamente os limites a superar, ou seja, a sua própria essência; e, por outro lado, trabalha num processo de «melhoria» do corpo que esconde um certo desejo de libertação final do corpo. Ou seja, aquilo que possibilita o desporto de alto rendimento – precisamente o corpo limitado e vulnerável – é aquilo mesmo que coloca entraves à realização desse mesmo rendimento, precisamente por ser limitado. O próprio processo de superação permanente – que chega a provocar o recurso a meios

altamente problemáticos, mesmo do ponto de vista físico – manifesta a tensão interna deste nível de desporto. Esta tensão ambivalente entre inevitável corporeidade e desejo de superação do corpo evoca a relação do humano aos seus limites, como base essencial da condição humana. Somos assim conduzidos, pelo próprio dinamismo de aperfeiçoamento desejado e praticado, nos limites das possibilidades impostas e permitidas pelos corpos reais, a uma antropologia do sujeito vulnerável.

Antropologia do sujeito vulnerável

O envolvimento do humano na sua corporeidade paradoxal, em que o corpo é, ao mesmo tempo, o lugar e o limite do desejo, implica uma noção de humanidade que contraria os trans-humanismos radicais. A perfeição do humano, neste sentido, não se mede pela superação do corpo, mas precisamente pelos modos como se pode experimentar o corpo, na permanente tensão entre o corpo que se tem e o corpo que se é. É precisamente nessa experiência dos corpos – como experiência do corpo do outro no corpo próprio, mas também como experiência do corpo próprio na relação física e simbólica com o corpo do outro – que o humano se experimenta como ser vulnerável. Como ser fisicamente vulnerável – porque biologicamente frágil, limitado, sujeito ao cansaço, a processos de envelhecimento, etc. – e como ser eticamente vulnerável, pois está exposto à possibilidade de ser manipulado pelo outro. Esta exposição, contudo, constitui também a base de uma relação ética positiva possível: a relação de cuidado inter-humano, ou mesmo de cuidado consigo mesmo. É precisamente a condição vulnerável do humano que exige esse cuidado, expresso no conceito de responsabilidade, enquanto fundamento de qualquer ética (Jonas 1984).

Do ponto de vista desportivo, estamos perante a exigência ética fundamental do cuidado de si mesmo, enquanto ser corpóreo, evitando manipulações de si que anulem a dimensão corporal e os seus inevitáveis limites. A possível loucura da utopia alerta para essa necessidade de cuidado e vigília permanentes, para evitar que, no processo de aperfeiçoamento do humano se descuide o que define esse humano mesmo – e precisamente o distingue dos «deuses». Mas o mundo do desporto, sobretudo quando transformado em indústria desportiva, lança a exigência ética fundamental do cuidado com os

outros, precisamente enquanto corpos vulneráveis que, no desejo paradoxal de superar essa vulnerabilidade, são manipulados como objetos ou máquinas ao serviço de interesses problemáticos – ainda que seja o puro interesse da superação do humano e dos seus limites.

Sendo o desporto precisamente o campo em que os humanos-corpos, em interação, se debruçam pragmaticamente sobre a sua corporeidade, pretendendo expandir permanente os limites para além do já conseguido, acaba por ser o lugar em que o humano mais explicitamente se apercebe precisamente desses limites. Em rigor, quando se vai ao limite é quando esse limite se torna mais consciente. Sendo assim, o desporto pode ser considerado, em alguns dos seus aspetos, como o lugar em que o humano mais claramente toma consciência de si mesmo e da sua condição limitada, aprendendo a viver com ela.

São os limites físicos permanentes, no processo quotidiano de treino, aquilo que em primeiro lugar provoca essa consciência; são também as derrotas sofridas, que permitem tomar consciência de que nem sempre a vitória é a marca da nossa condição; são os limites psíquicos que, muitas vezes, são determinantes para aquilo que se consegue e que não se consegue; são os limites da idade, que um processo natural de envelhecimento torna presentes.

Todos estes limites são mais evidentes quando se expõem à luz do dia. E isso acontece precisamente de forma mais explícita quando se tocam os limites. E é o que acontece no desporto, sobretudo no desporto de alto rendimento. Porque, de facto, no quotidiano da existência, não sendo habituais as experiências-limite, podem ser evitadas as experiências do limite, silenciando-as e chegando assim a criar a ilusão de se viver uma condição ilimitada. É precisamente na medida em que nos aproximamos dessas experiências-limite – nomeadamente através da experiência das possibilidades quase impossíveis do corpo humano – que mais explicitamente fazemos experiência da condição limitada que nos define, mesmo que esses limites não estejam definitivamente pré-estabelecidos. É na articulação dinâmica e por vezes tensional entre experiência do limite e superação do limite que tomamos consciência daquilo que somos, como seres corpóreos.

Em época de efervescentes utopias do pós-humano, o desporto de alto rendimento, parecendo embora fascinado pela superação do humano, nomeadamente através dos ideais da melhoria e aperfeiçoamento, ou do humano aumentado, acaba por se revelar como lugar privilegiado da experiência do

humano, enquanto condição vulnerável e limitada, possibilitando a articulação de um desejo sem fim, mas sempre nas condições impostas pela finitude que nos define.

Bibliografia

- Benanti, Paolo. 2012. *The Cyborg: Corpo e Corporeità nell'Epoca del Post-Humano*. Assisi: Cittadella Editrice.
- Braidotti, Rosi. 2015. *Lo Posthumano*. Barcelona: Gedisa.
- Duque, João M. 2016. «Utopias neo-gnósticas do pós-humano na cibercultura: para uma leitura filosófico-teológica». *Perspetiva Teológica*, 48, n.º 1: 163-182.
- Duque, João M. 2018. «Ritualidade da arte, performatividade da memória». *Rever*, 18, n.º 1: 11-30.
- Ferreira, Vergílio. 1994. *Invocação ao Meu Corpo*. Venda Nova: Bertrand.
- Foucault, Michel. 2012. *Du gouvernement des vivants: Cours au Collège de France 1978-1979*. Paris: Seuil, Gallimard.
- Harvey, Lincoln. 2015. *Breve Teologia dello Sport*. Brescia: Queriniana.
- Higgs, Robert J., and Michael C. Braswell. 2004. *An Unholy Alliance: The Sacred and Modern Sport*. Macon (GA): Mercer University Press.
- Huizinga, Johann. 2015. *Homo Ludens*. Lisboa: Edições 70.
- Johnston, Robert K. 1997. *The Christian at Play*. Grand Rapides (MI): Eerdmans.
- Jonas, Hans. 1984. *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die Technologische Zivilisation*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Magnin, Thierry. 2017. *Penser l'humain au temps de l'homme augmenté*. Paris: Albin Michel.
- Orwell, George. 1945. «The sporting spirit», *Tribune*, 14 de dezembro.
- Spivey, Nigel. 2012. *The Ancient Olympics*. Oxford: Oxford University Press.

Desporto/eSport: uma reflexão sobre o corpo e as novas tecnologias digitais

Ana Santos

Faculdade Motricidade Humana – Universidade de Lisboa

Introdução

À parte de julgamentos morais, pretende-se com este artigo analisar as transformações e melhorias ao nível do corpo que possibilitam suplantar a *performance* desportiva, garantindo o progresso dos recordes promovidos pelo lema olímpico «mais longe, mais alto e mais forte». Neste sentido o foco de análise será, por um lado, a bibliografia centrada no efeito que os avanços na genética e biotecnologias podem ter no desporto e, por outro, questionar o ultrapassar dos limites e possibilidades do corpo humano a partir do desenvolvimento tecnológico.

A centralidade do corpo no desporto tem, atualmente, o seu contraponto no aparente não uso do corpo no desporto eletrónico, denominado aqui como *eSport*. Quando se argumenta que os *eSports* até têm treinadores e que ao nível da motricidade fina são muito exigentes no que à velocidade, precisão e coordenação diz respeito contrapõe-se o argumento do ecrã, de não darem vida ao próprio corpo, mas a *avatares* não humanos.

Com este trabalho exploratório pretendemos colocar a competição desportiva, seja ela realizada no campo ou no quarto de dormir, como um palco elusivo para discutir o papel da tecnologia computacional na transformação da humanidade.

No desporto: corpo *cyborg*?

A tese que Miah (2003) defende em *Cyborg Athletes, Transhuman Ideals & Posthumanity*, é a de que a pós-humanidade já está presente nas práticas desportivas de elite. Nesse contexto, onde o desporto é moralmente reconhecido, defendendo os valores humanos, os atletas são identificáveis já como

pós-humanos tanto ao nível da sua constituição biológica como na relação que estabelecem com a tecnologia que há muito funciona como um recurso potencializador da *performance*.

Se evitarmos juízos morais sobre a tecnologia contemporânea emergente podemos então questionar e avaliar os efeitos de tecnologias como a criopreservação, a nanotecnologia e a inteligência artificial, em função dos interesses da humanidade. O movimento intelectual e cultural recentemente constituído, denominado de trans-humanismo sintetiza alguns argumentos que nos ajudam a entender também a potencialidade, ou ineficácia, destas novas tecnologias para o aperfeiçoamento do talento e/ou melhoria da *performance* desportiva.

O lema olímpico *citius, altius, fortius* (mais longe, mais alto, mais forte) é a epítome da exigência constante do ultrapassar de si, perpetuando uma ideia ambígua sobre o significado de humanidade. Nelson Évora saltar 17,74m¹ é um exemplo revelador de uma capacidade de transcender as fronteiras conhecidas da capacidade humana. Mas, se em vez do palco dos desportos convencionais passarmos para os desportos de risco, ficamos perante o desempenho humano que mais tem surpreendido pelo ímpeto e mesmo pela loucura que representam os desafios que pareciam impossíveis de realizar. Surfar as ondas gigantes da Nazaré², fazer *downhill* na alta montanha e descer desfiladeiros de neve a grandes velocidades, são todos eles feitos que nos deixam estarecidos porque se transcendem quando desafiam a gravidade, a velocidade e também a sanidade mental (porque se algo corre mal morrem).

Para Kotler (2014) cada um destes feitos supõe uma história, pressupõe tecnologia de apoio e, essencialmente, muito treino: não apenas treino físico, mas essencialmente treino mental. Os sucessos nessas atividades impulsionalizadas pelo perigo requerem talentos incríveis do ponto de vista psicológico e intelectual: coragem, firmeza, criatividade, resiliência, cooperação, pensamento crítico, reconhecimento de padrões, tomada de decisões de alta velocidade, etc. (Kotler 2014). Estes atletas são um exemplo de que o ser humano realiza a sua própria revolução.

Nos desportos tradicionais, esta revolução sente-se em cada sessão dos Jogos Olímpicos, nomeadamente na ginástica artística, com «acrobacias

¹ Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Nelson_Évora

² <https://www.worldsurfleague.com/bigwaveawards/229227/big-wave-awards-biggest-wave?bwaYear=2019> (consultado em fevereiro de 2019).

circenses» que se julgavam impossíveis de realizar, com novos recordes batidos por corpos com características peculiares como é o caso de Michael Phelps. Para que esta revolução se concretize para além da tecnologia e do treino também tem sido essencial alterar os Regulamentos, como é o caso do ciclismo que ao longo do tempo acelerou o andamento, a combatividade e a competitividade no interior do pelotão, através da criação de prémios que diferenciam feitos individuais no interior de cada equipa e pelo encurtar do tempo de distância de todos ao primeiro do pelotão, criando maior incerteza nos resultados e, tornando mais espetacular a disputa, aumentar o interesse e visibilidade mediática (Santos 2011).

O *status* tecnológico de muitos desportos é extremamente distinto, com muitos tipos de equipamento aprovado, como é o caso das tendas isobáricas, tendo como condição questionável sobre se são, ou não, prejudiciais à integridade do próprio desporto. Não obstante, o grau de sofisticação atingido pela tecnologia de alguns equipamentos já os torna como fazendo parte do corpo do atleta. Um bom exemplo são os atletas paralímpicos para os quais os dispositivos protésicos, que substituem os membros biológicos, tendem cada vez mais a deixar de ser apenas uma extensão do corpo dos próprios. Jamais se imaginaria que um homem sem pernas como o Oscar Pistorius viria a representar uma ameaça aos outros velocistas olímpicos, tal foi a discussão em torno da suposta vantagem, dada pelas próteses, face a todos os outros atletas.

Será que desenvolvimento tecnológico da bio-impressão 3D de órgãos humanos, liderado pela Wake Forest³ na manufatura moderna da medicina regenerativa, augura mesmo o desaparecimento deste tipo de categoria paralímpica? A reinvenção tecnológica dos corpos não é fruto da imaginação, já é uma realidade, só que não tão milagrosa e nem célere quanto a que é apresentada nos filmes de ficção científica.

Fora da ficção científica estão os testes genéticos aplicados no desporto a situações ligadas à morte súbita cardíaca, a traumatismos cerebrais relacionados com lesões causadas por concussão, a complicações por excesso de esforço relacionadas com a anemia falciforme, tendinopatias e lesões nos ligamentos (Sands *et al.* 2012). Em cada um destes contextos, o uso da

³ <https://school.wakehealth.edu/Research/Institutes-and-Centers/Wake-Forest-Institute-for-Regenerative-Medicine> (consultado em fevereiro de 2019).

genética levanta uma infinidade de questões éticas e epistêmicas (McNamee e Camposeri 2018). A composição genética desempenha um papel muitas vezes determinante na capacidade atlética mas, não obstante, sem treino não se alcança a excelência (Hay 2017).

Exemplos da necessidade de genética específica é a altura no basquetebol profissional e o tamanho do corpo na natação e na ginástica (Sands *et al.* 2012). A análise antropométrica⁴ dos atletas olímpicos, ao longo do tempo, mostra bem a tendência do aumento da altura dos jogadores de basquetebol e, no inverso, a redução da estatura das ginastas. O caso do nadador olímpico Michael Phelps é também um bom exemplo, nasceu com a vantagem genética dos membros superiores longos, algo que é muito importante na natação porque pode alcançar e tocar na parede com vantagem de uns décimos essenciais para vencer a corrida (Hay 2017). Basquetebol profissional, natação olímpica e ginástica olímpica são, salvaguardando a influência de fatores socioculturais, três desportos exemplares em que a vantagem genética tem um efeito importante sobre os atletas que neles sucedem, muito embora a maneira como o atleta treina seja um fator importante no seu sucesso geral. No entanto, se um atleta não estiver geneticamente equipado com os genes adequados necessários a um destes desportos, o nível profissional que eles procuram pode estar fora de seu alcance (Hay 2017).

Ao nível da melhoria do corpo, que não apenas o dos atletas, são reconhecidos avanços na engenharia genética, na neuro-tecnologia baseada em computador, nas descobertas farmacológicas que, no conjunto, proporcionam melhorias da qualidade de vida sem precedentes (McNamee e Camposeri 2018). Sobre a ética da biotecnologia no desporto, o livro de McNamee e Camposeri (2018) aborda as implicações filosóficas sobre a aplicação do conhecimento sobre genética ao desempenho desportivo, bem como o papel dos testes genéticos na identificação e desenvolvimento de talentos. Na obra os autores fazem o seguinte inventário dos que em debates atuais estão associados ao termo genética: 1. genética característica dos atletas em determinada

⁴ Há dados sobre a medição antropométrica dos atletas olímpicos desde os Jogos de 1900, realizados no contexto da Exposição Universal em Paris. Deste os primeiros rastreios existem dados da altura e peso, medidas dos diferentes segmentos do corpo e, para além disso, foram também tiradas fotografias ao corpo (frente, costas e laterais) e à realização da *performance*. Ver: <https://www.topendsports.com/events/summer/science/anthropometry.htm> (consultado em dezembro de 2018).

modalidade; 2. testes genéticos para testar a predisposição a lesões, bem como a resposta ao treino; 3. como determinar da sequência completa do genoma de atletas para entender a base genética do desempenho desportivo; 4. testes genéticos para prever o potencial (identificação e desenvolvimento de talentos); 5. tecnologias genéticas para melhorar o desempenho atlético. Independente do debate, é difícil lidar com a distinção e ambivalência entre o que pode ser considerado *doping* ou inovação, nomeadamente no caso dos atletas com deficiência.

A intervenção genética já resulta na aceleração da recuperação do esforço, na prevenção de lesões dos tecidos moles, bem como a superação dos sinais corporais de exaustão. Trothen (2018) questiona se este tipo de intervenção não leva a um aumento do esforço por parte do atleta com consequências graves para a sua saúde? Mas, esta questão merece uma outra: a competição desportiva profissional tendo o corpo como principal instrumento alguma vez teve como finalidade fazer bem à saúde?

Apesar das descobertas já realizadas, a definição de uma fórmula genética para criar o talento desportivo ainda é um mito porque, por um lado, cada modalidade requer uma enorme variedade de qualidades e habilidades distintas e, por outro, existe uma vasta possibilidade combinatória de genes associados a cada uma dessas qualidades e habilidades (Epstein 2014). Apesar da consciência das influências genéticas no sucesso competitivo, a genética do desempenho desportivo é ainda uma área bastante recente de investigação existindo a par de outras tecnologias que, apesar de não serem tão elusivas, muito contribuíram para o bater de recordes.

A presença da tecnologia nos desportos tradicionais, apesar de subtil, está presente mesmo em modalidades históricas como é o caso do atletismo. Comparar a corrida dos 100m de Usain Bolt numa pista sintética com os 100m do Zátpek numa pista de cinza é um completo anacronismo como David Epstein (2014) o demonstra⁵. Ultimamente os recordes obtidos devem-se sobretudo à evolução tecnológica ligada com a evolução dos sensores de medida, com as alterações da qualidade do *design* e qualidade das instalações e equipamentos, como é o caso da flexibilidade do material da vara no salto à vara e, ao

⁵ https://www.ted.com/talks/david_epstein_are_athletes_really_getting_faster_better_stronger

nível do treino, com sistemas de computadorização e monitorização de apoio à análise e tratamento de dados dos atletas (Fister, Fister Jr. e Fister 2019).

A aplicação da realidade virtual, também chamada realidade aumentada, é já outra das dimensões de aplicação das novas tecnologias e que, do ponto de vista quer do espetáculo desportivo quer do treino, amplia grandemente a experiência dos atores neles envolvidos: os espectadores podem seleccionar os ângulos de visionamento da competição; os árbitros podem aceder a informação que aumenta a objetividade de julgamento; os jogadores podem participar em sessões de treino que reproduzem virtualmente jogos reais, aumentando assim a motivação e o estímulo ligado com a resolução de problemas perante a seleção de situações de simulação de dificuldade acrescida (Fister, Fister Jr. e Fister 2019).

No eSport, onde está o corpo?

Podem os desportos eletrónicos (*eSports*) ser considerados desporto? A ideia parece absurda, i.e., como é que teclar num rato e digitar num teclado se pode comparar ao esforço de saltar, correr ou nadar num espaço físico? Que parte do corpo está visivelmente envolvido, para além dos dedos e da mente? O problema neste tipo de questões reside no facto de tendermos a comparar os *eSports* a desportos como o atletismo. Mas, se ao invés de pensarmos no atletismo compararmos os *eSports* com um desporto olímpico como o Tiro, do ponto de vista dos *skills* motores, qual será o mais exigente fisicamente? Tendemos a esquecer a presença da tecnologia nos desportos tradicionais, mesmo em modalidades históricas como é o caso do atletismo. Para não voltar a referir as possibilidades das tecnologias associadas à melhoria da condição humana promovidas pela nanotecnologia e pela genética (Doyle 2018).

Para os veteranos dos *eSports* é irrelevante que o jogo competitivo venha a ser classificado de desporto (Li 2016). Não obstante, vários autores (Tiedemann 2004; Wagner 2006; Taylor 2012; Li 2016) consideram que os *eSports* têm todos os elementos da competição desportiva, tanto ao nível da exigência de *skills* motores, nomeadamente de motricidade fina, como de habilidades que requerem treino intenso para além de, internacionalmente, terem um quadro competitivo sujeito a regulamentos partilhados ao nível global.

Os regulamentos, apesar da sua singularidade⁶, existem e cumprem de igual modo, como nos desportos tradicionais, ou seja, com «a decisão de limitar o agir a uma ética construída socialmente» (Cardoso 2016)⁷.

Tal como nos desportos tradicionais, os eventos de competição de *eSports* evocam emoções fortes e, dada a sua visibilidade mediática nomeadamente no Youtube, os jogadores profissionais e os jogos que eles jogam tornaram-se uma força cultural com franca potencialidade económica. Em 2016, a Deloitte projetava receita de *eSports* na ordem dos US \$500 milhões. Comparando com os desportos tradicionais, a atividade financeira estava estimada em US \$278 milhões nos *eSports* em 2015, segundo a Newzoo, em comparação com a receita de mais de US \$10 bilhões para a NFL e US \$21 bilhões para ligas de futebol europeias. As visualizações do campeonato do principal jogo League of Legends atingiram 32 milhões em 2013, em comparação com um pico de 120 milhões de espectadores que assistiram ao Super Bowl de 2015. Mas o ritmo de crescimento dos *eSports* está a superar todos os outros grandes setores de entretenimento. Marcas globais como *Coca-Cola*, *American Express* e *Intel* entraram neste mercado que ainda há cinco anos era ridiculamente pequeno (Li 2016).

Vários fatores potenciam e explicam este crescimento. Por um lado, a penetração da tecnologia em praticamente todos os aspetos das nossas vidas tornou o jogo omnipresente; por outro, as competições de *streaming* de vídeo estão a um «clique» de distância, num computador, num *tablet* ou num telefone, o que, por sua vez, facilita a conexão dos jogadores, por todo mundo, quase instantaneamente via Internet. Para além desta vulgarização de uso das tecnologias de comunicação, Li (2016) considera que o fator mais crítico no sucesso dos *eSports* é a paixão, se não a obsessão, dos jogadores, dos

⁶ Transformar a competição inerente aos jogos num ambiente formalizado e regulamentado não tem sido fácil. Ligas como a NBA e a NFL são o produto de muitos anos de domínio comercial. O jogo tem empresas relativamente jovens, e apenas algumas delas existem há mais de uma década. O controle é complicado pela presença do programador de *software*, que tem direitos de autor sobre o jogo (Li 2016).

