

ESTE É O MEU CORPO

Para uma Teologia da Motricidade Humana

Alexandre Palma e Alfredo Teixeira (Coord.)



Este É o Meu Corpo

Coordenação Alexandre Palma, Alfredo Teixeira
Coleção Cátedra Manuel Sérgio – Desporto, Ética e Transcendência
Conselho Científico e Editorial Antonio Sánchez Pato – *Universidad Internacional de La Rioja*
João Eleutério – *Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa*
Katia S. M. Mortari – *Grupo de Estudos e Pesquisa em Motricidade Humana da Universidade Estadual de Londrina*
Luísa Ávila da Costa – *Faculdade de Desporto da Universidade do Porto*

Título Este É o Meu Corpo
Para uma Teologia da Motricidade Humana
Coordenação Alexandre Palma, Alfredo Teixeira
Coleção Cátedra Manuel Sérgio – Desporto, Ética e Transcendência

© Autores
© Universidade Católica Editora

Revisão editorial Ana Cunha
Capa Ana Luísa Bolsa | 4 ELEMENTOS
Fotografia da capa *A couple hiking in the sierra, New Mexico* (1940s),
Wikimedia Commons (Creative Commons CC0 1.0
Universal Public Domain Dedication)
Paginação Magda M. Coelho
Impressão e acabamento Sersilito-Empresa Gráfica, Lda.
Depósito legal 524939/23
Tiragem 300 exemplares
Data novembro 2023

DOI <https://doi.org/10.34632/9789725409909>
ISBN 9789725409893
ISBN e-Book 9789725409909

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



Este É o Meu Corpo

Para uma Teologia

da Motricidade Humana

Alexandre Palma

Alfredo Teixeira (Coord.)

Índice

Introdução

Manuel Sérgio, um exegeta do corpo 9

Alexandre Palma e Alfredo Teixeira

Capítulo I

O corpo, lugar da história

**O escândalo da Encarnação:
um possível diálogo entre fenomenologia e teologia** 13

António Martins

Um Deus imóvel? 34

João Manuel Duque

**Admirável Corpo Novo:
variações escatológicas sobre o corpo «abençorado»** 50

Isabel Varanda

Capítulo II

O corpo, lugar da comunidade

O corpo como metáfora comunitária: a herança paulina 65

José Carlos Carvalho

**O corpo e a consciência de si como ser no mundo:
Manuel Sérgio, Giorgio Agamben e Hartmut Rosa** 84

Teresa Bartolomei e Alfredo Teixeira

Capítulo III

O corpo, lugar de trânsitos

**Movimento (*kínêsis*) e progresso (*epéktasis*)
em Gregório de Nissa (c. 335-c. 394)** 115

Isidro Lamelas

Da deambulação ritual do corpo: pobreza e motricidade na densidade do mistério	138
Joaquim Félix de Carvalho	
«Para que tenhas corpo»: peregrinos, vagabundos e caminheiros	165
José Pedro Lopes Angélico	

Capítulo IV

O corpo, lugar místico

<i>A Fedra de Séneca e a Paixão de Santa Perpétua e de Santa Felicidade: pensar o corpo na cultura romana antiga e no cristianismo emergente</i>	179
Maria Luísa Resende e Pedro Braga Falcão	
«Ora et labora»: espiritualidade da exercitação física	200
Alex Villas Boas	

Celebrando os 90 anos de Manuel Sérgio

Quando fores livre e te sentires cativo
Com o peso dos mundos inventados
Inventa a liberdade de seres vivo
Noutros mundos por ti anunciados

em *Uma ligeira brisa de tempo*, 1972

Manuel Sérgio, *Antologia Poética* (Lisboa: Veja, 2017), 95.

Introdução

Manuel Sérgio, um exegeta do corpo

Alexandre Palma e Alfredo Teixeira

Universidade Católica Portuguesa

Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (UCP-CITER)

De forma surpreendente, *O Século Desportivo* (suplemento de *O Século*), de 30 de setembro de 1968, dava lugar ao início da publicação de um texto de opinião intitulado «Apologia da matéria»¹. Nele se visitavam as fontes religiosas e pedagógicas daquilo que o autor apelidava de desprezo espiritualista pelo corpo. Mas, ao mesmo tempo, criticava-se a emergência de uma conceção mecanicista do corpo humano, presente nos dispositivos modernos de «educação física». O autor encontrava numa perspetiva cristã do corpo, enquanto unidade psicossomática e espiritual indissolúvel, o substrato para uma crítica desse reducionismo moderno. A este propósito, provavelmente pela primeira vez num periódico desportivo, escreve-se sobre Teilhard de Chardin, descobrindo na sua obra uma via para a superação do fisicismo que habitava as formas de pensar as práticas corporais. Assim, relendo Teilhard de Chardin, interpretava-se a exercitação desportiva como uma via de antropogénese, figura da abertura da condição humana à sua plena realização. A crónica era assinada por Manuel Sérgio. Estava em construção a proposta de um paradigma de compreensão da condição humana enquanto motricidade – ou seja, movimento intencional e solidário de transcendência. No pensamento sergiano, essa transcendência pode declinar-se em diversas dimensões, que se foram explicitando ao longo da sua obra: a transcendência de si; a transcendência do(s) outro(s); a transcendência enquanto uma brecha antropológica aberta à interrogação acerca do sobrenatural.

¹ Manuel Sérgio, «Apologia da matéria», em *Desporto e Ca(u)sa Comum*, ed. Alex Villas Boas e Alfredo Teixeira (Lisboa: UCE, 2022), 57-63.

O presente volume inscreve-se na longa tradição cultural de voltar a olhar de novo para o corpo que somos. Ele insere-se, para além disso, na linha de trabalho desenvolvida pela *Cátedra «Manuel Sérgio» – Desporto, Ética e Transcendência*. A *Cátedra* assume ser sua missão não apenas cultivar o estudo da obra de Manuel Sérgio, mas também continuar na senda por ele aberta, aprofundando a matriz humanista da sua filosofia e explorando vias abertas pela sua visão original da motricidade humana. Este é precisamente o caso dos ensaios que dão corpo a esta obra. Possivelmente pela primeira vez (pelo menos com esta desenvoltura), um grupo de teólogos e estudiosos de religião dialoga com o pensamento sergiano ou com temas centrais na sua obra, aproximando-se de algo até aqui nunca explorado: «uma teologia da motricidade humana».

Por um lado, é a obra de Manuel Sérgio que convoca teólogos e estudiosos do fenómeno religioso para este trabalho. São múltiplas e decisivas as referências teológicas de Manuel Sérgio. Não é apenas Teilhard de Chardin. São antigos, como Santo Agostinho; medievais, como São Tomás de Aquino; modernos, como Kierkegaard; ou contemporâneos, como Leonardo Boff. Todavia, é sobretudo a intuição fundamental de Manuel Sérgio a convidar teólogos e estudiosos da religião para uma análise e reflexão conjuntas. O que distingue o paradigma da «motricidade», e consequentemente o pensamento sergiano, é que ele baseia o movimento físico no fundamento mais amplo da intencionalidade e da solidariedade intersubjetiva, e o abre ao horizonte mais largo da transcendência. Para a teologia, abre-se aqui o interrogativo acerca da natureza desta transcendência que o corpo procura enquanto se move de forma intencional². Para os estudos de religião, abre-se aqui um potencial campo de sentido religioso para as mais variadas expressões corpóreas intencionais, que dão expressão ao sagrado motriz³.

Por outro lado, são a própria teologia e os estudos de religião que se reconhecem em pontos nevralgicos do pensamento e obra de Manuel Sérgio. Tal é o caso, por exemplo, da análise do movimento. Em tempos idos, este

² Alexandre Palma, «Transcendence in the Kinanthropology of Manuel Sérgio», *REVER – Revista de Estudos da Religião* 20, n.º 1 (2020): 115-30, <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2020vol20i1a8>.

³ Alfredo Teixeira, «Prática desportiva – exercício espiritual e realização de si.», em *Desporto, Ética e Transcendência*, ed. José Tolentino Mendonça e Alfredo Teixeira (Porto: Afrontamento, 2016), 85-98.

foi um tema maior da teologia, usado inclusivamente como via para dar razão da existência de Deus: prescrevia-se a necessidade lógica da presença de um «motor imóvel», origem última de todo o movimento. É certo que tal abordagem assentava num modelo de interpretação da natureza e do universo que a modernidade revolucionou. Todavia, a forma como Manuel Sérgio introduz a questão da intencionalidade na sua hermenêutica do movimento parece abrir uma nova janela de oportunidade para uma reinterpretação teológica do movimento. Este, no paradigma sergiano da motricidade, é libertado de uma visão mecanicista e enobrecido com uma leitura humanista. Sob estes novos parâmetros, o movimento poderá regressar à inquirição teológica.

Todavia, a grande afinidade temática entre Manuel Sérgio e quantos deambulam pelas áreas da teologia e dos estudos de religião afirma-se precisamente no título deste volume: «Este É o Meu o Corpo». A teologia, particularmente na sua expressão cristã, sempre se debateu com a questão da corporeidade e bem cedo se habitou a trabalhar a expressão multifacetada do que seja um corpo. Este é, desde logo, o corpo físico, cuja materialidade é obra primeira do Criador. A fisicidade do corpo, contudo, não esgota a complexidade do ser humano ou mesmo de toda a criação. Com esta verificação se introduziu o debate teológico que, desde tempos imemoriais, coloca em tensão corpo e alma e a que, em tempos mais recentes, se acrescentou o binómio corpo e mente. Mas a polissemia cristã da corporeidade não se ficou por aqui. Ao confessar que o próprio Filho de Deus assumiu como sua a condição humana, o cristianismo acrescentou camadas de complexidade a esta questão. Em Jesus Cristo, Deus fez-se corpo, corpo esse no qual ressuscitaria, desmultiplicando-se a partir daí a pluralidade de sentidos cristãos para a expressão «corpo de Deus» e que vão desde a visão de um «corpo glorioso» até ao «corpo sacramental», que se expressa no «corpo eclesial». A teologia cristã foi assim densificando com diversas camadas de sentido a sua interpretação da corporeidade. Desse processo muito mais haveria a dizer, mas uma coisa é clara: o corpo é um tema teológico maior.

Para além de tudo isto, o corpo é coisa vivida, antes de ser coisa pensada. Também sob esse ângulo se interessam por ele quer a teologia (sobretudo prática) quer os estudos de religião. O corpo que reza, que celebra, que canta, que peregrina, que cuida, é também expressão crente que requer chaves de leitura teológicas e de outras epistemologias. Manuel Sérgio é um exegeta da corporeidade, mestre tanto na sua fundamentação teórica como na análise

das práticas. Eis porque a sua obra e pensamento se revestem de uma importância teológica que esta obra procura, finalmente, honrar.

O corpo é, pois, um território imenso. A indagação a seu respeito nunca cessa. Ele foi tema de interesse em todos os períodos da história. Dele se ocupam hoje tantas pesquisas científicas e o assumem tantas expressões artísticas. O corpo está sempre aí onde estiver o ser humano, que se interroga não apenas acerca mundo que habita ou acerca de si próprio, mas também acerca daquilo e daquele que o transcende. Daí que afirmar-se «este é o meu corpo» é bem mais do que uma simples verificação. É também um espanto sempre renovado e um projeto de se ser sempre mais «com o corpo, no corpo, a partir do corpo e através do corpo»⁴.

⁴ Manuel Sérgio, *Para uma Epistemologia da Motricidade Humana* (Lisboa: Vega, 2018), 71.

Capítulo I

O corpo, lugar da história

O escândalo da Encarnação: um possível diálogo entre fenomenologia e teologia

António Martins

Universidade Católica Portuguesa

Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (UCP-CITER)

Inspira o título da presente reflexão uma passagem do início da primeira carta de Paulo aos Coríntios. Enquanto os judeus pedem sinais e os gregos buscam a sabedoria, Paulo, paradoxalmente, anuncia Cristo crucificado, «escândalo/*skandalon*» para judeus e «loucura/*môria*» para os gentios (cf. 1 Cor 1,25). A crucifixão de Cristo é obstáculo, pedra de tropeço para as expectativas judaicas; para a sabedoria grega, impensável e irracional. O Novo Testamento nunca aplica o termo «escândalo» ao tornar-se carne do Filho do Deus vivo.

a) O encontro do divino com a carne do humano em Cristo foi também escândalo. b) Por analogia com a crucifixão, podemos afirmar que o encontro do divino com a carne do humano em Cristo foi também escandaloso. Se o judaísmo da época considerava escandaloso que um ser humano se apresentasse como Filho de Deus, o gnosticismo na cultura grega considerava impensável que um divino e o eterno se misturasse com a carne decadente e corruptível. O escândalo da Encarnação choca os parâmetros culturais e religiosos da época; apresenta a novidade inaudita do cristianismo, a sua profecia de um Deus que se torna, em Cristo, um ser humano de carne e osso. A expressão «encarnação» tem uma precisa aplicação «técnica» em cristologia, mas a fenomenologia também a usa em sua descrição de uma antropologia da carne. O conceito de encarnação permite desenvolver pontos de convergência entre fenomenologia e teologia, entre antropologia e cristologia.

Estruturamos o nosso contributo em cinco pontos. No primeiro, sublinharemos a importância de uma fenomenologia da carne (do corpo sujeito) na perspetivação de motricidade humana proposta por Manuel Sérgio. No segundo, procuraremos aprofundar a relação entre corporeidade e transcendência presente na reflexão de Manuel Sérgio. No terceiro, a partir do contributo da filosofia da encarnação de Merleau-Ponty, assinalaremos a convergência entre fenomenologia e teologia, e quanto a primeira pode estimular a criatividade e a novidade da segunda a partir de uma fenomenologia da carne vivente, como está a acontecer com a atual corrente fenomenológica francesa de inspiração cristã. No quarto ponto, sublinharemos, em perspetiva cristológica, o escândalo da encarnação, a loucura inaudita e inovadora de um Deus que se faz carne, tornando-se um ser humano concreto em carne vivente. No quinto e último ponto, a partir da fenomenologia da carne (ou de corpo sujeito) de Manuel Sérgio, procuraremos assinalar aspetos de convergência e de divergência com a antropologia cristã, tirando consequências antropológicas de uma cristologia de encarnação.

Do corpo objeto ao corpo sujeito

Manuel Sérgio propõe, em sua tese de doutoramento, um novo modelo epistemológico para as ciências do desporto (Educação Física ou Educação Motora, por ele chamadas Ciências da Motricidade Humana (CMH))¹. Fá-lo procurando superar o modelo corpóreo cartesiano (corpo como objeto-máquina), a partir do contributo da corrente fenomenológica que apresenta a dimensão de corpo-sujeito, colocando a corporeidade no ser da pessoa: sou o meu corpo, e não apenas tenho corpo. Procura, assim, superar uma epistemologia do desporto assente numa compreensão instrumental e mecânica de corpo, de herança cartesiana, marcada pelo racionalismo. O diálogo com o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) revela-se promissor na elaboração da sua proposta epistemológica. O seu ponto de partida é uma antropologia unitária (complementar de corpo e alma), na intenção de superar o velho dualismo de herança platónica e cartesiana. Na esteira da fenomenologia husserliana,

¹ Manuel Sérgio, *Um Corte Epistemológico. Da Educação Física à Motricidade Humana*, (Lisboa: Instituto Piaget, 2003).

segundo as palavras de Manuel Sérgio, Merleau-Ponty «intenta elaborar uma filosofia concreta, fundamentada no mundo e no corpo, que fosse expressão da própria vida»², numa oposição frontal ao cartesianismo. No centro da fenomenologia está a noção de intencionalidade, podendo-se mesmo definir a fenomenologia como a ciência da intencionalidade da consciência. O Homem é corpo no mundo, e o mundo incorpora-se no Homem pelo corpo, pois o Homem é corpo. Escreve Manuel Sérgio: «O mundo está em mim, numa relação tão íntima, como a que existe entre todas as partes do meu corpo.»³

Nas palavras de Manuel Sérgio, «nada de humano se reduz à pura facticidade, porque o homem é um pensamento em ato. Ao definir-se o homem, como *voué au monde*, invoca-se de imediato o corpo, como “veículo do ser-no-mundo” e “como princípio estruturante”. Com efeito, “eu não estou diante do meu corpo, estou no meu corpo, ou melhor sou o meu corpo”. Movimentar o corpo não equivale ao transporte de um peso inerte, de um lado para o outro, mas a caminhar intencionalmente numa certa direção»⁴. Sendo corpo, e sendo o seu corpo, o Homem não é só corpo, pois «um espírito o penetra e o anima e permite-lhe ser, na realidade, um corpo humano. Afigura-se obstinação facciosa esquecer a espiritualidade humana»⁵. Citando Merleau-Ponty, escreve Manuel Sérgio: «o nosso século apagou a linha divisória entre o corpo e o espírito e vê a vida humana como espiritual e corporal ao mesmo tempo e sempre apoiada no corpo [...]. O Século XX é que aprofundou a noção de carne, ou antes, de corpo animado»⁶. Assim se procura ultrapassar uma antropologia fisicalista e mecanicista que faz do corpo um mosaico de sensações e da alma um epifenómeno da matéria, pondo fim à incomunicabilidade entre alma e corpo. O ser humano, espírito encarnado ou carne animada pelo espírito, realiza-se e compreende-se *na* e *desde* a experiência.

A compreensão fenomenológica de corpo-sujeito ajuda Manuel Sérgio a construir uma antropologia filosófica da motricidade humana, reenviando o ser humano para a sua unidade ontológica originária, o ser-corpo-no-mundo. Nas palavras do filósofo português, «o conceito de motricidade, de acordo com

² Sérgio, *Um Corte Epistemológico*, 124.

³ Sérgio, 126.

⁴ Sérgio, *Um Corte Epistemológico*, 129.

⁵ Sérgio, 129.

⁶ Sérgio, 130.

a fenomenologia, provém da unidade original do Homem consigo mesmo e com o Mundo, e como tal, a motricidade humana é o corpo-sujeito e não o corpo objeto»⁷. Se o corpo é uma unidade expressiva, então só o podemos compreender como «intencionalidade operante». O corpo é espaço expressivo, o próprio movimento da expressão; é devir que permanentemente se muda e se renova, «um eterno recomeço, onde o Homem desaprende de pensar para pensar no movimento da superação e do sonho»⁸. A relação corpo-sujeito, movimento intencional e expressivo, com o mundo acontece através da percepção. O corpo é, pois, o sujeito de percepção; é através da carne que somos e sentimos que o mundo se incorpora no Homem e este habita e se relaciona com o mundo. Em sua obra *Le Visible et l'Invisible*, Merleau-Ponty apresenta uma fundamentação ontológica de corpo, através da noção de carne: «A carne é [...] elemento do ser.»⁹ Nas palavras de Manuel Sérgio, «o corpo transforma-se num verdadeiro transcendental. A subjetividade constrói-se pelo corpo»¹⁰. Nasceu, com Merleau-Ponty, um novo sujeito gnosiológico, onde predomina a corporeidade, a condição de ser corpo/carne vivente. Uma antropologia da corporeidade em perspetiva unitária implica uma ontologia do corpo, ou melhor dizendo, uma ontologia da carne (da encarnação). O corpo-sujeito, a carne vivente que sou e sinto, não é apenas da ordem da percepção (do sentir); inscreve-se na ordem do ser: sou o meu corpo.

Corporeidade e transcendência

Relacionamos dois conceitos que se complementam na reflexão antropológica de Manuel Sérgio sobre a motricidade: corporeidade e transcendência. O primeiro foi desenvolvido no ponto anterior, a partir da fenomenologia. Não encontramos, contudo, em Manuel Sérgio uma reflexão sistematizada sobre a corporeidade. No glossário que apresenta no final da obra *Um Corte Epistemológico*, corporeidade aparece como condição de presença, participação e significação do homem, no Mundo. «A motricidade emerge da corporeidade

⁷ Sérgio, 206.

⁸ Sérgio, 136.

⁹ Maurice Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible* (Paris: Gallimard, 1964), 194.

¹⁰ Sérgio, *Um Corte Epistemológico*, 138.

como sinal de quem está-no-mundo-para-alguma-coisa, isto é, como sinal de um *projeto*. Toda a conduta motora inaugura um sentido, através do corpo.»¹¹ Nas palavras de Manuel Sérgio, o corpo em ato «é um espaço de signos e de onde emergem a carne, o sangue, o desejo, o prazer, a paixão, a rebeldia, emoções e sentimentos do mais variado tipo. E tudo isto visando a transcendência, ou a superação»¹². A aspiração à transcendência, à superação, é própria de um ser que é «síntese em ato e potência, de ordem e desordem, de repouso e movimento, de essência e existência»¹³.

No glossário apresentado no final da obra *Um Corte Epistemológico*, Manuel Sérgio descreve «transcendência» nos seguintes termos:

O que está além, fora, da realidade dada, daquilo que naturalmente pode esperar-se. Opõe-se a imanência. O ser humano, através da motricidade, prova que é um ente que anseia pela transcendência, pela capacidade de *ser mais* e de *ser melhor*. Porque sei que me posso transcender, procuro a invenção de um Futuro que não seja dedução do que já existe, mas a emergência de novas possibilidades. Pela transcendência, o ser humano faz-se *sujeito* e não *objeto* na História.¹⁴

A transcendência aparece paradoxal: é apela a um «fora» que brota da própria experiência imanente; está para além da «realidade dada»; reenvia para o desejo e para a capacidade de «ser mais e melhor». Mas não deixa de se conjugar na primeira pessoa, como autodeterminação de um sujeito pessoal que se projeta no futuro, na «emergência de novas possibilidades». É o apelo à transcendência que faz o ser humano construtor da sua história pessoal e da própria História; o que o torna projetual pela *praxis*, pelo «fazer» no mundo e pelo «fazer-se» a si próprio. «Praxis» é tudo o que transforma a realidade; e a realidade transforma-se pela conduta (pela ação) humana. «O Homem supera as carências, através da práxis: O Homem é um ser prático.»¹⁵

¹¹ Sérgio, *Um Corte Epistemológico*, 270.

¹² Manuel Sérgio, *Obra Seleta I. Ciência e Motricidade Humana* (Lisboa: Edições Afrontamento, 2023), 338.

¹³ Sérgio, *Obra Seleta I.*, 330.

¹⁴ Sérgio, *Um Corte Epistemológico*, 227.

¹⁵ Sérgio, *Obra Seleta I.*, 295.

Na motricidade do corpo (em ato, em movimento) está presente a transcendência. A conduta motora é permanente movimento intencional de inovação, de criatividade, de reinvenção, de projeto, de superação dos limites da imanência do ser corpo no mundo. A transcendência aparece com um «existencial», uma abertura constitutiva do ser corpo em movimento. A abertura constitutiva à transcendência acontece na própria experiência de ser corpo no mundo, na consciência da própria contingência. Escreve Manuel Sérgio: «a experiência fundamental do corpo é a experiência do movimento intencional da transcendência, que é sentido e liberdade também. Neste caso, a consciência da contingência não surge como uma carência ou uma tragédia, mas a certeza de que é na transcendência e na liberdade que o Homem encontra sentido»¹⁶.

A busca e a invenção do sentido marca, no Homem, a sua abertura constitutiva à transcendência. Na imanência do ser corpo-no-mundo acontece um apelo à transcendência que, à partida, não deixa de estar circunscrita à própria imanência, enquanto esforço de autossuperação.

A transcendência, dimensão inscrita na própria corporeidade, reenvia para o incognoscível, o inapropriável que, no limite, se identifica com divino. Sem esquecer essa dimensão, podemos afirmar que, antes de mais para Manuel Sérgio, a transcendência relaciona-se com o esforço do Homem para superar os seus limites; afirma-se como autotranscendência, capacidade de superação, de criar sentido, de ir mais além: «A essência mesmo do ser humano está no movimento da transcendência, que é, por via da regra, a sua vocação mais autêntica [...]. A motricidade humana é assim virtualidade de um movimento onde há intencionalidade, abertura e relação.»¹⁷ A transcendência é uma «virtualidade» da existência humana. O apelo à transcendência insere-nos no âmago da antropologia, daquela pergunta decisiva pelo fundamento e sentido da vida: Que é o Homem? É pela transcendência que se constrói o *homem novo*, com recurso a expressões de Manuel Sérgio¹⁸.

Numa primeira abordagem, aquela que a leitura mais imediata de Manuel Sérgio nos sugere, o movimento de transcendência radica da vontade da liberdade se autodeterminar, superante, pelo esforço e pela ascese, os limites da imanência do ser corpo no mundo. A transcendência, aqui, não deixa de ser

¹⁶ Sérgio, *Um Corte Epistemológico*, 239.

¹⁷ Sérgio, *Obra Seleta I.*, 322.

¹⁸ Sérgio, *Obra Seleta I.*, 225-226.

uma «virtualidade» meramente antropológica, assente na vontade, sem necessidade de recuso a uma significação teológica de transcendência. «O indivíduo é um dom da Natureza, a pessoa é o resultado de um esforço intencional.»¹⁹ Uma conceção assim de transcendência, assente no esforço autodeterminante e autossuperador da liberdade, não se harmoniza imediatamente com a ideia de graça, estruturante da antropologia cristã. Manuel Sérgio confessa a sua condição de crente, inserido na tradição cristã, complementada com outras heranças cívicas e políticas: «Sou cristão, republicano e democrata.»²⁰ O seu pensamento surge fecundado por autores da tradição cristã, do passado (Tomás de Aquino, Pascal...), e do presente (Teilhard de Chardin, Karl Rahner...). Não sendo teólogo, a abertura teológica não está fora da reflexão de Manuel Sérgio. Recuperamos outra passagem de Manuel Sérgio: «Ser, humanamente (a essência de Deus é indizível, para nós) é agir, pela transcendência, como inovação ontológica e ética. É, através de cada um de nós, que Deus deve encarnar, no mundo. Sou eu que, através das minhas ações, empresto uma dimensão divina à realidade.»²¹ O apelo à transcendência devolve ao Homem uma ação, e esta marca a sua especificidade humana. O seu ser concretiza-se no seu agir «com inovação ontológica e ética». O agir humano oferece-se à ação do próprio Deus, ao seu contínuo «encarnar-se» na singularidade de cada pessoa humana.

«A encarnação muda tudo»: fenomenologia e teologia em confronto

Emmanuel de Saint Aubert demonstra, a partir dos estudos dos últimos cursos de Maurice Merleau-Ponty, que a sua filosofia manteve rigorosos traços de uma inspiração cristã e se apresenta como uma filosofia capaz de pensar e atravessar a paradoxalidade do humano.²² E, neste sentido, uma filosofia (antropologia) que faça justiça à verdade concreta da condição humana interessa

¹⁹ Sérgio, *Um Corte Epistemológico*, 265.

²⁰ Sérgio, *Obra Seleta I.*, 391.

²¹ Manuel Sérgio, *Obra Seleta I.*, 371.

²² Emmanuel de Saint Aubert, «“L’incarnation change tout”. Merleau-Ponty critique de la “theologie explicative”», *Transversalités* 112 (2009): 147-186.

à teologia e pode constituir uma das suas fontes. Refutando a teorização especulativa da teologia, Merleau-Ponty acolhe com simpatia as verdades do Homem vividas no seio do cristianismo. Reprova uma «teologia especulativa» para se aproximar da antropologia cristã, a partir do vivido. Pensando a encarnação até ao fim, não pode deixar de reconhecer a verdade do Homem vivida na experiência cristã. Trata-se de uma redução da teologia à antropologia, ou da afirmação da radical e irrenunciável antropologia que a experiência cristã contém em si mesma?

Merleau-Ponty defende o que considera ser a novidade do cristianismo. Por isso não é em vão que a sua filosofia da encarnação (termo que encontramos em Manuel Sérgio) tem o seu decalque na experiência cristã. Demos, pois, a palavra ao fenomenólogo francês:

A Encarnação muda tudo [...]. O cristianismo está neste sentido nos antípodas do «espiritualismo». Coloca em questão a distinção entre corpo e espírito, interior e exterior [...]. Não se trata de encontrar, neste lado do mundo, a transparência de Deus, mas de entrar de corpo e alma numa via enigmática da qual as obscuridades não poderão ser dissipadas, mas somente concentradas em alguns mistérios, em que o homem contempla a imagem engrandecida da sua própria condição. Os dogmas da Encarnação, do Pecado original não são claros, mas são válidos, dizia Pascal e diz Jacques Rivière, porque eles refletem as contradições do homem, espírito e corpo, nobre e miserável.²³

Pela Encarnação, os mistérios religiosos e o próprio Deus tornam-se à imagem do Homem, pois Deus revestiu-se, assim, de uma condição que o Homem não conseguiria reconhecer e assumir por si mesmo. Como se tivesse sido necessário Deus encarnar para se compreender o que o Homem é, e ajudá-lo a viver. Não é a transcendência de Deus que faz mistério, mas a sua encarnação, um Deus à medida do humano. Deus deixou de ser objeto exterior para se misturar com a vida humana.

A Encarnação introduz Deus na história e a história em Deus. A transcendência habita no mais profundo do humano, confunde-se com a própria

²³ Maurice Merleau-Ponty, *Foi et Bonne Foi*, fevereiro de 1946, citado por Aubert, «“L’incarnation change tout”», 152. Jacques Rivière (1886-1925) foi um escritor e crítico francês, próximo de Paulo Claudel e André Gide; a sua produção literária está marcada pela adesão ao catolicismo.

imanência. Na carne do Homem, Deus toma carne, assume a negatividade do humano. Podemos identificar em Merleau-Ponty o esforço por fundar uma filosofia da encarnação, acolhendo o mais profundo da experiência cristã. A carne atravessa os abismos do humano; é a antítese da evidência, permanentemente exposição à ferida, ao limite, à vulnerabilidade, à obscuridade. Deus esconde-se à inteligência e revela-se no sentir da carne, pois em sua *kenosis* (abaixamento/esvaziamento) apresenta-se como *Deus absconditus* e *sub contrario*²⁴. A carne, podemos dizer, liberta o crente da idolatria da razão, da redução de Deus a uma ideia. Nas palavras de Gianni Vattimo, «o único grande paradoxo e escândalo da revelação cristã é, precisamente, a encarnação de Deus, a *kenosis*, ou seja, o colocar fora de jogo todos aqueles caracteres transcendentais, incompreensíveis, misteriosos»²⁵. Pela *kénosis* a negatividade humana habita no coração do ser divino, e o Homem pode ser glorificado em suas próprias feridas. O corpo entra por inteiro no próprio ato de fé: crê-se em Deus com o corpo, crê-se em Deus a partir e em nossa condição de carne vulnerável²⁶. Nas palavras ousadas de Adolphe Gesché, «o corpo tornou-se credível; ousarei dizer: objeto de fé»²⁷. Por isso a uma filosofia da encarnação interessa à teologia, pois a verdade de Deus não pode prescindir da verdade da condição humana, pela qual é expressa e à qual se dirige. Todo o discurso teológico passa pela antropologia, pois Deus tem qualquer coisa a dizer ao Homem a partir da sua própria condição encarnada²⁸.