⁷ Para Cardoso (2016), o que distingue o Desporto das outras atividades humanas? Não foi a Intencionalidade nem a Transcendência. Foi a Decisão – de limitar o agir a uma ética construída socialmente – em que quaisquer que sejam os resultados anteriores os praticantes e os atores sociais não alteram o seu estatuto e a sua paridade nas relações futuras e nos sucessivos confrontos) – que inventou o Desporto.

organizadores dos torneios, dos investidores, dos inventores de jogos e, acima de tudo, dos fãs.

Li (2016) considera que assim como o basquetebol e o beisebol passaram dos campos e das ruas para os grandes estádios mal se tornaram um negócio, também o *eSports* mal tiveram investimento e liderança saíram dos quartos de dormir para estádios gigantes. E aqui reside o problema porque, em geral, o campo e a rua estão associados à atividade física e à sociabilidade enquanto que, pelo contrário, o quarto de dormir está associado ao sedentarismo e ao isolamento social. No entanto, estudos recentes (Jenkins 2006) mostram que os jogos de vídeo são sociais: quase 60% dos jogadores frequentes jogam com amigos; 33% jogam com irmãos e 25% brincam com cônjuges ou pais. Mesmo os jogos desenhados para jogadores individuais são frequentemente jogados socialmente, com uma pessoa dando conselhos e a outra segurando um *joystick*.

Os jogos transportam o jogador para um lugar virtual totalmente novo por meio de imagens e sons, considerado um novo meio de inovação para uns e, para outros, um vislumbre assustador de um futuro distante da realidade, uma perda de tempo. Autores como Taylor (2012) referem o contributo dado pelos *eSports* na preparação dos jovens para o futuro digital global da alta tecnologia, bem como facilitam o acesso à profissionalização nesta área de entretenimento cuja tendência de mercado é crescer. A indústria de jogos de computador é uma atividade importante de entretenimento e lazer tanto para as crianças como para os adultos em todo o mundo. Porque não considerar o jogador de *eSports* um atleta tecnológico da competição mundial?

Conclusão

A constante procura de melhoria do desempenho desportivo tem, ou não, promovido a «pós-humanidade» nos desportos? Como é possível bater recordes sem que os atletas ultrapassem os limites da sua fisicalidade? O desenvolvimento tecnológico do próprio corpo do atleta é indispensável à exigência de superação dos seus predecessores. A melhoria do desempenho é o fulcro da práxis das competições desportivas e, por essa razão, se argumenta que os desportos já são trans-humanos, na medida em que o corpo graças ao investimento tecnológico tenderá a aproximar-se cada vez mais da condição *cyborg*.

A presença da tecnologia no desporto tradicional tende a ser ignorada, reduzindo o corpo do atleta a habilidades motoras «grosseiras», a mero esforço físico, à exaustão. No caso da ginástica, ou mesmo do mergulho, o sistema de avaliação reside mais no julgamento estético do que na quantificação do esforço desenvolvido para o efeito, não negando obviamente as horas de treino intenso que levam à qualidade estética da prestação. Os desportos de risco, por seu turno, demonstram que a qualidade ligada com o ímpeto e a coragem os torna muito exigentes no domínio do treino mental.

O corpo dos jogadores do *eSports* não é central, como no desporto, porque o espetáculo está na disputa levada a cabo no ecrã, logo o desempenho físico, se bem que exigente ao nível do treino, não tem o valor estético do ginasta e nem requer a coragem do surfista da Nazaré porque a *performance*, que o levará ao suceder no jogo, é uma realização sua mas protagonizada pelo seu *avatar*, não comprometendo a sua integridade física. Ao nível da integridade física, o atleta olímpico não estará mais vulnerável à alteração tecnológica do que o jogador de *eSports*? Teremos no futuro próximo, atletas *cyborg* a competir contra *avatares*?

O meu objetivo com a exploração deste tema foi chamar a atenção para a presença da tecnologia no desporto, para a transformação dos corpos, de modo a criar um outro entendimento sobre o significado de outros modos de participação desportiva e de presença do corpo, como é o caso dos desportos eletrónicos – *eSports*.

A crença de que a participação desportiva ajuda os atletas a desenvolver virtudes como honestidade, coragem e determinação e que, em suma, o desporto prepara os atletas para a vida terá o seu equivalente no *eSports*? Os *eSports* não serão o meio indispensável para a preparação dos jovens para a digitalização social e para a tomada de consciência do valor que a realidade virtual e inteligência artificial terão no futuro da humanidade?

Bibliografia

- Doyle, D. John. 2018. *What Does it Mean to Be Human? Life, Death, Personhood and the Transhumanist Movement*. Berlin/Heidelberg: Springer.
- Epstein, David. 2014. *The Sports Gene: Inside the Science of Extraordinary Athletic Performance*. New York (NY): Current.

Desporto/eSport: uma reflexão sobre o corpo e as novas tecnologias digitais

- Fister, Iztok, Iztok Fister Jr., and Dusan Fister. 2019. *Computational Intelligence in Sports*. Berlin/Heidelberg: Springer.
- Guttmann, A. 2004. *Sports: the first five millennia*. Massachusetts: University of Massachusetts Press.
- Harari, Y. 2017. *Homo Deus: Uma breve história do amanhã*. RJ: Companhia das Letras.
- Hay, Jessa. 2017. «A gene ahead of the game: a look at sports genetics». Bachelor Thesis in Exercise and Sport Science, Richmond (KY), Eastern Kentucky University. https://encompass.eku.edu/honors_theses/427.
- Hoberman, J. 1992. *Mortal Engines: The Science of Performance and the Dehumanization of Sport*. NY: Free Press.
- Jenkins, Henry. 2006. «Reality bites: eight myths about video games debunked», Public Broadcasting Service, <http://www.pbs.org/kcts/videogamerevolution/impact/myths.html>.
- Jessa, H. 2017. *A Gene Ahead of the Game: A Look at Sports Genetics*. Honors Theses. 427: https://encompass.eku.edu/honors_theses/427.
- Kotler, Steven. 2014. *The Rise of Superman: Decoding the Science of Ultimate Human Performance*. Seattle (WA): Amazon Publishing.
- Kurzweil, R. 1977. *A Era das Máquinas Espirituais*. https://www.academia.edu/37707262/A_Era_das_Maquinas_Espirituais_-_Ray_Kurzweil?auto=download
- Kurzweil, R. 2015. *Como criar uma mente: os segredos do pensamento humano*. RJ: Editora Aleph.
- Li, Roland. 2016. *Good Luck Have Fun: The Rise of eSports*. New York (NY): Skyhorse Publishing.
- Lupton, D. 2013. «Understanding the human machine». *Technology and Society Magazine, IEEE*, 32(4), 25-30.
- Mallon, B. 2009. *The 1896 Olympic Games: results for all competitors in all events, with commentary*. Jefferson: McFarland & Company, Inc., Publishers.
- Manuel-Cardoso, P. 2016. *Desporto Património da Humanidade*. Lisboa: IGAC.
- McNamee, Michael, and Silvia Camposeri. 2018. *Bioethics, Genetics and Sport*. London: Routledge.
- Miah, A., & García, B. 2012. *The Olympics, the Basics*. NY: Routledge.
- Miah, Andy. 2003. «Be very afraid: cyborg athletes, transhuman ideals & posthumanity». *Journal of Evolution and Technology*, 13, n.º 2: 1-18.
- Michelin, E. 2015. *The role of sport in health-related promotion of physical activity: The perspective of the health system*. Dortmund: Springer Science and Business Media.
- Mueller, F. 2009. «Digital Sport: Merging Gaming with Sports to Enhance Physical Activities Such as Jogging». Em N. Pope, K.-A. Kuhn, & J. Forster, *Digital Sport for Performance Enhancement and Competitive Evolution: Intelligent Gaming Technologies* (pp. 150-166). NY: Information science reference.
- Oppenheim, F. 1961. *Des nageurs et des records. Histoire des courses de natation*. Paris: La Table Ronde.
- Pierce, J. 2004. *The Biology of Transcendence, a blueprint of human spirit*. Rochester: Simon and Schuster.

- Prescott, J., and J. Bogg. 2014. *Gender Divide and the Computer Game Industry*. Hershey: Information Science Reference.
- Ryan, J. 1995. *Little Girls in Pretty Boxes: The Making and Breaking of Elite Gymnasts and Figure Skaters*. NY: Warner.
- Sands, William A., Cindy Slater, Jeni R. McNeal, Steven R. Murray, and Michael H. Stone. 2012. «Historical trends in the size of US olympic female artistic gymnasts». *International Journal of Sports Physiology and Performance*, 7, n.º 4: 350-356.
- Santos, Ana. 2011. *A Volta a Portugal em Bicicleta: Narrativas, Territórios e Identidades*. Lisboa: Mundos Sociais.
- Santos, A. 2013. *Um Dia Olímpico*. Lisboa: Visão e Contextos.
- Swan, M. 2013. «The quantified self: fundamental disruption in big data science and biological discovery». *Big Data*, 1, n.º 2: 85-89.
- Tamburrini, C., and T. Tännjö. 2005. *Genetic Technology and Sport*. London: Routledge.
- Taylor, T.L. 2012. *Raising the Stakes: E-sports and the Professionalization of Computer Gaming*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Tiedemann, C. 2004. «Sport (and culture of physical motion) for historians, an approach to precise the central term(s)». Paper presented at the IX International Congress of the European Committee for Sports History (CESH), Crotone (Italy), 23-26 September.
- Trothen, Tracy J. 2018. *Spirituality, Sport, and Doping: More than just a Game*. Berlin/Heidelberg: Springer.
- Wagner, Michael G. 2006. «On the Scientific Relevance of eSports». Paper presented at the International Conference on Internet Computing & Conference on Computer Games Development, Las Vegas (NV), 26-29 June.
- William, A., et al. 2012. «Historical Trends in the Size of US Olympic Female Artistic Gymnasts». *International Journal of Sports Physiology and Performance*, 7: 350-356.

Capítulo II

O desporto, entre o espetáculo e o mundo da vida

Um exercício do contemporâneo: breves apontamentos sobre o fenómeno desportivo romano

Pedro Braga Falcão

Universidade Católica Portuguesa

O mundo clássico como espaço para a interrogação

Um dos fascínios mais evidentes do mundo clássico, e que continua a reclamar a atenção sobre textos, culturas e monumentos cada vez menos visíveis na sociedade do nosso século, não é, paradoxalmente, o facto passado ou o seu aspeto terminado – simbolizado na imagem de uma ruína ou numa língua que já ninguém tem como nativa – mas mais precisamente a forma como o presente se relaciona com o passado. Não falamos, porém, na experiência e no conhecimento históricos como forma de matizar o presente, antecipando ou até prevenindo um mal futuro – um certo múnus divinatório que muitas vezes injustamente se imputa ao conhecimento histórico, quando amiúde são os fracos e imprevisíveis sortilégios das circunstâncias políticas, sociais, económicas ou ambientais que ditam o rumo dos acontecimentos. Não queremos com isto dizer – o que seria estranho da parte de um classicista – que conhecer o passado não nos possa levar a um outro estádio de consciência nas pequenas e grandes decisões das nossas vidas, quer íntimas, quer políticas. Em termos culturais, porém, fascina-nos muito mais a forma como o presente olha para o passado, e como esse olhar diz muito sobre o temperamento de quem olha e sobre a sociedade em que este vive. Em relação à religiosidade clássica, por exemplo, é um objeto de estudo *per se* refletir acerca da diversidade com que encarámos, ao longo da história, os polissémicos mitos greco-latinos: testemunhos pagãos e supersticiosos, simples histórias ou fábulas

inconsequentes, vestígios de uma beleza literária esquecida, arquétipos ou ruínas rituais, materialidades de uma cultura religiosa, ecos das neuroses e psicopatologias humanas. Essa diversidade de perspetivas, porém, diz por vezes muito mais sobre a cultura que as produz do que sobre a cultura que produziu originalmente tais mitos.

Como muito bem se tem sublinhado em relação aos clássicos, se no final do século XVIII e XIX a grande fonte de fascínio acerca da antiguidade clássica eram as ruínas dos seus templos, a exata pureza da sua arquitetura, a riqueza dos seus deuses, num depuramento quase fantasioso de uma Grécia tal como nunca existiu – que ainda se lê tão ingénua num autor como Fernando Pessoa e o seu Ricardo Reis – no século XXI já nos interessa muito mais uma ossada humana de uma região recôndita do império romano: o que comia, com quantos anos morreu, de onde veio. Mas o que dirá isso sobre nós, enquanto cultura?¹ Um mesmo passado, tanto imutável como inacessível, ou precisamente porque é inacessível, é escrutinado tanto por aqueles que buscam a resposta a uma angústia civilizacional perante a razão científica e a a-religiosidade moderna, como por estudiosos que procuram investigar como vivia um escravo no século III d.C., ou como vivia toda essa multidão ruidosa tragicamente silenciada pela literatura e pelas elites do mundo antigo.

É deste ponto de partida que nascem estas curtas reflexões; mais do que pensar sobre o fenómeno desportivo da antiguidade, e sobre o seu gesto desportivo, sobre o qual muito se tem produzido², exploraremos, enquanto filólogo, ou meramente enquanto alguém que teve e tem contacto com a história do mundo clássico, a própria génese de algumas perguntas com que questionamos este fenómeno da antiguidade e como, também no caso em análise, somos condicionados pela nossa própria experiência contemporânea. Sigamos, pois, esta linha de pensamento.

¹ Embora de um carácter sucinto e eminentemente didático, a curta introdução de M. Beard e J. Henderson (1995) é ainda um dos melhores exemplos deste tipo de perspetiva. Um bom texto nesse sentido será também o de C. Martindale e R. F. Thomas (2006).

² Da imensa literatura produzida sobre o assunto, salientamos as monografias de A. Futrell (2006) e D. Potter (2012), que foram, aliás, o ponto de partida para muita da informação que consta nas linhas seguintes.

O desporto hoje: *ludus* ou *agón*?

Quando iniciámos esta curta reflexão, e vítimas – talvez inevitavelmente, dado o pendor fortemente literário que ainda domina os estudos clássicos – de uma certa ideia da Grécia Antiga, subsidiária do romantismo britânico e alemão, de um Lord Byron ou de um Goethe, começámos precisamente por pensar em Píndaro e sobre a heroicidade do gesto atlético, sobre o qual já nos tínhamos debruçado noutros contextos, seduzido pela neblina criativa dos Jogos da Grécia Antiga, pela relação inextrincável entre desporto, corpo e religião, uma visão enublada – apesar de toda a investigação histórica e arqueológica modernas sobre o tema – pelo ainda encantatório apelo que a poesia arcaica grega nutre por todos esses atletas, celebrados pela lira. Mas, precisamente porque acompanhamos com alguma curiosidade o fenómeno desportivo contemporâneo, olhamos para esse estádio e somos forçados a desviar a atenção dos concorrentes, dos agonistas, para o público. Quem são, pois, essas pessoas que hoje enchem os nossos estádios, que se aglomeram, aplaudem e especulam sobre o desenlace dos acontecimentos? E quem eram essas pessoas que assistiam aos jogos da antiguidade, quais as suas motivações para ali estarem? O que esperavam ver? Essa curiosidade não é, pois, independente da cultura em que vivemos; advém precisamente de nos vermos imersos numa época da humanidade em que o desporto ocupa um papel predominante em termos mediáticos e sociais. Repare-se que já não basta à sociedade uma mera transmissão de um jogo; há toda uma panóplia de crónicas, reportagens, comentários, que se atropelam e multiplicam em mais de uma dezena de canais televisivos, numa corrente contínua e entorpecida de frases feitas, chavões e lugares-comuns que se prendem com a prática desportiva – no caso português, quase exclusivamente com o futebol. E embora essa avalanche seja facilmente reconhecida como excessiva ou até ridícula, o fenómeno já dura o tempo suficiente para o julgarmos algo característico da sociedade portuguesa, um mal necessário. Que relação terá isto, porém, com o mundo clássico? Precisamente porque nenhuma outra época histórica deu uma tal importância à competição desportiva como a antiguidade clássica (Potter 2012, *xxi ss.*). Daí que a nossa pergunta sobre o gesto desportivo na idade clássica seja condicionada pela nossa própria experiência quotidiana, de curiosidade intelectual: porquê? Porquê essa multidão? Como poderá a antiguidade clássica ajudar-nos a compreendê-la e como são as perguntas que

lhe fazemos condicionadas pelo nosso *kairós*? Não poderemos, naturalmente, dar uma resposta suficiente num texto curto desta natureza, mas apenas apontar para algumas (pouquíssimas) linhas de análise.

Comecemos pela própria palavra «desporto». Grande parte dos equívocos em relação ao mundo clássico prende-se com categorias que consideramos unívocas e imutáveis, quando na realidade expressam realidades ambíguas e multifacetadas. Na realidade, não temos nenhuma palavra em latim ou grego que englobe toda a gama de sentidos que a palavra comporta em português – desde a sua aceção mais privada, de «exercício físico» até à sua manifestação cultural de «espetáculo». Na realidade, o que a palavra «desporto» expressa em português nem sequer foi ou é imutável. No século xv (segundo a datação sugerida no *Dicionário Houaiss*), a data em que a palavra entrou para a nossa língua pelo francês *déport*, do latim *deportare*, que deu também, por via erudita, o nosso vocábulo «deportar», o vocábulo queria na sua raiz dizer «o ato de levar de um lado para ou outro»; num gesto etimológico semelhante à etimologia da palavra «divertimento» (*dis – vertere*), a palavra designava, pois, um episódio quotidiano que nos «transporta» para um outro estado, que nos aliena ou diverte, que nos distrai – um «divertimento». Essa perspetiva de base permite-nos traçar aqui uma fronteira – conquanto algo artificial, mas que tem sido várias vezes proposta ou sublinhada (Potter 2012, 180 ss.) – entre o temperamento grego e o romano, tendo como premissa que o presente texto aborda o desporto visto predominantemente enquanto espetáculo, e não na sua aceção de «exercício» ou «prática física», individual ou coletiva.

Atentemos em dois momentos desportivos públicos particularmente importantes na civilização grega e latina, correspondentemente os Jogos Olímpicos e os Jogos Romanos. Quanto aos primeiros, a primeira coisa a notar é que, em grego, para expressar aquilo a que nos referimos, não existe a palavra «jogo». Esse extenso conjunto de provas atléticas, realizadas num contexto religioso, diz-se simplesmente num neutro plural, *tà Olýmipia* (τὰ Ὀλύμπια), «as coisas de Olimpo» e subentende *hierá* (ἱερά), ou seja, «as coisas sagradas de Olimpo». Em relação às provas propriamente ditas, elas são expressas pelo termo *agón* (ἀγών), «prova, luta, combate», e foca-se, portanto, na competição em si, no facto de os diversos concorrentes estarem numa relação *antagónica* (física ou artística, como no caso das competições musicais); aliás, o termo *ho agón* (ὁ ἀγών) refere-se às próprias pessoas que assistem aos jogos, à assembleia reunida, aos próprios espectadores (cf. Her. 6,127). Já os Jogos

Romanos, provavelmente os mais antigos dos jogos celebrados em Roma, que tinham lugar entre 4 e 19 de setembro na época imperial e, como quase tudo na cultura clássica, com um contexto fortemente religioso, dizem-se, em latim, *Ludi Romani* e têm, portanto, na sua origem a ideia de jogo, divertimento, *ludus* – o mesmo termo que se aplica a qualquer escola que se dedique ao estudo e aprofundamento de uma disciplina como, por exemplo, os *ludi* dos gladiadores.

Qual é a diferença, porém, entre considerar o desporto como uma atividade focada na competição, *agón*, ou como um divertimento, *ludus*? Se sabemos que quem competia eram os atletas, quem se divertia, porém, quem se «deportava» num espetáculo do mundo antigo? É difícil falar em categorias «lúdicas» quando imaginamos um gladiador que pega em armas contra um oponente, sabendo que poderia acabar morto no evento – ou pelo menos, a sua principal motivação não seria, com certeza, a diversão; por uma questão de lógica, o *ludus* seria, portanto, para o espectador, para o público. Mas em que paradigma viveremos no mundo moderno? No paradigma do *ludus* romano ou do helénico *agón*? A pergunta, decerto simplista e levada a um extremo binómico que condiciona a própria reflexão, é fundamentalmente uma provocação, mas não deixa de ter raízes na nossa própria experiência cultural, procurando entender a onipresença do fenómeno desportivo no mundo de hoje. Para quem é, pois, o jogo, o espetáculo? Para o atleta ou para quem assiste?

Para melhor respondermos à pergunta – ou melhor, para esboçarmos uma tentativa de resposta – recorramos, pois, ao paradigma civilizacional de Roma imperial, onde talvez possamos encontrar paralelismos mais evidentes. Mas comecemos por sugerir uma imagem bem mais contemporânea: a final de uma qualquer Taça de Portugal de Futebol, e concentremos a nossa atenção na tribuna presidencial. Seria quase impensável que a República Portuguesa não se fizesse representar ao mais alto nível, até porque é tradicionalmente o Presidente da República quem entrega, no fim, o troféu à equipa vencedora. Perante esta imagem, quatro questões nos fazem reportar à experiência desportiva do mundo romano: primeiro, o que faz um prócere num evento desportivo?; segundo, onde se encontra?; terceiro, porque se centra a atenção da audiência (ou da câmara televisiva, na nossa época) nestas figuras?; quarto, o que a audiência, de facto, vê?