A fenomenologia, como filosofia da existência, da experiência e da percepção, fundamenta-se no registo descrito do vivido e do modo como este aparece na consciência. É, em sua radicalidade, uma filosofia da imanência; isso não significa ignorar a transcendência, mas situá-la na experiência concreta. Constitui-se como filosofia antropológica imanente; preocupando-se com a descrição do vivido, não busca um fundamento metafísico para esse vivido, a partir de uma transcendência exterior ou revelada. Daí a crítica da proximidade da fenomenologia com ateísmo. Na teologia, persistia (e talvez ainda persista)

²⁴ Carlos Mendonza-Álvarez, *Deus Absconditus. Désir, Mémoire et Imagination Eschatologique* (Paris: Cerf, 2011).

²⁵ Gianni Vattimo, *Credere di credere* (Milão: Garzanti, 1996), 50.

²⁶ Aubert, «“L’icarnation change tout”», 168-173.

²⁷ Adolphe Gesché, «L’invention chrétienne du corps», em *Le Corps Chemin de Dieu*, ed. Adolphe Gesché e Paul Scolas (Paris: Cerf, 2005), 74.

²⁸ Cf. Adolphe Gesché, *L’Homme* (Paris: Cerf, 1993), 33.

a tendência sistêmica de pensar o todo da fé numa visão orgânica, de inspiração hegeliana (mesmo naqueles que se recusam a alinhar com o hegelianismo, como é o caso de Hans Urs von Balthasar). Não podemos dizer que a dimensão da existência, o pulsar da experiência, a inteligibilidade do sentir sejam dimensões já suficientemente valorizadas pela reflexão teológica contemporânea. Interrogava-se, em 2001, Jean-Luc Marion: «Porquê os teólogos não empreendem um pouco ler fenomenologicamente os acontecimentos da revelação registados nas Escrituras, em particular no Novo Testamento, em vez de privilegiar sempre hermenêuticas, ônticas, históricas ou semióticas?»²⁹

Poderá uma filosofia da imanência dizer alguma coisa sobre a antropologia cristã, assente no primado teologal da iniciativa de um Deus que é-para-o-Homem e o convoca a uma vida plena a partir do dom de si mesmo³⁰? Porque se trata de uma filosofia eminentemente antropológica, a fenomenologia pode fornecer à reflexão filosófica um ancoramento na finitude e no realismo da experiência. Uma inteligência crente rigorosa, se não pode renunciar ao primado da iniciativa divina (*teo*-logia), igualmente não pode renunciar à seriedade do humano (*antro*-pologia), no qual e pelo qual a revelação divina acontece³¹. A imanência/finitude é questão que interessa tanto à filosofia como à teologia: ela indica aquela comunhão imediata que une a condição humana, que é na sua imediatez «ateia», pois o reconhecimento de uma revelação (e de uma transcendência) é, na aventura existencial crente, um momento posterior ao imediato do vivido e do sentido³². Por isso a reflexão cristã não pode fazer a economia da condição comum ordinária do ser humano. Damos aqui a palavra

²⁹ Jean-Luc Marion, *De Sucre* (Paris: PUF, 2001), 34.

³⁰ Este tem sido o fecundo debate na atual fenomenologia francesa de inspiração cristã, em sua «viragem teológica»: *Le Tournant Théologique de la Phénoménologie Française*, ed. Dominique Janicaud (Paris: Gallimard, 1991); Michel Henry, Jean-Luc Marion-Jean, François Courtine e Jean-Louis Chrétien, *Phénoménologie et Théologie* (Paris: Criterion, 1992). Sobre as potencialidades e dificuldades hermenêuticas deste diálogo «transfronteiriço» entre fenomenologia e teologia cf. Benoit Bourguin, «Philosophie et théologie en procès d'alliance», *Recherches de Science Religieuse* 104 (2014): 519-538; Emmanuel Falque, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les Frontières* (Paris: Lessius, 2013); Id., *Le Combat Amoureux. Disputes Phénoménologiques et Théologiques* (Paris: Ed. Hermann, 2014); Henri-Jérôme Gagey, «La Théologie entre Urgence Phénoménologique et Endurance Herménéutique», *Recherches de Science Religieuse* 98 (2010): 31-57.

³¹ Cf. Gesché, *L'Homme*, 31-55.

³² Emmanuel Falque, *Métamorphose de la Finitude. Essai Philosophique sur la Naissance et la Résurrection* (Paris: Cerf, 2004), 38-47.

ao filósofo francês Emmanuel Falque que, na esteira da abertura teológica da fenomenológica francesa, tem «transgredido» as fronteiras entre filosofia e teologia: «O que faz o cristianismo não é unicamente o extra-ordinário da sua revelação ou da sua glória (excesso do divino e da divinização do homem), mas também e antes de mais a partilha, pelo Verbo encarnado, da nossa mais ordinária condição de homem.»³³ A encarnação assinala esse ponto de intercessão entre fenomenologia e teologia. A antropologia da carne é comum tanto à cristologia como à fenomenologia. Porque, como afirma, «não temos inicialmente outra experiência de Deus que não seja a do homem. É, portanto, pelo homem e pelo “ordinário” carnal da nossa existência, requerido pela filosofia, que convém começar». «O mistério da Encarnação assume ao mesmo tempo a questão do homem (filosofia) e a revelação de Deus (teologia)»³⁴.

O escândalo da Encarnação: a carne lugar de encontro entre Deus e o Homem (perspetiva cristológica)

Partimos de uma citação de Emmanuel Falque, em sua obra *Métamorphose de la finitude*: «A radicalidade carnal da experiência do homem, o Filho de Deus a assume na sua encarnação.»³⁵ Focamo-nos, agora, numa cristologia da encarnação que não pode deixar de incluir uma fenomenologia da carne. Partimos da antropologia bíblica para chegar ao «impensável» do «escândalo da encarnação»³⁶. Carne (em hebraico *Basar*; em grego *sarx*) diz o ser humano débil, carente, finito e mortal, mas também inserido num tecido de sociabilidades e relações (de parentesco, de proximidade); «carne da minha carne, osso dos meus ossos» (Gn 2,23); pode dizer também a totalidade do humano (cf. Is 40,5; 48,26; Sl 145,25). A carne do ser humano é o que Deus quer salvar.

³³ Falque, *Métamorphose de la Finitude*, 45.

³⁴ Emmanuel Falque, «Philosophie et théologie. Nouvelles frontières», *Études* 404 (2006): 206.

³⁵ Falque, *Métamorphose de la Finitude*, 19.

³⁶ Cf. Xavier León-Dufour, «Carne», em *Vocabulário de Teologia Bíblica*, ed. Xavier León-Dufour, 4.^a ed., (Petrópolis: Vozes, 1987), 127-131; «Cuerpo», em Xavier León-Dufour, *Diccionario del Nuevo Testamento* (Madrid: Cristiandad, 1997), 162-163; Jesús García Trapiello, *El hombre según la Biblia* (Salamanca: Sanesteban, 2001), 29-59; Hans Walter Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 1997), 45-51.

Deus não é carne, pois o ser carne é o oposto ao ser divino (cf. Job 10,4). Fora de Deus tudo é carne (cf. Is 40,6.8; Ez 10,12; Jo 1,12; 1 Pd 1,24). Carne é o mundo do ser humano, débil e frágil, em oposição à onipotência divina. Carne assinala também aquela condição que os humanos partilham com os animais (cf. Gn 6,17; 9,16). Carne é o ser humano e o animal que sentem, sofrem, vivem, respiram, morrem. Ser carne é ser mais do que pura matéria; diz a pessoa humana em sua concretude e singularidade. São Paulo acolhe esta antropologia veterotestamentária mas acrescenta, a partir de concepções judaicas próprias do tempo, uma concepção negativa de carne. Em Paulo, por um lado, «viver na carne» é, simplesmente, existir, viver no concreto (cf. 2 Cor 10,3; Gl 2,20; Fl 1,22-24). Significa a pessoa que sente, sofre, afadiga-se, corre riscos, vive em perigo, experimenta a carência. Mas por outro lado, carne é expressão da condição pecadora. À debilidade natural do ser carne, Paulo acrescenta o significado de debilidade moral. A carne está exposta ao pecado e dele é expressão. O homem terreno vive «segundo a carne» (cf. Rm 4,1; 9,3; 1 Cor 1,26; 10,18; Ef 6,5; Gl 3,22). A vida «segundo a carne» opõe-se à vida «segundo o Espírito» (cf. Gl 16; Rm 8,5-6).

A experiência cristã e a reflexão teológica que dela brota e a interpreta, partem do reconhecimento de que o homem Jesus de Nazaré é acreditado como Cristo, o Filho do Deus vivo (cristologia ascendente), ou que, partindo do mistério trinitário, proclama que «o Verbo (o Filho eterno) se faz carne e habitou entre nós» (Jo 1,14: cristologia descendente). Relacionando antropologia e cristologia, e integrando uma antropologia do corpo (e da carne) na cristologia, a tradição cristã não deixou de colocar a acentuação na Pessoa (hipóstase) do Verbo (do Filho) que se faz carne e assume a condição humano (*assumptio carnis*)³⁷. No limite, há uma prevalência do modelo descendente sobre o ascendente. A assunção da carne pelo Verbo introduz uma alteridade na pessoa do Filho. Tornando-se homem, o Filho eterno acolhe em si qualquer coisa de completamente estranho, mas que se lhe torna próprio. A carne do humano passa a fazer parte da identidade filial de Cristo. Com ousadia atrevemo-nos

³⁷ Cf. «Incarnation», em *Dictionnaire Critique de Théologie*, ed. Jean-Yves Lacoste (Paris: PUF, 1998), 562-565; Giuseppe Mazza, *Incarnazione e Umanità di Dio. Figure di un'Eternità Impura* (Milão: San Paolo, 2008), 34-53; Jean-Christophe Peyrard, *Fondements pour une Théologie de la Chair*, (Paris: Cerf, 2016); *Il Verbo si fa carne*, ed. Nicola Salato e Antonio Trupiano (Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2015).

afirmar: é como se a carne do humano desse existência a Deus³⁸. A partir da Encarnação, o corpo entra no próprio ser divino do Filho, no interior do mistério trinitário. E, em consequência, cada pessoa em sua carne torna-se como que «consustancial» à carne do Filho.

Afirma a *Gaudium et spes*, com ousadia prudente: «pela sua encarnação, Ele, o Filho de Deus, uniu-se de certo modo a cada homem» (GS 22). O Concílio Vaticano II desloca a hermenêutica da Encarnação do plano ontológico (união hipostática) para o plano existencial³⁹. Em seu corpo de carne, Cristo está ontologicamente ligado ao corpo (à carne) de cada pessoa em concreto. E pelo seu corpo de carne, cada pessoa recebe um destino crístico; o corpo de cada ser humano é também corpo e carne do próprio Cristo, porque Cristo é «carne da nossa carne, osso dos nossos ossos». Esta comunhão ontológica e existencial do ser carne (ser corpo) na carne (no corpo) de Cristo inscreve na condição corpórea uma boa nova. Com Adolphe Gesché, podemos dizer que na vinda do Filho na carne, acontece «uma invenção cristã do corpo», não por invenção humana, mas do próprio Deus⁴⁰. No corpo de Cristo, acontece «a presença de um Deus escondido na obscuridade da carne»⁴¹.

Nunca é de mais sublinhar a humanidade de Cristo, o seu ser corpo de carne vivente que sente e consente. Espreita sempre, na história do cristianismo, a tentação de desvalorizar ou instrumentalizar o corpo, seja na tradução gnóstica do passado, seja, contemporaneamente, na racionalidade e na comunicação virtual desencarnada. Afirmando o realismo da humanidade corpórea de Cristo, precisa a *Gaudium et spes*: «Trabalhou com mãos humanas, pensou com uma inteligência humana, agiu com uma vontade humana, amou com um coração humano. Nascido da Virgem Maria, tornou-se verdadeiramente um de nós, semelhante a nós em tudo, exceto no pecado» (GS 22). Aplicando a hermenêutica fenomenológica à cristologia, temos a original reflexão do teólogo

³⁸ Cf. Gesché, «L'invention chrétien du corps», 33-44.

³⁹ Cf. Luis Ladaria, «El hombre a la luz de Cristo en el Vaticano II», em *Vaticano II: Balance y Perspectivas*, ed. René Latourelle, (Salamanca: Sígueme, 1989), 709.

⁴⁰ Gesché, «L'invention chrétien du corps», 39.

⁴¹ Joseph Moingt, *Dieu qui Vient à l'Homme I. Du Deliu au Dévoilement de Dieu* (Paris: Cerf, 2002), 378.

italiano Giovanni Cesare Pagazzi⁴². A partir de uma fenomenologia da carne, apresenta-nos uma cristologia dos sentidos, do sentir, dos afetos, do contacto de Cristo com as pessoas, com o mundo e com as coisas. Jesus é corpo de carne que se dá no contacto, a ver, a ouvir, a tocar, a curar, a abençoar, a abraçar, a partilhar a comensalidade, a inscrever o corpo em movimento pelo espaço da Palestina. Experimenta dor, cansaço, alegria e carência, tem fome e tem sede. As suas entranhas estremecem de misericórdia perante a dor alheia, consentindo uma passibilidade na própria carne. Toca e cura os corpos impuros de leprosos (cf. Mt 8,2-4; Lc 5,12-13), sem receio de se deixar contaminar, pois a experiência de ser carne é também exposição ao risco de contaminação. Toda a experiência da fragilidade do ser carne Cristo a vive em sua própria carne, pois «tornou-se verdadeiramente um de nós».

A Encarnação apresenta-se como o paradoxo estruturante da experiência cristã, e também a sua inaudita novidade: Em Cristo, Deus faz-se homem; oferece-se como Deus para nós, tornando-se um de nós, sendo Deus conosco, «em tudo igual a nós menos no pecado» (Hb 4,15). Na paradoxalidade do Verbo feito carne, do divino que coincide com o humano (*coincidentia oppositorum*, na linguagem de Nicolau de Cusa), temos a originalidade, também paradoxal e sempre encarnatória, da novidade cristã que se torna existencial e ontologicamente aliada de toda e qualquer condição humana, pois nada do que é vivível na carne do humano é exterior à carne de Cristo. Nos «sinais da carne», o mistério de Deus e o mistério do Homem formam um todo. Na origem do cristianismo está o escândalo da Encarnação, de um Deus que se faz carne e a integra em sua identidade filial humanamente vivida. Esse escândalo não está apenas na afirmação abstrata de que o Verbo assumiu a condição humana em geral, mas no facto de se ter tornado um ser humano concreto, de carne e osso, Jesus de Nazaré, que se dá a sentir com todos os sentidos⁴³: «Aquele que era desde o princípio, aquele que ouvimos, vimos com os nossos olhos, que contemplamos e que as nossas mãos tocaram, ou seja, o Verbo da vida [...], aquele que vimos e ouvimos, nós o anunciamos a vós» (1 Jo 1,1-3).

⁴² Giovanni Cesare Pagazzi, *In principio era il Legame. Sensi e Bisogni per dire Gesù*, 2.^a ed. (Assis: Cittadella Editrice, 2010), 2; Id., *Fatte a Mano. L'Affetto di Cristo per le Cose* (Bolonha: EDB, 2013); Id., *Sentirsi a Casa. Abitare il Mondo da Figli* (Bolonha: EDB, 2011).

⁴³ Cf. Paulo Gamberini, «Caro cara. La "grazia" del corpo», em *Il Corpo alla Prova dell'Antropologia*, ed. Associazione Teologica Italiana (Milão: Glossa, 2007), 113-119.

A fragilidade da carne: perspectiva antropológica

Escreve o teólogo italiano Giuseppe Mazza em sua obra *Incarnazione e umanità di Dio*, como programa da reflexão teológica na atualidade e no futuro: «Mais do que qualquer outra possível especulação, é a reflexão sobre o corpo encarnado que deverá empenhar a teologia nos próximos anos. Que conceito de corporeidade, perante os desafios da impaciência pós-moderna propõe hoje o cristianismo como *pendant* à própria concepção de encarnação? Que corpo encarnado concebe a fé cristã?»⁴⁴ Tendo como ponto de partida a tarefa e as questões lançadas pelo teólogo italiano, a nossa reflexão, neste último ponto, procurará tirar algumas conclusões antropológicas de uma cristologia da encarnação, em diálogo com as inquietações do nosso tempo. Fica a pergunta pertinente que a antropologia teológica não pode deixar de responder, sendo essa talvez uma das suas principais tarefas na contemporaneidade: Que corpo encarnado concebe a fé cristã? Em diálogo com Manuel Sérgio, apresentamos, seguidamente, uma nota de convergência com a sua filosofia fenomenológica da encarnação com a antropologia cristã da condição corpórea. Num segundo momento distanciar-nos-emos da concepção de transcendência de corpo marcada pelo esforço de autossuperação dos limites, insuficiente para a antropologia cristã. Por último, para aprofundar e alargar o diálogo com o pensamento antropológico de Manuel Sérgio, propomos uma antropologia da corporeidade a partir da fragilidade e da passibilidade da carne, essa dimensão em que a pessoa já não se determina por ele própria, mas é condicionada e determinada, passivamente, pela realidade que a altera.

A nota de convergência: O Homem é corpo no mundo; e o corpo é movimento, devir. Em seu corpo, sempre em movimento de alteração, o ser humano cumpre-se como *homo viator*. Não é mais possível apresentar uma linha divisória entre alma e corpo, nem sustentar uma metafísica da alma que faça do corpo instrumento passivo, porque o corpo é carne vivente. Nas vísceras do cristianismo está uma antropologia unitária; a carne é a estrutura da salvação (*caro cardo salutis*, na expressão de Tertuliano). E o cristianismo apresenta uma inteligência de corpo como expressão de ser relação. As aquisições da fenomenologia contemporânea têm sido acolhidas, com sinceridade, pela

⁴⁴ Giuseppe Mazza, *Incarnazione e Umanità di Dio: Figure di un'eternità impura* (Milão: San Paolo, 2008), 175.

antropologia teológica, procurando tirar consequências de uma fenomenologia do corpo e da carne. Estas aquisições vão ao encontro da antropologia unitária que a tradição cristã recebeu do Antigo Testamento. O Concílio Vaticano II afirma o realismo da condição corpórea da pessoa, a unidade existencial (e também ontológica) de corpo e alma: «O homem, uno em corpo e alma (*unus in corpore et anima*), sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais, por meio dele, atingem a sua máxima elevação e louvam livremente o Criador» (GS 14)⁴⁵. Em sua existência concreta, fenoménica, o ser humano é um todo ontológico; é, simultaneamente, alma e corpo. Todas as ações da pessoa são, ao mesmo tempo, corpóreas e espirituais. A espiritualidade não é uma dimensão paralela à encarnação, mas envolve a vida toda da pessoa, unificando todas as suas dimensões na relação. O ser corpo é sempre encarnação do espírito. «Tornar-se espiritual é viver o seu corpo como dom e feito para o dom.»⁴⁶

A nossa nota crítica sobre a conceção de corpo em movimento de transcendência, proposta por Manuel Sérgio. O corpo assume a totalidade da experiência humana: é memória vivente, biografia encarnada, presença e encontro, contacto e modo de habitar o mundo, expressão pessoal e identidade singular, biologia e inscrição cultural, espaço de identidade recebida e construída, não isento de dolorosos conflitos; é exposição à violência do real que fere, agride e condiciona, mas, ao mesmo tempo, possibilidade de adaptação. O sofrimento, a doença e a morte inscrevem no corpo uma radical passividade (e passibilidade), o antípoda de toda a ascese de autotranscendência e autossuperação pelo esforço da vontade⁴⁷. cremos que a conceção de corpo que se transcende na superação dos seus limites pelo esforço, proposta por Manuel Sérgio, fica incompleta se prescindir de uma reflexão sobre a vulnerabilidade e a passividade do ser carne vivente (e passível), dimensão desenvolvida pela última fenomenologia francesa de inspiração cristã. Uma conceção de corpo em movimento de transcendência dos seus limites pelo esforço de autossuperação acaba por ser uma tradução da antropologia dominante do sujeito que se determina a si mesma pela força da vontade, e que tem marcado a

⁴⁵ Cf. António Martins, «A Condição Corpórea da Pessoa em J. L. Ruiz de la Peña», *Didaskalia* 34 (2004): 112-140.

⁴⁶ Xavier Lacroix, *Le Corps de Chair* (Paris: Cerf, 1992), 271.

⁴⁷ Cf. Falque, *Le Passeur de Géthsémani*, 123-174. O autor propõe-nos aqui uma fenomenologia da passividade da carne, cruzando antropologia com cristologia.

modernidade até aos nossos dias. Pessoa é também, segundo Emmanuel Housset, o sujeito que se determinada pelo outro, que é ferido e condicionado pela alteridade, que fica exposto e ferido à dureza do real, que experimenta um *pathos* de existir que pode não conduzi-lo à vitória, mas à derrota, devolvendo-o à experiência da sua radical impotência e fragilidade⁴⁸.

Por fim, a nossa nota de alargamento em diálogo com a antropologia do corpo-sujeito, proposta por Manuel Sérgio. Não podemos esquecer que, em antropologia cristã, a transcendência do corpo é dom de Cristo ressuscitado; vem por graça, pelo excesso, precisamente quando acontece a suprema derrota de todo o esforço, de todo o movimento e de toda a autossuperação que é a morte, através desse movimento que já não é nosso, mas inteiramente divino e pura graça, a ressurreição da carne. O Espírito do Pai que ressuscitou Cristo «de entre os mortos dará vida aos nossos corpos mortais» (Rm 8,11). O realismo da antropologia cristã acolhe o drama da passividade da morte naquilo que ela tem, paradoxalmente, de consumação e destruição, de cumprimento e de cessação. O corpo mortal, na esperança cristã, morre com Cristo para com Ele ressuscitar. A promessa de um corpo glorioso, por dom a partir da morte como consumação da inteira existência de ser carne, é o que determina a decisiva compreensão cristã de transcendência⁴⁹. Esta não acontece por autossuperação (esforço da vontade) mas por dom. O que acabamos de afirmar em nada invalida reconhecer quanto a antropologia cristã bebeu da filosofia estoica da superação dos limites, da força da vontade, da disciplina das paixões, dos apetites e das emoções. Contudo, uma fenomenologia da carne, pelas razões apresentadas ao longo da nossa reflexão, faz mais justiça à complexa verdade de ser carne vivente, paradoxo de atividade e de passividade, de força de autossuperação e exposição à mais profunda fragilidade, sujeito que se autodetermina e que se altera pelos outros⁵⁰. A transcendência do corpo não resulta apenas de uma autotranscendência assente no esforço

⁴⁸ Cf. Emmanuel Housset, «La persona como creatura», *Teología y vida* 51 (2010): 162-165.

⁴⁹ Cf. António Martins, «De corpo mortal a corpo glorioso. Leitura escatológica a partir de Emmanuel Falque», em *Atas do I Congresso Internacional sobre a Morte promovido pelo IEAC-GO*, ed. Paulo Alves et al. (Prior Velho: Paulinas, 2019), 389-416.

⁵⁰ Cf. António Martins, «Corpo, lugar (i)limitado», *Communio* 33 (2016): 109-120; «O paradoxo do corpo: força e fragilidade. Uma leitura cristã», em *Desporto, ética e transcendência*, ed. Alfredo Teixeira e José Tolentino de Mendonça (Lisboa: Ed. Afrontamento, 2016), 65-78; «A fragilidade como categoria teológica», em Américo Pereira (ed.), *Humanização e cuidado*, ed. Américo Pereira (Lisboa: Ed. Caritas, 2018), 39-66.

de autossuperação (e isto não passaria de um estoicismo cristão pelagiano), mas de ser carne habitada, fecundada e elevada pela presença do Verbo da vida que se une a cada pessoa. Sem deixar de ser finito e mortal, a força que determina o sentido de corpo na antropologia cristã é-nos dada; é uma força dada à fragilidade da carne, a força do Ressuscitado que, encarnado, assumiu a fragilidade da própria carne para a elevar e transfigurar, devolvendo-lhe o seu mais profundo significado, ser expressão da radical verdade do Homem. Em linguagem paulina, «o que é fraqueza no mundo, Deus escolheu para confundir o forte» (1 Cor 1,27); é «na fraqueza que a força manifesta todo o seu poder» (2 Cor 12,10).

Nota prospetiva

Mais do que uma conclusão, terminamos a nossa reflexão com uma nota prospetiva. O escândalo da encarnação torna-nos fiéis e gratos pelo efémero, pelo ferial, pelo provisório da nossa finitude. A contemporaneidade oferece-nos contraditórias expressões de viver e sentir a condição humana. Se, por um lado, verificamos uma «vingança» da carne na exultação dos afetos, da sensorialidade e da sensualidade, na expressão do desejo, na forma ecológica de habitar o mundo, na construção estética e morfológica das identidades, no investimento na saúde física e no culto do corpo; por outro, assistimos, escandalosamente indiferentes, ao sofrimento de tantos homens e mulheres pela sua origem étnica, pelo seu género, pela sua idade avançada, pelas novas formas de escravatura e de tráfico humano, pela sua vulnerabilidade exposta que os arranca ao espaço reconhecido dos fortes e os coloca na exclusão dos frágeis. O crescente impacto da inteligência artificial, a comunicação à distância intensificada durante e após a pandemia, o impacto crescente do virtual, as questões da desencarnação ligadas à utopia pós-humanista, voltam a colocar, na atualidade, a urgente questão do valor irrenunciável da carne vivente que somos.

A pós-modernidade que atravessamos caminha cada vez mais para a numeração do mundo, privilegia o imaterial; a realidade passa a ser traduzida em algoritmos, informatização. Perde-se a mediação da carne como contacto, encontro, presença, realidade vivente. O mercado financeiro é pura abstração e as transações reduzidas a contabilidade informática. Está em causa

o concreto da carne vivente, que é *autopoiesis*, capacidade de se modificar a si mesma. A carne, objetividade portadora de subjetividade e plasticidade criativa, não é redutível a uma objetivação quantitativa, a um algoritmo. A encarnação continua a ser escândalo na atualidade, com o crescente do virtual, da inteligência artificial. A carne atualiza e expressa a inteligência que sente própria da condição humana. A antropologia do corpo, da carne vivente, que constitui a novidade profética do cristianismo, interdita toda a desvalorização da carne, a troca do real pelo virtual, a ausência de contacto físico. Face à tecnociência fascinada pelo imaterial, desvalorizando o corpo-sujeito, a experiência e inteligência cristãs reivindicam e advogam a importância da carne vivente, em relação, sensível, que afeta e se deixa afetar. A encarnação, que não pertence apenas aos cristãos, torna-se cada vez mais «escandalosa», no sentido combativo do termo⁵¹.

Referências

- Bourgine, Benoît. «Philosophie et théologie en procès d'alliance». *Recherches de Science Religieuse* 104 (2014): 519-538.
- Falque, Emmanuel. «Philosophie et théologie. Nouvelles frontières». *Études* 404 (2006): 201-210.
- Falque, Emmanuel. *Le Combat Amoureux : Disputes Phénoménologiques et Théologiques*. Paris: Ed. Hermann, 2014.
- Falque, Emmanuel. *Métamorphose de la Finitude. Essai Philosophique sur la Naissance et la Résurrection*. Paris: Cerf, 2004.
- Falque, Emmanuel. *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: Essai sur les Frontières*. Paris: Lessius, 2013.
- Gagey, Henri-Jérôme. «La Théologie entre Urgence Phénoménologique et Endurance Herméneutique», *Recherches de Science Religieuse* 98 (2010): 31-57.
- Gamberini, Paulo. «Caro cara. La "grazia" del corpo», em *Il Corpo alla Prova dell'Antropologia*, ed. Associazione Teologica Italiana. Milão: Glossa, 2007, 113-119.
- Gesché, Adolphe. «L'invention chrétienne du corps», em *Le Corps Chemin de Dieu*, ed. Adolphe Gesché e Paul Scolas. Paris: Cerf, 2005.
- Gesché, Adolphe. *L'Homme*. Paris: Cerf, 1993.
- Jean-Claude Guillebaud. *La Vie Vivante Contre les Nouveaux Pudibonds*. Paris: Les Arènes, 2011.

⁵¹ Cf. Jean-Claude Guillebaud, *La Vie Vivante Contre les Nouveaux Pudibonds* (Paris: Les Arènes, 2011), 277.

- Henry, Michel e Jean-Luc Marion, Jean-François Courtine, Jean-Louis Chrétien. *Phénoménologie et Théologie*. Paris: Criterion, 1992.
- Housset, Emmanuel. «La persona como creatura». *Teología y vida* 51 (2010): 162-165.
- Janicaud, Dominique (ed.). *Le Tournant Théologique de la Phénoménologie Française*. Paris: Gallimard, 1991.
- Lacoste, Jean-Yves (ed.). *Dictionnaire Critique de Théologie*. Paris: PUF, 1998.
- Lacroix, Xavier. *Le Corps de Chair*. Paris: Cerf, 1992.
- Ladaria, Luis. «El hombre a la luz de Cristo en el Vaticano II», em *Vaticano II: Balance y Perspectivas*, ed. René Latourelle. Salamanca: Sígueme, 1989.
- León-Dufour, Xavier. «Carne», em *Vocabulário de Teologia Bíblica*, ed. Xavier León-Dufour. Petrópolis: Vozes, 1987, 127-131.
- León-Dufour, Xavier. «Cuerpo», em *Diccionario del Nuevo Testamento*. Madrid: Cristiandad, 1997, 162-163.
- Marion, Jean-Luc. *De Sucreit*. Paris: PUF, 2001.
- Martins, António. «A Condição Corpórea da Pessoa em J. L. Ruiz de la Peña». *Didaskalia* 34 (2004): 112-140.
- Martins, António. «A fragilidade como categoria teológica», em *Humanização e cuidado*, ed. Américo Pereira, Lisboa: Ed. Caritas, 2018, 39-66.
- Martins, António. «Corpo, lugar (i)limitado». *Communio* 33 (2016): 109-120.
- Martins, António. «De corpo mortal a corpo glorioso: Leitura escatológica a partir de Emmanuel Falque», em *Atas do I Congresso Internacional sobre a Morte promovido pelo IEAC-GO*, ed. Paulo Alves et al. Prior Velho: Paulinas, 2019, 389-416.
- Martins, António. «O paradoxo do corpo: força e fragilidade: Uma leitura cristã», em *Desporto, ética e transcendência*, ed. Alfredo Teixeira e José Tolentino de Mendonça. Lisboa: Ed. Afrontamento, 2016, 65-78.
- Mazza, Giuseppe. *Incarnazione e Umanità di Dio: Figure de un'Eternità Impura*. Milão: San Paolo, 2008.
- Mendonza-Álvarez, Carlos. *Deus Absconditus. Désir, Mémoire et Imagination Eschatologique*. Paris: Cerf, 2011.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le Visible et l'Invisible*. Paris: Gallimard, 1964.
- Moingt, Joseph. *Dieu qui Vient à l'Homme I. Du Deuil au Dévoilement de Dieu*. Paris: Cerf, 2002.
- Pagazzi, Giovanni Cesare. *Fatte a Mano: L'Affetto di Cristo per le Cose*. Bolonha: EDB, 2013.
- Pagazzi, Giovanni Cesare. *In principio era il Legame: Sensi e Bisogni per dire Gesù*. Assis: Cittadella Editrice, 2010.
- Pagazzi, Giovanni Cesare. *Sentirsi a Casa: Abitare il Mondo da Figli*. Bolonha: EDB, 2011.
- Peyrard, Jean-Christophe. *Fondements pour une Théologie de la Chair*. Paris: Cerf, 2016.
- Saint Aubert, Emmanuel de. «“L'incarnation change tout”». Merleau-Ponty critique de la “théologie explicative”, *Transversalités* 112 (2009): 147-186.
- Salato, Nicola e Antonio Trupiano. *Il Verbo si fa carne*. Trapani: Il Pozzo di Giacobbe, 2015.

Sérgio, Manuel. *Obra Seleta I. Ciência e Motricidade Humana*. Lisboa: Edições Afrontamento, 2023.

Sérgio, Manuel. *Um Corte Epistemológico. Da Educação Física à Motricidade Humana*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

Trapiello, Jesús Carcía. *El hombre según la Biblia*. Salamanca: Sanesteban, 2001.

Vattimo, Gianni. *Credere di credere*. Milão: Garzanti, 1996.

Wolff, Hans Walter. *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 1997.

Um Deus imóvel?

João Manuel Duque

Universidade Católica Portuguesa

Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (UCP-CITER)

Manuel Sérgio é internacionalmente conhecido pela sua proposta de uma ciência da motricidade humana¹. Com essa proposta pretende, em primeiro lugar, alterar o paradigma de compreensão da denominada educação física e do próprio desporto, superando um paradigma demasiado tecnicista e compartimentado. Mas o seu programa é muito mais abrangente, situando-se ao nível de um paradigma fenomenológico, social e antropológico. A ideia de motricidade está vinculada à ideia de corporeidade, não como pura fisicidade, mas como dinâmica relacional ancorada numa compreensão fenomenológica do ser, por inspiração na tradição francesa da fenomenologia². Nesse sentido, implica uma específica compreensão do humano – que se exprime, precisamente, na sua motricidade – e do conjunto das suas relações enquanto vínculos sociais (daí o conceito de *motricidade relacional* que será usado de seguida). Essa dinâmica está marcada por um movimento de transcendência que, a seu modo, permite colocar a questão do religioso e concretamente a questão de Deus³.

O presente capítulo não pretende explorar o vínculo entre esse movimento de transcendência e uma possível relação a Deus – ou pelo menos à questão

¹ Cf. Manuel Sérgio, *Para uma epistemologia da motricidade humana: prolegómenos a uma nova ciência do homem* (Lisboa: Nova Vega, 2018); Manuel Sérgio, *Motricidade humana: contribuições para um paradigma emergente* (Lisboa: Instituto Piaget, 1994).

² Com especial concentração em Maurice Merleau-Ponty. Para um aprofundamento e desenvolvimento desta perspetiva, ver Jorge Araújo, *O comportamento humano: motricidade, treino e corpo expressivo* (Lisboa: UCE, 2022).

³ Cf. Ana Maria Pereira, «A concepção de transcendência presente na motricidade humana», in *Saber-se corpo: ensaios sobre desporto, cinema e motricidade*, Ed. por Alfredo Teixeira e Inês Espada Vieira (Lisboa: UCE, 2020), 15-36.

humana sobre Ele –, mas simplesmente revisitar alguns meandros do conceito (ocidental-cristão) de Deus, partindo precisamente da ideia de motricidade, como inspiração de fundo.

É sintomático que a tentativa de pensar uma eventual relação entre a motricidade humana – em toda a sua envergadura antropológica e fenomenológica – e a Teologia traga à imaginação, de imediato e de forma quase evidente, a pergunta colocada no título deste capítulo. Esse vínculo aparentemente evidente, contudo, só é compreensível se nos situarmos no interior da construção de certa modalidade de conceber Deus, da qual viveu (viverá ainda?) boa parte da teologia cristã ocidental (nunca exclusivamente). No entanto, ao admitirmos a vinculação a essa *construção*, admitimos imediatamente a possibilidade de uma *desconstrução* desse mesmo pressuposto, o que nos permite questionar a própria evidência resultante da ligação assim formulada. Por que razão o pensamento sobre Deus – a Teologia, no sentido mais lato – nos conduz à ideia de imobilidade, que parece opor-se precisamente à ideia de motricidade? E por que razão, no limite, se dividiriam os mundos de modo tão claro entre a imobilidade atribuída a Deus e a mobilidade – e motricidade – atribuída aos humanos, ou mesmo a toda a realidade considerada mundana?

Estas vão ser as questões subjacentes à leitura de um possível conceito de Deus a partir da desconstrução desta ligação aparentemente evidente e muito influente no modo metafísico de O pensar. Este modo corresponde a uma construção específica, que é necessário revisitar, precisamente para proceder à sua desconstrução. Assim, é proposto iniciar por uma revisitação sumária da origem e razões do «dogma» da imutabilidade – e imobilidade – de Deus. Na tentativa de uma aproximação diferente ao conceito de Deus, seguir-se-á depois o ritmo da confissão trinitária, explorando um possível significado da denominação de Deus como Pai, como Filho e como Espírito. Essa perspectiva poderá permitir uma elaboração mais complexa da relação entre imobilidade e mobilidade, assim como da relação entre o divino e o humano, pelo menos na perspectiva do conceito cristão de Deus. De todo o percurso, explorar-se-ão conclusões e questionamentos pertinentes para o contexto das sociedades contemporâneas.

Da imobilidade onto-teológica

Qualquer processo de desconstrução começará, inevitavelmente, pela compreensão mínima das razões que levaram à construção de que se parte. Se a construção aparentemente evidente, que aqui constitui ponto de partida, é a afirmação da imutabilidade e imobilidade de Deus, o que é necessário compreender em primeiro lugar é a razão pela qual se chegou a essa afirmação, que depois se tornou praticamente inquestionável.

É sabido que o efeito dessa afirmação sobre todo o Ocidente – incluindo ou sobretudo sobre o cristianismo – resultou do impacto filosófico e cultural de Platão e Aristóteles (mais do que de quaisquer outros pensadores). Também é sabido em que medida o segundo destes pensadores deve o seu modelo de pensamento ao primeiro, embora dele se distancie em não poucos aspetos. De forma algo simplista, poderíamos dizer que Platão pensa Deus (ou os deuses, ou a divindade) precisamente *por oposição ao movimento* e que Aristóteles pensa essa dimensão «divina» *a partir do movimento*. No final do processo, ambos deduzem a sua necessária imutabilidade e imobilidade (possivelmente, a segunda devido à primeira).

Para Platão a questão coloca-se, basicamente, ao nível da noção de perfeição. O conceito de Deus coincidiria com o conceito de perfeição máxima ou suprema. Nesse sentido, teria de ser imutável, pois se mudasse seria inevitavelmente para menos perfeição. Com essa imutabilidade da perfeição suprema – eventualmente coincidente com a ideia de Bem em si, para além ou anterior ao ser – contrasta a mutabilidade de tudo o resto, precisamente devido à sua imperfeição constitutiva. É claro que o movimento dessa mutabilidade pode ser no sentido positivo de maior perfeição, precisamente devido à atração pelo supremo Bem, que conduz à sua aproximação progressiva. Mas, enquanto movimento, permanecerá sempre no âmbito da imperfeição.

Há, é certo, um movimento «absoluto» – um automovimento – da alma (entendida sobretudo como alma do mundo), que coincide com a dinâmica da própria vida, a qual coloca tudo em movimento, sendo a sua origem⁴. Mas, em rigor, quando esse movimento global autónomo atinge a máxima perfeição – coincidindo com a ideia absoluta de Bem – não é possível pensar

⁴ Cf. Wilhel Weischedel, *Der Gott der Philosophen* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983), 50.

a continuidade do próprio movimento, pois não seria movimento para nada. Essa determinação da perfeição suprema – imutável/imóvel – e a sua distinção em relação à imperfeição – mutável/móvel – é que irá determinar a mais forte influência sobre o mundo ocidental, nomeadamente através do cristianismo (o que, em rigor, acaba por parecer paradoxal, como veremos)⁵.

Em verdade, este impacto sobre o cristianismo aconteceu através de certas versões gnósticas do pensamento de raiz platónica e, sobretudo, através do denominado neo-platonismo, que acentua a separação entre a divindade imutável – porque correspondente ao uno primordial indeterminado – e as suas determinações, enquanto variedade plural da realidade, até à distância máxima em relação ao uno primordial, articulada precisamente na pluralidade da matéria mutável e passageira, por isso finita. Também nessa versão, é importante o movimento do mundo – e do humano – em direção à perfeição suprema. Mas, em rigor, isso significa, em última instância, um movimento em direção à ausência de movimento. O processo de (auto)transcendência em direção à divindade seria, pois, movimento para o não movimento. Porque a perfeição estaria na ausência de movimento e não no movimento – o que significaria que o processo de (auto)transcendência só é compreensível a partir da imperfeição, em busca permanente de maior perfeição.

É certo que, para Plotino, o maior problema do mundo finito não é propriamente a mutabilidade – e o correspondente movimento – mas a pluralidade, na diferença entre os entes, que aspiram à confluência na unidade e unicidade de um princípio primordial⁶. Mas, se pensarmos bem, a pluralidade dos entes fundamenta a relação entre eles e, por isso, o movimento de uns em direção aos outros, ou mesmo a transformação de uns nos outros, ou ainda a transformação de cada um (numa pluralidade de modos de ser). Nesse sentido, a confluência da pluralidade para a unidade e unicidade suprema acabaria por coincidir com a superação do movimento, tornado aí impossível, também não

⁵ É claro que estamos a assumir as linhas gerais de uma influência dita «platónica». Em si mesmas, as obras de Platão são bem mais complexas e variadas, com muitos desafios interessantes e diferentes, mesmo relativamente à questão de Deus, nomeadamente relativamente à presença da divindade no interior das dinâmicas humanas e mundanas (incluindo, evidentemente, o movimento).

⁶ Para uma interessante relação deste paradigma de pensamento com o pensamento budista, assim como com certa matriz do pensamento português, ver o excelente estudo de Paulo Borges, *Princípio e Manifestação. Metafísica e Teologia da Origem em Teixeira de Pascoaes* (Lisboa: INCM, 2008).

necessário nem desejável. Mais uma vez, movimento e imperfeição estariam associados, na dimensão finita do mundo e do humano.

Para Aristóteles – de quem herdamos a «definição» de Deus como «primeiro motor imóvel» (*prôton kinoun akínêton*)⁷ – a questão da perfeição, não sendo insignificante, não é tão central no processo da metafísica. Sendo mais empírico e físico (mesmo quando é metafísico), propõe-nos antes a elaboração de um processo lógico-dedutivo de relação do mundo físico com a sua dimensão metafísica. Ora, no mundo físico observa-se o movimento dos entes, como um elemento fundamental. Como conclusão dessa observação surge a afirmação fundamental: tudo aquilo que se movimenta, é movido por algo que, por sua vez, ou se movimenta ou é imóvel. Para evitar o problema lógico de um regresso ao infinito, o processo terá de parar em algo que movimenta algo diferente de si, mas que não é movimentado por nada e, por isso, é imóvel. Mas essa realidade primeira só poderá ser pensada como meta-física (ideia de um princípio) e não como coisa ou ente físico, pois já teria de ser movimentado por algo diferente de si. Ou seja, o primeiro fundamento de todo o movimento terá de ser imóvel, enquanto princípio ou ideia que origina todo o movimento⁸.

Que a esse primeiro motor imóvel se chame o ser em si mesmo (*ipsum esse*), a ideia suprema, o absoluto sem causa, ou a causa de si mesmo (*causa sui*) – tudo isso são nomes para um princípio, em rigor abstrato, que resulta do modo como pensamos o mundo e o seu movimento. Sendo fundamento do mundo e do seu movimento, tem de ser pensado sem esse mundo e sem esse movimento – até ao extremo de ter de ser pensado como impensável. A esse índice de referência chamou-se Deus, na tradição ocidental, denominada por isso onto-teológica – pois Deus foi pensado na sua função de fundamento primeiro do ser dos entes realmente existentes no mundo finito e passageiro do movimento.

⁷ Aristóteles, *Metafísica*, 1073a27. Cf. Weischedel, *Der Gott der Philosophen*, 56.

⁸ Cf. Norbert Fischer, *Die philosophische Frage nach Gott* (Paderborn: Bonifatius, 1995), 316.

Da mediação humana como encarnação

Corresponderá esse conceito de divindade à experiência de Deus revelada em Jesus de Nazaré? É evidente que não é fácil responder a esta questão, muitas vezes colocada, apenas com um sim ou um não, como se fossem alternativos. É certo que o cristianismo surgiu pelo impulso de Jesus e, portanto, vinculado ao modo como ele experimentou Deus ou como deu Deus a ser experimentado. E fê-lo ao seu modo próprio, no contexto da tradição hebraica que, embora em contacto com o mundo greco-romano, não coincidia completamente com este nos horizontes de compreensão da realidade, incluindo a compreensão de Deus. Mas também é certo que as primeiras comunidades cristãs logo começaram a articular a sua experiência de Deus com as formulações oriundas da filosofia grega, nomeadamente a neoplatónica. Por um lado, isso possibilitou o alargamento da experiência cristã de Deus a uma dimensão universal inaudita, não confinada a um povo etnicamente determinado ou a uma narrativa histórica particular; mas, por outro lado, correu sérios riscos de se desviar relativamente a elementos essenciais, nomeadamente o risco de não levar a humanidade de Deus, em Jesus, suficientemente a sério.

Ora, a encarnação de Deus na plena humanidade de Jesus não é uma simples viagem de um ente divino ao espaço terreno, para entrar em contacto com os humanos, como uma espécie de extraterrestre. O dinamismo subjacente à ideia de encarnação é outro e pode exprimir-se com a noção de mediação. Esta é diferente da noção de intermediação. Em realidade, o mundo de Deus e o mundo terrestre dos humanos (e não só), nem são contrapostos como exteriores um ao outro – completamente outros – nem são simplesmente colocados em contacto (mantendo-se exteriores) por algo ou alguém intermédio, que aliás nem pertenceria a um nem a outro, mas estaria simplesmente entre um e outro. A noção de mediação não contrapõe mundos – tratando-se por isso de mundos «não-outros», para usar a nomenclatura de Nicolau de Cusa –, mas permite a experiência da dimensão de Deus (do próprio Deus) na mediação do mundo, nomeadamente do mundo humano. Nesse sentido, a humanidade – sobretudo a inter-humanidade – é o lugar de revelação de Deus, enquanto sua possível presença no nosso mundo. Para nós, Deus é inseparável da humanidade – até mesmo do resto da criação.

Nesse sentido, o caso Jesus de Nazaré corresponderia à plenitude dessa mediação, sendo por isso plenamente Deus e plenamente humano, pois é na

sua plenitude humana que ele é mediação de Deus, inseparavelmente. O conceito de mediação salvaguarda a transcendência de Deus, na sua diferença em relação ao mundo e ao humano; mas não o coloca fora do mundo, muito menos contraposto ao mundo. Assim sendo, o humano Jesus de Nazaré, na sua pessoa indivisível, é realmente Deus humano.

Para o nosso tema, essa concepção incarnacional, segundo o modelo da mediação, tem duas consequências fundamentais: em primeiro lugar, não é possível contrapor o mundo de Deus (eventualmente imóvel e perfeito) ao mundo dos humanos (mutável e, por isso, imperfeito); o que significa, para além disso, que não é possível identificar imperfeição com mutabilidade ou mobilidade (motricidade). O corpo de Deus, enquanto corpo de Jesus, como qualquer outro corpo humano, é sujeito de motricidade, que não é apenas uma imposição física a uma alma (eventualmente divina) enclausurada num corpo. Trata-se de uma experiência fundamental do ser corpo, daquela experiência fenomenológica do humano no seu movimento para o mundo, no mundo e com o mundo – também o mundo dos outros humanos. Assim, em Jesus, o movimento que caracteriza o humano – e é expressão da sua perfeição, enquanto humano – é ao mesmo tempo o movimento que caracteriza Deus, nele, sem separações gnósticas entre matéria e espírito, ou entre mundo passageiro imperfeito e mundo imperecível divino. Em Jesus, movimentar-se e perecer é divino.

Em segundo lugar, o modo como Deus é e está em Jesus de Nazaré é revelador de quem Deus realmente é, na sua transcendência – «em si mesmo», diríamos nós, numa afirmação difícil de entender, no regime cristão, pois Deus «em si mesmo» é inseparável de Deus «para nós». Logo, o conceito de Deus professado pelos cristãos é inseparável da humanidade de Jesus – sujeita à mutável finitude da sua condição humana. Este segundo aspeto, que inclui o modo como Jesus se dirigia a Deus chamando-lhe Pai, originou aquilo que é considerado especificamente o núcleo da profissão de fé cristã: o credo monoteísta em Deus Pai, Filho e Espírito Santo, em Deus uni-trino. Ora, que o monoteísmo cristão seja um monoteísmo trinitário tem consequências para a relação entre a noção de Deus e a questão da motricidade.

Da Trindade como missão

A profissão de fé em Deus como Pai, Filho e Espírito Santo é, sem dúvida, um dos núcleos mais discutidos – e às vezes mais esquecidos – de toda a teologia cristã. Entre as diversas aproximações possíveis ao seu significado, uma delas é a que mais de perto se relaciona com a fenomenologia das relações humanas aí envolvidas: nomeadamente a paternidade/maternidade e a filiação. Ora, precisamente por serem relações, vivem de dinâmicas próprias, que são permanente movimento. Na versão mais tradicional da teologia trinitária, estas «relações» poderiam ser articuladas com os conceitos de processão e de missão: o primeiro corresponderia a um movimento «interno» ao próprio Deus, o segundo corresponderia a um movimento de Deus na sua relação com o mundo (mas cuidado, porque a versão clássica dessa formulação, sempre afirmou a impossibilidade de as separar, não podendo sequer ser pensadas uma sem a outra – ou seja, seriam duas dimensões do mesmo). Proceder de alguém e ser enviado por alguém são formulações coincidentes. Se retomarmos as relações humanas, ser filho seria proceder de alguém, na medida em que alguém o envia a alguém ou para algo.

Há, por isso, um permanente movimento, na paternidade/maternidade e na filiação, que impede a implosão de cada sujeito em si mesmo, como se o seu modo de ser se constituísse simplesmente a partir de si e para si. Ser constituído a partir de outro e para outro é precisamente o que define o filho como filho – e o que define Deus enquanto Filho, definindo-o ao mesmo tempo enquanto Pai. Nesse sentido, Deus seria o permanente movimento da origem (Pai) para o originado (Filho), em ordem a um terceiro (Espírito)⁹.

É certo que determinada tradição teológica fala do Pai como «origem não originada», o que poderia ser interpretado no sentido da noção aristotélica de primeiro motor imóvel, ou mesmo da noção cartesiana de *causa sui*. Mas a vinculação à figura analógica do Pai – que implica a figura analógica do Filho e mesmo a do Espírito – impede completamente a identificação com a noção aristotélica. Mesmo a noção de *causa sui*, ainda que fosse aplicável à noção de Deus uni-trino, sê-lo-ia de forma dinâmica, precisamente na articulação das diferenças relacionais denominadas Pai, Filho e Espírito. Nesse sentido,

⁹ Cf. João Manuel Duque, «Trinidad y misión. El cuerpo del envío. Sugerencias inspiradas en Levinas,» *Estudios Eclesiásticos* 98/384 (2023): 103-126.

a origem não originada que define o Pai não o isola na sua imobilidade, mas relaciona-o com o Filho, pois nunca seria origem sem o originado. Nesse sentido, podemos considerar o conceito trinitário de Deus, antes de mais, como um conceito dinâmico de Deus, que em si mesmo inclui o movimento – movimento que se expande para além de si, na relação ao mundo, e que acaba por originar a própria dinâmica do mundo enquanto movimento. E é essa base originária que permite ao mundo – nomeadamente ao humano – em todas as suas características imanentes, ser mediação da transcendência de Deus, mediação que se realiza plenamente na pessoa humana de Jesus. Na perspectiva do «acesso» humano ao conceito e à experiência de Deus, será essa mediação humana – contingente, finita, limitada, movimentada – a sua principal condição de possibilidade.

Aí percebemos o núcleo relacional da motricidade, que é ao mesmo tempo o núcleo relacional e motriz do ser – de Deus e do mundo, sobretudo do mundo humano. Mesmo que Deus e o mundo sejam analógicos e não unívocos – mas precisamente por serem analógicos – não é possível separá-los, muito menos em nome de uma distinção quanto à motricidade relacional. Quando muito, podemos experimentar Deus na motricidade relacional humana e do mundo (por mediação analógica) e podemos pensar o humano como correspondência analógica à motricidade relacional trinitária.

Do Espírito como terceiro: a abertura

Um dos elementos centrais da dinâmica da motricidade relacional é a não redução ou fixação de cada ente em si mesmo – o que se aplica a todos os entes, não apenas aos humanos. É verdade que a unicidade de cada ente implica a sua existência como «substância» única e irrepetível, o que impede a redução da motricidade relacional a mero fluxo homogêneo de uma substância única, enquanto roda do tempo que em si fecha toda a realidade como totalidade formada pelo conjunto de tudo o que existe. Se assim fosse, de facto, não haveria motricidade relacional, mas unicidade e continuidade não relacional de todas as realidades, e por isso apenas aparência de movimento de um todo que, em realidade, não se move. Mas essa unicidade, precisamente por ser relacional – como a relação de Pai e Filho – é uma unicidade estruturalmente aberta e dinâmica. O si-mesmo de cada ente só o é numa

dinâmica de abertura motriz para a origem e para a finalidade. Na medida em que existe sempre a partir de outro – movido por outro, como diria Aristóteles – e para outro – movido em direção ao diferente de si mesmo – é que cada ente é aquilo que é.

Se retomarmos o paradigma analógico trinitário, a partir do conceito cristão de Deus, diríamos que a dinâmica da motricidade relacional, enquanto abertura para o diferente de si, se exprime de forma plena na figura (pessoa) do Espírito Santo, enquanto terceiro que impede a fixação binária entre um e outro (entre Pai e Filho)¹⁰. Sendo o Espírito o núcleo da relação do Pai ao Filho e do Filho ao Pai, determina essa relação precisamente como abertura fundamental, evitando a «redução» de Deus a uma totalidade fechada e imóvel, ou a um desses polos (eventualmente o Pai, que em si tudo absorveria, como absoluto uno), que seria igualmente imóvel em si mesmo. O Espírito é, em Deus, o índice de abertura – de motricidade relacional – do Pai ao Filho e do Filho ao Pai, sendo também o índice (analógico) de abertura de Deus ao mundo e do mundo a Deus, para além de ser índice da abertura do mundo a si mesmo, enquanto relação permanente dos entes – dos diversos agentes planetários, diríamos hoje¹¹.

Ser-a-partir-de e ser-para são qualificativos do modo de ser de Deus e, analogicamente, isto é, por correspondência, o modo de ser do mundo e dos humanos. Isso impede a redução do ser de cada ente a qualquer modo de autofundamentação, seja quanto à origem (a partir de si), seja quanto à finalidade (para si), seja quanto ao modo próprio de ser (em si); e impede, também, a redução de cada ente a uma totalidade fusional – alma do mundo – na qual coincidiria com a imobilidade circular do todo, que é sempre o mesmo. A identidade de cada ente – e isso coincide com a sua perfeição própria – não reside num conjunto de propriedades autopossuídas – nem num conjunto de propriedades do todo absoluto – mas resulta precisamente da exposição de cada ente particular e único ao diferente de si e, nessa exposição, à vocação de cada ente a ser para outro. O movimento é, por isso, inerente à perfeição

¹⁰ Sobre a noção de «terceiro» como índice de abertura, ver João Manuel Duque, «O terceiro como excesso. Para além da hermenêutica?», in *Estudos em hermenêutica e desconstrução*, Ed. por Silvano Batista, G., Duque-Estrada, P. C. & Ramos da Silva, R. (Teresina: Universidade Federal do Piauí, 2021), 13-31.

¹¹ Sobre o conceito de «agente» ou de «potência de agir», com muitas ressonâncias do pensamento de Espinoza, ver Bruno Latour, *Face à Gaia* (Paris: La Découverte, 2015).

de cada ente, porque é inerente à sua identidade, na medida em que esta se constitui na permanente relação ao diferente de si. O próprio conceito de Deus, enquanto Espírito de vida e vivificante, é pensado segundo esta modalidade de abertura relacional ao diferente – e, nesse sentido, a perfeição coincide com a dinâmica motriz dessa relação, não com o repouso de uma mesmidade fechada sobre si. Porque essa dinâmica é aquilo a que chamamos amor (*agapê* é outro nome para o Espírito) e o amor é a perfeição do ser – analogicamente, de todo o ser, humano ou divino.

Conclusão: da motricidade mundana

Como se pode deduzir do modelo incarnacional, a finalidade da teologia em sentido estrito – *logos* sobre Deus, nomeadamente nos conceitos que dele elaboramos – não se esgota na reflexão contemplativa sobre o conceito de Deus, mas estende-se inevitavelmente – e essencialmente – às consequências antropológicas (e mesmo cosmológicas) dessa reflexão. A motricidade relacional marca o ser da realidade, em todas as suas dimensões e manifestações. Ela é, por isso, característica de todos os agentes planetários.

Não é preciso assumir uma perspectiva monista do real – no caso teológico, seria inevitavelmente panteísta – para identificar a realidade total como articulação unívoca dessa motricidade relacional, eventualmente enquanto fluxo vital, naturalista ou anímico, que movimenta toda a realidade, enquanto organismo vivo total. Aliás, o movimento interno desta leitura monista e totalizante da realidade acabaria por conduzir a uma leitura imóvel do todo, em que o movimento é apenas a aparente movimentação das posições, mas nunca uma dinâmica verdadeiramente motriz, porque verdadeiramente relacional. A perspectiva analógica do real, diferentemente, permite uma compreensão assente em verdadeiras diferenças – incluindo a diferença entre mundo e Deus, mas também no próprio Deus – mas que se articulam relacionalmente em processos de movimento vital, segundo dimensões diferentes de correspondência. Assim, à motricidade relacional do próprio Deus – Pai, Filho e Espírito – corresponde a motricidade relacional do mundo (humano ou não) com Deus (realizada paradigmaticamente no Deus-humano Jesus/Filho) e corresponde, no mundo, a motricidade relacional entre os humanos e entre os agentes planetários (como dinâmica de abertura, que é mediação do Espírito). Porque todas

estas dimensões são analógicas, nem são completamente unívocas (monismo tendencialmente panteísta) nem completamente equívocas (dualismos que separam mundos)¹².

Do ponto de vista mundano, o paradigma da motricidade relacional – incarnada na motricidade dos corpos expressivos – é o paradigma da exposição dos corpos uns aos outros, como movimento permanente de abertura para além do si-mesmo (transcendência básica). Isso implica, antes de tudo e como se viu, a superação de um ideal de perfeição centrada na ausência de movimento, como se este se devesse apenas à passagem do menos perfeito para o mais perfeito. O que implica, ao mesmo tempo, a descentralização do ente – também no caso do sujeito humano – na constituição de si mesmo, incluindo no seu modo de ser exposição ao diferente de si, que exige, por isso, a dinâmica do movimento como constituição fundamental do si-mesmo, enquanto hetero-constituição.

Tudo isto significa, por um lado, a superação do sedentarismo ontológico, na medida em que o ser é entendido como permanente movimento que é, ao mesmo tempo, permanente abertura para além de si. Mas a superação desse sedentarismo fundamental – o qual conduziria, no extremo, a um conceito de Deus como sedentário absoluto – articula-se no nomadismo histórico e narrativo do humano, compreendido como movimento perpétuo de lugar em lugar, sem uma «terra» definitiva, a não ser como «terra prometida». Não se nega a importância da vinculação a um território, nomeadamente no processo de construção de identidades pessoais e comunitárias. Mas essa vinculação não é absoluta e é permanentemente superada por um nomadismo fundamental, seja na perspetiva estrita da relação ao território, seja na perspetiva psíquica da consciência de si, seja mesmo na dinâmica «escatológica» do sentido primeiro e último da existência. O humano – e fica em aberto a aplicação do mesmo a todos os agentes planetários – é essencialmente nómada, nas várias dimensões da sua identidade, sendo por isso essencialmente marcado pela multidimensional motricidade relacional.

Teologicamente, esse nomadismo corresponde ao próprio Deus, como vocação a responder, no modo humano, à «motricidade» trinitária. Não é por acaso que o paradigma da identidade humana, realizado e revelado na história

¹² Cf. João Manuel Duque, «Pos-umanesimo monista o nuovo umanesimo analógico?», *Munera. Rivista Europea di Cultura* 2 (2023), 25-35.

do povo bíblico, encontra no nomadismo uma referência fundamental, desde a história dos patriarcas até todas as ambiguidades relacionadas com o «mito» da terra prometida¹³. Nesse contexto, a metáfora do deserto – como caminho e como não-lugar e não-propriedade – ocupa uma posição saliente na qualificação do humano como permanente peregrinação, ou seja, como movimento intrínseco, sem lugar próprio, não destinado a qualquer sedentarismo definitivo. O nomadismo da identidade – também da identidade corpórea, porque o corpo não é um lugar fixo definido, muito menos propriedade – corresponde, no sujeito, ao nomadismo da identidade comunitária e, se quisermos, ao nomadismo ontológico e teológico fundamentais¹⁴.

Chegamos a um ponto em que, contudo, se impõe uma questão final: se, no paradigma platónico e aristotélico inicial, se fazia equivaler a perfeição inicial e final com a ausência de movimento, não será que agora se identifica o movimento, pura e simplesmente, com a perfeição? Será a motricidade relacional – nomeadamente aquela que se exprime na corporeidade humana assumida por Deus em Jesus – equivalente a redenção, pura e simplesmente?

Se é certo que, na perspetiva da noção do Deus (bíblico) revelado em Jesus, a imobilidade do ser – e o correspondente ideal da perfeição como *causa sui* ou autofundamentação – não serve ao paradigma do humano redimido (ou mesmo ao ideal da perfeição do ser, para além do humano), também é certo que a motricidade relacional, em si mesma, não deixa de ser ambígua. A sua ambiguidade acompanha, em certa medida, a ambiguidade do desejo humano, porque a raiz fundamental de todo o movimento. E se não há redenção sem desejo, também não se pode identificar o desejo, pura e simplesmente, seja ele qual for, com a redenção.

Ora, a dimensão da motricidade, tal como presente no corpo expressivo – precisamente por se tratar de algo mais do que a pura fisicidade corpórea, como fica claro na fenomenologia da corporeidade – pode ser experimentada de muitos modos. Uma das questões fundamentais, presentes sempre na dinâmica do desejo que alimenta toda a motricidade, está relacionada com

¹³ Cf. Debora Tonelli, «Cittadinanza senza terra. Riflessioni a margine dell'Israele bíblico,» in *Fra kósmos e pólis: identità e cittadinanza da uma prospettiva mediterranea*, Ed. por Debora Tonelli (Milano: Jouvence, 2023), 57-77.