Política e desporto: exemplos antigos num estádio moderno

Quanto às primeiras três questões, elas entrecruzam-se necessariamente. Tomemos como ponto de partida um local específico do fórum romano, particularmente vivido numa experiência académica que é muitas vezes descartada do seu lado mais empírico; não falamos do senáculo, nem do templo de Júpiter ou o de Vesta, mas mais particularmente do Arco de Tito, construído em c. de 82 d.C. por Domiciano, comemorando as vitórias do seu irmão Tito nas guerras judaicas. Nele vemos representada, em posição de relevo, a *Menorah*, o sagrado candelabro do templo de Jerusalém, exposto como espólio de guerra numa procissão triunfal – um evento tanto religioso como político. Que relação tem isto com o desporto? Se, sem dúvida, este monumento assinala um momento-chave na história do ocidente (a queda de Jerusalém e o início da diáspora judaica, fundamental para entendermos as dinâmicas do movimento dos judeus cristãos desta altura e da sua progressiva cisão com o judaísmo rabínico), neste ponto do fórum é inevitável que o nosso olhar não acabe por se deter um pouco mais abaixo, onde se impõe o Anfiteatro de Flávio, mais conhecido como Coliseu. É que este monumento grandiloquente foi, com muita probabilidade, subsidiado pelas riquezas pilhadas após a queda de Jerusalém³, construído a partir dos escombros do judaísmo e do seu trabalho escravo, e passou a ser o espaço desportivo mais importante de Roma, a par do Circo Máximo – é, portanto, um monumento na sua génese tanto lúdico como de afirmação política. Aliás, uma vez entrados neste edifício, a nossa própria cultura portuguesa e europeia faz-nos questionar o passado de uma forma específica; um questionar necessariamente diferente da forma como o cristão Tertuliano, nos primeiros séculos da nossa era, pôs em causa os espetáculos antigos no seu *De spectaculis*, condenando-os fundamentalmente pelo seu carácter pagão. Imaginemos nós, por nosso lado, a família imperial a assistir a um espetáculo, rodeada pelas figuras mais importantes de Roma, numa posição de relevo no *podium* (uma plataforma com vista privilegiada para o espetáculo), e uma multidão ululante, seguramente com mais de cinquenta mil espectadores, representante de todas as classes sociais. Comparemos esta imagem com a já sugerida de um jogo de futebol no século XXI. Serão assim tão distintas as perguntas que faremos, neste contexto, à Antiguidade

³ Sobre a questão, cf. Feldmann (2001, 20-31).

Clássica e à nossa sociedade, ou melhor ainda, seriam ou não seriam essas perguntas diferentes, caso vivêssemos noutra tipo de cultura, em que o fenómeno desportivo não fosse tão relevante?

Mas que perguntas são essas? Por um lado, o que faz com que um político se queira fazer visto num edifício que o *establishment* criou, face material visível do seu poder e riqueza⁴? E qual o papel dessa multidão anónima que aplaude e que grita, numa organização hierárquica em que uma elite política se mantém afastada das massas? A Antiguidade Clássica pode não ter uma resposta nem fácil nem única, mas estudá-la fará seguramente com que possamos compreender melhor o que faz o nosso Presidente da República Portuguesa num evento deste género. Para começar, parece-nos legível que toda esta dinâmica social já pouco tem a ver com o gesto desportivo em si, mas com o *spectaculum*, palavra latina derivada do verbo *spectare*, «olhar, observar». Para um político romano, aliás, já desde os tempos da República Romana, um *ludus* era uma oportunidade ideal para se mostrar visível. De entre inúmeros testemunhos textuais que o asseguram, leiamos a forma como Cícero comenta a carreira política de L. Licínio Murena, pretor em 65 a.C., e eleito cônsul em 62 a.C.:

«Mas se é de expor a razão, há dois aspetos que sobremaneira faltaram quando se candidatou a pretor, mas que ambos se revelaram fundamentais na candidatura ao consulado; um era uma certa expectativa por jogos públicos (*munus*), que cresceu em alguns rumores públicos e nos desejos e conversas dos seus opositores, o outro, que todos aqueles que testemunharam toda a sua liberalidade e virtude na administração de uma província ainda não tinham saído de Roma. Ambas as vantagens a Fortuna reservou para o momento em que correu ao consulado, pois o exército de Lúcio Luculo, que tinha vindo para o seu triunfo, estava presente no comício que elegeu Lúcio Murena, e o seu exercício de pretor deu-lhe oportunidade para realizar esplêndidos jogos, que lhe faltaram na candidatura a pretor. Isto parecem-te razões e ajudas insignificantes para ser eleito cônsul? [...] Não desprezes tão depressa a elegância dos seus jogos (*ludi*), e magnificência do espetáculo (*scaena*); tudo isto lhe foi extremamente

⁴ Não nos esqueçamos que o Estádio do Jamor, onde tradicionalmente se realiza o final da Taça de Portugal, foi inaugurado em 1944 por António de Oliveira Salazar, numa cerimónia de grande pompa que contou com mais de cinquenta mil espectadores.

favorável... Preciso de te dizer a que ponto o povo e a turba dos ignorantes se comprazem com os jogos? Não há aqui nada de admirar. [...] Se nós mesmos, que somos impedidos pelas nossas ocupações de desfrutar deste comum divertimento, e podemos nos nossos afazeres encontrar muitos outros motivos de deleite, nos agradam os jogos e a eles vamos, porque te hás de admirar com a multidão inculta?» (Cícero, *Pro Murena*, 37-39, trad. nossa)

Os candidatos às magistraturas romanas, portanto, cedo se aperceberam de que organizar jogos era uma oportunidade ideal para aumentar as suas hipóteses de serem eleitos, às custas das suas fortunas pessoais, de tal forma que Júlio César quase se arruinou para poder pagar os inúmeros espetáculos de gladiadores que patrocinou do seu próprio bolso, a partir de sucessivos e temerários empréstimos⁵. Numa palavra: popularidade e visibilidade, talvez a mesma motivação para os nossos políticos se fazerem ver num estádio moderno, ou naqueles que procuram mostrar-se como candidatos a uma visibilidade pública. Como diz Plutarco:

«[César] não olhava ao dinheiro, e muitos pensaram que ele estava a comprar uma efémera e breve glória a um preço enorme quando, na verdade, estava a comprar coisas muito importantes (μέγιστα) a um pequeno preço; diz-se, por exemplo, que ainda antes de exercer um cargo público, já devia mil e trezentos talentos [...], e que, quando foi edil, providenciou um espetáculo de trezentos e vinte pares de gladiadores lutando num único combate, e que com isto e muitas outras despesas e extravagâncias (πολυτέλεια) em espetáculos teatrais, procissões e banquetes públicos, lançou na obscuridade todas as outras munificências públicas, antigas ou recentes, que foram encetadas pelos que o precederam.» (Plutarco, *Caesar*, 5.9, trad. nossa)

Na época imperial, não é, pois, de estranhar que tal como num estádio de hoje, as principais figuras políticas se colocassem numa posição de relevo no Coliseu, algo que os identificava não só como responsáveis por aquele divertimento, mas também como hierarquicamente superiores. Embora essa seja apenas uma das diversas leituras da antiguidade que podemos fazer, torna-se

⁵ Sobre o tema, cf. Plin. NH 33.53; Dio 37.8.1; Suet. Caes. 10.2 e Potter (2012, 191 ss.); cf. igualmente o excerto traduzido de seguida.

particularmente relevante se pensarmos na forma assumida e quase ostensiva com que muitos políticos se fazem ver num estádio de futebol. O que fazem políticos ou candidatos a cargos públicos num estádio, ou em tudo o que está associado ao espetáculo desportivo? Poderá haver as mais diversas intenções, tal como haveria na antiguidade, mas partindo de uma perspetiva lúcida como a de Cícero (deixando de parte o seu típico elitismo e desprezo pelas massas) ou de Plutarco, não podemos deixar de pensar que essa presença teve e tem uma ambição apenas de visibilidade, e não de ação ou ideia políticas. Se a condenamos eticamente ou não, será juízo de cada um, mas ainda assim podemos interrogar o mundo antigo, alicerçados numa dúvida bem contemporânea: porque está o poder político tão interessado no desporto?

Espetáculos antigos, angústias contemporâneas

Centremos, agora, a nossa atenção na quarta questão que deixámos há pouco em suspenso: o que vê a audiência? Começemos por notar que esse mesmo poder que faz jogar não participa no jogo. Para a aristocracia romana seria um verdadeiro opróbrio social participar nos jogos em si: o *ludus* não era para ser participado pelos membros das melhores famílias – era para os outros, os escravos, os libertos, os da condição social inferior (Potter 2012, 186 ss.). Por outro lado, num espaço político como o romano, eram oportunidades únicas estas que a turba romana tinha de se expressar publicamente, vaiando ou aplaudindo, as duas únicas armas políticas que a maioria da população tinha para se fazer ouvir. No entanto, a partir de certa altura, grande parte deste poder era canalizado no espetáculo para o apoio a uma determinada facção nas corridas de cavalos, ou de um determinado atleta no combate de gladiadores, num fanatismo que tornou, ao longo da história de Roma, perigoso assistir a um espetáculo, quando se cruzavam adeptos de facções contrárias⁶, algo que não nos deixa de fazer lembrar a violência que permeia o nosso próprio fenómeno desportivo, e como ela, associada a todo o mediatismo em torno do fenómeno desportivo, canaliza grande parte da atenção pública para

⁶ Cf. Futrell (2006 107 ss.) e Tac. Ann. 13.25 e 14.17, Dig. 48.19.28.3. Também é verdade que os jogos podiam funcionar como catalisadores de violência quando havia algum mal-estar cívico (cf. Caes. Civ. 1.14 ou Cic. Att. 7.14).

problemas que não fazem parte do espectro da política ou da cidadania, mantendo, como consequência necessária e quem sabe não inadvertidamente, grande parte dos cidadãos alheada da sua própria experiência e participação políticas.

Aliás, há uma clara intenção na forma como os jogos públicos foram sendo organizados, em que se nota uma progressiva tentativa de fazer com que a manifestação política fosse silenciada nos *ludi*; note-se que embora na República os jogos ainda fossem vistos, em autores como Cícero, como momentos privilegiados para o povo mostrar o seu apoio ou repulsa por um determinado político (cf., e.g., Cícero, *Pro Sestio*, 106, 115) na época imperial, já desde Augusto, o espaço para a politização da audiência foi progressivamente atenuado, ao fazer com que os jogos fossem financiados diretamente pelo imperador e ao atribuir aos pretores a organização de jogos, entre outras medidas concretas⁷ – o que, ao longo da história romana, nem sempre impediu que os jogos servissem como oportunidade de demonstrar publicamente a aprovação ou desaprovação por determinado imperador⁸. Interessantemente, voltando aos nossos tempos, são pouquíssimos os exemplos de um jogo de futebol ou de outra competição que tivesse servido como ferramenta política por parte da audiência: qual foi a última vez que vimos um estádio vaiar determinado político ou política? E que significado sociológico terá este facto? Porque era aparentemente a audiência romana mais propensa a este tipo de manifestação?

Há, porém, uma angústia ética de fundo – condicionada pela própria experiência moderna – que nos invade quando descemos do Arco de Tito e que, à medida que entramos no Coliseu, seguindo anonimamente a horda de turistas que se faz fotografar nas suas bancadas, se torna numa angústia civilizacional. O que se via na arena? De longe os desportos que mais multidões convocavam, em Roma, eram as corridas de cavalos e as lutas de gladiadores. Qualquer uma destas atividades, particularmente a última, teríamos hoje pejo em rotular como «desporto». Para a esmagadora maioria dos romanos, porém, tal questão não se colocava – um combate de gladiadores era, sem dúvida alguma, um *ludus*, uma tradição provavelmente de origem etrusca, nascida

⁷ Sobre o tema, cf. Futrell (2006, 29 ss.).

⁸ Veja-se o exemplo de Cómodo, cujo assassinato foi antecipado por violentos improperios nos *ludi* (História Augusta, *Cómodo*, 18-19). Cf. Futrell (2006, 36 ss.).

no contexto funerário e religioso, em que se celebrava a morte de um homem com elevada reputação social⁹. Aliás, de todas as várias inscrições que temos nos túmulos de gladiadores romanos, nem uma condena o público ou amaldiçoa a sua condição de lutador – queixam-se, sim, apenas de terem sido «enganados» pelo seu último adversário, e enaltecem sobremaneira os seus próprios feitos, os seus combates, as suas vitórias, que contabilizam de forma pormenorizada¹⁰.

A própria visão que temos dos gladiadores é fruto da nossa cultura e, por consequência, um retrato dela mesma – tomemos, por exemplo, um *Gladiator* (2000) de Ridley Scott, *blockbuster* que retrata o mundo romano tal como a nossa sensibilidade moderna ou a cultura popular talvez queira o mundo, dicotómico, preto e branco, facilmente explicável, que nos apresenta um brilhante militar romano (Máximo Décimo, representado por Russell Crowe), rebaixado à condição de gladiador, e forçado a lutar numa batalha sem redenção com um imperador tirânico (Cómodo, representado por Joaquin Phoenix), que se compraz em laivos de olímpico sadismo com o sofrimento do seu inimigo. Esta perspetiva sobre Roma antiga diz-nos provavelmente mais sobre a nossa época do que sobre a cultura romana, especialmente no que silencia: evita, pois, referir pormenores dissonantes, como o facto de haver evidências de que os combatentes, muitas vezes, lutavam com armas não afiadas, de muitos gladiadores terem obtido a «espada da reforma»¹¹, e de muitas mortes na arena se darem por relacionamentos amargos entre gladiadores e por ânimos exaltados, e não por vontade dos responsáveis pelo evento: aliás, para haver uma morte em palco, era preciso uma autorização especial do imperador (Potter 2012, xxviii ss.).

Mas esta íntima relação entre desporto e violência está bem presente em outros espetáculos romanos. Um *ludus*, um divertimento, um desporto muito praticado em Roma eram as caçadas e os desportos que envolviam animais. Ouçamos a forma como Cícero fala sobre alguns destes jogos, organizados

⁹ Para uma breve discussão sobre o tema, cf. Futrell (2006, 4 ss.).

¹⁰ «The key point here is that the gladiators say the responsibility for life and death lay with them, not with the crowd. [...] It is because gladiators did not hold their fans responsible for their deaths that they were willing to side with them in a moment of crisis.» (Potter 2012, 268)

¹¹ Cf. Hor. *Ep.* l. 2., Ov. *Tr.* 4.8.24.

por Pompeio aquando da inauguração do seu teatro em Roma, em 55 a.C., como forma de concluirmos estas nossas breves reflexões:

«Restam-nos as caçadas, duas vezes por cada cinco dias, magníficas, ninguém o pode negar. Mas que deleite pode ter um homem polido ao ver um homem imbele ser dilacerado por um poderosíssimo animal, ou um esplêndido animal ser trespassado por uma lança de caça? [...] O último dia foi para os elefantes. Nele ficou para o povo e para a multidão um sentimento de grande admiração, mas de nenhum deleite. Sobreveio, pelo contrário, uma certa misericórdia, e um sentimento de que havia uma certa ligação entre aqueles animais e o género humano.» (Cícero, *Ad familiares* 7.1.3, trad. nossa)

A forma como lemos Cícero e nos imaginamos num anfiteatro romano é, uma vez mais o reiteramos, produto da cultura em que nos inserimos, e resultado dessa experiência. A própria forma como questionamos o conceito de desporto na antiguidade é uma consequência do nosso próprio ideal desportivo, de tal forma que só muito relutantemente admitiríamos como espetáculos desportivos um combate de gladiadores ou uma caçada de animais, quando ambos os *ludi* eram considerados em Roma parte integrante da sua tradição *desportiva* (no sentido etimológico português), tal como outro tipo de jogos, de inspiração mais helénica, como o pentatlo, o pancrácio, a luta, só para citar alguns. De facto, a pergunta retórica que Cícero faz, «que prazer pode ter um homem polido?» convoca-nos para a nossa época, e para um *ludus* que tem estado sob aceso debate: a tauromaquia. Muitos rever-se-iam na perplexidade de Cícero, se trocássemos a palavra «elefante» por «touro». Não entramos aqui nessa celeuma; queremos apenas sublinhar que a forma como lemos os clássicos, a forma como os interrogamos e como respondemos às suas perguntas, é e será sempre um exercício de contemporaneidade – e por isso nunca deixamos de os ler, não por apego ao passado, mas talvez necessidade de discutir o presente.

Bibliografia

Beard, Mary, and John Henderson. 1995. *Classics: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

- Feldman, Louis H. 2001. «Financing the Colosseum». *Biblical Archaeology Review* 27, n.º 4: 20-31.
- Futrell, Alison. 2006. *The Roman Games: A Sourcebook*. Malden (MA)/Oxford: Blackwell Publishing.
- Martindale, Charles, and Richard F. Thomas, ed. 2006. *Classics and the Uses of Reception*. Malden (MA)/Oxford: Blackwell Publishing.
- Potter, David. 2012. *The Victor's Crown: A History of Ancient Sport from Homer to Byzantium*. Oxford: Oxford University Press.

Das *Olímpicas* ao relato desportivo

António de Castro Caeiro

Universidade Nova de Lisboa

As questões básicas do jornalismo: Quem?, o Quê?, Onde?, Quando? Porquê?, Como? orientam também o jornalismo desportivo contemporâneo. As odes de Píndaro respondem a estas perguntas, mas de modo diferente. O estilo é importante. O relato de um espetáculo desportivo pode estar revestido de espetacularidade, mas quer-se sóbrio, sucinto, objetivo. Deve retratar, para quem não está presente, o que se passa no pavilhão, estádio, autódromo ou em qualquer lugar apropriado para a prática desportiva, dependendo da disciplina em causa.

I.

Os relatos de Píndaro são isto tudo. Mas mais. Píndaro tem uma compreensão do desporto como laboratório prático da vida. A situação de competição em que dois ou mais adversários disputam um título é uma metáfora viva da vida – seja no atletismo, seja em corridas com carros de mulas e cavalos, seja no pancrácio, na luta livre ou no boxe. Não há desportos de equipa na antiga Grécia.

Contudo, não havendo desportos de equipa na antiga Grécia, não se pode pensar que o campeão ou o derrotado competem como meros indivíduos. Têm os seus treinadores, os colegas de treino, mas fundamentalmente representam uma aldeia, vila ou cidade estado. São o *nec plus ultra* de uma comunidade. Não são indivíduos isolados, ainda que sejam deixados sós no momento da disputa do combate.

Dezasseis odes do *corpus pindaricum* são dedicadas a desportos de combate. Por essa razão, concentrar-nos-emos nos relatos de combates nas

diversas disciplinas das artes marciais, e, de entre as que são disciplinas olímpicas: pugilado, pancrácio e luta livre, vamos pôr sob foco o boxe. Começamos por um relato contemporâneo. Analisamos a estrutura linguística do relato radiofónico e de jornalismo escrito de um dos combates mais significativos da história do boxe internacional. Depois, faremos a comparação ideológica com passos da lírica de Píndaro. A diferença do discurso objetivo do relato não é muita. As consequências que se retiram da derrota e da vitória dos dois adversários também não o é. A diferença consiste no facto de Píndaro juntar relato e «moral da história» numa mesma urdidura textual.

II.

Quando Muhammad Ali, então Cassius Clay defronta finalmente Sonny Liston para disputar o Título de Campeão do mundo de boxe dos pesos pesados, um combate que talvez só as modernas tecnologias permitam perceber que não houve nenhum *phantom punch*, mas que o murro de karaté como lhe chama Ali, entrever-me-ia a perceber um *otoshi uchi* disferido diretamente na face direita de Liston, foi devastadoramente eficaz. Ali ganhou bem ao campeão precedente.

A descrição do modo de combater do campeão ficou cunhada: «*Float like a butterfly, sting like a bee*. (Esvoaça como uma borboleta, pica como uma abelha.)» Mort Sharnik que acompanhou Ali durante vinte anos descreveu o momento:

«Cassius atingiu Liston com uma combinação de um-dois; um jab seguido de um direto. Cassius recuou o punho e havia uma marca sob o olho direito de Sonny. A seguir recuou a direita e viu-se um corte sob o outro olho... Era como se a placa de armadura de um navio de guerra estivesse a ser perfurada. Eu disse a mim mesmo: "Meu Deus, Cassius Clay está a ganhar este combate!" Nos segundos iniciais do combate, Liston joga os punhos à esquerda e à direita, tentando o KO que ele esperava obter. Clay esquiva-se e ginga para trás e para a frente como se ele tivesse uma espinha de borracha. Liston atira-se para a frente. Força Clay a entrar nas cordas, onde excelentes *strikers* destroem os oponentes bailarinos. Mas tal como os olhos de Liston se arregalam em antecipação ao assassinato, Clay esquiva-se para o lado, e um gancho de esquerda

de Liston assobia passando por apenas ar. Clay dança em um círculo, rápido e leve como um colibri, e então, de repente, assenta um golpe de esquerda no rosto de Liston. Conecta o golpe. Milhares de vozes gritam a uma só. Liston lança outro golpe poderoso, mas Clay esquiva-se e desliza para a esquerda, evitando completamente o golpe. Endireita-se e atira um outro jab que encontra o seu alvo e depois outro. Falta menos de um minuto para o fim do assalto, quando Clay joga com a mão direita que bate forte contra a cabeça de Liston. Clay dança, depois planta os pés de forma tão rápida e solta uma enxurrada rápida de socos, direita-esquerda-direita-esquerda-esquerda-direita. Cada golpe é conectado. De repente, tudo muda. A multidão rugue. Liston está a esquivar-se para se esconder. Clay está finalmente a mostrar o que ele soube o tempo todo: que o que ele pode fazer é mais importante do que o que ele diz. E o que Clay pode fazer é lutar.» (Eig 2018: XV)

O que podemos ver neste pequeno trecho que descreve pouco o que aconteceu na noite de fevereiro de 1968, em Miami Beach, Florida, o combate entre Ali e Liston, o modo como aconteceu, o que aconteceu. Os enunciados declarativos, afirmativos na voz ativa, as frases curtas, descrevem em relato para quem não está no pavilhão a assistir o que se passa na abertura do sétimo assalto. Ainda hoje ao lermos o relato, mesmo sem acedermos às imagens no Youtube, temos a percepção do poder de invocação do repórter. Há uma disputa renhida entre combatentes aguerridos de estilos diferentes. Um é campeão do mundo. O outro perde o título. É dinheiro que se perde. Sobre tudo, perde-se prestígio. Obtém-se a vitória e a fama que daí advém.

III.

Este combate dos tempos modernos, em que para muitos o maior atleta do século xx se torna campeão do mundo pela primeira vez, poderia perfeitamente ser um daqueles combates a que Píndaro terá assistido nos mais diversos jogos olímpicos e nas outras competições pan-helénicas: os jogos Píticos, Ístmicos e Nemeus.

Para Píndaro não há empates. O acontecimento fundamental da vida é a vitória. Não basta por isso a mera participação. Toda a disputa é individual, mas representa uma casa, uma família, uma aldeia, uma cidade ou uma nação. Uma

das disciplinas olímpicas mais referidas por Píndaro é naturalmente o boxe, o pugilado, o pancrácio, uma espécie de UFC ou MMA e a luta livre idêntica à greco-romana, há percussão, pega, projeções, estrangulamentos, luxações.

O aspeto físico dos combatentes descrito estava reservado apenas para os campeões, nos eventos desportivos (Boeke 2007, 115)¹. O aspeto físico dos *boxers*, contudo, é raro nos monumentos de vitória, porque «o boxe desfigurava» (Poliakoff 1987, 10). Este autor refere também que nem o adjetivo *atraumatistos* (sem feridas) aparece para *boxers* (165 n. 9), presumivelmente porque uma aparência feia omitida e não comentada. O retrato de um *boxer* feio num vaso era considerado exceção à regra, mostrando-se apenas figuras «ágeis e delgadas» (Bonfante 1989, 555-556). (Boeke 2007, n. 51:119).

A morte em combate é o ideal orientador da disputa e o gatilho da violência máxima. Embora haja apenas relatos de quatro mortes em combate desde o ano 550 até 110 a.C. A própria lei ateniense reconhecia morte não intencional em combate e, portanto, enquanto involuntária, não admitia abertura de processo nem, por isso, condenação e castigo. (Burnett 2012, 46)

Dito isto, ninguém se apresentava para disputar uma competição sem estar absolutamente bem preparado.

Todos os rapazes nascidos livres terão algum tipo de treinador: um pai, um irmão ou um estranho, seja contratado por um dos pais ou compartilhado com os outros no ginásio. Além disso, nenhum rapaz, por mais aristocrata que seja, poderia disputar a competição pan-helénica em boxe, luta, ou o *pankration* sem uma preparação competente e longa. E os gastos com o melhor treino possível permitia a obtenção de qualquer vitória que pudesse vir a ser granjeada. (Burnett 2012, 52)

Num passo das leis de Platão lê-se:

«Se fôssemos *boxeurs*, deveríamos ter estado a aprender a combater, muitos dias antes do combate e a trabalhar no duro, praticando em mimetismo todos aqueles métodos que pretendemos empregar no dia em que estaremos a lutar pela vitória, e imitando a coisa a sério da melhor maneira possível: assim, deveríamos usar luvas acolchoadas em vez de luvas usadas no ringue, para obter a

¹ «However, explicit praise of the physical attributes of an athlete is confined to victors in the combat events, and while the praise of someone's appearance implied in certain images and myths covers a broader range of victors, it too centres on the combat sports victors.»

melhor prática possível a dar golpes e a evitá-los; e se por acaso não tivermos companheiros de treino, [...] se alguma vez estivéssemos num deserto, e sem companheiros de treino, não poderíamos recorrer à luta de sombra do tipo mais literal, contra nós mesmos? Ou o que mais adequadamente se deveria chamar à prática da postura do pugilista?» (*Leges* 830a).

Também podemos ler o mesmo relato em Píndaro. Dar respostas às mesmas perguntas: Quem são os combatentes?, O que é que está em disputa, que prémio? Onde tem lugar? Quando teve lugar? Por que razão? Como se apresentaram no ringue e como decorreu o combate? A Píndaro importa não apenas a descrição das façanhas desportivas enquanto tais. Píndaro entretetece com cada descrição do que objetivamente se passa um saber sentencial que pode ser folclore nacional ou a forma de pensamento mais profundo que projeta a própria compreensão de um sentido transcendente, não óbvio, a fazer vibrar quem se encontra no ringue, quem assiste ao combate, quem lê sobre ele. Nada nunca é apenas o que acontece no momento em que a prova tem lugar. O dia do combate é a cabeça de um cometa que traz atrás de si a cauda de dias e dias, meses e anos, até décadas de preparação. E joga-se a vitória ou a derrota. Joga-se um modo de vida, aquilo com o qual alguém se relacionará para sempre depois de ter acontecido. Pode ter repercussões para a vida inteira, podemos ficar presos de derrotas e de vitórias. Também podemos não fazer nada de vitórias passadas e as derrotas poderão estar à nossa espera na hora da nossa morte. Mas escutemos Píndaro por um momento, quando na P. VIII, dedicada a Aristomenes de Aigina, vencedor em pancrácio, se escuta:

«Em combates de luta livre, tu segues as passadas do irmão de tua mãe, e em Olímpia não envergonhaste Teogneto, nem [foste nenhuma vergonha para] a vitória de Clitomaco obtida através dos seus fortes membros em Istmo. Ao fortaleceres a raça dos Midulidas, confirmas a palavra que uma vez o filho de Oicleo proferiu em enigma, ao ver os seus 40 filhos resistirem em combate na Tebas de sete portas, quando de Argos chegaram uma segunda vez os que nasceram depois.» (Vv. 35 e ss.)

«Em Mégara és honrado, bem como no refúgio recôndito de Maratona; e conquistarás pela tua acção três vezes a vitória na competição que tem lugar na Pátria de Hera, oh! Aristómenes.» (Vv. 78 e ss.)

«E cairás em cima dos corpos de quatro oponentes,
pensando coisas más.
A eles não foi
concedido o regresso a casa com igual felicidade,
nem, chegados até junto das suas mães, o doce sorriso
provocará por toda a parte alegria.
Na verdade, mastigados pela infelicidade,
hão-de esconder-se nas ruas das traseiras, afastados dos seus inimigos.»

τέτρασι δ' ἔμπετες ὑψόθεν
σωμάτεσσι κακὰ φρονέων,
τοῖς οὔτε νόστος ὁμῶς
ἔπαλπνος ἐν Πυθιάδι κ' ῥίθη,
οὐδὲ μολόντων πᾶρ ματέρ' ἀμφὶ γέλως γλυκύς (85)
ῥρσεν χάριν·κατὰ λαύρας δ' ἐχθρῶν ἀπάοροι
_πτώσسونτι, συμφορᾷ δεδαγ' μένοι.» (vv. 81-7)

Apenas a vitória consegue anular a solidão máxima da disputa. O campeão granjeia a fama e a glória. O triunfo altera quem o obtém. Permite o reconhecimento, uma identificação e, assim, um «lugar» para ser. O brilho esplendoroso da vitória amplia. Potencia a vida. Ao vencer-se é-se maior do que se era. É-se falado. Transcende-se o espaço que se ocupa e o tempo durante o qual se existe. Expande-se e propaga-se. Mas a derrota é uma desgraça. Uma calamidade. Quem perde não apenas é esquecido como também não quer ser lembrado. A derrota extirpa a simples hipótese de ainda ser possível. Deixa o perdedor entregue a si. Desamparado. Sem ilusões. Não pode senão sobreviver-se. Infame.

Píndaro vê na situação de disputa pela vitória em competições desportivas um caso exemplar para o estudo da situação existencial do humano. E elabora-a como situação hermenêutica. Mas nem uma tal identificação é uma simples equação, nem o seu intento é o de criar uma alegoria. A situação de «agonia» é uma possibilidade extrema e radical de nos relacionarmos com a vida. A situação de agonía é compreendida já de antemão como a arqui-situação em que nós desde sempre nos encontramos. Ganhar uma competição não é simplesmente o resultado de um mero ato. É o feito de uma ação extraordinária. A situação de disputa competitiva é o epítome da

própria existência humana. A vitória, *nika*, é a completude, *telos*, da excelência, *areté*.

Entre Ali e Liston encontramos tudo isto. Na verdade, a autodescrição altamente apreciativa de si de Ali: «Sou bonito e mexo-me tão rápido como um relâmpago» e a expressão da sua ambição: «tenho apenas vinte e dois anos e vou fazer milhões de dólares» (Eig 2018, IX) contrasta com as afirmações não menos bombásticas de Liston: «Tem de haver bons e maus. Os maus devem supostamente perder. Eu mudei isso. Eu ganho.» Mas a perda do título de Liston para Ali deixará marcas. Obviamente não se pode fazer a conexão explícita entre a derrota de Liston e a sua morte trágica aos 38 anos, provavelmente por overdose. Mas não deixa de poder ser contrastada com a vida de Ali, não menos trágica, devido ao Parkinson (devido aos 200 000 golpes que recebeu no corpo e cabeça), tendo perdido rapidez, força, charme, arrogância, o palco do mundo, a graça (Eig 2018, XIV). E, contudo, no seu elogio fúnebre, o Imã Zaid Shakir, canaliza-o: «esvoaçou como uma borboleta e picou como uma abelha, o maior lutador que o mundo alguma vez verá. Ele tocou o coração de cada vida e lá deixou um selo indelével, e ele sempre será conhecido como o campeão do povo.» (Eig 2018, 537)

Bibliografia

- Boeke, Hanna. 2007. *The Value of Victory in Pindar's Odes: Gnomai, Cosmology and the Role of the Poet*. Leiden: Brill.
- Bonfante, Larissa. 1989. «Nudity as a Costume in Classical Art». *American Journal of Archaeology* 93, n.º 4: 543-570 .
- Burnett, Anne P. 2012. *Pindar's Songs for Young Athletes of Aigina*. Oxford: Oxford University Press.
- Burnet, John (ed.). 1899-1907. *Platonis Opera*: 5. *Tetralogia IX: Minos, Leges, Epinomis, Epistulae, Definitiones, Spuria*. Oxford: Clarendon Press.
- Eig, Jonathan. 2018. *ALI: A Life*. Wilmington (MA): Mariner Books.
- Píndaro. 2010. *Odes de Píndaro*. Lisboa: Quetzal.
- Píndaro. 2017. *Odes Olímpicas*. Tradução de António de Castro Caeiro. Prólogo Maria José Martin Velasco. Lisboa: Abysmo.
- Poliakoff, Michael B. 1987. *Combat sports in the Ancient World: competition, violence, and culture*. London: Yale University Press.

Desporto, superação e hipercorpo

João Tiago Lima
Universidade de Évora

I.

O tema que me foi proposto – convite que muito me honra e que aproveito para agradecer – para desenvolver neste colóquio internacional *Desporto, Ética e Transcendência* é o seguinte: «Desporto, superação e hipercorpo.» Ora, os dois primeiros conceitos, aqueles de que me irei ocupar primeiramente, desporto e superação, remetem-me de imediato para o título que a filósofa Isabelle Queval escolheu para a sua obra importante sobre o desporto contemporâneo. Trata-se de *S’accomplir ou se dépasser*, expressão que foi traduzida no Brasil do seguinte modo: *Realizar-se ou se superar*. Ou seja, por um lado, teríamos o desporto como realização e, por outro, teríamos o desporto como superação. Quer isto dizer: no primeiro caso, com o desporto, uma pessoa tornar-se-ia naquilo que verdadeiramente pode ser ou mesmo naquilo que é ou, se se preferir, iria ao encontro das suas intrínsecas potencialidades, ao passo que, no segundo caso, o desportista visaria aceder a um patamar superior às suas condições *naturais* (mas, aviso desde já, é a *naturalidade* destas *condições naturais* que é, para mim, altamente problemática...), o mesmo é dizer que procuraria ultrapassar as suas limitações biológicas.

Queval associa a primeira conceção – ou seja, o desporto como realização das potencialidades intrínsecas ao atleta – à mentalidade da Antiguidade Clássica (Queval 2004, 21 ss.). Num universo fechado porque finito nos seus limites inultrapassáveis, os homens visam sobretudo encontrar o seu lugar na *physis*, tanto mais que o tempo é visto então como uma realidade circular. Na época moderna, pelo contrário, o universo passa a ser visto como infinito quer espaço, quer temporalmente. Ora, o desporto moderno vem traduzir precisamente esta nova mentalidade e promove o ideal da permanente superação de

si mesmo, como é bem visível na nossa obsessão pelos *records*. Dito de outra forma, enquanto o desportista grego (mas a expressão é equívoca ou mesmo anacrónica pois o grego, que realizava as atividades físicas que vieram a inspirar o desporto da modernidade, não se considerava ele próprio desportista, no sentido hodierno do termo) busca adequar-se ao ritmo da natureza, o desportista, tal como hoje o conhecemos, procura sempre ultrapassar aquilo que lhe é concedido naturalmente. E faz isso, desde logo, mediante o treino que, através de metodologias cada vez mais apuradas do ponto de vista técnico e mesmo científico, permite guindar o seu corpo (ou os seus corpos, no caso das modalidades coletivas) a patamares inicialmente julgados inalcançáveis. Mas, claro está, o treino não é a única artificialização a que o corpo do desportista está sujeito – há, de resto, certos procedimentos químicos, como a dopagem, que são particularmente nocivos para a saúde dos atletas. Por outro lado, os próprios instrumentos de que os desportistas se servem – por exemplo, as botas no *rugby* ou a raqueta no ténis – sofrem constantemente melhorias com vista a aumentar a *performance* desportiva dos seus utilizadores.

Poder-se-ia pensar que a primeira conceção – o desporto como realização de potencialidades naturalmente intrínsecas aos atletas – está hoje ligada ao desporto como lazer ou ao chamado desporto para todos e, nesse sentido, o desportista, digamos, não-especializado veria a sua prática como uma mera atividade de autossatisfação pessoal, ao passo que o desportista de alto rendimento procurava, ele sim, ultrapassar aqueles que, à partida, seriam os seus próprios limites. Suspeito, todavia, que as coisas talvez não sejam assim tão simples. Desde logo, porque a obsessão pelo *record*, pela marca e, portanto, pela superação do limite, pode observar-se também no chamado desportista ocasional. Julgo, aliás, que essa obsessão não é um traço exclusivo da atividade desportiva, sendo possível observá-la, por exemplo, também na economia ou na política. Como lembra Queval, essa obsessão revela modelarmente o modo como a mentalidade moderna se exprime e de que o desporto constitui uma das dimensões mais relevantes. Por outro lado, a ideia de autossatisfação pessoal é, ao contrário do que poderia parecer, profundamente moderna e, por isso, não se confunde com o ideal clássico de harmonização com a *physis*. Com efeito, o desejo de autossatisfação não parece ter limites: mesmo o desportista de baixo rendimento visa sempre procurar ser amanhã melhor do que é hoje. Conheço certos jogadores de ténis veteranos de nível médio ou baixo que treinam mais e melhor agora do que quando, supostamente, teriam

as melhores condições físicas para o fazer. Para além disso, o conceito de autossatisfação, mesmo quando traduzido em termos de equipa num desporto coletivo, é indissociável de uma mentalidade individualista que se exprime na primeira pessoa: eu ou nós somos capazes de ir mais além do que já fui ou do que já fomos. Só isso explica a vontade de se continuar a competir quando todos os objetivos pareceriam ter sido já atingidos. Ora, esta insaciabilidade perante os sempre novos limites parece-me ser essencialmente moderna.

Neste contexto moderno de permanente superação dos nossos limites biológicos (o famoso *citius, altius, fortius* do ideal olímpico que é, convém não esquecer, uma construção teórica moderna), o atletismo ou a natação parecem ser exemplos privilegiados, mas gostaria de centrar a minha atenção em outros dois desportos olímpicos, o ténis e o *rugby*, onde o elemento *record* não parece tão omnipresente.

II.

O ténis é um jogo que, sendo embora altamente físico, não envolve contacto corporal entre os atletas que jogam em campos distintos separados por uma rede. Para além disso, e ao contrário do que sucede, por exemplo, no voleibol, o corpo dos tenistas não contacta diretamente com a bola (com exceção do lançamento manual no gesto do serviço) fazendo-a antes deslocar-se com a ajuda de uma raqueta que, em rigor, funciona como uma extensão do próprio braço (uma espécie de prótese ou um *corpo virtual*). Não espanta, por isso, que, a par das melhorias na preparação dos tenistas do ponto de vista técnico (fluidez e eficácia da mecânica dos golpes executados), tático (leitura do jogo e capacidade de reagir ao comportamento do adversário) e físico (velocidade, resistência e força), também as raquetas tenham sofrido múltiplos aperfeiçoamentos com vista a otimizar a *performance* dos tenistas, tendendo, nos últimos anos, a ficar mais leves, mais flexíveis, mais precisas, em suma, mais funcionais. Essas alterações no material tiveram, aliás, repercussões nas próprias tendências técnicas dominantes do jogo. Por exemplo, a chamada pancada de esquerda (ou *backhand*) batida a duas mãos deixou de ser uma excentricidade para passar a ser um dos golpes mais utilizados pelos tenistas de hoje e a tal facto não é, quanto a mim, totalmente alheia a grande transformação verificada no material empregue pelos jogadores (passagem

de raquetas de madeira a raquetas de grafite ou o aumento do diâmetro da cabeça da raqueta, por exemplo).

É possível, portanto, defender a ideia, segundo a qual as transformações introduzidas no material usado pelos tenistas (raquetas, mas não apenas, pois o próprio calçado e o vestuário utilizado também sofrem constantes modificações com vista a um ganho de rendimento) pretendem superar as limitações que são próprias da dimensão biológica do jogador. Por exemplo, aumentando o diâmetro da cabeça da raqueta torna-se possível ganhar uma maior consistência nos golpes imprimidos à bola. Deste modo, se considerarmos a raqueta como uma extensão artificial do braço do tenista – um pouco como sucede no caso da luva do pugilista – então poderemos concluir que ela, a raqueta, contribui decisivamente para que se ultrapasse uma limitação corporal do próprio tenista. Com a raqueta consegue-se fazer chegar a bola mais rapidamente, e com maior segurança e precisão, aonde só através da força humana ela seria incapaz de chegar. Todo o segredo do jogo de ténis reside neste diálogo corpo *versus* raqueta. Ou melhor, na relação harmoniosa que o corpo do tenista consegue manter com a raqueta que maneja, isto é, com o artefacto tecnicamente sofisticado que é indispensável ao próprio jogo. Por outras palavras, o tenista apenas consegue superar-se (no sentido de ir mais além do que onde só o seu próprio corpo lhe permitisse ir) caso a raqueta não seja, por sua vez, um corpo demasiadamente estranho em relação ao organismo do jogador. Melhor: é da correta articulação do corpo do tenista com a sua raqueta que decorre a possibilidade daquele ir mais longe, superando as suas próprias limitações biológicas. Claro que o treino e o condicionamento físico do jogador de ténis também concorrem para esse aumento do rendimento desportivo, sob pena de, caso tal não suceda, ocorrerem lesões que, no limite, chegam a impedir a própria atividade desportiva. Repare-se que, sendo o ténis um desporto sem contacto corporal, nunca as lesões são resultado de uma interferência direta do oponente. O tenista lesiona-se sempre sozinho, poderíamos dizer assim. Tal decorre da circunstância do ténis ser um desporto que não prevê o contacto corporal direto entre os oponentes. Não é esse, bem entendido, o caso de um desporto como o *rugby* em que o contacto corporal é não só intenso como permanente.

III.

Thierry Tahon (2004) declara que, no *rugby*, o que começa por impressionar é a desmesura do próprio corpo dos atletas. Num muito curioso livro chamado *Petite philosophie du rugby*, podemos ler o seguinte:

«o corpo dos jogadores de *rugby* é verdadeiramente específico [...]. A vida quotidiana habitua-nos a outro tipo de corpos que, apesar de diferentes entre si, não têm na maior parte das vezes nenhuma característica particular, pelo que dificilmente se distinguem dos outros. Mas o corpo do jogador de *rugby* destaca-se [...]. Esta diferença é muitas vezes natural: certas disposições físicas fora do comum conduzem o jogador de *rugby* para este desporto; mas ela é também adquirida porque é evidente que este desporto formata o corpo dos que a ele se vão dedicar.» (2004, 39-40)

Dir-se-ia que faz parte da própria natureza do *rugby* conduzir os corpos dos seus praticantes a superarem os seus limites habituais.

Por exemplo, um jogador como o pilar francês de origem neo-zelandesa Uini Atonio, 28 anos, com os seus 152 quilos para uma altura de 1,97m não tem um corpo normal. Dir-se-ia até ser um caso de obesidade dificilmente compatível com as exigências do desporto de alto rendimento. E, no entanto, o *rugby* permite que Atonio jogue ao nível mais elevado quer no seu clube Stade Rochellais, quer na seleção gaulesa. Claro que ele é também um caso relativamente excecional entre os jogadores profissionais de *rugby*, mas também importa dizer que não é invulgar ter atletas com mais de cem quilos e nem todos fazem parte dos *gordos*, ou seja, dos oito avançados de cada equipa que, como se sabe, tem quinze jogadores.

Tahon (2004) chama a atenção para um outro aspeto que, em seu entender, caracteriza a relação do corpo com o jogo de *rugby*. É que este é um desporto de combate que exige uma dedicação absoluta, «uma espécie de dádiva de si que deve esquecer os riscos que se corre e as dores que se sente» (2004, 48). Daí que, antes do jogo se iniciar, seja preciso um condicionamento psicológico específico que conduza o jogador de *rugby* para um estado de *uma certa inconsciência* que, segundo Tahon, é indispensável para se entregar ao jogo. Ou seja, a desmesura do corpo do jogador de *rugby* não é apenas aquela que é quantificável em termos de extensão ou de peso.

O empenhamento com que se joga, por exemplo, a coragem com que se placa um adversário que corre na nossa direção em velocidade máxima, implica, no entender de Tahon, que o jogador se situe numa espécie de segunda natureza que favorece esse empenhamento total no jogo. Mas este filósofo do *rugby* esclarece melhor as razões desse condicionamento psicológico: «A finalidade não consiste em abrutecer os jogadores, em fazer deles bestas tão ferozes quanto estúpidas, mas colocá-los em condições psicológicas tais que deixarão de pensar nos riscos que correm e na dor que sentem.» (2004, 52) Há, portanto, uma necessidade pôr entre parêntesis uma certa disposição habitual com vista a participar efetivamente em tudo aquilo que está implicado num jogo de *rugby* e que tem a ver não apenas com a superação do cansaço, mas inclusivamente com a superação da própria dor. Mas Tahon (2004, 52) não deixa de sublinhar um outro aspeto: «Fiquem certos de uma coisa: continua-se a pensar quando se joga, mesmo se por vezes a intuição ou o instinto parecem ter suplantado o raciocínio; trata-se, isso sim, de um pensamento que se focaliza agora no jogo, na estratégia, nas combinações técnico-táticas. Em suma, um pensamento que procura as falhas no jogo do adversário e não a melhor maneira de sair incólume desta situação particular que é um jogo de *rugby*» (Tahon 2004, 52). Interessa-me especialmente esta noção de segunda natureza pois ela remete-nos novamente para a intrínseca artificialização da prática desportiva. Ou seja, jogar bem *rugby* implica uma rutura com aquilo que em fenomenologia se costuma designar por atitude natural, mas a que também podemos chamar o hábito ou a norma, dado que habitualmente ou normalmente não realizamos contacto corporal agressivo com as outras pessoas.