¹⁴ Sobre a questão das identidades nómadas, ver Rosi Braidotti, *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual difference in Contemporary Feminist Theory* (Cambridge: Columbia University Press, 1994).

aquilo que movimenta o desejo que está na base de todo o movimento. Poderiam formular-se de vários modos: Para onde queremos ir? Qual a nossa «terra prometida»? Em que (quem) queremos tornar-nos? Que desejamos superar e deixar para trás? Em que condições desejamos mover-nos?

As primeiras questões relacionam-se tradicionalmente com todas as utopias que animam os humanos. Como é evidente, a orientação utópica – animada pelo desejo de outro lugar, até ao desejo radical de um não-lugar – é extremamente ambígua, podendo constituir o permanente motor do que é novo, enquanto motor do que se mantém vivo, mas podendo também constituir o princípio da destruição de tudo aquilo que existe, até ao extremo de uma anulação niilista do presente. Qual o limite da utopia? Que utopias são benéficas e que utopias são destrutoras do humano e do mundo? Parafraseando Kant, o que nos é permitido (legítimo) esperar e, por isso, desejar?¹⁵

A outras questões levar-nos-iam ao debate contemporâneo sobre os diversos transumanismos, enquanto forma tecnológica de transformação do humano, potenciando a sua motricidade a ponto de ultrapassar os limites que o espaço e o tempo colocam aos seres corpóreos finitos. Serão todas as formas de motricidade benéficas para o humano? Será a superação dos limites dessa motricidade algo benéfico para o humano – e para o resto do mundo – ou não poderá isso levar mesmo à anulação do humano? E será desejável a redenção pela anulação/superação do humano? O desejo de total disponibilidade de si e do mundo¹⁶, nomeadamente através de capacidades tecnológicas, não irá reconduzir à imobilidade do absoluto de si mesmo, esquecendo a dimensão de mistério inapropriável que a realidade – também a realidade do corpo próprio, mas sobretudo o dos outros – possui e que não deveríamos desejar controlar? Não implica a nossa relação ao corpo ressuscitado – de Jesus e nosso – a superação do desejo de toque (*noli me tangere*)¹⁷ e apropriação absolutos, pela manipulação total¹⁸?

¹⁵ Cf. João Manuel Duque, «Imaginar lo (im)posible. Utopías digitales y escatología de la carne,» *Telmus* 9/10 (2016/2017): 33-47.

¹⁶ Sobre o paradigma da disponibilidade, ver Hartmut Rosa, *Unverfügbarkeit* (Wien: Residenz Verlag, 2019).

¹⁷ Cf. Jean-Luc Nancy, *Noli me tangere* (Paris: Bayard, 2013).

¹⁸ Sobre a relação entre desporto e trans-humanismo, ver João Manuel Duque, «Desporto e pós-humanidade», in *Desporto, humanismo e tecnologia*, Ed. por Duque, J. M. & Teixeira, A. (Lisboa: UCE, 2019), 51-59.

Por último, a própria noção de motricidade, potenciada e transformada por certos mecanismos da modernidade, desembocou numa dinâmica temporal animada pela aceleração e pela velocidade¹⁹. Como lidar adequadamente com a motricidade que nos constitui, sem sucumbir ao desejo ilimitado de permanente aceleração do movimento, até ao extremo de uma velocidade tal que acaba por equivaler, numa dialética paradoxal, a uma espécie de ausência de movimento, pois já nem permite medir e experimentar a mudança²⁰?

Em todas estas ambiguidades da motricidade contemporânea – no interior das quais vivemos, sem qualquer ilusão ou desejo romântico de fuga – podemos ver articulada a ambiguidade da própria noção de transcendência, ou até das diversas noções de Deus. Medir-se-á a verdadeira transcendência do mundo e do humano pela autossuperação, dominada pelo desejo de, em certa medida, deixar de ser humano? Mas não corresponderá isso, precisamente, a um conceito de Deus irreconciliável com o humano e com o mundo – apenas o totalmente outro, que serve de medida aos nossos desejos, ou que se constrói à medida dos nossos desejos? Se assim é, a motricidade animada pelo desejo de autotranscendência pode desembocar de novo numa compreensão do ser e do divino – e do humano divinizado – como superação definitiva de todo o movimento, na perfeição absoluta da imobilidade eterna. Será esse o ideal que continua a animar o desejo que nos move, mesmo nos nossos pequenos movimentos quotidianos, mas sobretudo nas manifestações mais deslumbrantes da nossa motricidade, como é o caso do desporto?

Mas não corresponderá a noção de transcendência, pelo contrário e precisamente, ao dinamismo da motricidade relacional, pela qual cada ente – nomeadamente cada humano – é o que é, na medida em que corresponde, respondendo, a uma vocação que vem do outro de si e o encaminha para o outro de si. Segundo esse modelo – que seria o modelo da noção trinitária de Deus, humano em Jesus – a transcendência não é autossuperação (Para onde? Com que meios? Porquê e para quê?), mas resposta que coloca em movimento, aqui e agora. Assim sendo, só o corpo em movimento é encarnação histórica dessa resposta sem fim – também o corpo de Deus, enquanto corpo de Jesus, o Filho chamado pelo Pai a abrir-se ao/no Espírito.

¹⁹ Cf. Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005).

²⁰ Cf. Paul Virilio, *Rasender Stillstand* (Frankfurt a. M.: Fischer, 1998).

Referências

- Araújo, Jorge. *O comportamento humano: motricidade, treino e corpo expressivo*. Lisboa: UCE, 2022.
- Borges, Paulo. *Princípio e Manifestação. Metafísica e Teologia da Origem em Teixeira de Pascoaes*. Lisboa: INCM, 2008.
- Braidotti, Rosi. *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual difference in Contemporary Feminist Theory*. Cambridge: Columbia University Press, 1994.
- Duque, João Manuel. «Desporto e pós-humanidade», in *Desporto, humanismo e tecnologia*, Ed. por Duque, J. M. & Teixeira, A., 51-59. Lisboa: UCE, 2019.
- Duque, João Manuel. «Imaginar lo (im)posible. Utopías digitales y escatología de la carne», *Telmus* 9/10 (2016/2017): 33-47.
- Duque, João Manuel. «O terceiro como excesso. Para além da hermenêutica?», in *Estudos em hermenêutica e desconstrução*, Ed. por Silvano Batista, G., Duque-Estrada, P. C. & Ramos da Silva, R., 13-31. Teresina: Universidade Federal do Piauí, 2021.
- Duque, João Manuel. «Pos-umanesimo monista o nuovo umanesimo analógico?», *Munera. Rivista Europea di Cultura* 2 (2023): 25-35.
- Duque, João Manuel. «Trinidad y misión. El cuerpo del envío. Sugerencias inspiradas en Levinas», *Estudios Eclesiásticos* 98/384 (2023): 103-126.
- Fischer, Norbert. *Die philosophische Frage nach Gott*. Paderborn: Bonifatius, 1995, 316.
- Nancy, Jean-Luc. *Noli me tangere*. Paris: Bayard, 2013.
- Latour, Bruno. *Face à Gaïa*. Paris: La Découverte, 2015.
- Pereira, Ana Maria. «A concepção de transcendência presente na motricidade humana», in *Saber-se corpo: ensaios sobre desporto, cinema e motricidade*, Ed. por Alfredo Teixeira e Inês Espada Vieira, 15-36. Lisboa: UCE, 2020.
- Rosa, Hartmut. *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005.
- Rosa, Hartmut. *Unverfügbarkeit*. Wien: Residenz Verlag, 2019.
- Sérgio, Manuel. *Motricidade humana: contribuições para um paradigma emergente*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.
- Sérgio, Manuel. *Para uma epistemologia da motricidade humana: prolegómenos a uma nova ciência do homem*. Lisboa: Nova Vega, 2018.
- Tonelli, Debora. «Cittadinanza senza terra. Riflessioni a margine dell'Israele bíblico», in *Fra κόσμος e πόλις: identità e cittadinanza da una prospettiva mediterranea*, Ed. por Debora Tonelli, 57-77. Milano: Jouvence, 2023.
- Virilio, Paul. *Rasender Stillstand*. Frankfurt a. M.: Fischer, 1998.
- Weischedel, Wilhel. *Der Gott der Philosophen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, 50.

Admirável Corpo Novo: variações escatológicas sobre o corpo «abençoadado»

Isabel Varanda

Universidade Católica Portuguesa

Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (UCP-CITER)

A motricidade diz-nos que o indivíduo faz-se pessoa, ou seja, ser-para-os-outros, ser-para-o-transcendente. A motricidade é o corpo em movimento intencional, visando a superação do nosso egoísmo, do nosso individualismo. Que o mesmo é dizer: o corpo é indissociável da pessoa, ou melhor, da dignidade da pessoa.

Manuel Sérgio, *Alguns olhares sobre o corpo* (Lisboa: Instituto Piaget, 2004), 27.

O que mais poderá acontecer no corpo atual do mundo? E aos corpos humanos? E aos corpos das criaturas não humanas? E aos corpos aquáticos? E aos corpos terrestres? E aos corpos celestes?

Com a visão, com o tato, com o olfato, com o sabor, com o ouvido, com o pensamento crítico e com a empatia de condição convivida, o humano do século xxi vive a pandemia por Covid-19, a guerra da Rússia contra a Ucrânia, a inflação global, a inteligência artificial, a emergência ecológica planetária e galáctica e as catástrofes climáticas, que lançam o caos em múltiplas partes do corpo do mundo. Não deixa de me ocorrer a pergunta: nesta conjuntura planetária, não será impertinente trazer a especificidade do corpo humano para o centro da reflexão? Ou será, porventura, o tempo oportuno para considerar atentamente o tipo de antropologia presente no modo como o humano do século xxi habita o mundo? Estará o leitor disposto a orquestrar comigo, por exemplo, variações livres sobre o corpo humano?

Estranha proposta, esta, de facto. Pode parecer disruptiva, impertinente, marginal, mesmo alienante, dada a conjuntura atual do mundo. Acresce o esforço, à partida confusamente pressentido como fracassado, de encontrar um modo diferente, pertinente e novo, de «variar» pelo corpo, pelo meu ser corpo,

como pelo nosso ser corpo, e pelas entranhas do corpo do planeta, na era do antropoceno, do digital, da inteligência artificial, das variações humanas, não humanas e pós-humanas e da ecologia integral profunda. Daí, em parte, o remanescente título *Admirável Corpo Novo*, que Aldous Huxley entenderia.

Quando escrevo estas primeiras palavras de abertura, também o subtítulo desta exploração já é *dado – variações escatológicas sobre o corpo* «abençoadado» – em forma de neologismo, não abusivo, espero, que Mia Couto entenderia. Sei para onde quero ir, e sinto que vou bem por aqui; só não sei que nome dar a esse lugar para onde vou, peregrinando – *homo viator, corpus viator* – com o «corpo dado», eu própria como «corpo dado», em evidente tensão escatológica evolutiva entre o «dado» e o «inacabado». Ainda não sei que nome dar capaz de reimaginar o lugar acabado, o destino último do *corpo dado* que é, dizem os cristãos, como o corpo glorioso de Jesus Cristo, como aquele modo novo do corpo ressuscitado de Cristo, experimentado pelos discípulos no caminho para Emaús (Lc 24, 13-35) e no contexto da Ascensão (Lc 24,36-52) e no corpo eucarístico de Cristo (Lc 19-20).

Pretende-se uma releitura do corpo humano a uma luz especificamente cristã e procurando, ao mesmo tempo, integrar os espantosos conhecimentos sobre a vida biológica e sobre o corpo humano, que os múltiplos saberes científicos partilham neste primeiro quartil do século XXI. «Contra as gnosés e os dualismos, contra os totalitarismos e os pragmatismos, contra o hedonismo e a arrogância, a carne recebe uma dignidade infinita.»¹ O foco deste estudo incide, precisamente, sobre a carne, sobre a matéria, especificamente sobre aquela condição de corpo humano que o próprio Verbo de Deus, O Logos do Criador, ou seja, o Cristo, assumiu/assume pela Encarnação.

Começo pelo princípio, como parece ser regra e método seguros. E no princípio encontram-se «estórias abensonhadas». Por exemplo, a narrativa primordial das origens, que a tradição hebraico-cristã conta nos textos relativos à Criação do Mundo. Certamente, Mia Couto contaria a estória da vida integral e da vida em corpo humano, como uma «estória abensonhada»; nessa história «abensonhada», parece-nos bem aprofundar a dimensão «abençoadada» da vida, a criatureidade, o ser criatura-corpo criado abençoado. Jogo de palavras despretenso; meras variações fonéticas e gráficas, que não pretendem

¹ Jean-Michel Maldamé, *Création par Évolution: Science, Philosophie et Théologie* (Paris: Cerf, 2011), 255.

confundir, nem sugerir pretensa originalidade criativa. Adjetivas ou verbais, tais neófitas, de filiação assumida, são bem-vindas e elas próprias «abençoadas», por nos aparecerem tão generosamente inspiradoras e nos levarem a estâncias do corpóreo, quiçá, menos visitadas.

No princípio, Deus cria pela Palavra e a Palavra é performativa

«Deus disse: haja luz e houve luz» (Gn 1,3). Vale a pena perguntarmo-nos, que Palavra é esta? É a Palavra de Deus, o Logos do Pai, o Verbo divino, o *dabar* de Yahweh; *dabar*, que é um verbo hebraico, estritamente teológico, só aplicado ao «falar» divino. Deus cria pela Palavra, pelo Verbo, aquele mesmo Verbo de quem o Prólogo do Evangelho de São João fala assim: «No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. O que foi feito nele era a vida... e o Verbo fez-se carne» (Jo1,1-14). Entre Genesis 1 e o prólogo de S. João, os paralelismos e as ressonâncias cristológicas são bem evidentes e logo os primeiros concílios ecuménicos da história cristã (Niceia, em 325 e Constantinopla, em 381) trataram de consagrar o papel do Filho na obra da criação: *per quem omnia facta sunt* – «por quem tudo foi feito».

Desta Palavra criadora ainda se pode evidenciar o seu carácter performativo, entenda-se, força elocutória, Palavra eficaz, que realiza aquilo que diz. Deus disse, e assim aconteceu – «dito e feito» – sem esforço, suavemente, *en douceur*, diz o exegeta francês Paul Beauchamp.

Note-se ainda que este diálogo de criação não é «entre dois». Logo desde o início da narrativa primordial é um diálogo trinitário, também com a presença e a ação do Espírito de Deus: «um vento de Deus pairava sobre as águas» (Gn 1,1); «insuflou nas suas narinas um hálito de vida e o homem tornou-se um ser vivente» (Gn 2,7).

Então, a criação é obra da Santíssima Trindade?

Na Patrística, período da era cristã entre o II e VIII séculos, os Padres da Igreja – assim considerados por lhes ser reconhecida ortodoxia de doutrina,

santidade de vida, pertença ao período da Patrística e esse reconhecimento ser aprovado de modo tácito – forjaram o conceito de *perichoresis* para exprimir o modo como entendiam a Santíssima Trindade: como relação mútua e habitação mútua do Pai, do Filho e do Espírito. Sobre este conceito, um teólogo protestante contemporâneo, Jürgen Moltmann, diz o seguinte: «a *perichoresis* significa que cada pessoa divina é habitável pela outra e oferece um espaço de vida aberto para esta habitação recíproca»². Moltmann chama a atenção para a tradução latina da palavra *perichoresis*, primeiro, com o termo *circumincessio*, que destaca uma interpenetração dinâmica (*incedere*) e, depois, com o termo *circuminsessio*, que denota uma habitação recíproca durável e repousante (*insedere*). «Significa então o repouso recíproco de uns nos outros e o anel que formam juntos. Na vida eterna da Trindade há simultaneamente silêncio absoluto e turbilhão total, como no olho do furacão.»³

Por seu lado, o teólogo alemão Gisbert Greshake insiste mais no «turbilhão» da Trindade do que no «silêncio», sem que com isso se perca ou se dilua a compreensão trinitária de que em Deus «acontece de maneira identicamente essencial e originária e se medeiam reciprocamente» turbilhão e silêncio, unidade e pluralidade, identidade e diferença, e têm, portanto, fundamentalmente, o mesmo carácter originário e a mesma dignidade. A *perichoresis* é o «turbilhão» do amor trinitário, a «rítmica do amor» trinitário; amor trinitário que «acontece» e faz acontecer a criação, argumenta Greshake. A criação é, então, o acontecimento do amor de Deus triuno. Acontecimento de Deus, pensa Greshake, que acontece em si mesmo («Trindade imanente») como diferença e como vínculo: diferença, por um lado, entre o amante e o amado e, por outro, vínculo de amor⁴.

Greshake pensa Deus como amor que se realiza em si mesmo, sendo um espaço para que o outro venha, para que a vida do outro aconteça. Deus é, então, o Amor que acontece como dom, como ser auto-oblativo. Deus é o Amor que realiza o seu próprio ser, dando-se totalmente: e o Outro acontece n'Ele próprio (*communio*), por Ele próprio (*mediatio*) e a partir d'Ele próprio (*communicatio*). Em sintonia com Greshake, Moltmann fala em reciprocidade

² Jürgen Moltmann, «Périchorèse: un mot magique de l'antiquité pour une nouvelle théologie Trinitaire», *Transversalités, Revue de L'Institut Catholique de Paris*, 76 (2000): 149.

³ Moltmann, 149.

⁴ Cf. Gisbert Greshake, *El Dios Uno e Trino: Una Teología de la Trinidad* (Barcelona: Herder, 2001), 270.

de habitação trinitária: «O amor é o outro nome dado a esta comunidade de habitação recíproca: aqueles que amam não estão em si mesmos, mas nos outros; os que são amados oferecem um espaço livre para os outros viverem neles».⁵ É este entendimento de amor criador que é manifestado desde as primeiras páginas da Bíblia: o amor consiste em criar alguém desde o mais profundo de si. Diferença e vínculo, diversidade e comunidade de habitação recíproca parecem ser o mistério da Trindade e a essência originária e primordial da criação⁶.

Moltmann forja mesmo a expressão «Trindade aberta» – outro modo de dizer «Trindade económica» – «por oposição a uma figura da Trindade fechada, circular ou triangular [...] A Trindade divina é aberta não porque seja imperfeita, mas em razão do amor misericordioso transbordante, que é o modo de ser da Trindade»⁷. Pensando a Trindade aberta, ao modo de Moltmann, o pensamento inclina-se, espontaneamente, como acontece no pensamento de Greshake, para as analogias de correspondência com o mundo criado: «só um Deus criador trinitário pode levar a uma compreensão plausível da realidade da criação»⁸. Também Moltmann insiste na chave trinitária para ler a realidade profunda da criação:

Estamos em condições de reconhecer as analogias de correspondência do mistério trinitário do Deus Unitrino com a criação por Deus. Todas as coisas são criadas de modo a refletir a vida divina, a sua beleza, a sua comunidade. A criação operada por Deus é uma comunidade de criaturas e cada criatura, à sua maneira, participa na comunidade e contribui para a sua riqueza e colorido.⁹

Deus cria, «brincando»

No livro do Génesis, as primeiríssimas palavras na Bíblia dizem que «no princípio Deus criou o céu e a terra» (Gn 1,1). Com as duas narrativas da

⁵ Moltmann, «Périchorèse», 157.

⁶ Cf. Greshake, *El Dios Uno e Trino*, 270.

⁷ Moltmann, «Périchorèse», 153.

⁸ Greshake, *El Dios Uno e Trino*, 276.

⁹ Moltmann, «Périchorèse», 160.

Criação, que abrem a Bíblia (Gn 1 visa o ritual, enquanto Gn 2 tem um papel pedagógico e explicativo), não é intenção do hagiógrafo, o escritor sagrado, apresentar resultados objetivos de qualquer investigação científica, pré-histórica ou histórica, sobre a origem do mundo ou sobre a formação dos elementos primordiais. Trata-se de narrativas que explicitam a confissão de fé num Deus único, Criador, que faz aliança de amor com todas as criaturas. A intenção da narrativa da criação do mundo é, pois, exclusivamente teológica. Diz de Deus que o seu modo de ser é Criador. Criador de vida, de toda a vida e da vida toda na sua total substância, visível, invisível, material, espiritual – *creatio est productio rei secundum totam suam substantiam* (Concílio Vaticano I, *Dei Filius*).

Em Gn 1, o abismo está lá, as trevas e as águas primordiais também e Deus cria o mundo, separando: a luz e as trevas, o dia e a noite, as águas das águas. Em Gn 2 não se levanta a questão de onde veio a argila com a qual o Senhor Deus modelou Adam, nem de que materiais são feitas as árvores do jardim, nem os rios que irrigam, nem o solo do qual são modelados os animais. Criar é, assim, «formar, dar figura e consistência» (Paul Ricœur). Deus cria o mundo, separando, e povoa-o de criaturas diferentes de Si mesmo e diferentes entre si. Um é o Criador, outro é a criatura. Um e outro, no entanto, ligados eternamente por um vínculo de criação.

Genesis 1 apresenta-nos uma sucessão de palavras criadoras, pelas quais as criaturas desejadas por Deus e por Deus chamadas a ser, acontecem; a totalidade do seu ser tem origem no Criador, que deseja o ser, chama a ser e assim acontece – Deus dá corpo ao mundo: a luz, o firmamento, os oceanos, a terra, as plantas, na diversidade de espécies, os animais nas águas, nos ares, na terra, segundo as suas espécies e *Adam*, o humano tirado da terra, da *Adama*. Deus dança a valsa da criação, como um turbilhão, diria Greshake, numa rítmica de amor. Múltiplos passos de dança, sucedendo-se numa cadência de amor criativo e cheio de Sabedoria.

Antes de algo ser criado, «eu estava junto com Ele... todo o tempo brincava na sua presença», diz a Sabedoria (Prv 8,30). «Deus não faz uma obra por necessidade (como Atlas). Ele cria por prazer» (Adolphe Gesché). Num rir contagiante, diz Mestre Eckhart: «No seio da Trindade, o Pai começa a rir e faz nascer o Filho. O Filho ri, por sua vez, e faz nascer a criação». A criação é, pode dizer-se, obra cheia de divino humor. Criador, criando; Criador «brincando». O verbo, propositadamente em tempo gerúndio, inspira-se, mais

uma vez, nas «brincadeiras» de Mia Couto, nos seus maravilhosos «Contos do Nascer da Terra».

Gerúndio fulgurante, tão exaltado pelos falantes do português no Brasil, mostrando essa duração sincrónica de algo que está acontecendo, sempre um novo início. Em meu entender, o tempo verbal gerúndio exprime na perfeição um pilar clássico da doutrina católica da criação: *creatio continua* – criação contínua. *Creatio continua* ou *creatio in fieri*, traduz a interação intrínseca de todas as criaturas, da qual o novo emerge continuamente, e do próprio Criador implicado no tempo e no espaço e na evolução da realidade cósmica, da qual a Encarnação do Verbo de Deus é expressão admirável. O que nos permite dizer que Deus não *criou* o mundo; Deus «está criando, brincando»: criação em processo, criação em evolução, criação em movimento no tempo e no espaço, numa dança histórica ininterrupta de novidade emergente: tudo está interligado e tudo se move – corpo a corpo – no turbilhão inesgotável e imparável da vida.

Uma a uma, as criaturas entram na «pista cósmica», chamadas a existir na dança amorosa da Trindade, que as traz a Si, «corpos abençoados», e baila, e baila, expressando, por fim, o seu regozijo: «Deus viu que isso era bom» (Gn 1,9.12.18.21.25.31) – *Ke tob!* que bom, que belo! Eis o Criador encantado, «reconhecendo» a bondade e a beleza intrínsecas de cada uma das criaturas; elas correspondem ao Seu desejo e às Suas esperanças. Beleza e bondade na ordem do ser; beleza e bondade ontológica, não mera beleza estética, instrumental ou accidental.

Deus cria, «abençoadando»

Se a obra da criação é perfeita e o Criador se regozija na sua obra – «Deus viu tudo o que tinha feito: e era muito bom» (Gn 1,31) – tal perfeição não decorre de uma criação dada acabada, estática na sua plenitude. A beleza e bondade das criaturas é dinamismo de vida a realizar, criação em marcha, matéria em movimento, que age como uma dinâmica, uma evolução rumo à sua realização total – *creatio appellata* –, conduzida pelo impulso da Criação inicial. É este impulso de vida em movimento que a bênção de Deus para os pássaros e para os peixes exprime, enquanto formula um voto de boa sorte na aventura do crescer e do multiplicar: «Deus abençoou-os e disse: “Sede

fecundos, multiplicai-vos, enchei as águas dos mares, e que as aves se multipliquem sobre a terra”» (Gn 1,22).

Se em Genesis 1 não encontramos descrito o modo como as criaturas são feitas: nem a luz do dia, nem a noite, nem o céu, nem a terra, nem a vegetação, nem os astros, nem o tempo, nem o espaço, nem Adam, em Genesis 2,5 lemos que «lahveh modelou o homem com a argila do solo, insuflou nas suas narinas um hálito de vida e o homem tornou-se um ser vivente» (Gn 2,5). O humano, Adão, é criado literalmente corpo terrestre, corpo feito por Deus a partir da terra – Adam tirado da Adama – e a partir do espírito Criador e Vivificador. Repare-se, em língua hebraica, na íntima proximidade fonética, gráfica e semântica entre humano e terra, entre *adam* e *adama*. Adam é o terrestre, o «terreano», o telúrico, juntamente com todas as criaturas terrestres; um corpo vivo, vivificado, corpo dado como obra visível da Criação. O vínculo à terra (a partir da qual é moldado) como o vínculo ao Criador (que o vivifica, a partir de dentro, com o Seu sopro insuflado pelas narinas) são constitutivos do humano – identidade originária: saído da terra e saído de Deus, «homem e mulher Deus os criou», (Gn 1,27). «Deus abençoou-os e disse-lhes: “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra e submetei-a”» (Gn 1,28). Neste caso, como no precedente, a bênção começa com um voto de vida a fecundar e a multiplicar. Como emana do pensamento bíblico em geral, «Deus é a fonte de todas as bênçãos, e esta diz respeito à vida, ao seu crescimento, à sua fecundidade e à sua realização, até à plenitude da felicidade»¹⁰.

As criaturas herdam de Deus o Seu dinamismo criador, e recebem a Sua bênção – «criação abençoada» – não só no acolhimento do dom da condição corpórea de viventes, como também no desenvolvimento do «abençoado», em vista da plena realização de si mesmas: autonomia possível do criado, especialmente autonomia e capacidade de autodeterminação do humano, da corporeidade do humano. Sobre esta, diz Carlo Rocchetta, numa expressão genial:

Não é efeito de um jogo impessoal ligado à causalidade ou de um mero fenómeno evolutivo, mas sim expressão de um gesto pessoal de Deus criador: é um dom seu. E isto vale não só para a vida física em geral como também para a vida

¹⁰ André Wénin, *Actualité des mythes : relire les récits mythiques de Genèse 1-11* (Namur: Centre de Formation Cardijn, 1993), 49.

pessoal na sua irrepetível individualidade. A vida é um dom, um talento confiado à nossa liberdade. Existir para o ser humano significa receber continuamente a existência de Deus. A corporeidade do humano é o sinal de uma existência dada. Tudo o que forma a nossa subjectividade corpórea (desde o rosto até aos sentidos, desde a afectividade até ao pensamento e linguagem) é um dom de amor criativo de Deus. Por isso, todo o ser humano é sagrado [...]. Descobrir tudo isto significa reconhecer que a nossa somaticidade, em lugar de ser um obstáculo para ir até Deus, constitui o lugar em que experimentamos o nosso ser como um evento do alto.¹¹

Em suma, o corpo de humano não é mero sujeito ou mero objeto, puro espírito ou, então, natureza; é o corpo da experiência efetiva de vivente no planeta Terra. Este «corpo vivido» e corpo vivente não é redutível a um sistema químico ou a uma anatomia de órgãos e tecidos, nem tão pouco aos competentes e fascinantes sentidos da visão, do tato, do olfato, do gosto, da audição. Merleau-Ponty dizia que o corpo assim representado é um «empobrecimento».

Ser corpo é, de facto, o modo de ser terreno e tal significa que o sujeito corpóreo é um sujeito intrinsecamente implicado no mundo. Mediante a sua corporeidade ficam estabelecidos, desde o princípio, uma série de vínculos com o mundo na sua materialidade e possibilidade de experiência empírica, e vínculos com a dimensão imaterial e espiritual do mundo. Não estamos a falar de mundos paralelos: o mundo material por um lado e o mundo espiritual por outro, um mundo visível e outro mundo invisível; estamos a falar da dimensão espiritual do mundo material. Dimensão espiritual, irreduzível a um ver, a um tocar, a um sentir, a um ouvir; dimensão espiritual que solicita um acreditar; solicita a fé como possibilidade efetiva da razão humana, que tem o seu lugar no contexto da experiência, correspondendo a uma espécie de «expectativa secreta», de que o ser humano é portador¹². Por isso, um dos grandes filósofos cristãos do século xx, o belga Jean Ladrière, dizia que o lugar da fé é a experiência e o que se decide no ato de fé é a «qualidade da existência».

Pela fé, o humano compreende a existência como marcada por um dom originário e original: corporeidade dada, existência recebida, corpo *abençoado*.

¹¹ Carlo Rocchetta. *Hacia una teología de la corporeidad* (Madrid: S. Pablo, 1993), 135.

¹² Cf. Jean Ladrière, «Préface», *L'univers des personnes*, de Winckelmans de Cléty (Paris: Desclée de Brouwer, 1969), XII.

Existência corpórea na qual o sujeito humano se percebe portador de uma ambição constitutiva, inscrita na espessura da sua indeterminação corpórea, que o solicita para um fim último, uma justificação plena, um ponto Omega. Existência, então, capaz de acolher o Eternamente Existente como um Tu¹³.

Corporeidade, por fim, corpo a corpo, que é devir permanente na tensão do recolhimento e do acolhimento. Dois momentos que coincidem e se solicitam mutuamente. Recolhimento para, por um lado, acolher a emergência incessante de novidade dentro de si e, por outro lado, para acolher a emergência incessante das outras criaturas. Movimento íntimo em si mesmo (intensividade interior) e movimento *extimo*, de ex(in)timidade, extensividade exterior, na teia da vida, onde o ser corpóreo acontece em profundura antropológica e teológica, o todo costurado no tecido cósmico, numa «antropologia fantástica», para utilizar a expressão de Aristóфанes, um dos convidados no *Banquete* de Platão.

Considerações sobre o Admirável Corpo Novo

Desde a Grécia antiga, a ideia que aos longos dos milénios o ser humano se foi fazendo de si mesmo andou quase sempre à volta da afirmação genérica: o ser humano é composto de corpo e de alma¹⁴.