Ora, o *rugby*, como assinala Anne Saouter (2000, 141), é um desporto em que «o contacto físico é quase permanente». Mais: esse contacto «é requerido pelas regras do jogo, sendo mesmo indispensável: a bola não pode ser ganha sem um prévio e longo corpo-a-corpo» (Saouter, 2000, 141). Esta característica do *rugby*, por si só, não o distingue, em rigor, de outros desportos de combate como o sejam o boxe ou o judo em que o contacto corporal agressivo e permanente também é exigido pelos regulamentos. Todavia, no *rugby* há uma diferença – e este ponto é expressamente sublinhado por Saouter –, visto que esse contacto tem uma dupla natureza. Ao contrário do boxe ou do judo em que o contacto físico se define exclusivamente como um «face a face entre um vencedor e um derrotado potenciais» (Saouter 2000, 141), no caso do

rugby o contacto físico não tem apenas esta dimensão, embora evidentemente também a inclua, como sucede nestes casos: «a placagem prega o jogador portador da bola ao chão, obrigando-o a largá-la, os *mauls* e as *mêlées* fazem do contacto uma relação agonística» (Saouter 2000, 142). No entanto, no *rugby* «há um outro tipo de contacto que já não opõe, mas antes reúne. Não há aí adversários, mas parceiros. A formação ordenada ou os *mauls* revelam esta ambivalência: embora lutando contra os adversários, os corpos tocam-se, entrechocam-se e encaixam-se para o unir mais fortemente os parceiros. O contacto no *rugby* não procura apenas a negação do corpo do outro, mas torna positivo o corpo do próprio, do colega» (Saouter 2000, 142).

A formação ordenada ou *mêlée* é um bom exemplo desta situação de facto. Por vezes, os avançados de uma equipa, que têm menos peso do que os adversários diretos, conseguem vencer esse duelo muito particular entre os *gordos*. Tal sucede porque, muitas vezes, o todo é superior à soma das partes. O modo como os corpos se encaixam revela-se então determinante para o desfecho dessa formação ordenada. É um caso em que a força da técnica se impõe à pura técnica da força. Para além disso, o duelo que a *mêlée* configura tem também uma dimensão psicológica que não pode ser desconsiderada. Nesse duelo intervém aquilo a que, com Thierry Tahon, designava atrás como segunda natureza do jogador de *rugby*, ou seja, a capacidade de, através de uma adequada preparação mental, o jogador ser capaz de se superar continuamente.

Uma outra característica relevante do *rugby* constitui, do meu ponto de vista, a capacidade de se renovar de um modo quase permanente. Isso verifica-se com as próprias regras que, praticamente todos os anos, sofrem ligeiras modificações tendo em vista por um lado a proteção da saúde dos jogadores e, por outro, a espetacularidade do próprio jogo. Mas a criatividade técnico-tática também prevalece. Um exemplo apenas. Quando jogadores de ambas as equipas procuravam disputar uma bola nas alturas – na sequência de um alinhamento ou de um pontapé de reinício, por exemplo – os jogadores mais altos e com melhor capacidade de impulsão dispunham de vantagem. Daí até à introdução de uma inovação técnico-tática não foi senão um pequeno passo através do içamento do saltador que se apoia geralmente em dois companheiros de equipa. Deste modo, o jogador içado consegue captar a bola numa altura consideravelmente superior. Ou seja, graças ao trabalho de cooperação, o corpo do atleta ganha, por assim dizer, uma maior extensão. Um

pouco como se passa, de certa maneira, na cooperação que se observa nas formações ordenadas ou nos *mauls*, visa-se superar as limitações biológicas dos jogadores, neste caso as que dizem respeito à sua estatura.

IV.

Em suma, o desporto de alto rendimento implica uma artificialização do corpo dos atletas, artificialização essa que se verifica em várias dimensões. Antes de mais, o treino que visa preparar o corpo e a mente para a competição numa perspetiva de permanente autossuperação. Depois, os próprios instrumentos de que os desportistas se servem para melhorar a sua *performance* de que a raqueta no ténis constitui um bom exemplo entre outros possíveis. Por fim, a criatividade técnica e tática permite aos jogadores de certas modalidades chegar mais depressa e mais longe através de combinações inovadoras. Dito isto, é preciso não ignorar que a obsessão pelo ir sempre mais além comporta riscos que põem (e podem pôr) em causa a saúde física e até mental dos atletas de alto rendimento.

Noutra ocasião afirmei que a conhecida afirmação de Merleau-Ponty segundo a qual o pintor oferece o seu corpo (*le peintre apporte son corps*) tinha idêntico sentido no desporto. De facto, «talvez seja legítimo dizer-se que também o desportista *oferece o seu corpo*» (Lima 2016, 19). Mais: ao contrário do que se passa nas agora designadas por artes visuais, há no desporto uma dimensão plástica que se me afigura inalienável. Dito de outro modo: não consigo conceber o desporto totalmente desprovido da sua dimensão biológica e é por isso que o caso do conhecido atleta Oscar Pistorius é tão conceptualmente desafiante. Podemo-nos perguntar se o velocista sul-africano não se situa já no território do hipercorpo ou do corpo virtual. Importa por isso analisar o seu caso com um pouco mais de pormenor. Por um lado, Pistorius representa como poucos o ideal desportivo moderno de autossuperação. No fundo, há qualquer coisa de modelar no seu percurso desportivo. Tendo nascido sem perónios e tendo sido amputado dos dois pés com a idade de onze meses, é por si só espetacular que possa andar normalmente quanto mais sprintar em alta velocidade. No entanto, as suas próteses de carbono especialmente desenhadas para a competição foram vistas como uma *vantagem ilegítima*, pelo que Pistorius foi num primeiro momento proibido de participar nos Jogos

Olímpicos (embora naturalmente pudesse concorrer nos Jogos Paralímpicos). Esta decisão inicial foi depois revogada, mas, como lembra Isabelle Queval (2009, 149), «deixar correr Pistorius [nos Jogos] é abrir a caixa de Pandora aos *cyborgs* do desporto». A revogação do veredito inicial talvez não esteja exatamente estribada neste pressuposto, mas a verdade é que há uma artificialidade intrínseca no desporto e em particular no desporto de alto rendimento. Acreditar que alguma vez o desporto se revestiu de uma pureza natural é, assim, uma irresponsável ingenuidade. Quais serão, então, os limites que devem ser impostos a esta consubstancial artificialidade do desporto? Será imaginável ou pelo menos desejável, por exemplo, placar um jogador de *rugby* com duas pernas de carbono? Ou enfrentar do outro lado da rede um tenista com um braço que nunca se cansaria? Penso que não, e a verdade é que, ao mesmo tempo, não posso deixar de concordar com a decisão do Comité Olímpico Internacional que permitiu a Oscar Pistorius participar nos Jogos de Londres. Mas ao fazê-lo não estarei a entrar em contradição com o que acabei dizer acerca do *rugby* ou mesmo do ténis?

Bibliografia

- Lima, João Tiago. 2016. *Estética e Desporto*. Porto: Afrontamento.
- Queval, Isabelle. 2004. *S'Accomplir ou Se Dépasse: Essai sur le sport contemporain*. Paris: Gallimard.
- Queval, Isabelle. 2009. *Le sport: petit abécédaire philosophique*. Paris: Larousse.
- Saouter, Anne. 2000. «Être rugby»: *Jeux du masculin et du féminin*. Paris: Payot.
- Tahon, Thierry. 2004. *Petite philosophie du rugby*. Toulouse: Milan.

Entre a caminhada e a peregrinação – o reencantamento do mundo

Alfredo Teixeira

Universidade Católica Portuguesa

Porque terá desaparecido o prazer da lentidão? Ah, onde estão os deambuladores de outrora? Onde estão esses heróis indolentes das canções populares, esses vagabundos que preguiçam de moinho em moinho e dormem ao relento? Terão desaparecido com os caminhos campestres, com os prados e as clareiras, com a natureza? Há um provérbio checo que descreve a sua ociosidade por meio de uma metáfora: contemplam as janelas de Deus.

(Kundera 1995, 6-7)

Tornou-se frequente que os sociólogos e os antropólogos da religião se interessem pelo fenómeno desportivo moderno. Grande parte do esforço destas disciplinas, quando estudam as sociedades do Atlântico Norte, concentra-se na caracterização das amplas remodelações que se descobrem na experiência social do religioso. Assim, uma parte destes cientistas sociais tende a privilegiar não o religioso objetivado institucionalmente, mas o religioso fluido, implícito, ou incorporado em substitutos funcionais. Num célebre artigo, na década de 60 do século passado, o antropólogo Roger Bastide escrevia, precisamente: o sagrado não morre, desloca-se (cf. Bastide, 1968). Neste contexto, procura-se aqui uma aproximação interpretativa que permita ler, num mesmo arco simbólico, a experiência da caminhada como desporto-lazer e a prática da peregrinação – expressões ao mesmo tempo diversas e homólogas da condição humana enquanto *Homo viator*. De alguma maneira, torna-se quase inevitável recordar o antropólogo André Leroi-Gourhan: o ser humano começa pelos pés (cf. Leroi-Gourhan 1964, 33, 40, 71, 97).

Neste ensaio, não estarão em causa, num primeiro plano, as dimensões funcionais da caminhada, no plano das mobilidades urbanas. Trata-se mais de

motricidade do que de mobilidade, tendo em conta o regime de intensidade da prática e o sentido de transcendência mobilizado (cf. Sérgio 2018). Está em causa, portanto, a caminhada enquanto atividade pedestre, vivida nesse plano híbrido do desporto-lazer e a sua aproximação às práticas da caminhada enquanto peregrinação. Nesse contexto de interceção, descobre-se um desinvestimento provisório nos valores que metrificam o quotidiano, visando a obtenção de uma reserva interna de experiência que valoriza tanto a descoberta de si como a fruição do meio – trata-se, portanto, de um exercício espiritual. No quadro documental que aqui se visitará, privilegiam-se os discursos sobre modalidades como o *trekking* ou o *hiking*, práticas que mobilizam tanto um particular interesse pela caminhada no corpo a corpo com a natureza, nos trilhos mapeiam territórios menos urbanizados. Mas não se esquece que esta atividade pode eleger o território urbano como cenário ou outros marcados pelo desejo de exploração dos rastos da memória da atividade humana (cf. Le Breton 2000, 121-146; 2012, 115-127). Em todo o caso, podemos dizer que, nesta diversidade, haverá sempre aquela operação simbólica de sacralização, que opera um corte com a mesmidade dos quotidianos. Mesmo quando o território é densamente urbano, as condições da prática da caminhada constroem uma modalidade nova de fruição do espaço.

Migrações simbólicas

As práticas da caminhada são objeto de variadas disciplinas (cf. Amar & Michaud, ed. 2009; Ingold & Vergunst, ed. 2008; Amato 2004). Os interesses podem ser díspares, muito para além da vulgata sobre as correlações entre mobilidade e saúde. Uma parte dos interesses aproxima-se dos estudos de urbanismo, no rasto de construção de espaços urbanos mais humanizados e sustentáveis (cf. Thomas, ed. 2010). As outras formas de mobilidade humana suscitam um volume maior de investimento, no que ao conhecimento diz respeito, uma vez que exigem competências técnicas avançadas. Neste contexto, a caminhada, na medida em que não exige nenhuma prótese de mobilidade, é vista como um instrumento de simplificação da vida urbana, sobretudo na sua capacidade de ligar entre si outras plataformas de mobilidade. A nova atenção dada às virtudes próprias da caminhada confronta-se com muitas das utopias da urbanidade tecnológica do século xx, em cujas narrativas é a própria cidade

que se movimenta, sugerindo a imobilidade dos indivíduos – uma cidade de superfícies rolantes.

No que diz respeito aos objetivos deste breve ensaio, interesse em particular um certo universo de construções literárias e ensaísticas que tomam a aventura da caminhada como um lugar de descoberta de si, de construção da identidade e uma forma de humanização do meio. Por isso está em causa não só a mobilidade, mas também a motricidade. Esta via pode aproximar-nos de duas experiências de migração simbólica, de sentido inverso, mas não excludentes. Por um lado, encontramos sinais de uma espiritualização da experiência da caminhada, sem a convocação explícita de significados religiosos. Por outro, as tradicionais práticas religiosas centradas na ritualização da caminhada, como a peregrinação pedestre, recolhem interesses que não se circunscrevem ao particularismo devocional de uma tradição religiosa, mas se abrem a significações mais universais, próprias do *Homo viator*.

Tomam-se alguns exemplos, que se explorarão ao longo deste ensaio. Erling Kagge (cf. 2018) é conhecido, hoje, como um dos mais importantes experimentadores da aventura da caminhada. Foi o primeiro a atingir sozinho o Polo Sul, após uma travessia da Antártida, num regime de solidão sem cedências, durante cinquenta dias. Mas já antes tinha experimentado feitos similares, tendo como meta o Polo Norte e o Everest, cumprindo assim o objetivo de alcançar os «três polos». Numa outra direção a jornalista Gaële de La Brosse (cf. 2019), cofundadora da revista e da rede *Chemins d'étoiles* e colaboradora do periódico *Pélerin*, autora de guias espirituais para os caminhos de Santiago, representa esse movimento de interesse pela releitura das práticas de peregrinação pedestre no sentido de um recentramento na experiência da caminhada, em detrimento das tradicionais conotações penitenciais e devocionais – este é o universo dos chamados «novos peregrinos». São dois exemplos de um movimento de aproximação: a espiritualização da caminhada e a secularização (mundanização) da peregrinação. As duas vias fazem parte do reportório de itinerários de «reencantamento do mundo», próprios da modernidade avançada, um tópico de matriz weberiana amplamente glosado na última década do século xx (cf. Grellier 1994) e bastante discutido na receção da obra do sociólogo Michel Maffesoli (cf. 2007).

No domínio do discurso antropológico, deve sublinhar-se a relevância dos ensaios de David Le Breton, particularmente interessado na compreensão do novo estatuto da caminhada em contextos sociais hipermodernos. Tomando

como objeto os discursos de caminheiros, o antropólogo procurou identificar as íntimas conexões entre a prática de caminhada e os processos de (re) construção da identidade pessoal (*self*), num quadro em que as práticas da caminhada, enquanto desporto e lazer, paradoxalmente, dão corpo às dinâmicas da modernidade avançada, mas também às resistências face à sua hegemonia (cf. Le Breton 2012; 2000).

Caminhar – um anacronismo?

Quando as sociedades modernas se motorizaram, a experiência da mobilidade pedestre tornou-se marginal. A demanda da velocidade, do desempenho otimizado, da eficiência no controlo do tempo, relegou a caminhada, lenta e cansativa, para o estatuto do anacronismo (cf. Virilio, 2019; Kundera, 1995). Como observa Kagge:

«Sempre que conduzo depressa, atravessando túneis ou em autoestradas, tudo me parece o mesmo de sempre. E, quando chego ao meu destino, parece que não aconteceu nada. A alta velocidade é uma ameaça à minha memória, pois a memória depende do tempo e da percepção espacial, e ambos ficam diminuídos quando confinados num veículo de alta velocidade.» (Kagge 2018, 38)

As expectativas de velocidade, interiorizadas culturalmente, reclamam recursos a que o corpo humano não pode, obviamente, responder. Nas nossas sociedades contemporâneas, a energia motriz, especificamente humana, que decorre dos nossos recursos corporais, mesmo nas suas formas mais elementares, como andar, é muito pouco solicitada, na vida quotidiana. Não só as viaturas automóveis, mas também todo o género de «próteses» mecânicas ou eletrónicas condicionam a gestão do nosso tempo – dir-se-ia que o corpo se tornou supérfluo, seguindo uma das propostas interpretativas de David Le Breton (cf. 1999b).

Como observou David Le Breton, as atividades quotidianas despendem, atualmente, muito mais energia psíquica do que física. Esta transformação aprofunda-se na medida em que os quotidianos se redimensionam no ciberespaço (cf. Le Breton 1999b, 29-56; 145-165; 2000, 11-17). Nesta perspetiva, a condição humana corpórea poderia ser vista como essencialmente assistida

ou imóvel – é o tempo da humanidade sentada. Assim, desde os anos 50 e 60 do século passado, os pés servem cada vez menos para andar, mas mais para manipular dispositivos de controlo de viaturas – em função das mudanças tecnológicas, também essa função se rarefaz agora. Esta falta de conexão muscular com o meio, na perspetiva de David Le Breton, pode fragilizar o enraizamento corporal da existência, processo em que se associam duas derivas: o corpo que se torna um anacronismo, a existência que perde o centro de gravidade. Nesta linha de análise, a valorização das dimensões sensíveis e físicas da experiência é inversamente proporcional à disseminação da tecnologia no quotidiano. O corpo, na modernidade, tenderia a tornar-se um vestígio.

As ruas, em muitas áreas residenciais, podem estar vazias de caminhantes. Os que subsistem podem ser agora acompanhantes de animais domésticos, no seu passeio higiénico, ao lado de veículos motorizados. Na Europa, na Ásia, na América Latina, em África, os humanos, na sua condição pedestre, disputam o espaço, numa luta difícil, com os dispositivos automóveis. A metropolização do mundo reduz drasticamente o espaço para a atividade física em contexto. Os percursos são interrompidos por linhas intransponíveis de vias adequadas à velocidade. Os espaços indeterminados, adequados à deambulação e abertos à descoberta diminuem drasticamente, circunscritos à vigilância da indústria do lazer e do turismo – mas também aí os caminhadores, corredores ou ciclistas têm de disputar o espaço com viaturas automóveis adaptadas a esses caminhos não urbanizados (cf. Flonneau 2008). Edward Abbey, no seu ensaio sobre o deserto, observava como, nos EUA, o Parque Nacional dos Arcos (*Arches National Park*, no Utah) passou de alguns milhares de visitantes, para centenas de milhar, a partir de um vasto investimento em percursos motorizados. O turismo motorizado transformou o lugar num objeto de consumo, reduzindo drasticamente a possibilidade daquele terreno se abrir a outras experiências humanas mais próximas do silêncio e da contemplação, meios de perceção espiritual do mundo (Abbey 1968; 1979).

Este enfraquecimento da inscrição corporal no mundo afeta o conhecimento, limita o campo de ação, enfim, molda as mundividências. Com frequência, o discurso dos grandes caminhadores dá corpo à nostalgia de uma apropriação espiritual do mundo da vida, que passa, paradoxalmente, pela via da sensorialidade. A experiência da motricidade, e não apenas a mobilidade, está no cerne destas autorrepresentações:

«Os pés, que se desenvolveram para ajudar a humanidade a sobreviver, ainda são essenciais para a sobrevivência na maior parte do mundo. E tornaram-se instrumentos para encontrar o lugar perfeito na praia, tomar um atalho para chegar a casa, entrar no quarto de dormir em bicos de pés ou afastar-nos dos nossos problemas.» (Kagge 2018, 76)

A procura de atividades e contextos de compensação é, neste caso, um sintoma dessa perda de relação com o meio. Em ginásios e salas performativas de todo o género, compensa-se com intensidade o enfraquecimento da experiência do corpo caminhante. Andar, mas também correr ou pedalar, sem sair do sítio, são atividades ao serviço de uma «forma» corporal em rutura com o mundo – como que uma ascese sem transcendência (cf. Teixeira 2016). Neste caso, o autocentramento na atividade física desvincula-se do exercício de experiência e conhecimento do mundo.

Desmobilizada das atividades funcionais do quotidiano, a marcha humana triunfa como lazer – lazer enquanto realização de si e experiência do meio. O seu enfraquecimento como prática quotidiana e a sua valorização como desporto-lazer são reveladoras do estatuto do corpo na modernidade avançada. O seu valor é de tal forma reconhecível que atraiu as indústrias do turismo e do lazer – as agências de viagem, particularmente ligadas ao ecoturismo, têm um vasto catálogo de *trekkings* e *hikings*, nas mais diversas geografias (a título de exemplo – cf. Jensen 2011). Algumas regiões ou municipalidades, no espaço europeu, integram a prática da caminhada em contextos de celebração coletiva ou de promoção local ou regional. Mas o contexto comemorativo, celebrativo e extraordinário inscreve a prática num quadro social distinto. Separadas das sintaxes sociais anteriores, estas práticas ficam disponíveis para um certo reforço de outros sentidos que lhes conferem uma dimensão de transcendência.

Resistência e nostalgia

Caminhar, correr e pedalar podem, assim, com frequência, veicular sentidos de resistência ou experiências de nostalgia (cf. Le Breton 2000, 26-29). Resistência, antes de mais, ao ritmo nivelador do trabalho, que invade todos os tempos do quotidiano – a comunicação móvel aprofundou este fenómeno.

Na errância e na lentidão, próprias da caminhada, vive-se a experiência da rutura instauradora de um tempo novo, com as características próprias de um tempo ritual – tempo descontínuo em relação ao quotidiano e instaurador de um horizonte de transcendência –, Milan Kundera (cf. 1995), em *A Lentidão*, estabelece uma relação proporcionalmente inversa entre a velocidade e a memória. «Caminhar expande o tempo em vez de o fazer colapsar.» (Kagge 2018, 31) Os aventureiros da caminhada descrevem a sua experiência com uma descoberta de um regime próprio de temporalidade:

«Tudo se move mais devagar quando caminho; o mundo torna-se mais suave e, durante um curto espaço de tempo, não me encontro a realizar tarefas domésticas, nem numa reunião, nem a ler manuscritos [...]. Ao caminhar, torno-me o centro da minha própria vida, mas pouco depois esqueço-me completamente de mim.» (Kagge 2018, 29)

A resistência pode até exprimir-se na reconquista de espaços aprisionados pelas mobilidades motorizadas – estradas, avenidas, pontes podem ser temporariamente fechadas aos seus habituais utilizadores, para serem apropriadas pela humanidade pedestre. Isso acontece no quadro de uma «transgressão» medida e vigiada (andar, correr ou pedalar numa via habitualmente saturada de veículos motorizados) – tal como muitos ritos onde se encena a transgressão de forma controlada, gerindo os equilíbrios necessários às dinâmicas sociais.