Na era cristã, ao longo do primeiro milénio, prevaleceu uma linha de pensamento platónica-agostiniana, que reforçou a afirmação de que o ser humano é composto de corpo e de alma, quase sempre valorizando a alma sobre o corpo, no esforço de apresentação do Evangelho com categorias compreensíveis pelo mundo grego. Esta valorização da alma faz-se acompanhar do reconhecimento da dignidade do corpo, pois foi este corpo material que o próprio Deus assumiu, pela Encarnação: «E o Verbo fez-se carne e habitou entre nós, e nós vimos a sua glória» (Jo 1,14). De certo modo, já se preconiza uma antropologia que enuncia uma única essência dual (ser espiritual) mas que, com frequência, resvala para a dicotomia (alma espiritual-corpo material),

¹³ Cf. Isabel Varanda, «As ciências humanas e a fé ao serviço da personalização», *Humanística e Teologia* 25 (2004): 241.

¹⁴ Este tópico retoma, com ligeiras alterações, alguns conteúdos desenvolvidos no artigo: Isabel Varanda, «Como falar hoje da Morte, da Ressurreição e do Além? Ressonâncias paulinas», *Theologica*, 2.^a série, 44, n.º 1 (2009): 29-54.

inscrevendo na mentalidade e na pastoral cristãs um «dualismo mitigado». No segundo milénio, destaca-se o trabalho de Tomás de Aquino, o doutor Angélico (1225-1274). Ao reintroduzir Aristóteles na reflexão filosófica e teológica sobre o ser humano, mantém a afirmação de que o ser humano é composto de corpo e alma, mas avança uma outra característica: a alma é forma do corpo e a condição que convém à alma é de alma unida ao corpo. Para Tomás de Aquino, o corpo é o resultado da informação da matéria pela alma. A matéria torna-se corpo individual, ao ser formada e informada pela alma; a matéria deixa de ser corpo ao acabar a função informante da alma, tornando-se cadáver (que não é o mesmo que corpo). Ou seja, a alma informa (estrutura, organiza) não o corpo, mas a matéria que, informada pela alma, se converte em corpo: corpo é matéria animada e alma é espírito encarnado. Corpo e alma são duas dimensões da unidade radical do ser humano em interpenetração recíproca, pericorética, e não duas realidades adequadamente distintas; entre elas pode estabelecer-se uma distinção metafísica e não uma distinção física¹⁵.

Seja qual for a fase da vida, o momento da existência no mundo, o ser humano é corpo, não tem um corpo do qual se possa desfazer, pois a corporeidade é constitutiva do ser. Corporeidade que se manifesta como plasticidade: da carne, que se transfigura sucessivamente; da pessoa, identidade pessoal *in fieri*, essência dinâmica que subsiste na mudança: corpo recém-nascido, corpo criança, corpo jovem adolescente, corpo adulto, corpo idoso, corpo cadáver, corpo ressuscitado; mas é a mesma realidade ontológica.

Com a morte biológica é a pessoa toda que morre biologicamente. Quando estamos ao lado de alguém que acabou de morrer, o que temos diante de nós? Um corpo morto? Não, propriamente. Já não é corpo; é desanimado, sem *anima*; temos diante de nós um corpo-cadáver (corpo objeto e não corpo sujeito); é, simplesmente, memória formal e afetiva do que foi e matéria em decomposição. E este corpo cadáver fica para trás. E a identidade pessoal, agora corpo em glorificação, vai em frente; não necessita precisamente deste corpo material, cujas vivências e características estão gravadas na memória da identidade pessoal; não podemos, no entanto, dizer que não precisa de corpo, a perspetiva é diferente: «o amigo deixou-me; devo alcançá-lo, tal como é, e não como foi. Devo renunciar ao que em mim está ligado a uma forma

¹⁵ Cf. Yves Congar, *Vaste monde, ma paroisse : Vérité et dimensions du salut* (Paris: Témoignage Chrétien, 1966), 64.

do passado, para estar atento ao que ele se tornou»¹⁶. O mesmo é dizer: a identidade pessoal é necessariamente corporal, só que o corpo não tem de ser necessariamente este ou aquele, assim ou de outro modo constituído. O corpo novo é corpóreo na medida em que transporta em si a memória da corporeidade terrena.

Todos, crentes e não crentes somos, hoje ou amanhã, colocados diante da morte, da nossa ou da dos nossos próximos. Só na ficção é possível imaginar as *intermitências da morte*, como faz José Saramago. Para os não crentes, a morte é a última palavra sobre a vida, sobre aquela vida. Mas os cristãos, acreditam num Cristo vivo, não num Cristo morto; acreditam em Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, ressuscitado. Não fingiu morrer, não se tratou de uma morte aparente, como interpretações docetas procuraram fazer crer nos primeiros séculos da era cristã; morreu realmente. Mas, no momento da morte, no momento do fim da vida biológica, Jesus diz ao Pai: «Nas tuas mãos entrego o meu espírito» (Lc 23,46), que poderíamos traduzir nestas palavras: entrego o meu ser, entrego a minha identidade pessoal; Eu, teu Filho, entrego-me a ti, meu Pai: «E, inclinando a cabeça, entregou o espírito» (Jo 19,30), ou seja, e, inclinando a cabeça, seguiu, partiu, avançou para o Pai, descansou no Pai, em entrega total.

À luz da fé, esta verdadeira morte não aniquila, é passagem que transforma, é continuidade descontínua. No próprio processo da morte, a identidade pessoal é a mesma, mas assume uma nova dimensão; identidade pessoal «desencarnada» pela morte biológica; identidade pessoal que vive a sua morte para o tempo e espaço deste mundo terrestre; travessia obrigatória para continuar a vida, não à imagem da vida terrena, mas vida de corpo glorioso; corpo em glorificação já noutra dimensão da vida e do mundo, na qual as nossas categorias de tempo e de espaço, a nossa imaginação e a nossa linguagem, não têm qualquer sentido ou performatividade.

¹⁶ Jean-Michel Maldamé. «Quelle connaissance scientifique de l'au-delà?», *Lumière et Vie* 195 (1989): 27.

«Mas... como ressuscitam os mortos? Com que corpo voltam?» (1 Cor 15,35)

A identidade do corpo ressuscitado a partir da mesma matéria do corpo terreno não é opinião defensável, pois parece sugerir que a ressurreição está ligada à recuperação do cadáver. Ora, a inexistência desta identidade da matéria durante a vida terrena inviabiliza a opinião de que a identidade do corpo ressuscitado esteja ligada à matéria do corpo terreno. É isto mesmo que nos ensina o processo da ontogénese humana, da qual temos conhecimento experiencial na primeira pessoa: começamos num zigoto (identidade genética determinada), depois, em sucessivas transfigurações, tornamo-nos corpo embrião, corpo feto, corpo recém-nascido, corpo criança, corpo adolescente, corpo jovem, corpo adulto, corpo idoso, corpo doente, corpo morto, corpo glorioso. Portanto, se a identidade material nem na vida terrestre acontece, também não há que esperar que aconteça na outra dimensão da vida. A este propósito, a Comissão Teológica Internacional lembra, em 1992: «A Igreja nunca ensinou que a mesma matéria seja necessária para que se possa dizer que o corpo é o mesmo»¹⁷. É São Paulo quem inspira esta doutrina:

O que semeias não readquire vida a não ser que morra. E o que semeias não é o corpo da futura planta que deve nascer, mas um simples grão de trigo ou de qualquer outra espécie. A seguir, Deus dá corpo como quer; a cada uma das sementes ele dá o corpo que lhe é próprio. Nenhuma carne é igual às outras, mas uma é a carne dos homens, outra a carne dos quadrúpedes, outra a dos pássaros, outra a dos peixes. Há corpos celestes e há corpos terrestres. São, porém, diversos o brilho dos celestes e o brilho dos terrestres. Um é o brilho do sol, outro o brilho da lua e outro o brilho das estrelas. E até de estrela para estrela há diferença de brilho. O mesmo se dá com a ressurreição dos mortos; semeado corruptível o corpo ressuscita incorruptível; semeado desprezível, ressuscita reluzente de glória; semeado na fraqueza, ressuscita cheio de força; semeado corpo psíquico, ressuscita corpo espiritual. (1 Cor 15,35-44)

¹⁷ Comissão Teológica Internacional, *Algunas Cuestiones Actuales de Escatología* (1990), em *Documentos 1969-1996* (Madrid: BAC, 2000) 465.

São Paulo reconhece o poder de Deus, que de pouca coisa suscita um corpo magnífico: «vê aí uma imagem da onnipotência divina na Ressurreição». Analogia com o grão de trigo que morre na terra, aparecendo, em seu lugar, uma planta sem comparação visível com a semente, ilustra o paradoxo da continuidade e da descontinuidade radical entre o corpo corruptível e o corpo incorruptível (1 Cor 15,42-44). S. Paulo fala do corpo ressuscitado, insistindo em que não se trata da reanimação do cadáver, nem continuidade de um idêntico substrato material, mas a permanência do mesmo «eu», em duas formas de existência, a terrestre e a celeste, a psíquica e a pneumática (Sesboüé, 321-322)¹⁸.

Ressuscitar «com o mesmo corpo» significa, então, ressuscitar com um corpo próprio, que irradia a identidade definitiva sem equívoco. O corpo criado «abençoadado», agora corpo glorioso, Admirável Corpo Novo, é o Eu irradiando a vida do Espírito, «depositário» de uma plenitude integral que nasce do núcleo mais íntimo da pessoa.

Referências

- Comissão Teológica Internacional. *Algunas Cuestiones Actuales de Escatología* (1990). Texto do documento aprovado «in forma specifica» pela Comissão Teológica Internacional, *Documentos 1969-1996*. Madrid: BAC, 2000, 455-498.
- Congar, Yves. *Vaste monde, ma paroisse. Vérité et dimensions du salut*. Paris : Témoignage Chrétien, 1966.
- Greshake, Gisbert. *El Dios Uno e Trino: Una Teología de la Trinidad*. Barcelona: Herder, 2001.
- Ladrière, Jean. Préface ao *L'univers des personnes*, de Winckelmans de Cléty. Paris : Desclée de Brouwer, 1969.
- Maldamé, Jean-Michel. «Quelle connaissance scientifique de l'au-delà?» *Lumière et Vie* 195 (1989): 15-28.
- Maldamé, Jean-Michel. *Création par Évolution : Science, Philosophie et Théologie*. Paris: Cerf, 2011.
- Moltmann, Jürgen. «Périchorèse: un mot magique de l'antiquité pour une nouvelle théologie Trinitaire.» *Transversalités, Revue de L'Institut Catholique de Paris*, 76 (2000): 145-156.

¹⁸ Cf. Bernard Sesboüé, *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXème siècle* (Paris: Droguet et Ardant, 1999), 321-322.

- Ricoeur, Paul. «Penser la Création». In Paul Ricoeur e André Lacocque. *Penser la Bible*, 57-102. Paris: Seuil, 1998.
- Rocchetta, Carlo. *Hacia una teología de la corporeidad*. Madrid: S. Pablo, 1993.
- Sesboüé, Bernard. *Croire. Invitation à la foi catholique pour les femmes et les hommes du XXème siècle*. Paris: Droguet et Ardant, 1999.
- Varanda, Isabel. «As ciências humanas e a fé ao serviço da personalização.» *Humanística e Teologia* 25 (2004): 235-256.
- Varanda, Isabel. «Nem acaso nem necessidade: O jogo como metáfora da Criação.» *Didaskalia* 37, n.º 1 (2007): 141-159.
- Varanda, Isabel. «Como falar hoje da Morte, da Ressurreição e do Além? Ressonâncias paulinas.» *Theologica*, 2.ª série, n.º 1 (2009): 29-54.
- Wénin, André. *Actualité des mythes : relire les récits mythiques de Genèse 1-11*. Namur: Centre de Formation Cardijn, 1993.

Capítulo II

O corpo, lugar da comunidade

O corpo como metáfora comunitária: a herança paulina

José Carlos Carvalho

Universidade Católica Portuguesa

Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (UCP-CITER)

O contributo de Manuel Sérgio (= MS) para a ciência da motricidade humana é decisivo para se pensar a realidade do desporto – da chamada Educação Física (= EF) e de outras atividades corporais, para além da métrica do movimento e do esforço – e o próprio movimento humano. Esta noção de *movimento* pergunta sobre o respetivo *motor*, a causa dessa moção corporal. Partindo sempre da corporeidade, MS recupera dimensões *corporais* por vezes esquecidas, e enriquece sobremaneira o debate e o diálogo com a cultura contemporânea, mas não só. A partir do *corpo*, da realidade corpórea, MS mostra como quem vê o corpo vê mais do que o corpo. Esta *visão* retroprojeta-nos para lá da visão dicotómica de Descartes (1596-1650)¹ ao encontro não apenas da cultura clássica, mas também da herança bíblica. Aqui MS permite-nos reencontrar o apóstolo das gentes (S. Paulo), pois também ele olhou para o *corpo* e para o *movimento* dos corpos, para a *intencionalidade* dos corpos. Não só Paulo mostra uma grande *motricidade* física (nas viagens que fez em poucos anos nos meados do séc. I d.C.), mas, sobretudo, uma outra motricidade inspiradora, dito biblicamente *transcendente*, sendo esta

¹ Como afirma Manuel Sérgio, «Crítica à ciência da motricidade humana (CMH)», em Manuel Sérgio, Eugénia Trigo, Marta Genú, Sergio Toro, *Motricidad Humana Una Mirada Retrospectiva*, (Espanña – Colombia: Instituto Internacional del Saber, 2.ª edición 2014), 102.

que o *move* à motricidade física, e que vai permitir uma relação entre os corpos dos membros de uma mesma comunidade e os corpos dos atletas e daqueles que nunca ouviram falar da mensagem jesuânica do reino, onde se cuida do corpo. Por isso, Paulo apresenta dois conceitos que traduzem estes dois níveis de motricidade: a *sarx* (a carne) e o *sôma* (corpo). Ele, que circulou nas grandes metrópoles, que conheceu os espetáculos circenses e os famosos jogos, dá-nos linguagem estoica para retermos a cinantropologia sergiana em diálogo e/ou à luz da antropologia paulina, que é o que nos propomos aqui em jeito de homenagem ao nonagenário Professor e investigador Manuel Sérgio.

O corpo, lugar da transcendência em Manuel Sérgio

Sem pretender resumir a abrangência e riqueza de todo o edifício conceptual da reflexão do Prof. MS (coisa que outros já fizeram), pretendemos somente salientar alguns aspetos mais relevantes da sua Ciência da Motricidade Humana (= CMH) para depois compararmos com a antropologia paulina e vermos como se encontram no perfil que desenham da corporeidade, pois, MS, tal como Paulo, mostra como o corpo é mais do que o corpo. Para tal, insere-o num horizonte mais vasto de complexidade e, até, de mistério, tirando-o de uma visão muito positivista que dominou (e por vezes domina) as ciências do desporto. Por isso, a razão não é suficiente nem o único foco de leitura da realidade, a corpórea e a desportiva incluída. À semelhança de Paulo, MS respeita a condição de finitude da corporeidade humana, sárquica e somática, e inscreve-a, por isso, no horizonte daquilo que falta e do que ainda não se conhece totalmente – o mistério:

No humano, nem tudo se reduz ao conhecimento racional. O amor é bem mais do que razão. Quem ama conhece e... nem sempre pensa muito! Mas acredita, tem fé! E afinal o amor é a primeira das «razões» de qualquer iniciativa histórica. A transcendência é também um ato de fé de um ser que não é «algo», mas «alguém» capaz de superar o reflexo do mundo em que vive e criar o movimento do projeto, onde Deus cabe como realidade fundante. Com efeito, na natureza, nada surge como acabado e definitivo. Mas de tudo emerge o mistério, porque nada possui propriedades objetivas, independentes da razão humana. E a razão

humana alcança sempre, em todas as coisas, após o movimento intencional da transcendência, o mistério... que não resolve.²

Com efeito, a proposta de MS reencontra por esta via da inabarcabilidade a teologia somática de Paulo, pois MS não olha só para a *sarx*, mas para a *sarx* como *sôma* que, apesar da sua fragilidade, não deixa de ser o catalisador de relação, o meio de encontro com o outro, mesmo competidor. Se bem que o *sôma* não possa prescindir da *sarx*, o *sôma* é a *sarx* em relação e, desta forma, o *sôma* transcende a *sarx*, move a *sarx* ao encontro do *sôma* do outro na sua condição frágil de *sarx*, pois o espírito humano está capacitado para se tornar presente somaticamente. Ainda que a *sarx* remeta sempre o *sôma* à experiência da finitude, o *sôma* expande a *sarx*, desenvolve-a, tira-a do horizonte da imanência e da fragilidade, abre-a ao movimento do encontro do outro. Isto permitiu a Paulo construir a imagem da comunidade de corpos (que é uma comunidade, uma assembleia) à luz da imagem do corpo que corporifica um conjunto de relações, que move a *sarx* dos vários corpos ao encontro entre si e à construção da comunidade somática, paulinamente chamada de *koinônia* (comunhão: cf. 2Cor 8,4; 9,13; Gl 2,9; Flp 1,5; Flm 6). Poderíamos dizer que MS aceita a distinção paulina (semita) entre *corpo* (como carne) e *corporeidade* (como somaticidade). Assim se compreende a definição de MS sobre a CMH e sobre a educação para a motricidade (= EM): «A Motricidade Humana é o corpo em ato, é a virtualidade para a ação, é o movimento intencional de transcender e transcender-se.»³ De facto, a *sarx* transcende-se no *sôma*. Esta constitui uma grande crítica à visão dicotómica da realidade (a do desporto incluída) que separa o corpo do sujeito, pois introduz uma cisão entre *sarx* e *corpo*, cisão que já lá vem desde os clássicos. Por isso, MS propõe uma reabilitação ou integração entre *sarx* e *sôma* na esteira da melhor tradição humanista do personalismo:

A ciência da Motricidade Humana (CMH) há de ser um humanismo. Mas um humanismo que rejeita tanto os dualismos clássicos como os atuais razão-fé, crer-saber, religião-ciência, factos-valores.⁴

² Manuel Sérgio, «Da Ciência à Transcendência: Epistemologia da Motricidade Humana», em Coleção Cátedra Manuel Sérgio – Desporto, Ética e Transcendência, coord. Alfredo Teixeira e João Eleutério (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2019), 82.

³ Cf. Manuel Sérgio, «Crítica à ciência da motricidade humana (CMH)», 99.

⁴ Manuel Sérgio, «Da Ciência à Transcendência: Epistemologia da Motricidade Humana», 19.

Com efeito, MS chama a atenção para a pluridimensionalidade da condição humana, para a qual não é suficiente uma leitura meramente quantitativa ou métrica da mesma, na medida em que a pessoa humana é uma realidade una, não cindida, é uma realidade corpóreo-espiritual, psico-somática, não cindida. Este último fator está muito presente na obra de MS, e vem ao encontro das críticas de Paulo a alguns ideais estoicos, entre os quais aquele criticado em 1Cor 6,12-18 que reduz o corpo a um objeto⁵ totalmente independente do sujeito, em que a *sarx* não é *sôma*, é apenas *sarx*, uma coisa, não permitindo fazer uma autêntica experiência de si, como refere Gadamer. Esse ideal estoico (que emula muita competição desportiva contemporânea, como no tempo de Paulo nos jogos olímpicos, ístmicos, de Delphos e de Nemeia)⁶ tenta apenas *medir* a *sarx*, mas não a *move* a mais nada para lá de si, nem deteta a sua verdadeira e escondida motricidade intencional. Deste modo desqualifica-a da sua somaticidade, o que não permite viver uma verdadeira experiência de camaradagem ou de comunhão, e que, por conseguinte, também impede um verdadeiro conhecimento, porque olha apenas para os resultados sárquicos, mas não para a experiência intencional da respetiva somaticidade. Ora, o conhecimento da experiência humana é um tipo de conhecimento que não é objetivável, quantificável, metrizável. É um conhecimento do modo como as coisas são: «o movimento dialético que a consciência exerce em si mesma, tanto em seu conhecimento quanto em seu objeto, na medida em que dele brota o novo objeto verdadeiro, é na verdade aquilo que se chama experiência»⁷. É esta experiência que encontramos em Paulo: o seu corpo-*sarx* gastou-se e desgastou-se pelo evangelho, muitas vezes sozinho, outras

⁵ Cf. Hans Conzelmann, *1Corinthians A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Translated by James W. Leitch, Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 1975), 108-109.

⁶ Cf. Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. (Michigan: Eerdmans, 2000), 710. Os jogos ístmicos em Corinto foram restabelecidos por L. Castricius Regulus entre 7a.C-3d.C., pelo que recebeu o título de *agonothete* (líder dos jogos): cf. Raymond F. Collins, *First Corinthians*. Sacra Pagina 7. (Minnesota, Collegeville: Liturgical Press, 1999), 360.

⁷ Hans-Georg Gadamer (1900-2002), *Warheit und Methode, Warheit und Methode Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), Tübingen 21965, 336 («O movimento dialético que a consciência exerce em si mesma, tanto em seu conhecimento quanto em seu objeto, na medida em que dele brota o novo objeto verdadeiro, é realmente aquilo que se chama experiência»).

acompanhado com os seus colaboradores. Só é compreensível uma tão grande motricidade, em tão poucos anos, devido a uma intencionalidade que o transcendia. Nesse sentido, Paulo viveu e conviveu com o seu agulhão na carne (na *sarx*), a que ele chama «um anjo de Satanás» (2Cor 12,7). Apesar disso, não deixou de transparecer uma intencionalidade missionária, uma motricidade evangelizadora, transcendendo geograficamente os confins de Antioquia da Síria, mas também transcendendo-se para lá dos seus limites corporais. Aos judeo-cristãos das comunidades da Galácia, na terceira *probatio* da carta que lhes dirigiu, recordou-lhes, numa linguagem idiomática e difícil⁸, que eles foram testados pela sua *sarx*, mas, apesar dessa condição⁹ «não me desprezastes nem me desenhastes, mas recebeste-me como a um anjo de Deus» (Gl 4,14). Viram em Paulo mais do que um corpo, reconheceram nele um enviado de Deus, uma intencionalidade, uma motricidade outra. Por isso, ao aplicar a conceção unitária da pessoa humana à realidade polivalente do desporto, MS chama a atenção para as expressões e intenções somáticas do corpo-*sarx*:

No desporto, na dança, na ergonomia, na reabilitação, na motricidade infantil, etc., é a pluridimensionalidade humana que surge como radical. Daí a CMH! Daí a complexidade! Daí a transcendência! Daí o método hermenêutico, ou a arte de compreender o sentido, porque se trata, de facto, de compreender sentidos, significações, intenções!¹⁰

Estes sentidos, significações e intenções estão resumidos na trilogia com que MS alicerça a CMH: *moção*, *intencionalidade* e *transcendência*¹¹. Com efeito, o corpo-*sarx* quando se move tem motivos para se mover, e não apenas quando compete desportivamente. Há uma intencionalidade subjacente nessa *moção*, a começar pela superação de si mesmo e que ganha no

⁸ Cf. Hans Dieter Betz, *Galatians*, (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 224.

⁹ Esta condição é muitas vezes identificada com uma doença incurável (cf. 2Cor 12,7): cf. Ronald Y. K. Fung, *The Epistle to the Galatians*. NICNT. (Michigan: Eerdmans, 1988), 204; F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians* (1982). NIGTC. (Michigan: Eerdmans, 1998), 299.

¹⁰ Manuel Sérgio, «Da Ciência à Transcendência: Epistemologia da Motricidade Humana», 25.

¹¹ Cf. Manuel Sérgio, «Da Ciência à Transcendência: Epistemologia da Motricidade Humana», 80; no mesmo sentido Alexandre Palma, «Transcendence in the Kinanthropology of Manuel Sérgio», *Rever* 20, n.º 1 (2020): 125, <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2020vol20i1a8>.

movimento com os outros que comigo competem. Isto significa que os corpos se transcendem, buscam algo mais para lá de si. A isto chamará Paulo uma vida catapneumática (*segundo o pneuma*, o Espírito: cf. Rm 8,4) e não segundo a *sarx* (catasárquica: cf. Rm 8,5.12.13; 2Cor 10,2.3)¹². O corpo-*sarx* mostra que o espírito humano o transcende e o faz superar, transcender-se, constituindo assim um *todo abstrato*, como refere MS:

Digo que, nos infinitos gestos do corpo do atleta, há um todo abstrato e concreto que renasce sempre novo, não desde uma qualquer perspectiva alheada e neutra, porque ao serviço de uma grande vontade de vitória.¹³

Esta totalidade é salientada no último documento do Dicastério para os Leigos, a Família e a Vida. A partir do exemplo do atleta que compete, essa competição é vista como congregação de gosto pela vitória, mas, sobretudo, por partilha da mesma experiência, pelo que a vitória só consegue alcançar-se pela mediação da presença de outros que também competem¹⁴. Este olhar sobre a relação entre os atletas, para lá dos corpos, instaura uma outra forma de competir, pois convoca a possibilidade da atividade lúdica, do jogo, do encanto pela atividade em conjunto que o próprio corpo-*sarx* solicita. Deste modo, a EF deixa de ser um treino do corpo, para ser um fortalecimento da pessoa que concorre com os seus semelhantes na mesma condição somática. Assim se supera a concepção dualista ou positivista da corporeidade:

Partindo das reflexões apresentadas, sugere-se a mudança de atitudes em relação á educação corporal, pois a EF como disciplina curricular, normalmente revela uma concepção dualista do home, esgotando a sua função no tratamento do corpo objeto, deixando assim de comprometer-se com a unicidade corpo / mente / espírito / natureza / desejo.¹⁵

¹² Cf. Robert Jewett, *Romans. A Commentary*. Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 2006), 486.

¹³ Manuel Sérgio, «Da Ciência à Transcendência: Epistemologia da Motricidade Humana», 72.

¹⁴ Cf. Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita, «*Dare il meglio di sé*». Documento sulla prospettiva cristiana dello sport e della persona umana, (Vaticano: Editrice Vaticana, 2018).

¹⁵ Sidirley de Jesus Barreto – Elvis Ramirez Torrealba – Heitor Furtado, «Motricidad Humana: contribuciones de Manuel Sérgio para su comprensión como un paradigma emergente», em

Com efeito, isto supõe uma alteração curricular e metodológica na abordagem da clássica EF, pois só a EM conseguirá respeitar a possibilidade somática do corpo-sarx:

O seu objectivo principal é transcender o já conquistado, indo para diante. assim: a) o corpo objeto da EF deve ceder lugar ao corpo sujeito da EM; b) o acto mecânico, de cunho cartesiano no trabalho corporal da EF, cede lugar ao acto da corporeidade consciente da EM; c) a busca frenética do rendimento desportivo e da aptidão física da EF, cede lugar à prática prazenteira e lúdica da EM; d) a participação desportiva elitista que reduz o número de implicados nas atividades desportivas de EF, cede lugar a um desporto participativo com grande número de seres humanos festejando e comunicando-se na EM; e) o ritmo padrão e unísono da prática de atividades físicas cede lugar ao respeito, ao ritmo próprio executado pelos participantes da EM.¹⁶

Neste contexto, um jogo não é jogado por jogadores, mas por pessoas que jogam. No caso de Paulo, o apóstolo não é um evangelizador, mas alguém que é feito mover / correr por causa do evangelho, mostrando nessa atividade a sua intencionalidade. Quando o apóstolo revela na periautologia de Flp 3,13-14 que o seu corpo está imerso numa intencionalidade que transcende o seu tempo e o tempo dos seus contemporâneos, está a indicar que a sua motricidade é orientada, tem um escopo, um objetivo que ultrapassa os limites da sua condição física (sárquica); isto é evidenciado pelo uso do verbo *logízomai* (julgo, considero)¹⁷ que organiza todo o esforço físico exigido pela atividade missionária. No caso do apóstolo, ele não dá muito valor ao que fica para trás (que não é o seu passado saulino, mas o que já conseguiu)¹⁸:

Pensar y transformar: un legado de Manuel Sérgio, ed. Eugénia Trigo (Espanña – Colombia: Instituto Internacional del Saber, 2015), 270.

¹⁶ Sidirley de Jesus Barreto, Elvis Ramirez Torrealba, Heitor Furtado, «Motricidad Humana: contribuciones de Manuel Sérgio para su comprensión como un paradigma emergente», 271.

¹⁷ «O verbo *logízomai*, que no mundo grego se referia ao pensamento, segundo regras escritas, era usado nas relações comerciais como termo técnico de reconhecimento, bem como para o pensamento não emocional do filósofo.»: Peter T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. (Michigan: Eerdmans, 1991), 441.

¹⁸ Cf. Peter T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. (Michigan: Eerdmans, 1991), 443.

Irmãos, quanto a mim, *não julgo havê-lo alcançado*; mas uma coisa faço: esquecendo-me das coisas que ficam para trás, e avançando para as que estão diante de mim, 14 prossigo para o alvo, para o prêmio da superior vocação de Deus em Cristo Jesus (Flp 3,13-14).

O apóstolo compara a sua vida a uma corrida, a um desafio que, por isso, demonstra uma intencionalidade, está aberto à transcendência. Mas, para que tal aconteça, são necessárias algumas condições:

a) Que o corpo é o espaço de interações permanentes, entre o cultural e o social, tanto no plano das práticas como no âmbito das representações; b) que o corpo e o espírito são duas modalidades do mesmo ser; c) que é preciso superar, superando-nos, para renascer; d) que a verdade que podemos oferecer ao nosso semelhante é a verdade dos nossos limites; e) que o objectivo último da competição desportiva é a reconciliação; f) que sem democracia integral (onde a economia de mercado não se confunde com a sociedade de mercado) não há desporto integral.¹⁹

Consideramos este um outro ponto de contacto entre a antropologia paulina e a CMH de MS: ambas desenvolvem uma motricidade orientada e aberta à transcendência, com aplicações práticas. Ambas transformam a vida humana numa vida em movimento, porque nela está inscrita uma intencionalidade. Deste modo, esta antropologia integral pode ser considerada uma cinética da humanidade, uma cinantropologia que se torna, conseqüentemente, crítica do humanismo unidimensional de Herbert Marcuse (1898-1979) na sua obra de 1964 *o homem unidimensional*²⁰, pois o corpo é mais do que *sarx*. Mas como é que Paulo olha especificamente para o corpo-*sarx* e para o corpo-*sôma*?

¹⁹ Sidirley de Jesus Barreto, Elvis Ramirez Torrealba, Heitor Furtado, «Motricidad Humana: contribuciones de Manuel Sérgio para su comprensión como un paradigma emergente», 272.

²⁰ Cf. Alexandre Palma, «Transcendence in the Kinanthropology of Manuel Sérgio», 119.

A herança paulina do *sôma* como metáfora comunitária

Paulo, porque é Saulo, sabe que não existe o verbo «ter» em hebraico. Logo, na antropologia semita – que é aquela do apóstolo e da tradição judaico-cristã – o sujeito nunca pode dizer que *tem* um corpo; antes, pode apenas dizer que é corpo, pelo que Paulo vê na *sarx* do corpo uma fragilidade e uma intencionalidade de superação dessa mesma fragilidade, que leva a *sarx* a transcender-se enquanto constitutiva do sujeito, pois é o sujeito que se *move*, que caminha, que busca, que anela por um sentido, que almeja por uma transcendência. Paulinamente, o atleta, a pessoa humana não tem um corpo, mas é corpo, é *sarx* e é *sôma*, pois à maneira hebraica a *basar* (a *sarx*) existe para o sujeito, em função do sujeito, e não como algo separado do sujeito. Esta constitui uma visão radicalmente diferente da cisão cartesiana ou platônica da corporeidade, da qual MS tanto se distancia, e que Paulo tanto critica aos seus contemporâneos epicuristas e estoicos.