Esta dimensão de resistência traduz-se num sentimento de comprometimento com a ação, que distingue a caminhada do passeio negligente. Este aspeto encontra-se particularmente patente no discurso dos «novos peregrinos»:

«A caminhada compromete. Através dos seus desvios e dos seus impasses, ela desestabiliza, torna vulnerável. Contudo, renovando a grelha de leitura tanto da paisagem como da vida, é decididamente otimista: mesmo se não traz resposta para todas as questões, propõe horizontes, sinaliza pistas. Para os que perderam o fio da existência, esboça uma nova trama.» (La Brosse 2019, 20)

Certos caminheiros vivem a nostalgia do contacto com a nudez do mundo ou a resistência a uma cultura de imobilidade e fechamento urbano à diversidade do meio. A caminhada é, assim, vivida como experiência de liberdade – esta condição descobre-se, frequentemente, no discurso dos peregrinos

que frequentam territórios ainda não explorados (cf. La Brosse 2019, 23). A experiência de caminhada, enquanto rutura com o tempo metrificado pelo trabalho, é uma experiência da gratuidade e uma experiência sensorial total. A lentidão descreve a condição temporal da caminhada. O corpo e o desejo do caminhante são a métrica do tempo – o mundo é convertido às proporções do corpo humano. Essa particular experiência do mundo-tempo e do mundo-corpo faz da caminhada um ensaio silencioso de reencantamento, no âmbito do qual se relativiza a ordem normalizada do quotidiano tecnológico, produtivo e funcionalizado (cf. Le Breton 2000, 26-34).

Memória, ascese, silêncio

Como observou David Le Breton (cf. 2012, 49-51), o trilho pode ser visto, ainda, como uma memória, gravada nas nervuras do solo, de incontáveis caminhantes que, ao longo do tempo, habitaram, nessa condição, um percurso pedestre – pode falar-se de uma solidariedade geracional tatuada na paisagem. O trilho é uma marca de humanidade, uma cicatriz na terra, uma assinatura que confere ao mundo essa qualidade de humanamente habitado. À diversidade do meio junta-se a memória dos lugares, das comemorações coletivas assinaladas em placas informativas ou evocadas nas ruínas e nos monumentos. Trata-se de um método de imersão no mundo, acedendo a modalidades de conhecimento ou percepção frequentemente ausentes do quotidiano. A atividade pedestre permite o contacto com uma biblioteca ilimitada no cruzamento de paisagens e palavras. Esta imersão é o lugar de uma experiência que se pode representar a partir dos imaginários do «renascimento» (cf. Le Breton 2012, 150-159). Em alguns discursos, este renascimento pode traduzir-se numa narrativa explicitamente terapêutica – andar para curar (cf. La Brosse 2019, 31-37).

É certo que esta atividade humana é também objeto da indústria da moda, que tudo invade – oferecendo um catálogo diverso de equipamentos, para que a experiência pessoal se configure como um estilo. No entanto, a experiência desse corpo a corpo com o trilho não deixa de se configurar como oportunidade de vivência do essencial ou do elementar (cf. Le Breton 2000, 74-83) – é, portanto, uma ascese. Na proposta de Hans-Christoph Askani, para uma compreensão antropológica da ascese, a «interrupção» e a «renúncia» são

determinações nucleares (cf. Askani 2008, 231-237). A prática da caminhada aproxima-se daquela qualidade primeira que Simmel reconheceu na experiência da «aventura» – o afastamento em relação ao contexto geral da vida (cf. Simmel 2019, 69-83). Mas, nessa qualidade, a caminhada pode também compreender-se como exercício espiritual, precisamente na medida em que se exige a vivência de um «intervalo» e uma «tomada de distância». Essas são duas vias necessárias à vivência do que se imagina e deseja como essencial, na descoberta de uma interioridade existencial (cf. Le Breton 2000, 147-168) – não se está, pois, longe dos resultados esperados por diversas disciplinas, centradas no corpo a corpo com mundo, que se ensaiam no terreno das tradições religiosas. Esta dimensão de interioridade, própria da caminhada, está bem patente nas palavras dos grandes caminheiros:

«Todas as minhas caminhadas foram diferentes, mas, olhando para trás, todas têm um denominador comum: o silêncio interior. A caminhada e o silêncio estão interligados. O silêncio é tão abstrato quanto o caminhar é concreto.» (Kagge 2018, 21)

«Caminhar significa por vezes empreender uma viagem interior de descoberta. Somos esculpidos pelos edifícios, rostos, sinais, assim como pelo tempo e pela atmosfera.» (Kagge 2018, 42)

O silêncio pode ser um dos marcadores mais distintivos da experiência da caminhada. Não o silêncio higienizado dos espaços que se protegem do ruído, mas o silêncio como modalidade de significado. O silêncio é aqui uma fronteira entre a espessura do som do mundo e a construção de algo que se concebe como uma zona de interioridade humana. Neste caso, o mais sensorial é também o mais interior. O mais superficial pode ser o mais profundo. O caminhante toma os trilhos secundários para descobrir o espetáculo do mundo sem o tumulto parasita do quotidiano. Dessa experiência, fará uma reserva de significado, uma força interior para retornar ao seu *habitat* ordinário. O silêncio povoou de diferentes formas a nossa geografia: o campo, o mosteiro, o campanário, ou o silêncio do jardim (Le Breton 1999a; 2000, 50-57; 2012, 146-150). Na experiência da caminhada, o meio torna-se, ele próprio, o santuário. A metaforização do discurso, neste contexto, pode conduzir à compreensão da caminhada como uma forma de monaquismo ou eremitismo. Tal como o claustro pode ser o símbolo de uma abertura para o divino, também o

trilho pode ser representado como uma brecha no mundo, que o abre para a transcendência (cf. La Brosse 2019, 55-61).

O peregrino ou o religioso motriz

A peregrinação tem sido estudada como um dos comportamentos religiosos mais persistentes – o que poderá querer dizer que está em causa o núcleo duro do substrato nativo da religiosidade humana (cf. Lima, 2007). Pensar a peregrinação exige começar pelas perguntas: porque se parte, o que se procura? A memória bíblica é, neste contexto, frequentemente citada, nas figuras exemplares de uma fé que se vive em regime de transumância, na polissemia própria dos imaginários da caminhada, na sua sensorialidade e direcionalidade. Paradoxalmente, a peregrinação, na era da celebração do *self*, pode ser vista com uma oportunidade para resgatar os indivíduos da ressaca do encerramento em si, sem renunciar à reflexividade própria da modernidade radicalizada – a peregrinação como procura de si.

A socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger (cf. 1999, 99-118), tendo em conta estas transformações, que na Europa e na América do Norte têm afetado os regimes de identificação religiosa, propôs a figura do «peregrino» como ideal-tipo da religiosidade móvel (por oposição à figura da religiosidade estável do praticante-observante da «civilização paroquial»). O modelo «peregrino» procurar sintetizar as características próprias de uma religiosidade modular, em movimento: percursos crentes fluidos, a que correspondem formas de socialidade religiosa marcadas pela mobilidade, a instabilidade e pelos modos de associação temporária. A experiência crente passa a ser marcada, como antes já se sublinhou, por um trabalho de construção biográfica, percurso subjetivo que pode, no entanto, encontrar-se com a objetividade de uma linhagem crente, ou seja, a objetividade de uma comunidade em que o indivíduo se reconhece como crente com outros crentes.

No que concerne ao objetivo de perseguir homologias estruturais que relacionem as práticas de caminhada, enquanto desporto-lazer, e as práticas de peregrinação, não é esta mobilidade religiosa existencial que mais interessa – embora seja um sintoma importante. Importa, neste caso, colocar em perspectiva as práticas de peregrinação, enquanto expressão de uma intencionalidade motriz, presente, de modo particular, na peregrinação pedestre. Destacam-se

aqui três traços, relativos à moderna peregrinação, que permitem fortes correlações com as práticas antes caracterizadas (cf. Teixeira 2018).

Numa primeira aproximação, a experiência da peregrinação pedestre favorece uma forte correlação entre a experiência de si como corpo e a experiência de si como reflexividade. Pode falar-se de um movimento de saída de si, na medida em que a peregrinação exige um corte com os quotidianos ordinários e os regimes de sociabilidade que os descrevem. Essa saída de si pode mobilizar experiências mais ou menos intensas de ressocialização, na medida em que a peregrinação suscita atividades de cooperação. Mas as narrativas sinalizam também uma experiência de encontro consigo próprio, em razão da dilatação de um tempo centrado no caminho, nas suas contingências e nas necessidades constantes de adaptação do corpo. Neste contexto, as narrativas de si podem apresentar a peregrinação como um tempo tomado para si, centrado no que se tem por essencial.

Numa segunda via, confrontamo-nos com um dos mais importantes modelos de estudo da peregrinação, que valoriza muito a experiência da peregrinação enquanto momento de libertação dos constrangimentos próprios da ordem social que impera no quotidiano – incluindo os aparelhos institucionais religiosos. Neste modelo, a peregrinação instaura a possibilidade de constituição de *communitas* – uma forma de comunhão a partir da igualdade da condição de peregrinos.

Em terceiro lugar, é necessário sublinhar que, tal como outras vivências interiores à modernidade avançada, estas vias de valorização de si não inviabilizam outras dimensões mais excêntricas. As determinações de natureza grupal ou comunitária têm uma geometria muito variável. Podem ir desde a simples valorização dos encontros ao final do dia, a partilha de uma refeição ou práticas orantes em conjunto, até às formas de construção de uma comunidade estável de peregrinos, que não só partilha a peregrinação como mantêm, posteriormente, práticas de encontro, de índole diversa, capazes de sustentar uma comunidade de referência – uma comunidade mínima, à semelhança do que acontece noutras «regiões» da ultramodernidade. Neste caso, trata-se de uma comunidade de vivências e narrativas de peregrinação. Como observou David Le Breton, esta dimensão «agápica», de convivialidade, também pode fazer parte da experiência de caminhada, fora dos contextos de peregrinação (2000, 37-41; 2012, 52-53). A caminhada pode ser a manifestação de uma causa solidária – tenham-se presentes as marchas pela paz, pelos direitos

civis, pela reconciliação social, etc. Entre as práticas dos grandes caminheiros e peregrinos, encontramos o rasto da vivência do caminho como «manifestação» de uma ordem de valor – peregrinações por caminhos inter-religiosos, trilhos em territórios antes martirizados pela guerra, etc. (cf. La Brosse 2019, 127-133).

Concluindo

A partir da convergência das leituras de práticas de caminhada, em contextos sociais diversos, descobre-se uma ordem simbólica partilhada, marcada pelo reencantamento das mundividências e pela exercitação da interioridade pessoal. Trata-se de uma corporeidade paradoxal – vivida como interioridade, numa máxima exposição ao meio. Pode falar-se de uma comunhão entre uma paisagem exterior e um universo interior – a demanda de uma «terra interior» (cf. La Brosse 2019, 119-125). Talvez se pudesse resumir esse conjunto de aproximações e permeabilidades na ideia de «renascimento», ou «renovação»:

- a) Caminhar/peregrinar exige a redução dos usos do mundo ao essencial. A «mochila» deve conter o elementar. Apenas o necessário para o caminho. A caminhada é auto-esvaziadora. Na travessia de trilhos sinuosos – quer do mundo, quer do interior do caminhante –, orienta o caminhante para um estado de recetividade, de aliança.
- b) A caminhada/peregrinação conduz a momentos em que o mundo se abre sem relutância e se revela como descoberta do maravilhoso, suscitando a conversão pessoal. Ao descobrir passo a passo um conjunto de circunstâncias que não pode controlar, o caminhante/peregrino confronta-se com o improvável. No desgaste da caminhada, transformado pela lentidão do tempo experimentado, a dor ou o medo dão lugar ao apelo à autotransformação, ao despojamento, à doação de si.
- c) A caminhada/peregrinação permanece como memória. Por vezes, é lembrada, não só pela recordação de um caminho, mas também porque faz remontar ao tempo de muitas reminiscências. Tão perto da dor, descobre-se um tempo de dádiva: uma árvore, uma casa, um rio, um rosto. Ao tomar o caminho, a partida é, ao mesmo tempo, um regresso a casa – a «inversa navegação», na sugestiva expressão de Sophia de Mello Breyner Andresen (cf. 1983).

Bibliografia

- Abbey, Edward. 1968. *Desert Solitaire*. New York: McGraw-Hill.
- _____. 1979. *Abbey's Road*. New York: Penguin.
- Amar, Georges & Véronique Michaud (éds.). 2009. *La marche au cœur des mobilités. État des connaissances*. Lyon: CERTU.
- Amato, Joseph A. 2004. *On Foot: A History of Walking*. New York, London: New York University Press.
- Andresen, Sophia de Mello Breyner. 1983. *Navegações*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Askani, Hans-Christoph. 2008. «Que fait l'ascèse avec le corps ?». In *Le corps, lieu de ce qui nous arrive: Approches anthropologiques, philosophiques, théologiques*, ed. Pierre Gisél. Genève: Labor et Fides, 230-239.
- Bastide, Roger. 1968. «Anthropologie religieuse». *Encyclopaedia Universalis* HT.1. Paris, 65-69.
- Careri, Francesco. 2017. *Walkscapes: Walking as an Aesthetic Practice*. Ames: Culicidae Architectural Press.
- Flonneau, Mathieu. 2008. *Les cultures du volant: Essai sur les mondes de l'automobilisme XXe-XXIe*. Paris: Autrement.
- Grellier, Isabelle. 1994. «Vers un réenchantement du monde?». *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, 43: 63-77.
- Ingold, Tim & Jo Lee Vergunst, eds. 2008. *Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot*. Aldershot: Ashgate.
- Jensen, Martin Trandberg. 2011. «The Bystander Effect of Trekking Tourism: Proposing a Typology of Environmental Ideal Types». *Nepal Tourism & Development Review*, 1: 41-55.
- Kundera, Milan. 1995. *A Lentidão*. Porto: Edições ASA.
- Le Breton, David. 1999a. «Anthropologie du silence». *Théologiques* 7, n.º 2: 11-28.
- _____. 1999b. *L'Adieu au corps*. Paris: Métailié.
- _____. 2000. *Éloge de la marche*. Paris: Métailié.
- _____. 2012. *Marcher: Éloge des chemins e de la lenteur*. Paris: Métailié.
- Leroi-Goukhn, André. 1964. *Le Geste et la Parole*, T. I: Technique et Langage. Paris: A. Michel.
- _____. 1965. *Le Geste et la Parole*, T. II: La Mémoire et les Rythmes. Paris: A. Michel.
- Lima, José da Silva. 2007. *A Peregrinação: Percursos e palavra*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- Maffesoli, Michel. 2007. *Le réenchantement du monde: Une éthique pour notre temps*. Paris: La Table Ronde.
- Malherbe, Michel. 2013. «Marche et Philosophie». In *Activité physique et exercices spirituels*, ed. Denis Moreau & Pascal Taranto. Paris: Vrin, 121-131.
- Maxime Travert, Ghislain Hanula & Jean Griffet. 2019. «Un sport sur mesure: l'ultra-trail». *Loisir et Société / Society and Leisure*, 42, n.º 1: 165-181.
- Queval, Isabelle. 2004. *S'accomplir ou se dépasser: Essai sur le sport contemporain*. Paris: Gallimard.

Entre a caminhada e a peregrinação – o reencantamento do mundo

- Sérgio, Manuel. 2018. *Para uma Epistemologia da Motricidade Humana: Prolegómenos a uma nova ciência do homem*. Lisboa: Nova Vega.
- Simmel, Georg. 2019. *Filosofia da Aventura, e Outros Textos*. Lisboa: Relógio D'Água.
- Teixeira, Alfredo. 2016. «Prática desportiva – exercício espiritual e realização de si». In *Desporto, Ética e Transcendência*, ed. Alfredo Teixeira & José Tolentino Mendonça. Porto: Edições Afrontamento, 85-98.
- _____. 2018. «Fátima – um laboratório religioso da modernidade». In *Diversidade Religiosa no Brasil Contemporâneo*, vol. III, ed. Antônio Lopes Ribeiro, Paulo Cezar Borges Martins & Sandra Célia Coelho G. da Silva. Goiânia: Kelps, 273-301.
- Thomas, Rachel (éd.). 2010. *Marcher en ville. Faire corps, prendre corps, donner corps aux ambiances urbaines*. Paris : Éditions des Archives Contemporaines.
- Virilio, Paul. 2019. *Vitesse*. Paris: Carnets Nord.

Capítulo III

Tenacidade, empreendedorismo, liderança

Transcendência no desporto: a tenacidade mental no rendimento desportivo

Jorge Silvério

Psicólogo do desporto, Embaixador do Plano Nacional de Ética no Desporto

Um dos significados de transcendência é precisamente a capacidade de ultrapassar ou transpor e hoje em dia, para se conseguir ter sucesso na alta competição a capacidade de responder a situações difíceis e de lidar com a adversidade é extremamente importante e em muitos casos decisiva, para que o atleta se transcenda. A esta extraordinária capacidade chamo tenacidade, tendo em conta a asserção de Gould (2001, 53): *«the high performance world of elite athletes and coaches is multivariate and complex and our attempts to understand this world must be more sophisticated and multileveled than they have been to date»*. Criei, assim, um modelo baseado no conceito de tenacidade que permita explicar porque alguns atletas são capazes de ultrapassar as condições adversas e outros atletas não o conseguem (Figura 1).

I.

Não testamos ainda este modelo completamente, contudo é um modelo heurístico que resulta da reflexão a partir da revisão da literatura, da nossa experiência prática na qualidade de psicólogo desportivo, e dos resultados por nós obtidos em várias investigações. Do nosso ponto de vista, este modelo permitirá organizar um conjunto de informações já existentes e poderá permitir considerar de que modo os atletas enfrentam fatores condicionantes da

prestação desportiva, a que competências recorrem e qual é o resultado que essa interação tem no seu rendimento desportivo.

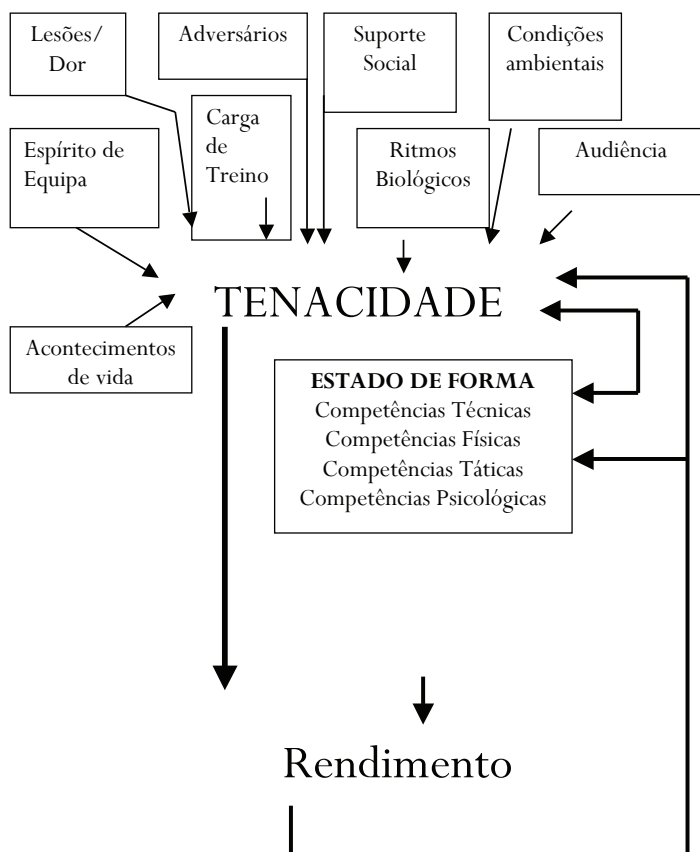


Figura 1: *Modelo de tenacidade.*

Uma das características psicossociais percebidas como importantes por jovens atletas integrantes da seleção nacional canadiana de futebol é a tenacidade (Holt 2001). A tenacidade aumenta as possibilidades de sucesso no desempenho (Meichenbaum 1977; Goss 1994). A tenacidade é influenciada por um conjunto de fatores que se podem constituir como condicionantes das prestações desportivas (os acontecimentos de vida, o espírito de equipa, o suporte social – no qual se inclui o relacionamento com o treinador, a família, os amigos, os outros significativos –, os adversários, as lesões, a dor, a carga de treino, as condições ambientais, a audiência – os espectadores e os *media* – e os ritmos biológicos).

Por seu turno, o *estado de forma* (o melhor estado para a realização de provas desportivas) adquirido através do processo de treino (Matveiev 1981, 1986), constituído pelas *competências técnicas* (aquilo que o atleta aprendeu com a prática, com a observação de repetições em vídeo, bem como toda a experiência que adquiriu ao longo da sua carreira – Silvério e Srebro 2016), pelas *competências físicas* (engloba as características físicas, bem como a condição física), pelas *competências táticas* (a estratégia utilizada em face dos oponentes e da própria competição) e pelas *competências psicológicas* (auto-confiança, controlo da ansiedade, motivação, concentração, liderança, autoeficácia, autoestima e utilização do treino mental – nomeadamente relaxamento, visualização mental, formulação de objetivos e discurso interno), condiciona e é condicionado pela tenacidade, podendo atuar diretamente sobre o rendimento. Por sua vez, o rendimento pode retroagir sobre o estado de forma e a tenacidade.

À semelhança do que defendeu Dienstbier (1989, 1991) no modelo fisiológico da tenacidade, uma característica que nos parece importante salientar para um modelo psicológico da tenacidade, é o facto de que, quanto mais se responde a situações difíceis e quanto mais se lida com a adversidade, mais tenaz se torna o atleta.

Apesar de este ser um modelo heurístico, como já referimos, algumas partes são suscetíveis de serem testadas de forma empírica. No teste empírico deste modelo, é fundamental que se façam medições de flutuações rítmicas das funções comportamentais, cognitivas e fisiológicas – *abordagem cronobiológica*, na medida em que há estudos que mostram a importância dos ritmos no rendimento desportivo.

II.