Com efeito, a dimensão corpórea do homem é a medida e a raiz da relação do homem ao cosmos, ou seja, a raiz do próprio significado do homem no meio do universo²¹. O homem é de alguma maneira o próprio mundo. Não o compreendo senão vivendo-o. Neste sentido, o «homem é um microcosmo», como dizia Aristóteles (*Física* VIII,2). Sendo assim, o corpo provoca as coisas. Subsiste uma relação intrínseca às mesmas. As coisas despertam a presença do corpo. Logo não me posso separar do meu corpo. Mas mesmo esta linguagem não deixa de marcar uma distância *ao corpo* como que objetivando-o. Por isso, Antoine Vergote considera que o ser humano é e tem corpo²². Eu tenho uma relação direta ao corpo já no movimento. Não me posso mexer nem mover sem ele. Por isso, sou eu mesmo que me movo, o meu corpo acompanha-me. Não me movo a não ser corporalmente, considerando esta movência um movimento. O próprio movimento do universo é condensado no movimento pessoal. Assim, os parâmetros macrocósmicos são condensados no movimento individual corporal. A permanência do corpo humano não é um caso particular da permanência no mundo dos objetos exteriores. O corpo

²¹ Cf. Pasquale Pellecchia, «Per una filosofia del corpo», *Aquinas* 33, n.º 2 (1990), 317.

²² Cf. Antoine Vergote, «Le corps. Pensée contemporaine et catégories bibliques», *RThL* 10 (1979), 174.

«é a única coisa que não pode ser minha»²³. O corpo não é algo ao meu lado, mas a própria condição de possibilidade da existência. O corpo não está ao meu lado, nem está diante de mim, totalmente, na medida em que não posso ter uma perspectiva do corpo. Respeito a integridade do corpo. Tenho, por conseguinte, de ultrapassar o risco de coisificar o corpo.

O verbo *kinéô* (*mover*) não se encontra no epistolário paulino, mas existe em Atos 17,28 quando Paulo, depois de chegar a Atenas, sobe ao Areópago e anuncia uma corporeidade comum a todos os habitantes do orbe conhecido de então: «pois nele vivemos, nos movemos (*kinoúmetha*) e existimos, como alguns dos vossos poetas têm dito: “Porque dele também somos uma geração (raça)”». Quando Paulo foi preso no templo (cf. Act 21,28-30) após a terceira viagem missionária (18,23-21,16), a população *moveu-se, ficou agitada* (como o mostra a passiva do verbo), ao ponto de aqueles corpos da multidão correrem todos juntos num mesmo objetivo: «Agitou-se (*ekinêthê*) toda a cidade, e houve uma corrida em conjunto (*syndromê*) do povo; e, agarrando Paulo, arrastaram-no para fora do templo, e imediatamente foram fechadas as portas.» Em At 24,5, quando está preso em Cesareia em prisão preventiva, os judeus acusam Paulo diante do procurador Félix de ter amotinado o povo, de ter feito o povo *mover-se*: «consideramos que este homem é uma peste e que move (agita: *kinoûnta*) rebeliões contra todos os judeus ...»²⁴. Com as suas ideias, Paulo faz mover os corpos daqueles críticos que, na sua corporeidade não conseguem ficar indiferentes, ao ponto de terem vindo propositadamente de Jerusalém para acusarem Paulo diante do representante dos romanos na Judeia.

Frequentador das grandes cidades portuárias, Paulo conheceu naturalmente os respetivos estádios. Não admira, por isso, que use a imagem das corridas e das competições para, por analogia, falar da sua vida e da sua missão. Assim, Paulo usa tanto o verbo *trékhô* (correr) como o substantivo *drómos* (corrida), que reaparece no aoristo éDRAMON do verbo *trékhô*. Na periautologia de 1Cor 9, o apóstolo, com a imagem do estádio, mostra à complicada comunidade de Corinto a transcendência da corrida, aquilo que está para lá da competição e dos *corpos-sarkes*: «não sabeis vós que os que

²³ Pasquale Pellecchia, «Per una filosofia del corpo», *Aquinas* 33, n.º 2 (1990): 321.

²⁴ Esta é uma acusação semelhante àquela contra Jesus (Lc 23,2): cf. Richard I. Pervo, *Acts A Commentary*. Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 2009), 597.

correm (*trékhontes*) no estádio, todos, na verdade, correm (*trékhousin*), mas um só leva o prêmio (*brabeïon*: recompensa)? Correi (*trékhete*) de tal maneira que o alcanceis» (1 Cor 9,24). Usando a terminologia de MS, a motricidade de Paulo almeja algo que não se vê, que transcende aqueles *corpos-sarkes*; a intencionalidade com que corre, viaja, peregrina e parte em missão olha para um futuro para lá do estádio e para o conjunto²⁵, para uma vitória outra que transcende o estádio e os *corpos-sarkes* que lá competem: Paulo ensina os seus irmãos da capital da província da Acaia a não fazerem apenas EF, mas MH, «corrida religiosa da vida»²⁶. O apóstolo analogia o seu percurso a uma corrida, a uma competição de outro teor na qual há que ter em conta vários fatores, entre os quais até o sofrimento encratista de suportaçãõ e de sacrifício, mesmo agónico: «todo aquele que se esforça (*agônizómenos*) em tudo se domina (*enkrateúetai*); aqueles, para alcançar uma coroa corruptível; nós, porém, uma incorruptível» (v.25). Assim, nesta analogia encontramos a trilogia de MS: motricidade, intencionalidade e transcendência. O motor que faz Paulo correr anima-o para o desgaste dessa missão. Paulo preparou-se para tal (cf. 1Ts 2,4), tem a intenção de prosseguir apesar das dificuldades e dos limites, e sabe que todo o esforço será recompensado com algo que transcende o próprio estádio em que compete e o estado em que se encontra quando faz o seu percurso «em grande agonia» (1Ts 2,2b). Por tudo isso, Paulo não se contenta apenas que a coroa que colocam na cabeça do vencedor, pois essa passa. Para o apóstolo, a disciplina para alcançar essa coroa tem uma conotação moral, e não meramente dietética ou nutritiva²⁷.

Em Rm 9,16, na terceira parte da carta, Paulo reconhece os limites da corrida humana da vida, que nem tudo consegue e que não consegue dispor de Deus, pois Deus não é coarctável nem subjugável²⁸: «assim, pois, não depende nem da vontade nem de quem corre (*trékhontos*), mas de Deus na

²⁵ Cf. Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 711.

²⁶ Cf. Hans Conzelmann, *1Corinthians A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 162.

²⁷ Como mostra Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 712. O uso da imagem da luta para incitar ao crescimento moral é património da helénica cultura envolvente. Vejam-se os exemplos de Epicteto, *Diatribes* IV,4.30 e Plutarco, *Moralia* 80B: cf. Raymond F. Collins, *First Corinthians*. Sacra Pagina 7. (Minnesota, Collegeville: Liturgical Press, 1999), 358.

²⁸ Cf. Robert Jewett, *Romans. A Commentary*. Hermeneia (Philadelphia: Fortress Press, 2006), 583.

sua misericórdia». O anterior v.15 aponta as causas disto mesmo: trata-se da escolha livre e gratuita de Deus, diante da qual o corpo, por muito que corra, não consegue afetar essa escolha livre. Neste sentido, Paulo continua a *correr*, mas sabendo que existe uma promessa que o transcende. É em função dessa promessa (anterior e posterior, retrospectiva e prospectiva, protológica e escatológica) que ele continua a *correr*, a viver, a *mover-se* intensamente, com grande *intencionalidade*, reconhecendo, como atrás foi referido por MS, que subsiste um mistério que o envolve, que o ultrapassa, que o transcende. Deste modo, o apóstolo é um atleta, um corredor, cujas limitações não o impedem de transcender-se: o seu corpo-*sarx* não é meramente um dispositivo que se possa disciplinar (*enkrateuúetai*) independentemente do sujeito (à maneira estoica ou epicurista), mas ocasião de encontro com outros e de percurso em conjunto com outros, em vista de um objetivo maior. Mais uma vez, a intencionalidade motriz do apóstolo transforma a motricidade deste corpo-*sarx* numa motricidade transcendente do seu corpo-*sôma*. Esta somaticidade relaciona Paulo com os objetivos transcendentais que o superam e que o movem. O apóstolo compara também todo este processo a uma luta, com o verbo apax *pukteuô* (lutar) do pugilismo, da luta corpo a corpo, *sarx a sarx*, batendo com os punhos, para evidenciar essa intencionalidade orientada, não vagabunda: «assim corro (*trékhô*) também eu, não sem meta; assim luto (*pukteuô*), não como desferindo golpes (*dérôn*) no ar» (1Cor 9,26). No v.27 retoma esta imagem da luta para recordar que não basta *disciplinar a sarx*, mas ele cuida do *sôma*, das relações: «mas esmurro (*hypôpiázô*) o meu corpo (*sôma*) e reduzo-o à servidão, para que, tendo pregado a outros, não venha eu mesmo a ser desqualificado» (1Cor 9,27)²⁹. Paulo aplica ao seu *sôma* um verbo da luta *sarx a sarx* composto na etimologia pela preposição *hypó* (sob) e o substantivo ôps (sobrolho): este é o Paulo estoico que disciplina a sua *sarx* para orientar o seu *sôma* numa intencionalidade com «mais amplos objetivos apostólicos»³⁰, pois não chega tratar apenas da *sarx*. Todavia, não dissocia a *sarx* do *sôma*, pois a intencionalidade envolve ambas as dimensões da condição humana.

Isto mesmo é reafirmado em Gl 2,2 ao relatar o famoso concílio de Jerusalém. Aí, comunica aos outros apóstolos, às colunas da comunidade

²⁹ Cf. Hans Conzelmann, *1 Corinthians A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 162-163.

³⁰ Anthony C. Thiselton, *The First Epistle to the Corinthians*, 715.

corpóreo-somática de Jerusalém que não corre sozinho, mas em conjunto, em comunidade³¹ e com uma intencionalidade: «subi segundo uma revelação; e expus-lhes o evangelho que prego entre os gentios, mas em particular aos que pareciam de maior influência, para, de algum modo, não correr (*trékhô*) ou ter corrido (*édramon*) em vão». Isto já tinha sido advertido poucos anos antes à comunidade de Filipos em Flp 2,16: «eu não corri (*édramon*) em vão». Com efeito, a fé dos Filipenses mostra que o trabalho de Paulo, as corridas da evangelização, tudo o que percorreu para lhes anunciar o evangelho, tudo isso não foi em vão, mas foi uma *corrida* útil, com proveito e frutuosa. Significa isto que Paulo corria com um objetivo, os outros faziam-no correr³², pelo que esta corrida não era feita sozinha, não era um treino, mas um anelo, uma expectativa muito forte – o sucesso da evangelização no meio da comunidade de Filipos. No entanto, este não é um percurso sem obstáculos, e alguns deles até institucionais³³, como lembra aos judeo-cristãos das comunidades da Capadócia acerca da relativização da circuncisão na *sarx*, na parte exortativa da carta aos Gálatas em Gl 5,7: «vós corréis (*etrékhete*) bem; quem vos impediu de continuardes a obedecer à verdade?» Por isso, o apóstolo em 2Ts 3,1 pede aos membros da comunidade da atual Salonike para rezarem, a fim de que a palavra de Deus (o evangelho) corra (*trékhê*) por entre os gentios e seja difundida.

É sintomático que na secção dos carismas (1Cor 12-14) Paulo nunca use o termo *sarx*. Com efeito, para descrever a imagem da comunidade somática eclesial, Paulo fica-se pelo conceito *sôma*: a comunidade é um conjunto de relações, porque o corpo tem muitos membros, muitas relações (1Cor 12,14), não é monadológico. Esta pluralidade e complexidade de relações constrói objetivos comuns, fomenta a *koinônia* (a comunhão)³⁴: essa é a intencionalidade – a participação numa rede de relações que vão para lá da *sarx* em busca da comunhão que ainda falta, porque é transcendente.

³¹ Cf. Hans Dieter Betz, *Galatians*, (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 85; Ronald Y. K. Fung, *The Epistle to the Galatians*. NICNT. (Michigan: Eerdmans, 1988), 123; Bruce, *The Epistle to the Galatians* (1982). NIGTC. (Michigan: Eerdmans, 1998), 159-161.

³² Cf. Peter T. O'Brien, *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. (Michigan: Eerdmans, 1991), 333.

³³ Cf. Ronald Y. K. Fung, *The Epistle to the Galatians*. NICNT. (Michigan: Eerdmans, 1988), 234; F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians* (1982). NIGTC. (Michigan: Eerdmans, 1998), 332.

³⁴ Cf. Hans Conzelmann, *1Corinthians A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, 212.

Se antes Paulo tinha advertido dificuldades (como também repete nesta secção dos carismas), o apóstolo adota uma outra linguagem tirada do ambiente estoico: a oposição *sarx* (carne) – *pneuma* (espírito) para descrever que a vida pode ser vivida como um percurso segundo a carne ou, antes, como uma vida segundo o Espírito. Esta existência segundo o espírito constitui uma fórmula com a qual o apóstolo indica que é no espírito do sujeito que atua o Espírito que o transcende e que lhe imprime uma motricidade orientada à transcendência. Nem sempre o apóstolo acrescenta o adjetivo a *pneuma* para ajudar o leitor a definir de que *pneuma* se trata, o que permite pensar o espírito como o espírito humano que molda a *sarx* e que consegue pensar com intencionalidade. No entanto, no fim da segunda parte da Carta aos Romanos é evidente o contexto pneumatológico, que Paulo indica com um enfático *gár*, e não exorta³⁵: «os que, de facto (*gár*), existem segundo a carne (*katá sarká*) pensam as coisas da carne, porém os que existem segundo o Espírito (*katá pneûma*) pensam as coisas do Espírito» (Rm 8,5). Trata-se, como indica este texto paulino, de uma existência, de uma experiência (*Erfahrung*) espiritual, não apenas sárquica ou métrica, como intuiu e ensinou MS. Quanto a Paulo, de facto o Espírito foi a sua motricidade intencional, pois foi Ele que o animou, que o fez transcender-se. Assim, no fim da sua atividade missionária, no discurso testamentário aos anciãos de Éfeso, o apóstolo das gentes volta a definir a sua história como um *drómon* (*percurso, corrida, carreira*, e com o qual se refere à morte)³⁶, cujo motor interior foi perpassado por uma intencionalidade outra, mais ínsita ao aspeto físico e que, por isso, a transcende e o fez transcender-se: «porém em nada considero a vida (*psychên*) preciosa para mim mesmo, contanto que complete a minha carreira (*drómon*) e o ministério que recebi do Senhor Jesus – testemunhar o evangelho da graça de Deus» (Act 20,24). É sintomático que a versão siríaca da *peshitta* retome o termo semita *naphshî* (*alma, vida*) para traduzir essa vida interior, exprimindo assim uma dimensão mais profunda do que a simples *basar* (*sarx*). Em termos semelhantes, Paulo também se despede do seu colaborador Timóteo com a linguagem do combate, mas agora de outro nível: «o belo/bom combate (*agôna*) combati (*êgônismai*), completei o meu percurso (*drómon*), guardei a fé» (2Tim 4,7). No

³⁵ Cf. Robert Jewett, *Romans. A Commentary*. Hermeneia. (Philadelphia: Fortress Press, 2006), 487.

³⁶ Cf. Richard I. Pervo, *Acts A Commentary*. Hermeneia. (Philadelphia: Fortress Press, 2009), 522.

fundo, Paulo reconhece que a corrida da vida nunca está terminada, pois falta-lhe o prédio final (escatológico) que só verá depois, não agora na condição somático-carnal. Aqui descreve esse processo como *agónico* (como pode ser uma corrida, como a de um maratonista), de luta, de combate, mas cuja intencionalidade não deixa de ser positiva, boa. Foi por esse prêmio derradeiro que ele labutou e combateu (*agonizómenos*: Col 1,29), movido pela energia (*enérgeian*) do Espírito que energiza (*energouménên*) no seu interior, que lhe cria uma intencionalidade *dinâmica* (*en dynamei*), que o transporta para um horizonte outro.

Conclusão

As sociedades contemporâneas estão confrontadas com o processo de des-simbolização do indivíduo e do mundo, no qual a sua relação ao mundo acontece apenas em termos formais. Estas relações afiguram-se mais importantes do que as relações de sentido e de valores. Se os anos sessenta ficaram marcados pela busca da convivialidade, o presente está decisivamente marcado pela busca da satisfação do *self* e pela intimidade. Neste quadro, o corpo tornou-se apenas um instrumento de sedução, de boa imagem. A sensibilidade narcisista do individualismo contemporâneo modificou os termos em que se dava a relação dualista do homem ao seu corpo, mas não deixa de ser dualismo. O corpo surge submetido à vontade. É o corpo alter-ego³⁷ objeto da vontade. Este corpo alter-ego é uma espécie de substituto do sujeito individualizado pós-moderno, voltado apenas para si, mas não para a capacidade de somática de estabelecer relação ao outro:

Na era da crise do casal, da família, da multidão solitária, o corpo torna-se um espelho, um outro eu, com o qual coabitar em toda fraternidade, em todo gozo. Num momento em que o código social está lentamente a pulverizar-se no indivíduo correlacionado (a correlação está gradualmente a substituir a cultura), ou a atomização dos atores testemunha a explosão nuclear que atingiu o coração da socialidade ocidental, o indivíduo é convidado a descobrir o seu corpo e as suas sensações como um universo em extensão permanente, uma forma disponível

³⁷ Cf. David Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, (Paris: PUF, 1990), 162.

à transcendência pessoal ... com efeito, é a perda da carne do mundo que move o sujeito a cuidar do seu corpo para dar carne à sua existência.³⁸

Esta atomização fomentou uma banalização do discurso dualista. A gestão do corpo trata-o como se fosse uma máquina ou um produto a melhorar, do qual é necessário e conveniente tirar o melhor rendimento físico. Ora, essa é uma motricidade redutora. A unidade do sujeito é decomposta, na medida em que faz uso o mais racional possível do seu corpo e dos seus órgãos. Os regimes dietéticos são uma outra faceta da plástica que o sujeito faz sobre si mesmo. O corpo torna-se um alter-ego, um sujeito, uma pessoa a seduzir, um outro. Estes são os sinais da estetização da vida social e da cultura contemporânea.

O narcisismo moderno é uma ideologia do corpo, pois procura deliberadamente a sedução. Este narcisismo é diverso do da antiguidade. É mais subjetivo, porque recai sobre o próprio corpo, fica fora do mundo, procura no próprio mundo corporal outro(s) mundo(s). Torna-se assim um corpo alter ego. É o lugar da procura da relação ao mundo através da estética, de signos de vestuário, de moda. É a enunciação na primeira pessoa da narrativa mitológica. Cada sociedade, cada época desenha a respetiva singularidade do corpo de acordo com a sua mundividência. As conceções do corpo são tributárias da conceção de pessoa. Muitas sociedades não estabelecem a dicotomia entre o corpo e a pessoa. O corpo moderno é, de facto, desta ordem dicotomizada (como denuncia MS e critica Paulo em 1Cor 6,12-18), pois foi introduzida uma cisão no conceito de pessoa e na visão antropológica contemporânea, e isto a vários níveis³⁹:

- a) uma cisão entre o sujeito e os outros (fruto de uma sociedade individualista);
- b) uma cisão entre o sujeito e o cosmos (eu domino o mundo, uso-o, mas não sou dele);
- c) uma cisão no próprio sujeito (pois o corpo deixa de ser «eu» para ser um «alter ego»).

³⁸ Cf. Le Breton, 163.

³⁹ Cf. Le Breton, 10.

Esta conjuntura compreende-se no quadro de um pensamento individualista e do pensamento racionalista positivista da modernidade onde emergiu uma concepção laica da natureza e regrediram as concepções populares mais tradicionais. Os anos noventa trouxeram o culto corporal (*body building*, a cosmética, os regimes dietéticos), a paixão pelo esforço e pela beleza estética corporal (o *jogging*, a ginástica, a difusão dos centros de exercício físico). O marxismo atirou o corpo para o esquecimento, dado que a escatologia marxista só retém a salvação como futura. O corpo, os corpos dos membros da sociedade são funcionalizados a uma ideia, são sacrificados ao estado, a um sistema. Essa é uma outra intencionalidade.

Paradoxalmente, no nosso tempo, ainda que o corpo seja o fator de reconhecimento do indivíduo e da sua distinção, é também o lugar do desencontro e da dissociação. Parece que não lhe pertence. Esta é a herança dualista do paganismo. Fala-se assim de uma libertação do corpo, fórmula tipicamente dualista que esquece que a condição humana é primigénia e intrinsecamente corporal, que o homem é indissociável do seu corpo. As consequências desta libertação do corpo atingem o lugar de desconsideração a que são votados os deficientes, aqueles cujo corpo não obedece ao padrão que quer ser estabelecido pela via da uniformização. A libertação do corpo conduz à libertação destes «corpos», conduz à recusa mesmo do contacto físico com o outro, ao abandono dos marginais, ao afastamento daqueles cujo corpo está mais envelhecido. Isto é compreensível se for tido em conta que o corpo liberto é o jovem, aquele que está livre da decadência, o corpo fisicamente irrepreensível.

Por outro lado, a medicina clássica chegou a uma antropologia residual⁴⁰. A medicina atual é frequentemente uma medicina do corpo, mas não do homem, é orgânica, mas não humana. Tal tem vindo a ser corrigido com os cuidados paliativos e continuados.

A corporeidade tornou-se uma temática central no nosso tempo, marcado por um dualismo bastante difundido no qual o homem se opõe ao seu corpo, daí resultando uma inaniidade própria de in(um)anidade. A dissociação moderna entre o corpo e o homem chegou à medicina que, na maior parte dos casos se ocupa da cura da doença, mas não do doente. O interesse moderno pela forma, pelo culto do corpo é o rosto dilacerado da preocupação esquecida pelo homem. O corpo foi transformado num membro supranumerário do ser

⁴⁰ Cf. Le Breton, 10.

humano⁴¹. A medicina contemporânea despersonaliza muitas vezes a doença, visto que esta é considerada apenas como uma falha no sistema corporal, mas não um momento da história de vida do doente. O médico esquece o doente datado e concreto, e fixa-se na doença, na avaria de um ou mais órgãos. Neste quadro, MS contribuiu decisivamente para a reformulação da própria medicina desportiva, que não pode deixar de enquadrar o limite, a falha, e a derrota, pois compõem a história humana. Neste contexto, consideramos bastante pertinente e atual quer a antropologia paulina, quer a cinantropologia de MS.

Referências

- Barreto, Sidirley de Jesus – Ramirez Torrealba, Elvis – Furtado, Heitor, «Motricidad Humana: contribuciones de Manuel Sérgio para su comprensión como un paradigma emergente», em *Pensar y transformar: un legado de Manuel Sérgio*, ed. Eugénia Trigo, 261-286. España-Colombia: Instituto Internacional del Saber, 2015.
- Betz, Hans Dieter, *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1979.
- Bruce, Frederick Fyvie, *The Epistle to the Galatians (1982)*. NIGTC. Michigan: Eerdmans, 1998.
- Collins, Raymond F., *First Corinthians*. Sacra Pagina 7. Minnesota, Collegeville: Liturgical Press, 1999.
- Conzelmann, Hans, *1Corinthians A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*. Translated by James W. Leitch, Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 1975.
- Dicastero per i Laici, la Famiglia e la Vita, «Dare il meglio di sé». Documento sulla prospettiva cristiana dello sport e della persona umana. Vaticano: Editrice Vaticana, 2018.
- Fung, Ronald Y. K., *The Epistle to the Galatians*. NICNT. Michigan: Eerdmans, 1988.
- Gadamer, Hans-Georg, *Warheit und Methode, Wahrheit und Methode Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik (1960)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 21965.
- Le Breton, David, *Anthropologie du corps et modernité*. Paris: PUF, 1990.
- Jewett, Robert, *Romans. A Commentary*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 2006.
- O'Brien, Peter T., *The Epistle to the Philippians. A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Michigan: Eerdmans, 1991.
- Palma, Alexandre, «Transcendence in the Kinanthropology of Manuel Sérgio», *Rever* 20, n.º 1 (2020): 115-130, <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2020vol20i1a8>.
- Pellecchia, Pasquale, «Per una filosofia del corpo», *Aquinas* 33, n.º 2 (1990): 313-341.
- Pervo, Richard I., *Acts A Commentary*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress Press, 2009.

⁴¹ Cf. Le Breton, 12 e 100.

- Sérgio, Manuel, «Da Ciência à Transcendência: Epistemologia da Motricidade Humana», em *Coleção Cátedra Manuel Sérgio – Desporto, Ética e Transcendência*, coord. Alfredo Teixeira e João Eleutério. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2019.
- Sérgio, Manuel, Eugénia Trigo, Marta Genú, Sergio Toro, *Motricidad Humana Una Mirada Retrospectiva*, España-Colombia: Instituto Internacional del Saber, 2.ª edición 2014.
- Thiselton, Anthony C., *The First Epistle to the Corinthians. A Commentary on the Greek Text*. NIGTC. Michigan: Eerdmans, 2000.
- Vergote, Antoine, «Le corps. Pensée contemporaine et catégories bibliques», *RThL* 10, n.º 1 (1979): 157-175.

O corpo e a consciência de si como ser no mundo: Manuel Sérgio, Giorgio Agamben e Hartmut Rosa

Teresa Bartolomei e Alfredo Teixeira

Universidade Católica Portuguesa

Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (UCP-CITER)

Este ensaio situa-se no âmbito da exploração de algumas vias no amplo arquivo das teorias críticas da modernidade. Nesse domínio, elege-se a constituição do sujeito, enquanto corpo expressivo e relacional, como ponto de interceção entre as propostas interpretativas biopolíticas e as perscrutações fenomenológicas. A viagem que propomos reúne, de forma privilegiada, numa aventura intelectual partilhada, Manuel Sérgio, Giorgio Agamben, e Hartmut Rosa. Este itinerário pode contribuir para uma recolocação do impulso renovador do filósofo português da motricidade humana no debate contemporâneo, explorando uma via diagonal de aproximação a outros territórios hermenêuticos.

Entre a biopolítica e a fenomenologia

O pensamento político dos últimos cinquenta anos caracteriza-se por uma inovação teórica de grande alcance, que, sob o rótulo de biopolítica, desenvolveu uma abordagem alternativa tanto à tradição do contratualismo liberal racionalista e individualista como ao materialismo coletivista marxista. Nesta análise, inaugurada pela investigação pioneira de Michel Foucault nos anos setenta, a noção de autonomia do sujeito – essencial à matriz jurídica do liberalismo – não é descartada como um epifenómeno da dinâmica estrutural da sociedade, mas discutida na sua ancoragem não puramente racional, mas antes corpórea. O sujeito titular de direitos universais (a pessoa) é denunciado como uma abstração jurídica funcional decorrente da instauração de uma rede diferenciada de poderes e saberes (legislativos, administrativos, judiciais,

religiosos); de instituições (educativas, disciplinares, assistenciais); de formas de produção, centrados essencialmente na regulação dos corpos dos indivíduos e das comunidades (encaradas como populações). A soberania é agora analisada na sua combinação com a governamentalidade: a regulação política dos direitos dos cidadãos é conjugada com a gestão da saúde e da sobrevivência como estratégia generalizada de autopreservação da sociedade. A pessoa jurídica não coincide com o corpo individual e coletivo, ao qual se aplicam dinâmicas regulamentares e administrativas específicas, não só distintas como por vezes conflituantes com as que se articulam no quadro da soberania. O corpo é, em suma, reconhecido como uma instância político-normativa de pleno direito por esta linha de pensamento, que identifica uma das suas principais funções críticas precisamente no facto de desvendar uma diferença completamente ocultada pelo discurso jurídico-político do liberalismo.

É evidente que, neste contexto teórico, o fenómeno do desporto, enquanto prática individual e coletiva de grande e crescente importância na sociedade contemporânea, se torna um objeto analítico essencial, sendo por isso paradoxal que muito pouca atenção lhe tenha sido dedicada pelos principais expoentes da orientação biopolítica. O primeiro Michel Foucault, o arqueólogo, debruçou-se sobretudo sobre os aspetos disciplinares da manipulação dos corpos (*Vigiar e Punir*), e o segundo, o biopolítico, estudou, por um lado, as questões relativas às políticas sanitárias, demográficas e territoriais da governamentalidade populacional, por outro, as temáticas relativas ao governo da sexualidade¹.

O italiano Roberto Esposito dedicou-se sobretudo a desconstruir o paradigma abstratamente contratualista da normatividade comunitária, para pôr em evidência a sua *ratio* corpórea (circunstanciada no nó lexical

¹ Cf. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité. 1: La volonté de savoir*, Collection Tel 248 (Paris: Gallimard, 2014); Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, 1978-1979*, Hautes Études (Paris: EHESS, Gallimard e Seuil, 2004); Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France, 1979-1980*, Hautes Études (Paris: EHESS, Gallimard e Seuil, 2012); Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982*, Hautes Études (Paris: EHESS, Gallimard e Seuil, 2001); Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres, Tome 1: Cours au Collège de France. 1982-1983*, Hautes Études (Paris: EHESS, Seuil e Gallimard, 2008).

communitas-immunitas)². Mas, numa outra via, Giorgio Agamben teceu uma análise filologicamente acrobática e teoricamente audaciosa da complexa arquitetura cultural do poder ocidental, nas suas vertentes políticas, económicas, jurídicas e religiosas, denunciando a contradição (a seu ver irremediável na tradição liberal) entre as instâncias jurídicas de proteção dos direitos do indivíduo e o dispositivo biopolítico de proteção da vida (que acabaria por neutralizar o discurso dos direitos numa síndrome securitária que degrada o cidadão a pura vida biológica e lhe retira efetivamente a faculdade de autodeterminação política na instauração permanente do estado de exceção).

Sejam quais forem as razões desta latência, é um facto que o desporto, fenómeno socialmente preeminente a nível individual e coletivo no horizonte global do terceiro milénio, constitui um capítulo central na análise das dinâmicas da sociedade atual, e a perspetiva biopolítica pode fornecer uma chave relevante para reconstruir tanto as causas desta importância crescente como algumas das questões críticas que lhe estão associadas. Com efeito, é precisamente porque o corpo (na sua não coincidência com a personalidade jurídica) é a espinha dorsal de uma forma difusa de poder que estrutura as nossas sociedades, que uma atividade privada e pública como o desporto, em que o corpo é posto a trabalhar num exercício autotélico que exalta o seu desempenho – e eventualmente associado a dinâmicas competitivas que são objeto de exibição pública, pode ser considerado como um catalisador de códigos e processos de significado social geral, cujo estudo permite trazer à luz tendências políticas e culturais profundas, com um impacto global.