Como aumentar a tenacidade? Dado que uma das minhas principais preocupações tem sido sempre o fornecimento do máximo de informações práticas para os treinadores, atletas, árbitros, dirigentes e de uma forma geral para todos os envolvidos no desporto poderem aproveitar aquilo que é a investigação, apresento de seguida algumas pistas de trabalho que permitam aumentar a tenacidade e em consequência o rendimento desportivo:

1. Trabalhar o estado de forma. O melhor estado para a realização de provas desportivas adquirido através do processo de treino (Matveiev 1981, 1986) desenvolvendo as competências técnicas, físicas e táticas dos atletas: mais do foro dos atletas e dos seus treinadores. Ao nível do estado de forma pode-se ainda trabalhar as competências psicológicas (normalmente este será o espaço privilegiado de intervenção do psicólogo – autoconfiança, controlo da ansiedade, motivação, concentração, liderança, autoeficácia, autoestima e utilização do treino mental – nomeadamente relaxamento, visualização mental, formulação de objetivos e discurso interno).

2. Confrontar o atleta com situações difíceis e com adversidades nos treinos: quanto mais se responde a situações difíceis e quanto mais se lida com a adversidade, mais tenaz se torna o atleta.

3. Trabalhar os fatores suscetíveis de influenciar a tenacidade: controlar os acontecimentos de vida e saber como lhes responder o que implica um acompanhamento muito próximo e individualizado de cada atleta (por exemplo, um caso de toxicodependência ou um acidente de um familiar ou uma nota positiva num teste, etc.).

Fatores organizacionais:

- a) Aumentar, progressivamente, a dificuldade da programação da temporada, conseguindo uma sensação maior de satisfação;
- b) Potenciar a identidade coletiva: equipamentos, distintivos, estágios, etc.;
- c) Estabilidade no plantel;
- d) Evitar a formação e desenvolvimento de subgrupos (titulares vs. suplentes; nacionais vs. estrangeiros, «estrelas» vs. pior pagos, etc.) que podem minar a coesão da equipa pois beneficiam alguns atletas em detrimento de outros;
- e) Aumentar a convivência do grupo em contextos extradesportivos (compromissos sociais, etc.).

Fatores comportamentais:

- a) Otimizar a comunicação entre os atletas e o treinador;
- b) Estabelecer objetivos claros e realistas;
- c) Clarificar e assimilar os papéis de cada um (trocar de posições durante o treino para se aperceberem da dificuldade do papel do outro, por exemplo);
- d) Permanecer continuamente alerta ao que se passa na equipa em relação às atitudes e sentimentos, recorrendo aos atletas mais respeitados e

escutados no seio da equipa como elementos de ligação e comunicação entre equipa técnica e atletas;

- e) Esforçar-se por estar interessado e disponível para conhecer a vida pessoal de cada atleta fora do contexto desportivo;
- f) Potenciação de uma filosofia de rendimento grupal;
- g) Ter muita atenção aos fatores facilitadores de uma boa dinâmica do grupo: rituais pré-competitivos (sequência de pensamentos e ações que um atleta realiza e que servem para o preparar fisiológica e psicologicamente para a competição, contribuindo para focar a sua atenção eliminando pensamentos e sentimentos distrativos), reforço por bom desempenho, etc.

4. Contribuir para reforçar o espírito de equipa no quadro de fatores diversificados.

5. Ao nível das lesões e da dor: realizar um trabalho não só a nível físico, mas também psicológico de recuperação das lesões gerindo e controlando a vontade de regressar à competição do atleta lesionado. Adaptando o atleta a limiares de dor progressivamente maiores no treino. Ao nível da carga de treino controlando as suas consequências de maneira a estar atento quer ao sobre-treino, quer ao *burnout* (Silvério 1995).

6. Potenciar um conhecimento profundo dos adversários para que os atletas possam planear e prever o que se pode passar na competição. Proporcionar suporte social aos atletas por parte do treinador, da família, dos amigos e de outros significativos.

7. No que diz respeito aos ritmos biológicos os treinadores podem tentar identificar quais os momentos ideais do dia para cada atleta, mantendo registos detalhados de anteriores desempenhos, quer em treinos, quer em competições. O próprio atleta pode fazer isso medindo as suas variáveis físicas e psicológicas (por exemplo, frequência cardíaca, pressão sanguínea, estados de humor, vigor, etc.) várias vezes por dia (Armstrong 2000). Ao fazer isto, o treinador pode ter uma melhor compreensão dos fatores que beneficiam ou prejudicam o rendimento desportivo de determinado atleta, pode compreender como o momento do dia afeta as variáveis fisiológicas e ainda perceber qual o melhor momento do dia para treinar as várias componentes do rendimento desportivo. Estes conhecimentos podem ser utilizados para permitir que o atleta treine, quer física, quer mentalmente no momento do dia mais adequado (Waterhouse, Atkinson e Reilly 2001).

8. Treinando em condições ambientais em que se realizam as competições, de maneira a que a habituação do atleta seja o máximo possível. Finalmente treinando e habituando o atleta a lidar com a audiência seja ela os meios de comunicação social ou os espectadores.

Afinal, e como afirmou Alexandre, o Grande «nada é impossível para aquele que persiste»!

Bibliografia

- Armstrong, Lawrence E. 2000. *Performing in Extreme Environments*. Champaign (IL): Human Kinetics.
- Dienstbier, Richard A. 1989. «Arousal and physiological toughness: implications for mental and physical health». *Psychological Review*, 96, n.º 1: 84-100.
- Dienstbier, Richard A. 1991. «Behavioral correlates of sympathoadrenal reactivity: the toughness model». *Medicine and Science in Sports and Exercise*, 23, n.º 7: 846-852.
- Goss, Judy D. 1994. «Hardiness and mood disturbances in swimmers while overtraining». *Journal of Sport and Exercise Psychology*, 16, n.º 2: 135-149.
- Gould, Daniel. 2001. «The psychology of Olympic excellence and its development». Paper presented at the 10th World Congress of the International Society of Sport Psychology, Skiathos (Greece), 28 May – 2 June.
- Holt, Nicholas. 2001. «Psychosocial characteristics of elite adolescent athletes: an initial exploration». *Journal of Sport and Exercise Psychology*, 23, S1: S28.
- Matveiev, L.P. 1981. *O Processo de Treino Desportivo*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Matveiev, L.P. 1986. *Fundamentos do Treino Desportivo*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Meichenbaum, Donald. 1977. *Cognitive-Behavior Modification: An Integrative Approach*. New York (NY): Plenum Press.
- Mota Pereira, J. *et al.* 2011. «Moderate exercise improves depression parameters in treatment-resistant patients with Major Depressive Disorder». *Journal of Psychiatric Research*, 45, n.º 8: 1005-1011.
- Mota Pereira, J. *et al.* 2011. «Moderate physical exercise and quality of life in patients with treatment-resistant Major Depressive Disorder». *Journal of Psychiatric Research*, 45, n.º 12: 1657-1659.
- Mota Pereira, J. *et al.* 2012. «Physical exercise and Major Depressive Disorder – where do we stand?». *Current Psychopharmacology*, 1: 167-177.
- Silvério, Jorge. 1995. «Burnout no desporto: estudo comparativo em atletas do triatlo, natação, ciclismo e atletismo». Dissertação de mestrado em Psicologia Desportiva, Braga, Universidade do Minho.
- Silvério, Jorge. 2004. Factores psicológicos e cronobiológicos do rendimento desportivo. Tese de Doutoramento não publicada. Universidade do Minho, Braga.

Transcendência no desporto: a tenacidade mental no rendimento desportivo

Silvério, Jorge, e Rafi Srebro. 2016. *Como Ganhar Usando a Cabeça*. Porto: Afrontamento.

Zaffagnini, S. *et al.* 2015. «General prevention principles of injury». In *Prevention of injuries and overuse in sports: Directory of physicians*, ed. Hermann O. Mayr & Stefano Zaffagnini. Heidelberg: Springer Verlag, 39-56.

Waterhouse, James, Atkinson, Greg, and Thomas Reilly. 2001. «Circadian rhythms and sport: an overview». *Chronobiology International*, 18, n.º 6: 1209-1210.

Empreendedorismo, Desporto e Educação

Jorge Humberto Dias

Embaixador do Plano Nacional de Ética no Desporto

Este texto – articulando três grandes temas, a saber, empreendedorismo, desporto e educação – tem o objetivo de partilhar uma investigação realizada para o Gabinete de Educação para o Empreendedorismo & Cidadania da Universidade Aberta, de que resultou a publicação da entrada «Empreendedorismo no Desporto» na *Empreendipédia – Dicionário de Educação para o Empreendedorismo*, publicado pela editora Gradiva em fevereiro de 2019. Começa-se por identificar a origem multifatorial do empreendedorismo, passando para a consideração da sua necessidade interna no âmbito do mundo desportivo e terminando com a estruturação de programas de educação mais práticos, suportados, sempre que possível, em trabalhos de investigação.

O primeiro MBA e os primeiros artigos

Para compreendermos esta tríade, considerámos importante olhar para a história. Talvez porque a realização de um diagnóstico possa ser útil para a atualidade e para a gestão dos seus principais desafios. Assim, o 1.º MBA em empreendedorismo no desporto foi criado em 1971 pela University of Southern Califórnia (Naia 2013) e um dos primeiros artigos sobre empreendedorismo no desporto, foi escrito por Hardy (1986), no *Journal of Sport History*. Ali, o autor defendeu que a indústria desportiva deveria ser renovada. E a solução apresentada foi a do empreendedorismo. Para a época, foi uma visão inovadora, que marcou uma viragem no mundo, sobretudo porque estávamos perante alguma passividade rotineira ancorada na tradição cultural.

A importância dos Estudos de Mercado

Em solo português, Viseu (2004) avançou com uma proposta bastante relevante, ou seja, a criação de uma Agência Especializada em Estudos de Mercado no Desporto (sobretudo os qualitativos). E porquê estes? Porque, como sabemos, na esteira do célebre debate entre as ciências naturais/formais e as ciências humanas, recordando aqui os filósofos Dilthey e Marías, é essencial que se desenvolvam abordagens adequadas aos problemas que se pretendem resolver. Mais à frente, quando nos referirmos aos estudos-de-caso e ao trabalho de projeto, perceberemos melhor a pertinência desta ideia.

Novas áreas de negócio foram identificadas, como o *e-commerce* e o *outsourcing* e referidas várias competências importantes, como a atitude mental sã e qualidades humanas como o otimismo, o bom senso, a inovação e a organização. No mercado, Viseu considerou que a diferença estaria nas competências e nas experiências, e não tanto na média final de curso.

Em relação ao potencial das orientações utilizadas pelos profissionais do desporto, o autor sublinhou a importância de valorizar ambas e de promover a sua articulação: a clássica (mais virada para o rendimento) e a moderna (mais virada para o lazer). Dado o aumento da criatividade e da diversidade de práticas, desejos e necessidades, esta articulação poderia servir de resposta à inovação ansiosamente procurada. O autor português valorizou ainda a importância da comunicação desportiva, que pode explorar, de forma emotiva, a publicidade em eventos desportivos. Neste tópico, referiu-se ao caso dos «*falling angels*», isto é, clubes falidos que foram comprados por empresas, podendo ser um perigo no caso de serem os *media* a comprarem clubes, pois estaria assim em risco a verdade desportiva.

No mesmo âmbito, Tsiotsou (2011) identificou a compra de meios de comunicação social por parte dos detentores dos direitos de transmissão, como uma forma de aumentar os lucros e o poder.

Quanto a linhas de futuro, Viseu refere algumas áreas em que os empreendedores poderiam ter mais sucesso: os seguros desportivos (para proteger os implicados perante situações imprevistas e que habitualmente envolvem elevadas verbas financeiras), as transmissões *online* de eventos (para chegar a novos públicos e a novos mercados) e a produção de conteúdos próprios (que poderiam ser vendidos diretamente ao público ou a terceiros).

Empreendedor, mérito e ética

Goldsby, Kuratko e Bishop (2005) caracterizaram o empreendedor como uma pessoa solitária (pois a sua elevada inteligência prática poderia isolá-lo de uma maioria mais interessada em consumir e/ou em dar continuidade à tradição, em vez de criar novos produtos e soluções; a elevada dedicação aos projetos deixava pouco tempo para a vivência social), com elevado nível de *stress* (devido ao empenho constante em alcançar objetivos imediatos e intermédios, que poderiam gerar uma pressão quase diária) e com algumas doenças (devido ao reduzido investimento numa vida saudável).

Além desta análise, os autores consideraram ainda que o sistema meritocrático seria a melhor estratégia de gestão, pois iria promover aspetos essenciais como a motivação, o desenvolvimento e a justiça. Premiar os melhores através de critérios previamente definidos seria um melhor sistema do que premiar todos da mesma forma (por exemplo, com base na idade ou no tempo de serviço) independentemente da qualidade do trabalho efetuado.

Ratten e Ferreira (2017) também valorizaram a meritocracia, mas acrescentaram: os líderes devem ser um exemplo ético, com sensibilidade humana, e não apenas focados no lucro e no poder.

Documentos e Estudos

Um contributo bastante relevante foi o de Ball (2005), que se referiu a importantes documentos e estudos:

1. A Recomendação 40 do Comité Inglês para o Ensino Superior, que pretendia encorajar o empreendedorismo através de abordagens inovadoras. Os resultados poderiam ser: uma economia mais saudável e crítica, mais prosperidade e novos empregos.
2. O Estudo *Accenture* (2001) identificou a valorização que os diretores passaram a fazer do empreendedorismo, mas também o facto dos seus funcionários não serem ainda empreendedores.
3. O Estudo *Global Entrepreneurship Monitor Survey* (2004) mediu os Estados Unidos da América e o Reino Unido como os mais empreendedores.
4. O Estudo *Tomkins* (2004) sugeriu aos cursos a oferta de estágios, de módulos mais práticos e um plano de desenvolvimento pessoal.

5. O Estudo *Sleap* (2005) verificou que os alunos de educação física e ciências do desporto não aprendiam muito sobre oportunidades de negócio.

Desenvolvendo esta ideia de *Sleap*, Ratten (2011) apontou o dedo às universidades, por não terem investigado o imenso empreendedorismo desportivo existente na prática dos clubes e das empresas. No entanto, recordou que as teorias sobre o mundo empresarial não eram suficientes para desenvolver a questão.

Füller, Jaweck e Mühlbacher (2007) fez um estudo sobre as comunidades *online* de sapatos para basquetebol, onde identificou vários aspetos: uma aprendizagem grupal; a vantagem mútua de partilhar a inovação; a satisfação pessoal em participar no processo criativo.

A maior comunidade tinha 34 000 membros e os emotivos eram os mais inovadores. Um deles foi mais tarde contratado por uma grande empresa multinacional. A ideia deste autor seria levar esta metodologia para as empresas desportivas e/ou com outro tipo de produtos.

Oportunidades e riscos para as pequenas empresas até 2020

Sobre este tópico, Karlis (2006) identificou riscos e oportunidades:

1. Oportunidades: o desejo por algo novo e mais personalizado; a subcontratação pública; a existência de mais licenciados; o aumento do número de habitantes; o *boom* tecnológico.
2. Riscos: a inflação; a crise; o terrorismo; os cortes nos serviços públicos; a distância das grandes empresas; a falta de experiência dos empreendedores.

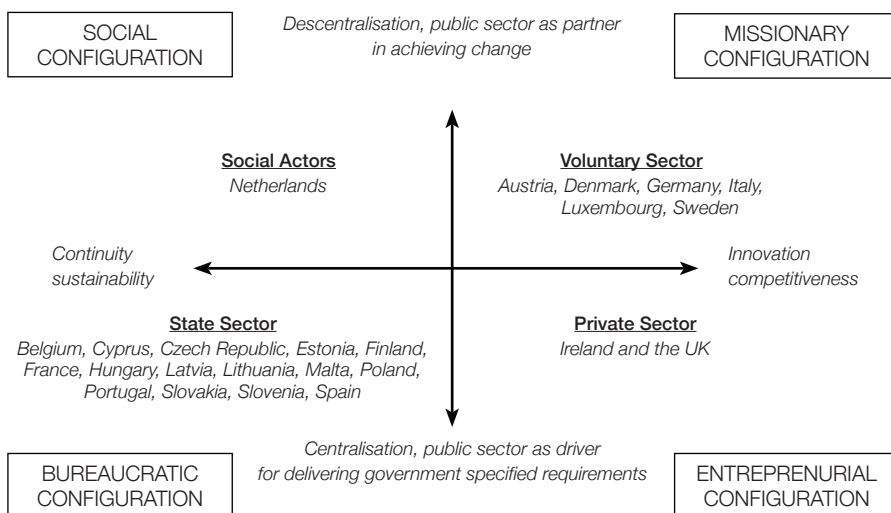
Se analisarmos mais exaustivamente, verificamos que oportunidades e riscos podem entrecruzar-se. Daí ser essencial a emissão de uma resposta adequada.

Curiosamente, e ainda no tema das oportunidades, outro autor, Hall (2006), refere-se aos megaeventos como uma fonte de atração mundial e como um empreendedorismo urbano neoliberal.

Modelos europeus de desporto

Henry (2009) elaborou uma análise fundamental sobre os modelos europeus de desporto. Abordando os seus quatro tipos, o autor caracterizou cada um deles e explicitou os países que os utilizam:

1. O modelo dos Atores Sociais tem uma configuração social – utilizado pelos Países Baixos –, é um modelo que investe na continuidade e na sustentabilidade. É um modelo descentralizado, onde o setor público é visto como parceiro na promoção da mudança.
2. O modelo do Setor Voluntário tem uma configuração missionária – utilizado pela Áustria, Dinamarca, Alemanha, Itália, Luxemburgo e Suécia –, é um modelo que investe na inovação e na competitividade. É um modelo descentralizado, onde o setor público é visto como parceiro na promoção da mudança.
3. O modelo do Setor Estado tem uma configuração burocrática – utilizado pela Bélgica, Chipre, República Checa, Estónia, Finlândia, França, Hungria, Letónia, Lituânia, Malta, Polónia, Portugal, Eslováquia, Eslovénia e Espanha –, é um modelo que investe na continuidade e na sustentabilidade. É um modelo centralizado, onde o setor público é visto como impulsor para a prossecução de requisitos específicos do governo.



Modelos europeus de desporto – Henry (2009).

4. O modelo do Setor Privado tem uma configuração empreendedora – utilizado pela Irlanda e pelo Reino Unido –, é um modelo que investe na inovação e na competitividade. É um modelo centralizado, onde o setor público é visto como impulsionador para a prossecução de requisitos específicos do governo.

Como podemos verificar, Portugal insere-se numa configuração burocrática, com um modelo do setor Estado, centralizado, que investe na continuidade e na sustentabilidade, e onde o setor público é visto como impulsionador para a prossecução de requisitos específicos do governo. Questões: terá Portugal a melhor configuração/modelo possível? Deveria Portugal mudar para outro tipo de configuração/modelo?

Depois desta importante análise de Henry (2009), era de prever que em 2010 tivéssemos uma edição exclusivamente dedicada ao tema do empreendedorismo no desporto. Foi no *International Journal of Sport Management and Marketing* e os editores convidados foram Ratten e Ciletti.

Os casos da Nigéria e do Irão

Um caso que merece a nossa referência é citado por Dada (2011), que considerou que as universidades deveriam ter a missão de ajudar a sociedade a resolver problemas.

No entanto, na Nigéria, segundo o autor, as universidades estavam fechadas ao mundo, tendo esse fator um impacto negativo no empreendedorismo desportivo e no desenvolvimento sustentável, gerando assim mais pobreza.

O autor considerou que o empreendedorismo desportivo poderia ser uma oportunidade para as universidades nigerianas, ao mesmo tempo que ajudaria os alunos a integrarem-se no mercado de trabalho.

Em 2013 surgiu um estudo na província de Mazandaran, no Irão, que concluiu a não existência de empreendedorismo desportivo, apesar das boas condições desportivas e turísticas (Ashouri, Boroumand e Darzi 2013). As razões apontadas foram várias, salientando-se: foco demasiado na hierarquia; falta de apoio à pesquisa; fraco planeamento.

Posto isto, foram indicadas algumas vantagens do empreendedorismo no desporto para aquele contexto; aumentar os turistas e as oportunidades, a

publicidade, a venda de equipamentos; transferências de atletas; cobertura de eventos por satélite; publicações (científicas e de notícias).

Inovação e tecnologia

As três funções do empreendedorismo desportivo são, segundo Ratten (2011), as seguintes: responder a necessidades não realizadas; investir no risco; realizar mudanças.

Parece ser consensual definir empreendedorismo desportivo com os seguintes aspetos: desenvolvimento económico, inovação e oportunidades.

As principais características do empreendedorismo do desporto, apontadas pela autora, são: inovação, proatividade e tomada de risco.

Posto isto, as principais inovações identificadas foram: estatísticas computacionais, internacionalização das ligas, apostas *online*, videojogos, novos desportos radicais e turismo desportivo, vendas *web*, moda e intervenção social.

Quanto a exemplos, Ratten (2011) frisou os seguintes: Austrália, Nova Zelândia e África do Sul foram proativos ao organizarem em conjunto um campeonato de rãguebi; o Japão, cada equipa de *basebol* vendeu os direitos de transmissão a um canal de televisão diferente; os estádios começaram a ser rentabilizados com outras atividades; no desporto profissional, há um elevado investimento de risco em atletas com potencial valor, mas sem certezas do lucro que poderão vir a dar.

Com este *boom* no mundo do desporto, Ciletti e Chadwich (2011) usaram a expressão «*desportificação da sociedade*» para salientar a sua imersão na vida em geral, quer das pessoas, quer das organizações. A indústria desportiva foi das que mais produziu em todo o mundo e os EUA previram um crescimento de 4%.

No empreendedorismo desportivo tecnológico, Fell (2011) sublinhou o êxito do jogo de cartas de futebol «*jukem*», que se tornou numa aplicação. Ao mesmo tempo, a aplicação «*fanzooloo*» mostrava locais para comer, para estacionar o carro e para comprar bilhetes na última hora. A «*fungoman*» era um lançador de bolas em cada três segundos.

Desporto *versus* investimento?

Nagy (2012) analisou o futebol profissional e verificou que os objetivos do investidor não são compatíveis com os objetivos de um clube e do futebol.

Numa SAD, a maximização do lucro é o foco da atividade empreendedora e tem impacto nos resultados desportivos.

Faghi e Javanmardi (2014) consideraram que os investidores procuram clubes com muitos fãs, pois 24% dos lucros foram em dia de jogo.