No âmbito das práticas e culturas desportivas, a perspetiva fenomenológica encontrou em Manuel Sérgio e em Hartmut Rosa, no cruzamento entre a filosofia e a teoria social, um impulso decisivo. A linhagem fenomenológica, em que se inscrevem, o plano das relações corporais com o mundo é o eixo de indagação mais decisivo, no âmbito do qual se insere também a pergunta acerca do sentido da conduta desportiva³. Esse tem sido um dos domínios intelectuais de maior influência da fenomenologia:

² Cf. Roberto Esposito, *Immunitas: protezione e negazione della vita*, Biblioteca Einaudi 122 (Torino: Einaudi, 2002); Roberto Esposito, *Communitas: origine e destino della comunità*, Einaudi contemporanea 58 (Torino: Einaudi, 1998).

³ Cf. Manuel Sérgio, *Para uma epistemologia da motricidade humana: prolegómenos a uma nova ciência do homem*, Reedição (Lisboa: Nova Vega, 2018), 97-123. Na sua teorização da relação com o mundo, Hartmut Rosa representa um dos esforços mais recentes de releitura so-

A fenomenologia teve o mérito de considerar o corpo no mundo. Não se trata de uma perspectiva terapêutica [...], mas de estudo do papel do corpo próprio, na constituição de sentido. A noção de corpo próprio compreende, ao mesmo tempo, o corpo percebido e o corpo vivido, em suma o corpo sensível, a Carne de Husserl, Merleau-Ponty e de Erwin Strauss.⁴

Pode dizer-se que a percepção de segurança existencial se enraíza numa experiência básica: estamos «colocados» no mundo. Essa colocação estrutura-se numa posição pedestre, herdada do *homo erectus* e amplia-se no *homo viator* – itinerário no âmbito do qual motricidade se abre à transcendência. Não por acaso, a expressão coloquial «como se o chão desaparecesse de baixo dos pés» tem uma ampla circulação, em diversas línguas. É talvez o rasto sociolinguístico mais expressivo da experiência de insegurança. Os pés são a pele desse contacto primeiro com o mundo, organizando a percepção do que está «em cima» e «em baixo», «atrás» e «à frente», expondo o corpo à mais telúrica das forças, a gravidade⁵. Torna-se quase inevitável recordar a sentença do antropólogo André Leroi-Gourhan: o ser humano começa pelos pés⁶.

cioantropológica da filosofia de Merleau-Ponty: cf. Hartmut Rosa, *Resonancia: una sociología de la relación con el mundo*, Trad. del alemán, Conocimiento 3103 (Madrid, Buenos Aires: Katz, 2019), 67-111; Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Tel 4 (Paris: Gallimard, 1976); Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Collection Folio Essais 13 (Paris: Gallimard, 1989). Para alargar a visão sobre a influência de Merleau-Ponty no pensamento contemporâneo: cf. Luís António Umbelino, «O mundo real é um lugar estranho. Notas merleau-pontyanas», *Euphyia* 9, n.º 17 (2015): 65-80, <https://doi.org/10.33064/17euph201>.

⁴ Cf. José Gil, *Movimento total: o corpo e a dança* (Lisboa: Antropos, 2001), 68.

⁵ Na sua teorização da relação com o mundo, Hartmut Rosa representa um dos esforços mais recentes de releitura socioantropológica da filosofia de Merleau-Ponty: cf. Hartmut Rosa, *Resonancia: una sociología de la relación con el mundo*, Trad. del alemán, Conocimiento 3103 (Madrid, Buenos Aires: Katz, 2019), 67-111; Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Tel 4 (Paris: Gallimard, 1976); Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Collection Folio Essais 13 (Paris: Gallimard, 1989). Para alargar a visão sobre a influência de Merleau-Ponty no pensamento contemporâneo: cf. Umbelino, «O mundo real é um lugar estranho. Notas merleau-pontyanas».

⁶ Cf. André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole, I. Technique et langage* (Paris: Albin Michel, 1964).

O corpo – uso e utilização

Giorgio Agamben representa uma das hermenêuticas mais influentes na perseguição de uma inteligibilidade do corpo enquanto relação com mundo, numa perspetiva biopolítica. Na reconstrução agambeniana, a «utilização do corpo» é a sua ativação funcional para a realização de um objetivo «extrínseco» ao próprio corpo, em relação ao qual o corpo é um instrumento executivo: utilizamos o nosso corpo em atividades produtivas, assim como em atividades práticas e cognitivas. Em suma, sempre que temos de «fazer», de realizar algo individual ou socialmente necessário, útil, oportuno ou obrigatório. O «uso do corpo», por outro lado, é a forma da relação que temos connosco enquanto seres corpóreos: é reconhecermo-nos como sujeitos na fruição da nossa corporeidade, no exercício do que somos enquanto seres de carne⁷. Podemos fazer uso do nosso corpo ao utilizá-lo, no momento em que o exercício físico instrumental inerente à realização de uma atividade prática ou produtiva, teleologicamente marcada, é fruído como forma de revelação daquilo que somos, no momento de graça em que o *homo faber* se percebe como *homo ludens*: quando o artesão goza do seu manuseamento da roda de oleiro, quando o condutor do carro se esquece de que tem de chegar, quando o agricultor respira o cheiro da terra que está a lavar⁸. No entanto, a característica essencial

⁷ «Homem e mundo estão, no uso, numa relação de imanência absoluta e recíproca; no uso de algo, é o ser do próprio usuário que, antes de mais, está em jogo»: Giorgio Agamben, *Homo sacer. Edizione integrale: 1995-2015*, Seconda edizione, Quaderni Quodlibet 59 (Macerata: Quodlibet, 2021), 1045 (as citações de Agamben foram realizadas por Teresa Bartolomei). Neste sentido, Agamben subverte a primazia foucaultiana do cuidado sobre o uso, porque, na sua perspetiva, o cuidado permanece aprisionado numa assimetria aporética de reciprocidade que postula uma divisão do sujeito e, assim, se inscreve numa forma de relação objetivante ou, pelo menos, desequilibrada sobre a superioridade do cuidador (do sujeito sobre o corpo, de que cuida): «A questão do cuidado corre o risco de se transformar, desta forma, numa questão de «governar a si próprio e aos outros»: Agamben, 1049. Para Agamben, é preciso, portanto, voltar à categoria de facticidade formulada por Heidegger na primeira parte de *Ser e Tempo*, para definir a manuseabilidade, o estar ao alcance do mundo como categoria da relação originária e imediata (pré-cognitiva) com ele: o uso, nesta perspetiva, é o fundamento do cuidado. Retomando a reflexão estoica, Agamben reconstrói a ideia de um uso de si liberto de qualquer fim (de uma relação livre e confidente do vivente com o seu próprio corpo) que faz da familiaridade consigo mesmo a forma relacional e não substancial da identidade do eu, instituída como processo e não como essência, como «nexo constitutivo entre uso de si e conhecimento de si, *usus sui* e *constitutionis suae sensus*»: Agamben, 1067.

⁸ Cf. Johan Huizinga, *Homo ludens : um estudo sobre o elemento lúdico da cultura* (Lisboa: Edições 70, 2003). Por seu turno, Agamben distancia-se programaticamente da tradição filosó-

do uso do corpo é a sua dissociação da sua utilização (nem que seja interiormente): a sua ativação e receção puramente autotéticas (que tem o seu fim em si mesmo), como manifestação de poder corporal que se contempla na desativação de toda a finalidade produtiva e prática, da *poiesis* e da *praxis*. Retomando uma fórmula aristotélica da *Ética a Nicómaco*, Agamben define o uso do corpo como pura «inoperosidade». É uma atividade improdutiva (*argós*, «inoperante», «sem trabalho», na terminologia da *Ética a Nicómaco*)⁹. Por outras palavras, «o uso do corpo não é, em termos aristotélicos, nem *poiesis* nem *praxis*, nem uma produção nem uma atividade prática, mas também não é assimilável ao trabalho dos modernos»¹⁰. O termo grego *chresthai*, que é o mesmo que Paulo usa na Primeira Carta aos Coríntios (7, 29-31) para caracterizar a forma escatologicamente cristã de estar no mundo, «exprime a relação que se tem consigo mesmo, a afeição sofrida na medida em que se está em relação com um determinado ente»¹¹. Este uso do corpo que suspende toda a funcionalidade prática e produtiva encontra uma formulação exemplar na reflexão teológica sobre o corpo glorioso, que mantém a plenitude da vida vegetativa na libertação de toda a necessidade, finalidade fisiológica¹². O problema da doutrina cristã sobre este tema, para o filósofo, é o facto de reservar a glória a uma esfera separada e metatemporal, relegando a glória do corpo como forma de vida para o horizonte escatológico da eternidade. Seria necessário repensar o aqui e agora da história, da política e da experiência humana no quadro deste autorreconhecimento corporal para além de qualquer funcionalização prática e produtiva:

fica, de Aristóteles a Hannah Arendt, que colocou o conceito de ação na base da política, contrapondo a *praxis* ao trabalho e à produção. Criticando a unilateralidade abstrata do racionalismo jurídico (que para ele é ocultamente violento) intrínseco a este conceito, Agamben reivindica o uso do corpo (a relação autotética do homem consigo mesmo na sua potência de ser vivo) como fonte de uma nova política: «A partir de Aristóteles, a tradição da filosofia ocidental sempre colocou o conceito de ação como fundamento da política. Ainda em Hannah Arendt, a esfera pública coincide com a esfera da ação e a decadência da política explica-se pela substituição progressiva, no decurso da era moderna, do fazer pelo agir, do *homo faber* e, depois, do *homo laborans* pelo ator político»: Agamben, *Homo sacer*, 1039.

⁹ Cf. Agamben, *Homo sacer*, 1039.

¹⁰ Agamben, 1039.

¹¹ Agamben, 1044.

¹² Cf. Giorgio Agamben, *Nudità*, Figure (Roma: Nottetempo, 2009), 125-40.

A glória não é senão a separação da inoperosidade numa esfera especial: o culto ou a liturgia. Deste modo, o que era apenas o limiar de acesso a um novo uso transforma-se numa condição permanente. Assim, um novo uso do corpo só é possível se arrancar a função inoperante à sua separação, se conseguir fazer coincidir num mesmo lugar e num mesmo gesto o exercício e a inoperosidade, o corpo económico e o corpo glorioso, a função e a sua suspensão. A função fisiológica, a inoperosidade e o novo uso insistem no único campo de tensão do corpo e não se deixam separar dele. Pois a inoperosidade não é inerte, mas, no ato, faz emergir a mesma potência que nela se manifestou. O que está desativado, na inoperosidade, não é a potência, mas apenas as finalidades e os modos em que o seu exercício tinha sido inscrito e separado. E é essa potência que se torna agora o órgão de um novo uso possível, o órgão de um corpo cuja organicidade foi tornada inoperante e suspensa. Usar um corpo e utilizá-lo como instrumento para um fim não são, de facto, a mesma coisa. Mas também não se trata aqui da simples e insípida ausência de um fim, com a qual a ética e a beleza são frequentemente confundidas. Trata-se, sim, de tornar inoperante uma atividade que visa um fim, a fim de o dispor para um novo uso, que não suprime o antigo, mas insiste nele e o exhibe.¹³

Agamben toma o exemplo do bailarino, quando desfaz e desorganiza a economia dos movimentos corporais para os encontrar intactos e, ao mesmo tempo, transfigurados na sua coreografia. Mas algo de similar se poderia dizer sobre a conduta desportiva. O atleta que corre não para chegar a algum lado, mas simplesmente para fazer uso da sua potência motora, que levanta um peso, mas não com o objetivo de o colocar num lugar ou que dispara com o seu arco, não para capturar uma presa ou um inimigo, mas para fazer uso da sua força e da agudeza da sua pontaria, exibindo-as perante alguém, acolhido como espectador.

Nestas considerações, o que torna a atividade física atraente consiste precisamente neste mecanismo de suspensão de toda a finalidade produtiva e prática num exercício «inoperante e glorioso» da potência corporal e, eventualmente, das suas implicações sociais da ordem da cooperação e competição desportivas. Este exercício autotético da potência corporal permite-nos usufruir dela como um fim em si mesmo, revelando ao ser humano o sentido

¹³ Agamben, 139-40.

de uma relação consigo próprio enquanto ser corporal afastado de qualquer servidão idealista da carne ao espírito, do corpo à racionalidade, da matéria à ideia. Ao fazer uso e não utilização do seu próprio corpo, o ser humano reconhece na integridade indivisível do seu próprio ser vivo a própria fonte da sua subjetividade, irreduzível a qualquer forma de abstração metafísica que dissolva, ao conceptualizá-lo, o sentido unitário de ser no mundo – traço que aproxima esta reflexão biopolítica dos modelos fenomenológicos.

O *homo ludens* que se exprime plenamente na atividade desportiva é, em suma, aquele que prescinde sistematicamente de qualquer funcionalização produtiva e de qualquer obrigação prático-política («trabalho, obra e práxis», segundo a clássica tríade grega reproposta por Arendt) para exercer o seu aparelho psicomotor como um fim em si mesmo, declarando, por meio da «não-seriedade» desse uso puramente lúdico e «inútil» do corpo, que não há nada mais sério do que ser um ser humano em carne e ideias, razão e transpiração.

Desporto – festa e espetáculo

O desporto é uma atividade vocacionalmente pública e, por isso, fundadora de comunidade, porque não é menos importante fazê-lo do que o ver, melhor se não for na solidão, mas em grupo; porque não é menos importante para quem o pratica do que para quem é espectador. O desporto desvenda-se como uma atividade contemplativa, concentrada numa experiência percetiva integral, que, como qualquer experiência estética de perfil contemplativo (livre de toda a utilizabilidade), aspira a ser universalmente partilhada porque é percebida como universalmente válida¹⁴: cognitivamente fiável, reveladora. O desporto praticado é incompleto se não tiver um espectador, individualmente ou coletivamente. (que talvez seja apenas o colega de equipa ou o adversário, numa reversibilidade fundamental de papéis), porque esta subtração do exercício corporal a qualquer utilidade produtiva e prática deteriora-se se for feita e assistida «a sós», se não for implementada na dinâmica de um «reconhecimento» que certifica a sensação e a emoção em conhecimento, o próprio em comum.

¹⁴ Cf. Immanuel Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo* (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2017), §7.

Como ativação, contemplação e celebração «inoperante e gloriosa» do ser corpóreo do ser humano, o desporto produz-se como um momento de reconhecimento público do ser vivo do sujeito, que exige a aceitação social da sua potência corporal como um fim em si mesmo, uma dimensão essencial da sua subjetividade, e não como um mero recurso produtivo e prático ao serviço da comunidade. No desporto, o ser humano afirma e exige o reconhecimento do seu corpo não como mera força laboral, reprodutiva, social – mecanismo de autopreservação da sociedade – mas como «glória» do vivo, valor intrínseco do estar no mundo como sujeito de *logos* e carne, inerência corporal e transcendência espiritual. Neste uso glorioso e inoperante do corpo, na dança, escreve Agamben, e no desporto, acrescenta o leitor, os gestos habituais são exibidos como «uma escrita ilegível cujo significado oculto o dançarino [o atleta] decifra para todos verem. Uma vez que – na medida em que tem por órgão e objeto um poder – o uso nunca pode ser individual e privado, mas apenas comum»¹⁵. É por isso que o desporto, exercício do poder corporal, vocacionalmente público e inoperativamente contemplativo, é fundador da comunidade na dimensão peculiar da festa¹⁶.

A celebração da festa através do rito desportivo é uma constante antropológica que atravessa todas as civilizações, muitas vezes sobrepondo-se ou mesmo fundindo-se com o rito religioso em contextos arcaicos, separando-se progressivamente dele, podendo ser por ele substituída (sobretudo na tradição judaico-cristã) numa latência progressiva, mas nunca sendo dele excluída em princípio. Se o rito religioso celebra a sacralidade (a indisponibilidade da vida para a sua utilização) como transcendência, o rito desportivo celebra-a como imanência da corporeidade que excede toda a sua manipulação socialmente – produtivamente – utilitária, numa complementaridade entre rito religioso e desportivo cuja memória cultural se perdeu, numa amnésia de pesadas repercussões ao nível da autocompreensão individual e coletiva.

A festa, a consagração de uma porção da vida, como indisponível ao imperativo da sobrevivência, ao imperativo da utilidade individual e coletiva, é o momento epifânico da sacralidade do ser vivo, da sua «glória» (Agamben 2009b), do seu ser legitimado apenas por si próprio. Sem celebração, sem *shabbat*

¹⁵ Agamben, *Nudità*, 140.

¹⁶ Sobre a dimensão política e sacral da festa, ver Agamben, 141-52: «Uma fome de boi. Considerações sobre o Sabbath, a Festa e a Inoperosidade».

(a desativação de todos os processos laborais), as sociedades implodem em meros dispositivos produtivos, máquinas monstruosas de autopreservação, que esmagam o ser vivo no imperativo da *performance*. É uma das tragédias do capitalismo «des-religiosizado» da globalização pós-cultural (em que as diversidades culturais são esvaziadas na homogeneização antropológica implementada pelo imperativo da tecnologia) que a «celebração» seja progressivamente apagada, «substituída pelo entretenimento»: formas diversificadas de ocupação do «tempo livre», excedente do tempo de trabalho, remanescente não consagrado, mas reinvestido produtivamente em atividades comerciais e mercantilizadas, que não suspendem, mas simplesmente reciprocam, as funções produtivas (em que o trabalhador permanece produtor de riqueza porque ativado como consumidor). O «tempo livre» investido em compras, em turismo, em atividades recreativas e desportivas de perfil comercial, perde o sentido civilizacional de «festa», porque não suspende o ciclo produtivo, mas amplia-o, diversifica-o, ao multiplicar as funções produtivas do utilizador, do cliente, do consumidor: um corpo que produz porque gasta, desencadeia uma máquina comercial de assistência, de entretenimento, de equipamento, de montagem de eventos e de processos de consumo de bens materiais e imateriais com *spin-off* económico.

No contexto da teoria crítica do desporto desenvolvida nos anos 80 e 90 do século xx, o desempenho dos corpos sob a manipulação desportiva foi lido como figura de uma mitologia do progresso contínuo. Como a *performance* industrial dá corpo a uma vontade de dominação do mundo, assim o sintagma *citius, altius, fortius*, correspondendo ao ideal moderno de racionalização, uma vontade de expansão e afirmação do «Eu mesmo» sobre o mundo, uma ambição de agigantar a distância entre si e os outros por meio de uma exploração metódica de determinados parâmetros. Em última análise, o desporto de alto rendimento exprimiria, nesta ótica, uma vontade de poder que nasce da luta pela superação de uma radical incompletude existencial no intuito de cicatrizar o narcisismo ferido do indivíduo diluído na cultura massificada¹⁷.

¹⁷ Cf. Claude De Vos, «Le sport peut-il résister au délire de la performance?», *Prévenir*, n.º 34 (1998): 41-46.

Como ilustra o pensador francês Guy Debord, em *La Société du Spectacle*, obra profética publicada em 1967¹⁸, em vésperas da «revolução» de '68, o último limiar do capitalismo maduro é aquele em que a própria imagem se torna uma mercadoria, porque o próprio capital se tornou uma imagem¹⁹. É notável como, nesta antecipação clarividente da evolução mediática do capitalismo, Debord tinha previsto «quase» tudo: apenas não chegou a enunciar o passo seguinte, o dos *big data*, em que é a própria identidade a ser alienada como uma mercadoria, um recurso produtivo – tanto dos utilizadores-consumidores como dos influenciadores-comunicadores²⁰.

Neste contexto de funcionalização produtiva, o rito desportivo perde o seu sentido antropológico e comunitário de celebração para se transformar em espetáculo: uma representação que constrói, e por isso aliena, o ser como aparência²¹, a imagem como mercadoria, que se torna um recurso produtivo da contemplação e da relação social por ela instituída, inserindo-se num processo económico que se apropria do valor comunitário do rito, manipulando-o (e eventualmente canibalizando-o)²², e que se encontra numa condição de difícil compatibilidade com a substância autotética do exercício corporal nele celebrado.

A regra de que os atletas que participam nos Jogos Olímpicos não devem ser «pagos» (não podem ganhar dinheiro na competição nem ser nela diretamente patrocinados) é o último bastião histórico do «princípio antiespetacular que salvaguarda o ritual desportivo como celebração», como suspensão da

¹⁸ Cf. Guy Debord, *La société du spectacle*, Collection Folio 2788 (Paris: Gallimard, 2008). *A Sociedade do Espectáculo* (Lisboa: Edições Antipáticas, 2005). Ver também as reflexões ulteriores em: Guy Debord, *Commentaires sur la société du spectacle*, Collection Folio 2905 (Paris: Gallimard, 2010).

¹⁹ «O espectáculo é o capital a um tal grau de acumulação que se torna imagem.» (Tese n.º 34). A obra de Debord está estruturada em nove capítulos e 221 teses. Todas as citações estão aqui assinaladas de acordo com o número de tese correspondente.

²⁰ «O espectáculo [é] o momento histórico que nos contém» (Tese n.º 11).

²¹ «A primeira fase da dominação da economia sobre a vida social levou, na definição de toda a realização humana, a uma evidente degradação do *ser em ter*. A fase presente da ocupação total da vida social pelos resultados acumulados da economia conduz a um deslizar generalizado do *ter* em *parecer*, de que todo o “ter” efectivo deve tirar o seu prestígio imediato e a sua função última.» (Tese n.º 17).

²² «O espectáculo é o momento em que a mercadoria chega à *ocupação total* da vida social. Não só a relação com a mercadoria é visível, como nada mais se vê senão ela: o mundo que se vê é o seu mundo.» (Tese n.º 42).

escravização do corpo como recurso produtivo para a sua celebração reveladora como forma de ser do ser vivo, de todo o ser vivo, que é a própria razão de ser da comunidade. Quando as relações sociais já não passam, como diz Debord, pelas inter-relações entre seres vivos, mas se convertem em relações entre imagens-mercadorias²³, concebidas e realizadas como recursos económicos, vetor de automultiplicação do capital²⁴, o que se perde não é simplesmente a diferença entre verdadeiro e falso (cuja relevância epistemológica pode ser debatida) nem apenas a diferença entre artificial e natural (ainda mais problemática), mas a própria diferença entre ser vivo e não-vivo, essa fronteira entre virtual e atual que é indelevelmente esculpida pela vida²⁵, mas é negada e destituída nessa pseudo-utilização da vida que é a sua representação, separada da experiência e elevada a um fim em si mesma²⁶. O desporto reduzido a espetáculo, em que a ritualidade festiva da gratuidade é inteiramente absorvida pelo imperativo do lucro, por um princípio regulador extrínseco ao próprio desporto, não é apenas um exemplo de apropriação utilitarista de uma experiência humana universal e, portanto, de destituição do uso em instrumentalidade, da relação do sujeito consigo mesmo através do corpo em mercadoria regulada pela normatividade económica. Mais radicalmente, é um exemplo da mutação antropológica induzida pelo produtivismo capitalista, que tende a abarcar todas as dimensões da experiência humana, individual e coletiva, para as reificar como recurso económico, corroendo progressivamente o

²³ «O espectáculo não é um conjunto de imagens, mas uma relação social entre pessoas, mediatizada por imagens.» (Tese n.º 4).

²⁴ «[O] espectáculo [é] imagem da economia reinante,» (Tese n.º 14). «O espectáculo é a principal produção da sociedade actual.» (Tese n.º 15).

²⁵ «Toda a vida das sociedades nas quais reinam as condições modernas de produção se anuncia como uma imensa acumulação de *espectáculos*. Tudo o que era directamente vivido se afastou numa representação.» (Tese n.º 1). «O espectáculo, compreendido na sua totalidade, é ao mesmo tempo o resultado e o projecto do modo de produção existente. Ele não é um suplemento ao mundo real,» (Tese n.º 6). «A própria separação faz parte da unidade do mundo, da práxis social global que se cindiu em realidade e imagem» (Tese n.º 7).

²⁶ «O espectáculo é a outra face do dinheiro: o equivalente geral abstracto de todas as mercadorias. Mas se o dinheiro dominou a sociedade enquanto representação da equivalência central, isto é, do carácter permutável dos bens múltiplos cujo uso permanecia incomparável, o espectáculo é o seu complemento moderno desenvolvido, onde a totalidade do mundo mercantil aparece em bloco como uma equivalência geral ao que o conjunto da sociedade pode ser e fazer. O espectáculo é o dinheiro que se *olha somente*, pois nele é já a totalidade do uso que se trocou com a totalidade da representação abstracta. O espectáculo não é somente o servidor do pseudo-uso, é já, em si próprio, o *pseudo-uso* da vida.» (Tese n.º 49).

espaço do sagrado (o espaço da não disponibilidade sagrada da vida²⁷, tanto na sua dimensão transcendente como imanentemente corpórea) na sua utilização instrumental em vista do lucro e da dominação.

O declínio da festa, a mutação do ritual em espetáculo, a mercantilização generalizada da imagem e da identidade, são sintomas e simultaneamente fatores de declínio da qualidade da convivência comunitária, da substância política da sociedade e da subjetivação individual que nela encontra expressão e realização. A crise da democracia passa também pela crise do desporto como celebração da *res publica*, como momento contemplativo e celebrativo, inoperante e por isso glorioso do ser corpóreo dos vivos. Salvar a sua dimensão genuinamente ritual e festiva, que para além da espetacularização económica preserva os mecanismos antropológicos inscritos na atividade desportiva praticada e contemplada, partilhada por quem a pratica e por quem é seu espectador, é hoje um desafio político de primeira importância.

O sistema competitivo

A leitura da competitividade como modo de interação implica a consideração de que as posições sociais e as opções de vida são determinadas pelo esforço de realização segundo um padrão de excelência, alimentado pelo desejo de ser melhor do que os concorrentes (mesmo que, por vezes, se trate de um simulacro)²⁸. O sociólogo alemão Hartmut Rosa conta-se entre os que mais se interessou pela compreensão do sistema de competição, enquanto regime de interação, e seus efeitos sociais. Numa primeira via de análise, observa que num contexto de sobreprodução de energia social e de criatividade, exigida pela organização competitiva da vida social, os atores sociais necessitam de uma dedicação intensa e permanente. No entanto, este empenho compulsivo encontra-se constantemente com o fracasso. Dos inúmeros candidatos a um

²⁷ «Considerado segundo os seus próprios termos, o espectáculo é a afirmação da aparência e a *afirmação* de toda a vida humana, isto é, social, como simples aparência. Mas a crítica que atinge a verdade do espectáculo descobre-o como a negação visível da vida; como uma *negação* da vida que *se tornou visível*» (Tese n.º 10).

²⁸ Hartmut Rosa, «La compétition comme mode d'interaction: La société concurrentielle et ses conséquences sur la culture et sur les structures sociales», *Sociologie* 10, n.º 3 (2019): 321-35.

lugar, muito poucos o conseguem. Ou seja, o regime da competitividade é uma forma de organização que incrementa a constante experiência da derrota. Deste ponto de vista, a sociedade concorrencial é vincadamente perdulária, alimentando a clínica do *burnout*²⁹. Numa segunda via, a competição, como regime de interação, ao transferir a atribuição de recursos e de papéis sociais para o plano do desempenho individual, introduz uma dinamização da ordem social que afeta os fundamentos da sociedade. Por um lado, o incentivo concorrencial transporta o impulso da melhoria constante dos desempenhos, impedindo que o *status quo* possa ser estabilizado, em qualquer dos domínios sociais. Por outro lado, neste regime de ação, a pressão criativa exerce-se mais sobre os que «perderam», estimulados a «ir a jogo» outra vez ou a «mudar de jogo». Transferida esta lógica para o plano da concorrência entre esferas sociais, liberta-se uma energia de inovação sistémica. Numa terceira via, Hartmut Rosa observa que a dinâmica competitiva tende a resistir à intromissão de qualquer ponderação exógena, por exemplo, de índole ética. Pressupõe-se que as interações neste regime são «naturalmente» recompensadas. As considerações externas, no plano ético, estético ou moral, são tidas por estranhas à ideia de livre concorrência. Ou seja, neste tipo de organização social é difícil apontar às diferentes esferas sociais o que devem produzir ou descobrir, que valores devem seguir ou que pessoas devem favorecer. Em suma, o modo de interação competitiva é tido por superior a outras formas de interação e organização, incluindo a dádiva ou a cooperação.

Para além de interação, a competição deve ser compreendida como instrumento social, na ótica da teoria social de Hartmut Rosa³⁰. A força da competição introduziu ganhos assinaláveis no plano da eficácia e da acumulação de diversos capitais (económico, científico, político, etc.). No plano das comunidades políticas, a concorrência entre nações produziu efeitos similares. A concorrência política, no contexto das democracias liberais, conduziu tantas

²⁹ Cf. Hartmut Rosa, Klaus Dörre, e Stephan Lessenich, «Appropriation, Activation and Acceleration: The Escalatory Logics of Capitalist Modernity and the Crises of Dynamic Stabilization», *Theory, Culture & Society* 34, n.º 1 (2017): 62-63, <https://doi.org/10.1177/0263276416657600>; Hartmut Rosa, «La logique d'accélération s'empare de notre esprit et de notre corps», *Projet* 355, n.º 6 (2016): 10-11, <https://doi.org/10.3917/pro.355.0006>.

³⁰ Cf. Rosa, «La compétition comme mode d'interaction»; Hartmut Rosa, *Alienación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*, Trad. del alemán, Discusiones 2047 (Madrid, Buenos Aires: Katz, 2016), 50-54.

vezes à resolução mais rápida de certos problemas. A competição atinge também o mundo da inspiração religiosa. No contexto da sociologia da religião, nos EUA, desenvolveu-se a tese de que os grupos religiosos que apresentam mais vitalidade social são os que assumem deliberadamente o modelo concorrencial como lógica de ação³¹. No mundo do trabalho, o posicionamento dos indivíduos depende da (auto)percepção das suas condições de melhoramento performativo. A capacidade de se manter competitivo, respondendo aos constrangimentos inerentes à concorrência, torna-se o imperativo indiscutível. O que já vai depressa tem de acelerar mais, o que cresce está obrigado a crescer ainda mais. Mesmo se o objetivo político é o alargamento do bem-estar a setores cada vez mais amplos da população, não parece possível estabilizar esse crescimento, porque o próprio princípio de organização determina a finalidade do agir social. A cinética política, seguindo uma expressão de Sloterdijk, interioriza o imperativo desta criatividade sempre expansionista³².

Aceleração é um macroconceito nuclear nesta teoria crítica da modernidade³³. Na sua perspetiva, a aceleração assume três frentes fundamentais: a aceleração tecnológica, a aceleração do «ritmo da vida» e a aceleração da mudança social. Este tipo de sociedade necessita de crescimento (material), aumento (tecnológico) e elevadas taxas de inovação (cultural) para reproduzir a sua estrutura e sustentar o *status quo* socioeconómico e político³⁴. O modelo *Triple-A-Mode* ensaia uma proposta de compreensão dos mecanismos da sociedade do crescimento: «apropriação»³⁵ (socioeconómica),

³¹ Cf. Rodney Stark e William Sims Bainbridge, *A theory of religion*, 1st pbk. ed (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1996); Steve Bruce, *Choice and religion: a critique of rational choice theory* (Oxford [England]; New York: Oxford University Press, 1999).