Formação

O Plano Nacional de Ética no Desporto, como sabemos, tem desenvolvido uma linha de ações de formação para diversos atores desportivos. Nesse processo, tem sido implementado um programa que está em consonância com aquilo que Ratten considera fulcral: «*o empreendedor desportivo deve focar-se na aprendizagem experiencial.*» É também por essa ordem de razão que se considera o desporto como uma das ferramentas com maior privilégio na educação para os valores éticos.

Para Ratten, as competências empreendedoras são diferentes das competências gestoras. As primeiras são as que iniciam ou mudam um projeto, as segundas são as que fazem crescer um projeto.

Assim, nesse âmbito, devem ser consideradas dez áreas de competência, igualmente essenciais para o desenvolvimento geral do empreendedor:

1. Oportunidade
2. Relacionamento
3. Análise
4. Inovação
5. Operacional
6. Humano
7. Estratégico
8. Compromisso
9. Aprendizagem
10. Força pessoal

Educação para o empreendedorismo no desporto

Analisando os cursos de empreendedorismo no desporto, Ansari e Hussin (2015) concluíram que produziram poucos empreendedores, devido ao facto de serem muito teóricos. Estes autores afirmaram que as competências críticas não poderiam ser ensinadas no plano de negócios e que cada contexto deveria ter um programa educativo diferente. Além disso, verificaram ainda que:

1. Os empreendedores desportivos valorizavam mais o dinheiro, enquanto que os seus professores valorizavam menos;
2. Os conteúdos dos cursos de empreendedorismo no desporto eram muito pouco específicos;
3. Os professores não tinham experiência prática de empreendedorismo no desporto;
4. Novos métodos deveriam ser desenvolvidos;
5. Deveriam ser utilizados casos reais;
6. Era necessária mais investigação;
7. O Estado deveria apoiar mais o financiamento.

Podemos identificar no empreendedorismo, segundo Naia (2013), quatro paradigmas: avaliação de qualidades pessoais (paradigma psicológico); reconhecimento de oportunidades (paradigma clássico); organizar e gerir (paradigma de gestão); reavaliar e adaptar (paradigma de intraempreendedorismo).

O autor identificou três épocas da investigação em empreendedorismo: 1870-1940 – Era económica; 1940-1970 – Era das ciências sociais; 1970-2010 – Era dos estudos de gestão.

O estudo de Hills analisou o currículo ideal de educação para o empreendedorismo e as conclusões foram as seguintes (Naia 2013):

1. Quanto aos objetivos, referiu que deveria existir consciência sobre o novo empreendimento e a carreira.
2. Quanto à organização, referiu que o apoio da Faculdade deveria ser melhor, o curso deveria ser mais orientado para a prática e a investigação mais desenvolvida.
3. Quanto ao curso, referiu que deveria aprofundar-se mais o plano de negócio, convidados empreendedores para dar palestras, um maior investimento na tecnologia e na internacionalização e adotar-se uma abordagem de resolução de problemas.

Foram identificadas quatro orientações educativas: a conformista (virada para os conteúdos); a adaptativa (virada para os conteúdos); a transformadora (virada para os conteúdos); a alternativa (virada para os processos).

Para uma metodologia de educação para o empreendedorismo, é necessário identificar oportunidades, desenvolver estratégias e implementar recursos. A estes aspetos, Naia (2013) acrescenta ainda: a exposição funcional e a inicialização (*start-up*). Verificou-se que o método do projeto é mais efetivo do que o estudo-de-caso. É necessário ter em conta: a motivação, a promoção da autonomia e da liderança, da visão crítica e da imaginação, o uso de exemplos da vida real e a realização de exercícios práticos.

Segundo Naia (2013), em 2013 ainda não existiam critérios para avaliar os programas de educação para o empreendedorismo, pelo que tem sido utilizado o Malcom Baldrige National Quality Award. O autor reconheceu que a educação para o empreendedorismo já era aceite em 2013, mas que ainda estava muito centrada na área dos negócios.

Condições para o empreendedorismo

Um tema essencial é o das condições que um país oferece para o empreendedorismo (ver estudo GEM Portugal 2010). Naia (2013) concluiu que a dimensão cultural em Portugal não favorece o empreendedorismo e que este só costuma aparecer em situação de desemprego, sendo a burocracia e os impostos os principais obstáculos. Na educação básica e secundária é dado pouco valor.

Paradigmas de investigação

Para que a investigação possa aumentar, é necessário ter noção dos paradigmas filosóficos existentes: o interpretativista (que descreve); o humanista radical (que reflete criticamente) [ambos são mais subjetivos]; o estruturalista radical (que identifica necessidades de mudança); o funcionalista (que procura regularidades) [ambos são mais objetivos]. Este último é o que existe mais nas organizações (Burrell e Morgan 1979; Naia 2013).

Índice de empreendedorismo desportivo

Foi proposto em 2015 uma ideia inovadora e bastante necessária: criar-se um IED – Índice de Empreendedorismo Desportivo – na União Europeia (Munteanu 2015), com o objetivo de reunir a imensa informação existente, facilitar a realização de estudos práticos (quase inexistentes) e potenciar futuros projetos. O objetivo era medir o impacto económico do desporto. É de salientar que a proposta foi realizada com base nos critérios de Ratten. Este autor identificou o perfil do empreendedor desportivo bem-sucedido, destacando o carácter e o potencial de mercado. O autor avaliou o contributo do desporto para a economia nacional dos vários países e concluiu que a Áustria ficou em primeiro lugar, enquanto que a Lituânia ficou em último lugar.

Alguns autores identificaram vários atletas empreendedores, como por exemplo a tenista Maria Sharapova, que foi a atleta mais bem paga do mundo em 2014, tendo aberto uma loja de doces em Wimbledon (Hampton 2015).

Conclusão

Ao relacionarmos empreendedorismo, desporto e educação, concluímos que existem aspetos comuns em várias abordagens: o desenvolvimento da economia, a inovação, o risco e as oportunidades.

Verificámos que foram identificados alguns aspetos importantes na formação do empreendedor: os seus atributos, o contacto com a prática, o contexto e a aprendizagem ao longo da vida.

Pensa-se que talvez fosse relevante explorar a TCP (Teoria do Comportamento Planeado) de Ajzen, já empiricamente validado (Naia 2013).

Alguns estudos demonstraram que os lucros aumentaram 70% devido a uma boa gestão do conhecimento, orientada para o mercado, mas também inovadora (Ashouri e Boroumand 2014).

Têm sido identificados sinais de mudança no mundo desportivo, provocados pelo empreendedorismo (Fridman 2015): as pequenas empresas já fornecem serviços personalizados aos atletas (devido à maior preocupação com a especialização e a qualidade); o desejo de maior segurança tem motivado os empreendedores a investirem mais na saúde (de destacar, por exemplo, o

trabalho de psicólogos); a forte correlação entre empreendedorismo e desporto: o querer ser melhor.

Bibliografia

- A Bola. 2015. «Negócios de sucesso no desporto em debate na Universidade Europeia». <http://www.abola.pt/nnh/ver.aspx?id=588789>.
- Acimovic, D. *et al.* 2013. «Entrepreneurship in recreational and professional sport». *APES*, 3, n.º 1, 114-116.
- Aminian, F., *et al.* 2014. «The importance of sports entrepreneurship by providing appropriate strategy based on views of sport managers». In *International Conference on Arts, Economics and Management, ICEHM – Dubai*. <http://icehm.org/upload/9219ED0314051.pdf>.
- Ansari, Payam, and Siti Hussin. 2015. «Entrepreneurship education in sports: issues and challenges». Paper presented at the 4th International Conference on Management, Finance and Entrepreneurship, Medan (Indonesia), International Foundation for Research and Development, 11 – 12 April.
- Ashouri, Taghi, Mohammad R. Boroumand, and Azam F. Darzi. 2013. «The condition of entrepreneurship process in Mazandaran sport organizations». *European Online Journal of Natural and Social Sciences*, 2, n.º 3: 2206-2210.
- Ashouri, Taghi, and Mohammad R. Boroumand. 2014. «The relationship between knowledge management and the process of entrepreneurship in sport organizations». *Annals of Applied Sport Science*, 2, n.º 3: 41-50.
- Ashouri, T., *et al.* 2013. «The condition of entrepreneurship process in Mazandaran sport organizations». *European Online Journal of Natural and Social Sciences*, 2, n.º 3: 2206-2210.
- Ball, Stephen. 2005. «The importance of entrepreneurship in hospitality, leisure, sport and tourism». *Hospitality, Leisure, Sport and Tourism Network*, 1, n.º 1: 1-14.
- Burrell, G., and G. Morgan. 1979. *Sociological Paradigms and Organizational Analysis*. London: Heinmann.
- Castonguay, S. 2008. «Technology, innovation and grit: Faster, higher, stronger in disabled sports». *WIPO Magazine*, 4: 3-5.
- Ciletti, Dorene, and Simon Chadwick, ed. 2011. *Sports Entrepreneurship: A Theoretical Approach*. Morgantown (WV): Fitness Information Technology.
- Corbitt, J. 2014. «The biggest reasons athletes make great entrepreneurs». *The Huffington Post*. http://www.huffingtonpost.com/jamilah-corbitt/the-biggest-reasons-why-a_b_5760290.html.
- Council of the EU. 2013. *Council conclusions on the contribution of sport to the EU economy, and in particular to addressing youth unemployment and social inclusion*. Bruxelas, 25-26 de novembro de 2013.

- Dada, Olu. 2011. «Sport-based entrepreneurship for sustainable development in nigerian universities». In *Reading in Education, Development, Globalization*. Ikot Ekpene: International Centre for Integrated Development Research, 25-29.
- Dias, Jorge. 2019. «Empreendedorismo no desporto». In J. Jardim e J. Franco, *Empreendipédia – Dicionário de Educação para o Empreendedorismo*. Lisboa: Gradiva, 273-276.
- Euchner, C. 1993. *Playing the field: Why sports teams move and cities fight to keep them*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Eze, W. 2015. «The implications of sports and sports marketing for entrepreneurship development in Nigeria». *International Journal of Current Research and Academic Review*, 3, n.º 6: 204-210.
- Faghi, Nezameddin, and Ehsan Javanmardi. 2014. «Sports entrepreneurship: a dynamic model of the fundamental economic factors in the English premier league». *Qscience Connect*, 27: 1-12.
- Fell, Jason. 2011. «Startups born from passion for sports», *Entrepreneur*, <https://www.entrepreneur.com/article/220280>.
- Fridman, Adam. 2015. «3 ways entrepreneurship is changing the world of sports», Inc, <http://www.inc.com/adam-fridman/3-ways-entrepreneurship-is-changing-the-world-of-sports.html>.
- Füller, Johann, Gregor Jawecki, and Hans Mühlbacher. 2007. «Innovation creation by online basketball». *Journal of Business Research*, 60, n.º 1: 60-71.
- Ghandehari, M. et al. 2014. «Reviewing and identifying entrepreneurship in exercise with appropriate strategy». *Arth Prabandh: a Journal of Economics and Management*, 3, n.º 1: 36-45.
- Goldsby, Michael G., Donald F. Kuratko, and James W. Bishop. 2005. «Entrepreneurship and fitness: an examination of rigorous exercise and goal attainment among sbo». *Journal of Small Business Management*, 43, n.º 1: 78-92.
- Green, S. and R. Lewis. 1997. «From innovation to new sport development; a slippery slope». *Tourism Recreation Research*, 22, n.º 2: 37-47.
- Hall, C. Michael. 2006. «Urban entrepreneurship, corporate interests and sports mega-events: the thin policies of competitiveness within the hard outcomes of neoliberalism». *The Sociological Review*, 54, n.º 2: 59-70.
- Hampton, Blake. 2015. «Top 15 best athletes turned entrepreneurs», *The Sportster*, <http://www.thesportster.com/entertainment/top-15-best-athletes-turned-entrepreneurs/>.
- Hardy, Stephen. 1986. «Entrepreneurs, organizations, and the sport marketplace: subjects in search of historians». *Journal of Sport History*, 13, n.º 1: 14-33.
- Harper, M. 1991. «Enterprise development in poorer nations». *Entrepreneurship Theory and Practice*, 15, n.º 4: 7-12.
- Henry, Ian. 2009. «European models of sport: governance, organisational change and sports policy in the European Union». *Hitotsubashi Journal of Arts and Sciences*, 50: 41-52.
- Jewell, C. 2008. «Technology, innovation and grit: faster, higher, stronger in disabled sports». *Wipo Magazine*. 4: 3-5.
- Karlis, George. 2006. «The future of leisure, recreation and sport in Canada: a swot for small sized enterprises». *The Sport Journal*, 9, n.º 2: 1-17.
- Munteanu, Sebastian M. 2015. «The economic and social coordenates of developing a sport en-

- trepreneurship index: current challenges and prerequisites». *Constatin Brancusi University of Tagu Jiu Annals: Economy Series*, 3: 224-229.
- Mohammadi, M. and A. Emami. 2016. «The identification of sports grounds and its barriers in developing entrepreneurship from managers and athletes prospective». *Stem Cell*, 7, n.º 1: 10-15.
- Nagy, Zoltan I. 2012. «Modern forms of business in professional football». *Danube: Law and Economics Review*, 2: 1-18.
- Naia, Ana. 2013. «Entrepreneurship education in sport sciences: implications for curriculum development». Tese de doutoramento em Ciências da Educação, na especialidade de Teoria Curricular e Avaliação, Cruz Quebrada, Faculdade de Motricidade Humana da Universidade de Lisboa.
- Panahi, F. and Yektayar, M. 2016. «Presenting a regression model for the relation between cultural intelligence and entrepreneurship in sports association boards». *International Journal of Life Science and Pharma Research*. 2: 84-92.
- Pessoa, N. (2012). *Cooperação no desporto universitário como forma de empreendedorismo colaborativo. O caso da Universidade da Beira Interior*. Dissertação de mestrado, Universidade da Beira Interior, Covilhã.
- ProfitableVenture (2017). 50 Best Sports Business Ideas and Opportunities for 2017. <http://www.profitableventure.com/sports-business-ideas/>.
- Potts, J. and V. Ratten. 2016. «Sports innovation: introduction to the special section». *Inovation*, 13, n.º 3: 233-237.
- Ratten, Vanessa. 2011. «Sport-based entrepreneurship: towards a new theory of entrepreneurship and sport management». *International Entrepreneurship and Management Journal*, 7, n.º 1: 57-69.
- Ratten, Vanessa. 2012. «Sports entrepreneurship: towards a conceptualisation». *International Journal of Entrepreneurial Venture*, 4, n.º 1: 1-18.
- Ratten, Vanessa. 2014. «Sport innovation: the role of social entrepreneurship and creativity in fostering sport related business activities». Paper presented at the Research Colloquium on Societal Entrepreneurship and Innovation, Melbourne (Australia), RMIT University, 26-28 November.
- Ratten, Vanessa and Kathy Babiak. 2010. «The role of social responsibility, philanthropy and entrepreneurship in the sport industry». *Journal of Management & Organization*. 16: 482-487.
- Ratten, Vanessa, and João Ferreira. 2017. «Sport entrepreneurship and the emergence of opportunities: towards a future research agenda». In *Sport entrepreneurship and innovation*, ed. Vanessa Ratten and João Ferreira. London: Routledge, 242-256.
- Ratten, Vanessa, and João Ferreira. 2017. «Sport leadership, psychology and innovation». In *Sport entrepreneurship and innovation*, ed. Vanessa Ratten and João Ferreira. London: Routledge, 75-87.
- Saffari, L. et al. 2013. «Determining the validity and reliability of measuring scale for entrepreneurship in sport». *Archives of Applied Science Research*. 5, n.º 1: 289-294.
- Salehani, M., et al. 2015. «Investigating the relationship between social, capital and corporate entrepreneurship in the Ministry of Youth Affairs and Sports providing a model». *Indian Journal of Fundamental and Applied Sciences*, 5: 478-489.

- Salkhi, S. *et al.* 2014. «The impact of knowledge sharing on entrepreneurship in sport organizations». *Indian Journal of Scientific Research*, 7, n.º 1: 955-958.
- Sheikhzadeh, R., *et al.* 2016. «Identifying barriers of entrepreneurship in sports in the perspective of administrators and experts of sports and youth offices». *Journal of Exploratory Studies in Law and Management*, 3, n.º 2: 87-92.
- Sophy, J. (2016). «19 hot sport business ideas». <https://smallbiztrends.com/2016/05/sports-business-ideas.html>.
- Strauss, K. (2014). «8 books every new entrepreneur should read». <http://www.forbes.com/sites/karstenstrauss/2014/09/14/8-books-every-new-entrepreneur-should-read/>.
- Tsiotsou, Rodoula. 2011. «Entrepreneurship in sports broadcasting». In *Sports entrepreneurship: theory and practice*, ed. Dorene Ciletti and Simon Chadwick. Morgantown (WV): Fitness Information Technology, 97-120.
- Viseu, José. 2004. «Os (novos) negócios do desporto». *Revista Portuguesa de Gestão do Desporto*, 1, n.º 1: 66-73.
- Vaeyens, R. *et al.* 2008. «Talent identification and development programmes in sport». *Sports Med*, 38, n.º 9: 703-714.
- Zarandi, M., Razaghi, M. & Sharifian, E. 2016. «Evaluation of reliability and validity of iranian questionnaire about technology system in the expansion of the entrepreneurship in sport». *Pamukkale Journal of Sport Sciences*, 7, n.º 3: 1-13.

O sentir da prática

Luís Sénica

Presidente da Federação de Patinagem de Portugal

O caminho

Ganhar é algo mais do que a «mecânica» do treino, ganhar é, também, percorrer um caminho de fé e ir para além do visível. Ser um líder é talvez a opção mais importante que alguém pode tomar – é, segundo Deepak Chopra (2014), decidir sair das trevas e dirigir-se para a luz.

O Desporto não constrói a espiritualidade, mas pode ajudar a revelar o que ela tem de melhor. O Desporto é possivelmente o caminho mais praticado para a transcendência e paralelamente o menos estudado.

Desde sempre o desporto reflete em si a sociedade. O desporto manifesta no meu entender o melhor do espírito humano, é em simultâneo uma escada para o nosso melhor «eu». Para descobrir o caminho, é necessário olhar para nós próprios, precisamos assim de vencer a permanente pressão do Ego, da Lógica e da Razão, para alcançarmos um lugar sereno, pacífico no interior de nós, o nosso eu mais profundo, onde reina a Alma. Aí chegados, poderemos então, fazer as perguntas estruturais para dar sentido ao nosso caminho.

O que sou, porque estou aqui e para onde quero ir? A bússola deste caminho, ou melhor as respostas que me fazem interagir com os outros, podem ser procuradas na Espiritualidade como busca na orientação, de certa forma isso fará com que os outros procurem em nós uma direção, atraídos pela nossa capacidade de os olharmos com humanidade e tratarmos com dignidade e de respondermos muitas das vezes às suas necessidades de uma perspetiva superior.

O líder, o desporto a alma e espiritualidade

O Desporto não foge à regra, nele existe Alma e Espiritualidade. A Espiritualidade possui qualidades essenciais à criação, o Desporto também é CRIAR. Ao Líder compete perceber e antecipar as necessidades dos seus atletas, liderar é, pois, um processo evolutivo com inevitáveis avanços, mas também com imprevisíveis recuos.

Liderar é transcender a relação, é exortar a procura, é fazer acontecer, é assim como uma espécie de sedução que procura acabar numa união em que todos acreditam, a partir desse momento tudo se torna possível de atingir.

Liderar com Espiritualidade, com Alma, é levar ao desconhecido, ao desejado ao nunca atingido, mas é também um caminho de transcendência. Mas para fazer esse caminho o Líder tem de ver e ouvir, tem de gerar vínculos emocionais, tem de ter consciência, fazer (orientado para a tarefa), descentralizar poderes, assumir responsabilidade (a maior responsabilidade de um líder, é guiar a sua equipa para uma consciência superior) e por fim, mas não menos importante, estimular o sincronismo, este fenómeno utiliza o elemento misterioso do subconsciente, ou seja, a capacidade de gerar sorte e de encontrar suporte no invisível, que nos transporta para lá dos resultados previsíveis (Plano Superior). O Líder precisa de apoio e nada é mais poderoso que o apoio que vem da sua Alma.

Importa então perceber, que o Desporto não pode ser apenas gerido pelo corpo e ficar em total dependência dos sentimentos, das emoções, dos nossos hábitos e vícios, temos que, numa perspetiva de evolução, colocar o Espírito acima do corpo e fazer com que o corpo seja um instrumento da nossa Alma e não um problema. O homem sente pelo corpo, mas vive pela Alma.

O Desporto tem no corpo o instrumento e pode ter na Espiritualidade a inspiração superior para a transcendência. Inspiração essa que todos pretendemos, desportistas ou não!

Bibliografia

Chopra, Deepak. 2014. *A Alma do Líder*. Porto: Porto Editora.

Sénica, Luís e Catarina Cardoso. 2018. *Desporto e Espiritualidade – Um Caminho a Despertar*. Lisboa: Editora Omega.



CATOLICA
INSTITUTO DE
ESTUDOS DE RELIGIÃO

BRAGA·LISBOA·PORTO



CÁTEDRA
MANUEL
SÉRGIO

DESPORTO, ÉTICA
E TRANSCENDÊNCIA

O desporto, sobretudo o desporto de alto rendimento, é uma atividade de fronteira. Conduz o humano à fronteira de si mesmo. E supera permanentemente essas fronteiras. Ou então, alarga-as cada vez mais, com inevitável impacto sobre a definição do humano e dos seus limites. Este é o lugar de novas interrogações acerca do desporto, enquanto expressão de um renovado humanismo.

Alfredo Teixeira, Doutor em Antropologia Política (ISCTE-IUL) e Mestre em Teologia Sistemática (FT-UCP) é Professor Associado da Faculdade de Teologia (UCP). Desenvolve uma continuada atividade de investigação sobre as metamorfoses do religioso e do espiritual no contexto das múltiplas modernidades.

João Manuel Duque, Doutor em Teologia Fundamental pela Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, (Frankfurt, Alemanha), é Professor Catedrático da Faculdade de Teologia (UCP). O seu trabalho de leitura teológica dos grandes debates sobre a cultura contemporânea tem um amplo reconhecimento.

PATROCÍNIO



REPÚBLICA
PORTUGUESA
EDUCAÇÃO



INSTITUTO PORTUGUÊS
DO DESPORTO
E JUVENTUDE, I. P.



Plano
Nacional de Ética no
Desporto