³² Cf. Peter Sloterdijk, *Infinite Mobilization*, English edition (Cambridge, UK; Medford, MA: Polity, 2020).

³³ Rosa, *Alienación y aceleración*, 15-40.

³⁴ Rosa, 40-50.

³⁵ «First, *Landnahme* (appropriation), originally a socioeconomic concept, primarily describes the spatial-temporal as well as sectoral expansion of Capitalism into non-capitalist environments. The category of *Landnahme* is essential for theories that analyse and criticize capitalism as an expansive system. What unites these theories is their common assumption that capitalist societies cannot reproduce exclusively from within. Capital accumulation constantly remains tied to the ability to draw on “noncapitalist milieus”. Capitalist development thus occurs as a complex internal-external movement. It always involves the internalization of externals, the occupation of a non-capitalist or non-market (-like) “other”. What is appropriated and commodified by the capitalist “machine” is not just new territories, resources and new markets, but also spheres of life and forms

«aceleração»³⁶ (sociocultural) e «ativação»³⁷ (sociopolítica). O motor económico estabelece as correlações entre tempo e dinheiro; o motor cultural age sobre a promessa de aceleração; o motor estrutural produz a diferenciação funcional³⁸.

Os diversos capitalismos vivem crises periódicas, mas demonstram uma grande resistência, na medida em que a crise, a partir do interior do sistema, se resolve de novo em crescimento, procurando superar toda a ordem de leituras críticas que os ambientes de crise suscitam³⁹. A via interpretativa de Rosa sublinha que essa tendência para a estabilização vive de uma lógica de escalada incessante. Paradoxalmente, conduz a um processo multifacetado de desestabilização. Quando a crise se multiplica por acumulação – crise financeira, democrática, ecológica e psicossocial – o grau de destruição pode ser avassalador⁴⁰.

of human activity that have as yet not been subject to market exchange, and ever new segments of our personality structures like emotional needs or social relationships.» Rosa, Dörre, e Lessenich, «Appropriation, Activation and Acceleration», 56-57.

³⁶ «Acceleration is a concept inspired by cultural sociology that focuses on the temporal structure and the time regimes of modern (and currently: capitalist) societies. It postulates that capitalist formations (and modern societies in general) are characterized by the simultaneous appearance of three (logically independent) processes of acceleration that mutually reinforce each other in a self-amplifying circular movement: the intentional acceleration of goal-directed processes (technical acceleration, mainly of transport, communication and production), the increasing rate of sociocultural transformation (acceleration of social change) and finally the rising number of episodes of action and/or experience per unit of time (acceleration of [the speed of] life).» Rosa, Dörre, e Lessenich, 58.

³⁷ «Activation, in the way it is used here, is an analytical concept that aims at updating and extending Claus Offe's theory of "late capitalism" by integrating it into a sociology of knowledge and linking it to the research methods of Foucauldian governmentality studies. At the centre of this analytical perspective are the forms, mechanisms and effects of permanent political and social intervention by welfare state institutions. Modern capitalism, with its specific constitutional and reproductive logic, can only be understood as a "politicized" economic structure whose innate crisis-prone tendencies demand ever new adaptations and innovations to the set of regulatory instruments available to the modern state in exercising its steering and control functions.» Rosa, Dörre, e Lessenich, 59.

³⁸ Cf. Rosa, Dörre, e Lessenich, 56-60; Rosa, *Alienación y aceleración*, 40-54; Hartmut Rosa, «Politique, histoire et vitesse du changement social: Vers une théorie critique de l'accélération sociale», *Le Genre Humain* 49, n.º 1 (2010): 106, <https://doi.org/10.3917/lgh.049.0105>.

³⁹ Luc Boltanski e Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, NRF essais (Paris: Gallimard, 1999).

⁴⁰ Cf. Rosa, «Politique, histoire et vitesse du changement social», 106; Hartmut Rosa, «Dynamic Stabilization, the Triple A. Approach to the Good Life, and the Resonance Conception»,

O núcleo central da teoria crítica de Hartmut Rosa descobre-se na constatação de que a organização competitiva das interações sociais não facilita o alcance de um bem comum partilhável ou a mobilização de ações coletivas. A conceção de bens ou a produção de valor, que não passem pelo regime da competição, mas por formas de cooperação que beneficiem todos, requer outras instituições, outros contratos sociais, outras práticas e outros discursos políticos. Na sua ótica, essa «outridade» é a condição para a desalienação provocada pela aceleração⁴¹.

O plano de socialização completa o tríptico interpretativo proposto por Hartmut Rosa⁴². Neste plano, o sociólogo alemão inscreve-se numa vasta linhagem de teorias críticas da modernidade, que se centram nos efeitos dos processos de individualização. A centralidade da *performance* individual é uma das faces deste processo, com amplas consequências no domínio dos modos sociais de reconhecimento. Neste contexto, vive-se uma pronunciada fragilização das instituições e dispositivos de acolhimento, circunstância que torna o indivíduo incerto⁴³. Passamos do indivíduo conforme, inscrito num processo relativamente estável de mobilidade social, ao indivíduo-trajetória, que vive permanentemente a dificuldade de se construir a si próprio. Esta tarefa exige cada vez mais competências, tendo em conta a volatilidade e flexibilidade que a aceleração acentua⁴⁴. Neste plano, a modernização social declina-se num itinerário em que a construção do sujeito social já não está ligada a uma condição recebida ou pré-definida. De um modo diverso, a construção do estatuto é constitutiva do sociodrama competitivo. O estatuto dos sujeitos passou a ser menos determinado pelo nome de nascimento ou pelo grupo de pertença. O cerne dos processos de socialização passa pelo sistema competitivo, que

Questions de communication, n.º 31 (2017): 439-42, <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.11228>; Rosa, Dörre, e Lessenich, «Appropriation, Activation and Acceleration», 60-64.

⁴¹ Rosa, *Alienación y aceleración*, 135-45.

⁴² Rosa, «La compétition comme mode d'interaction»; Rosa, *Alienación y aceleración*, 170-72.

⁴³ Cf. François de Singly, *Les uns avec les autres: quand l'individualisme crée du lien*, Collection Individu et société (Paris: A. Colin, 2003); Claude Dubar, *La crise des identités: l'interprétation d'une mutation*, 4e éd, Le lien social (Paris: Presses universitaires de France, 2010); Anthony Giddens, *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age* (Stanford, Calif: Stanford University Press, 1991); Charles Taylor, *Sources of the self: the making of the modern identity* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1989).

⁴⁴ Cf. Rosa, «La logique d'accélération», 11-12.

-pressiona todos a entrar no elevador da ascensão social. Mas esse elevador não tem uma meta estável, uma vez que ela será sempre pressionada pelos mecanismos de aceleração e maximização. Isso inclui o tempo. A aceleração do tempo, impulsionada pelas lógicas de crescimento competitivo, na interpretação de Rosa, é destrutiva dos equilíbrios que a relação com o mundo exige⁴⁵.

A «doce competição» é o ideal civilizador. Mas não no sentido de construir um horizonte ético, como já se sublinhou. Na ótica de Rosa, esse ideal é a base da constituição das regras do jogo. Aderir às regras do jogo é o único imperativo «moral». Daí a decisiva preocupação com a corrupção ou com a adição, que podem promover o alcance de objetivos fora das «regras do jogo». No sistema competitivo, a recompensa pelo desempenho, no mundo da vida, é a legítima forma de justiça. A injustiça grassa sempre que as regras da competição são circuitadas, ignoradas ou infringidas⁴⁶.

A economia de ascensão social, própria do sistema competitivo, determina as atitudes de respeito (ou a sua antítese, o desprezo). O respeito não se funda agora numa ordem metafísica ou cósmica, mas é o resultado dos nossos sucessos ou fracassos. A falha (ou o «falhanço») não se justifica pelo mal do mundo, por uma ordem das coisas ditada pela nossa mundanidade – que as «religiões de salvação» procuram redimir. Nenhuma influência maléfica ou abandono da Providência explicam o fracasso. Apenas a falha (moral) pessoal. Assim, a sociedade da competitividade é também, para uns, a sociedade do cansaço⁴⁷ e, para outros, do ressentimento⁴⁸. Noutros contextos sociais, a exclusão – e o sofrimento daí resultante – era um *a priori*, ligado a uma ordem social recebida. Agora resulta da esperança frustrada de reconhecimento. Sob o imperativo da competitividade, o sujeito deve responsabilizar-se pelo seu fracasso ou pelo seu sucesso.

⁴⁵ Cf. Rosa, 9-10; Rosa, *Alienación y aceleración*, 113-17, 127-34.

⁴⁶ Hartmut Rosa, «La société de l'écoute: La réceptivité comme essence du bien commun:», *Revue du MAUSS* 53, n.º 1 (2019): 363-64, <https://doi.org/10.3917/rdm.053.0361>.

⁴⁷ Cf. Byung-Chul Han, *A Sociedade do Cansaço* (Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2014).

⁴⁸ Cf. J. M. Barbalet, «A Macro Sociology of Emotion: Class Resentment», *Sociological Theory* 10, n.º 2 (1992): 150-63, <https://doi.org/10.2307/201956>.

Motricidade e ressonância

A crítica da modernidade veiculada por Manuel Sérgio deve ser lida à luz de uma comunhão diversa de programas filosóficos que exploram a experiência de si do sujeito, enquanto posicionado no mundo, declinada em significados físicos, sociais, emocionais e cognitivos. A sua ciência da motricidade humana, parte da crítica à interpretação cartesiana que estabelece uma cesura entre *res cogitans* e *res extensa* – ideário que, na perspetiva sergiana, informou a moderna Educação Física⁴⁹. Alicerçada tanto na releitura das teologias cristãs da encarnação como das novas antropologias da complexidade, a sua teoria crítica da modernidade visa a superação das diferentes configurações dualistas⁵⁰.

A filosofia de Manuel Sérgio acompanha essa revalorização do corpo como sede de uma colocação e de um ponto de vista sobre o mundo, incluindo tanto a subjetividade como a cultura. Trata-se, portanto, de uma crítica à redução mecanicista do corpo. Nesta via, Bourdieu pensou a relação estrutural entre *hexis* corporal (a tensão corporal, a atitude) e *habitus* (disposições culturais incorporadas). Nesse sentido, o «estado de espírito» é *état de corps*⁵¹. A atividade desportiva – nas diversas modalidades, na diversidade sexuada, ou na adaptação às pessoas com deficiências físicas e intelectuais – foi um importante laboratório do pensamento sergiano. A partir da ótica fenomenológica, a conduta corporal desportiva é uma determinada forma de acolher espaço, posicionar-se e mover-se nele. A estética desportiva, em particular, tem mostrado como as modalidades desportivas tornam patente a pluralidade de configurações da morfologia corporal – divergindo da uniformização industrial dos corpos⁵².

⁴⁹ Manuel Sérgio, *Textos insólitos* (Lisboa: Instituto Piaget, 2008), 19-37; Manuel Sérgio, *Alguns olhares sobre o corpo* (Lisboa: Instituto Piaget, 2004), 31-74; Manuel Sérgio, *Desporto em Democracia* (Lisboa: Seara Nova, 1976), 49-81.

⁵⁰ Cf. Sérgio, *Para uma epistemologia da motricidade humana*, 23-59.

⁵¹ Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Le Sens commun (Paris: Editions de Minuit, 1987), 111; Pierre Bourdieu, *La distinction: critique sociale du jugement*, Le Sens commun (Paris: Éditions de Minuit, 1979), 204.

⁵² António Pedro Pita, «O desporto como prática estética», *Mediapolis – Revista de Comunicação, Jornalismo e Espaço Público*, n.º 8 (2019): 13-19, https://doi.org/10.14195/2183-6019_8_1; Teresa O. Lacerda, «Uma aproximação estética ao corpo desportivo», *Revista Portuguesa de Ciências do Desporto* 7, n.º 3 (2007): 393-98, <https://doi.org/10.5628/rpcd.07.03.393>.

Esse *état de corps* foi pensado por Manuel Sérgio a partir da categoria de motricidade, que define o corpo a partir da qualidade de movimento. Mas esse movimento não é apenas auto-organização, é intencionalidade. E essa intencionalidade resolve-se na transcendência. À nota de transcendência, Manuel Sérgio acrescentará, em determinado momento do seu percurso intelectual, a nota de solidariedade: movimento intencional e solidário de transcendência. O desporto inclui-se, assim, no terreno mais amplo de outras condutas motoras, cujo movimento se possa compreender a partir daquelas três notas: intencionalidade, solidariedade e transcendência. O trabalho sobre a intencionalidade recebe influências diversas da fenomenologia do comportamento humano. A nota da solidariedade aprofundou-se à medida que Manuel Sérgio reforçou a ideia de que a motricidade é essencialmente cooperativa. A transcendência foi inicialmente definida como superação, mas foi-se abrindo a outras significações, que incluem essa abertura horizontal e/ou vertical ao «outro» – na expressão sergiana, transcender-se é necessário para saber que se vive. Tratando-se de uma intencionalidade operante, a condição humana é compreendida a partir da sua orientação para a ação (ser prático), orientação que se enraíza no carácter «incompleto» do ser humano (ser projeto)⁵³. É no âmbito da motricidade que se sustenta e presentifica o que no ser humano é desenvolvimento, construção de valor, caminho lúdico e festivo para a transcendência⁵⁴. Nesta perspetiva, a ação, o ato ou a conduta motora encontram-se na ideia de movimento intencional de um ser que historicamente transforma e se transforma, escapando às estruturas que o objetificam⁵⁵. Os ecos de Lévinas são evidentes, quanto à consideração de que a intencionalidade é o ato de emprestar sentido⁵⁶.

O conceito sergiano de motricidade humana interpreta o ser humano no seu movimento intencional para o mundo-da-vida. Na motricidade, o corpo

⁵³ Cf. Sérgio, *Para uma epistemologia da motricidade humana*, 123-28; 161-89; Sérgio, *Textos insólitos*, 36-37; Palma, «Transcendence in the Kinanthropology of Manuel Sérgio»; Sérgio Oliveira dos Santos, «Motricidade, experiência do sagrado e as modulações de sentidos», *REVER – Revista de Estudos da Religião* 20, n.º 1 (2020): 147-63, <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2020vol20i1a10>.

⁵⁴ Cf. Manuel Sérgio, *Algumas teses sobre o desporto*, Sexta edição (Portugal: Compendium, 2019), 82.

⁵⁵ Cf. Sérgio, *Textos insólitos*, 60-61.

⁵⁶ Cf. Emmanuel Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger: édition suivie d'Essais nouveaux*, Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie (Paris: Vrin, 2001).

é consciência, num contínuo ato criativo: «ser corpo é ser consciência e ser consciência é ser movimento»⁵⁷. Este corpo-sujeito é também lugar de resistência, de inconformidade, e não apenas um reflexo de estruturas sociais ou objeto de disciplina⁵⁸.

Na composição do macroconceito «motricidade», Manuel Sérgio inclui a predisposição para a interioridade e a prática dialogal. Aqui se enraízam as vias que aproximam a motricidade da criatividade. Nesta ótica, as práticas lúdicas, agonísticas, simbólicas e produtivas traduzem a vontade do ser humano se realizar como sujeito, na sua abertura ao sonho, na sua vontade de libertação perseguindo o inédito e o absoluto⁵⁹. É para este âmbito que Manuel Sérgio reorienta o conceito de «cinefantasia», atribuído a Arnold Gehlen⁶⁰. O conceito procura interpretar o ser humano na sua condição de abertura a novas possibilidades, não redutíveis aos cenários de poder existentes. A valorização da linguagem motora visa, assim, reinstaurar um estilo de vida aberto ao mundo, desenvolvendo a consciência de si como ser no mundo⁶¹: na motricidade, «o indivíduo faz-se pessoa, ou seja, ser-para-os-outros, ser-para-o-transcendente»⁶².

No âmbito da indagação que este ensaio suscitou, descobriu-se a possibilidade de estabelecer importantes correlações entre a teoria da motricidade humana de Manuel Sérgio e o conceito de «ressonância» desenvolvido pelo sociólogo alemão Hartmut Rosa. O conceito de ressonância visa interpretar a relação cognitiva, afetiva e corporal com o mundo em que o sujeito é, por um lado, tocado por um fragmento do mundo e, por outro lado, a ele responde agindo sobre ele. Nesta aproximação, Rosa evita reificar o que dá conteúdo a uma vida bem-sucedida, preferindo assinalar que se trata do resultado da satisfação de uma necessidade relacional aberta no seu conteúdo. A ressonância

⁵⁷ Sérgio, *Alguns olhares sobre o corpo*, 9.

⁵⁸ É neste contexto que Manuel Sérgio engrossa a fila dos que interpretam práticas corporais como o *piercing* nesse sentido afirmação do corpo-sujeito, numa afirmação de autonomia, na nudez do seu corpo: cf. Sérgio, *Textos insólitos*, 55-56. Numa perspectiva socioantropológica: cf. Vítor Sérgio Ferreira, *Marcas que demarcam: tatuagem, body piercing e culturas juvenis* (Lisboa: Instituto Ciências Sociais, 2008).

⁵⁹ Cf. Sérgio, *Algumas teses sobre o desporto*, 80-81.

⁶⁰ Cf. Arnold Gehlen, *A alma na era da técnica* (Lisboa: Livros do Brasil, 1960).

⁶¹ Cf. Sérgio, *Para uma epistemologia da motricidade humana*, 166-68.

⁶² Sérgio, *Alguns olhares sobre o corpo*, 27.

vive de duas dinâmicas complementares: a abertura ao mundo na capacidade de o «convidar a entrar» e de «ser afetado» por ele; a possibilidade de agir nele e de reconhecer a nossa atividade nele. Assim descreve uma relação ressonante com o mundo, divergente dos sistemas nos quais o mundo é reduzido às suas qualidades instrumentais e dissemelhante, também, relativamente àqueles em que se reproduz uma relação passiva com o mundo – que, neste caso, só pode ser sofrido.

A partir deste ponto de vista, o mundo deve, primeiramente, ser apreendido como um «outro» que resiste, uma alteridade irreduzível, para ser escutado na sua própria voz. Retomando o conceito de alienação, herdado de Marx, o sociólogo sublinha que a ressonância é o seu contrário. A alienação é uma disposição que resulta da frustração da ressonância. Esta depende da disposição de escuta da alteridade. Nos totalitarismos, essa alienação consiste na ficção de que o outro é o inimigo, que deve ser eliminado para que a comunidade imaginada subsista. Este tipo de «encontro» é uma falsa ressonância, uma vez que é aniquilante do outro. Num regime social e político diverso, as técnicas de desenvolvimento pessoal, no novo capitalismo, são lidas também como uma falsa ressonância, uma vez que a pretensa abertura ao mundo está ao serviço da produtividade, instrumentalizando os sujeitos, inviabilizando a possibilidade de abertura à descoberta pessoal do mundo «outro».

Hartmut Rosa distribui as possibilidades de ressonância por três eixos: *a)* a ressonância horizontal exprime-se na intersubjetividade; *b)* a ressonância diagonal diz respeito às relações com o inanimado; *c)* a ressonância vertical toma corpo na relação com a transcendência. Desta forma, o sociólogo visa atingir todas as esferas de diferenciação da sociedade: a família, a amizade e a política no eixo horizontal; o trabalho, a escola, o desporto e o consumo na ressonância diagonal; e, ainda, a religião, a natureza, a arte e a história no eixo vertical. Em cada um destes domínios, a promessa de ressonância ou a alienação assumem configurações concretas.

No quadro da hermenêutica de Hartmut Rosa, a atividade desportiva caracteriza-se pelo facto de o próprio corpo se constituir como a materialidade que se experimenta como «coisa viva», cuja voz se torna audível. As atividades desportivas, neste quadro de argumentação, são lidas nesta abertura ao mundo que chega pelo corpo, sem outra finalidade que não seja sentir o próprio corpo, num diálogo entre matéria e espírito, num processo de mútua transformação. Em praticamente todos os desportos, a conduta motora e as

competências que a sustentam favorecem um vínculo de ressonância entre o pensamento e o movimento, entre a «cabeça» e o «corpo» – de uma forma quase proverbial, o pensamento de Manuel Sérgio é muitas vezes sintetizado em sentenças como: não há «chutos na bola», há pessoas que «chutam a bola»⁶³.

O princípio de ressonância, no desporto, exprime-se no sentimento de estar em consonância consigo mesmo. A *praxis* desportiva abre os canais de ressonância que favorecem as expectativas de autoeficácia. De um modo similar à atividade de trabalho humano, as relações diagonais de ressonância no desporto exprimem-se em relações materiais com o mundo: a raquete de ténis, o *skate*, os esquis, o *stick*, o cavalo, a bola, a prancha de *surf*, a vara, entre outros, «respondem» ao atleta – são materialidades responsivas –, tal como o instrumentário técnico «responde» ao trabalhador. Este núcleo vivencial da prática desportiva, abre-se a outras ressonâncias pré-reflexivas e somático-sociais. Nas suas dimensões coletivas, a conduta desportiva exige que os atores assumam a suas diferenças num regime de compatibilidade e reciprocidade. Por via de um trabalho aturado sobre as competências de reação, inter-relação e pró-ação, o corpo acaba por agir de forma mais rápida que a consciência – ou seja, o corpo pensa. Nos desportos de equipa, a motricidade coletiva assume os corpos individuais, num jogo de reciprocidades, com ganhos de energia, que nenhum dos atores controla. Apenas toma lugar dentro de algo que o transcende⁶⁴. Quantas vezes, no mundo dos comentários desportivos, se diz, de uma formação desportiva, que «a equipa se encontrou consigo própria». Poderia ser uma tradução ativa do princípio de ressonância de Hartmut Rosa.

A interpretação do sociólogo alemão não se mostrou tão sensível, no seu olhar sobre o desporto, a outro plano de ressonâncias: a abertura ao meio. Não apenas nos desportos de aventura, ecodesportos, ou desportos de «risco», mas também nas modalidades clássicas, a experiência de si como corpo situado num drama somático-social é também um lugar de conexão com o meio. O atrito, o peso, a distância, as condições climatéricas, as condições próprias do meio aquático, terrestre e aéreo, entre outros fatores, podem

⁶³ Cf. Manuel Sérgio, «Nem tudo é política», *A Bola* (07-07-2019) <https://www.abola.pt/Nnh/Noticias/Ver/796510>.

⁶⁴ Rosa, *Resonancia*, 323-24, 329.

apresentar-se de forma agonística, ou seja, sob a figura da luta – por vezes, corpo a corpo. Não no sentido destrutivo, que seria alienante, mas no plano da ressonância. Ou seja, como ambiente que é necessário escutar para aí encontrar o seu lugar de transformação pessoal. Este aspeto parece ser um pressuposto, na medida em que o desporto é compreendido pelo sociólogo alemão no plano de uma sociologia das relações com o mundo.

A alienação, neste caso, resulta de lógicas de ação nas quais o desporto já não é um fim em si mesmo, mas um meio instrumental para acumular capital corporal ou capital económico. Na crítica ao desporto-mercadoria, Hartmut Rosa e Manuel Sérgio encontram-se entre argumentos, alguns diversos outros semelhantes. Hartmut Rosa não ignora que os consumos fazem parte da lógica do desporto. Aliás, na sua perspetiva, o consumo não é necessariamente alienante. Ele pode ser uma «promessa de ressonância», na medida em que permitir formas de abertura à escuta do mundo – tal como a compra de um livro nos vai permitir viver «co-movidos». Quando o processo de mercantilização não integra uma assimilação transformadora, isso significa que a coisa comprada, enquanto tal, não tem voz própria. Quando o ato de comprar é uma compensação da ausência de ressonância, quando o desejo de relação se transforma num desejo mudo de objeto, ou quando o desejo de mundo se limita à aquisição, paga-se o preço do silenciamento dos eixos de ressonância. Ou seja, as práticas que instituem o mercado são destrutivas na medida em que não respeitam o «indisponível» o «impagável». Nesse mundo, o desporto perde a ressonância⁶⁵.

Manuel Sérgio observa recorrentemente que o rendimento e a *performance*, por si sós, provocam exclusão, desigualdade e novas formas de exploração, reeditando ou facilitando a emergência de novas técnicas de objetificação dos sujeitos⁶⁶. Na hermenêutica sergiana, o desempenho desportivo, enquanto lugar de expressão da motricidade humana, realiza-se na cooperação. A cooperação é intersubjetividade. E não há intersubjetividade sem subjetividade, «nem subjetividade sem o corpo em ato, ou motricidade humana, a qual nos encaminha para transcendência, ou seja, para o mundo, para o outro»⁶⁷.

⁶⁵ Cf. Rosa, 330-31; Hartmut Rosa, *Lo indisponible* (Barcelona: Herder, 2021).

⁶⁶ Cf. Manuel Sérgio, *Filosofia do futebol* (Parede: Prime Books, 2009), 15.

⁶⁷ Sérgio, *Alguns olhares sobre o corpo*, 30.

No caso de Hartmut Rosa, a crítica ao sistema competitivo constitui-se como o centro da teoria crítica da modernidade⁶⁸. A modernidade social que experimentamos está alicerçada numa dinâmica competitiva que mobiliza todos os recursos disponíveis – individuais e coletivos –, recolhendo evidências nas mais diversas organizações ou nos diferentes mundos sociais: não apenas a competitividade económica, mas também científica, desportiva, militar, relativa ao *status*, envolvendo lugares tão diversos como jardins de infância, universidades, hospitais, cidades, regiões e países. Hartmut Rosa, a partir de uma sociologia crítica da modernidade, é uma das vozes que ousa perguntar se a competitividade é a solução para os nossos atuais problemas. O sociólogo observa que o imperativo «melhorar o ambiente económico» assume, do ponto de vista do indivíduo, o drama de uma luta para manter o valor pessoal. Esse imperativo é vivido num quadro em que todos os atores individuais e coletivos despendem, também, cada vez mais energia e recursos na sua competitividade. Assim, o investimento individual e coletivo acaba por ser constantemente anulado num modelo de competitividade permanente. A tese de Rosa pode resumir-se neste enunciado: o que faz da sociedade moderna uma sociedade competitiva é, antes de tudo, a forma como organiza a afetação de recursos, em quase todas as esferas sociais, sob a forma de concorrência, fazendo do objetivo de produzir e manter a própria competitividade um valor hegemónico, afirmando-se como a mais importante força motriz da produção e reprodução da sociedade. Deslocando-se da perspectiva de análise do mercado do ponto de vista dos produtos, dos produtores e dos compradores, Rosa centra-se na observação dos modos de interação social que estruturam a organização concorrencial das possibilidades de realização de objetivos sociais, retomando uma via interpretativa que reivindica a ascendência de Georg Simmel.

Epílogo

A filosofia política e a fenomenologia encontram-se na indagação acerca da identidade do sujeito enquanto relação corporal com o mundo. O desporto, na medida em que nele se concentram e exponenciam dimensões que noutras formas de sociabilidade nos parecem mais difusas, apresenta-se como um

⁶⁸ Cf. Rosa, *Alienación y aceleración*.

laboratório privilegiado – o desporto tomado, não tanto como subsistema especializado, mas sobretudo como modo de habitar o mundo.

Como se observou, esse exercício autotélico do próprio corpo que é o desporto, «inoperante e glorioso» – porque não está funcionalmente capturado por outra coisa que não seja a ativação da própria potência psicomotora –, inscreve-se numa dimensão contemplativa, essencial ao autorreconhecimento do ser humano como ser corpóreo, não de forma subalterna ou degradada. Aí está a raiz da natureza vocacionalmente pública desse exercício, que excede constitutivamente a sua implementação individual e privada, para se oferecer como objeto de contemplação, revelação e celebração comum da potência corporal como forma de vida humana. Essa vocação resiste ao sistema competitivo e não pode esgotar-se na lógica do espetáculo. Hartmut Rosa encontra-se com Manuel Sérgio na crítica à clausura do sistema competitivo, sem outro horizonte que não seja o do crescimento e da maximização. No cruzamento entre o culto da *performance* e a sociedade do espetáculo, a alta competição desportiva pode ser lida como ritualização ou teatralização de um modo de civilização, a civilização tecnocrática⁶⁹. Mas, a partir da sua vocação, a conduta desportiva, nos seus diversos modos de organização, pode redescobrir-se a partir da sua natureza festiva e da sua estrutura cooperativa.

As vias exploradas abrem para a possibilidade de novos desenvolvimentos acerca das interações entre o «corporal» e o «espiritual». A menor atenção dada à espiritualidade no universo da conduta desportiva, pode decorrer em parte, do facto de, nas manifestações emocionais dos atletas, imperar a expressividade não verbal⁷⁰. O seu microcosmo pode não favorecer a verbalização do vivido. A expressão da interioridade do *performer* desportista é chamada a realizar-se exaustivamente num *habitus* motriz que traduz, essencialmente, uma moral do esforço e da repetição⁷¹. Há, portanto, um forte investimento na ordem do fazer e no plano da normatividade da execução motriz, com uma débil associação ao universo dos imaginários e das representações. O quotidiano desportivo privilegia o gesto demonstrativo, os indicadores externos de

⁶⁹ Cf. Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance* (Paris: Calmann-Lévy, 1991); André Richelieu e Andrew Webb, «Strategic Sport Marketing in the Society of the Spectacle», *Journal of Strategic Marketing* (2021): 1-18, <https://doi.org/10.1080/0965254X.2021.1965188>.

⁷⁰ As vias de uma espiritualidade da prática física encontram uma sugestiva aproximação no texto redigido por Alex Villas Boas para este volume.

⁷¹ Cf. Isabelle Queval, *Philosophie de l'effort* (Nantes: Éditions nouvelles Cécile Defaut, 2016).

eficácia ou perda. Daí resultam dificuldades quanto à vivência desportiva como acontecimento linguageiro, decorrentes de uma forte compressão do mundo interior⁷².

No entanto, o desporto como exercício espiritual apresenta-se como um dos substratos que melhor caracterizam essa forma de habitar o mundo. A filosofia antiga, sabemos, é, ela própria, lida como um exercício espiritual, na medida em que visava a transformação dos modos de viver. As práticas corporais faziam parte, na Grécia antiga, dessa exercitação espiritual. Na filosofia platónica, o corpo pode ser um obstáculo à busca da verdade. Mas é certo que a filosofia do corpo, em Platão, é um pouco mais ambígua. Em *O Banquete*, o corpo é também o lugar do desejo amoroso da beleza. E, na *República*, evoca-se a necessidade da ginástica para a educação dos guardas da cidade. Em termos gerais, na Antiguidade clássica, as práticas do corpo podem ser vistas como exercitação espiritual das vias de melhoramento de si⁷³.

No terreno das modernas espiritualidades religiosas, torna-se inevitável pensar as possíveis correlações com os «exercícios espirituais» de Inácio de Loyola (1491-1556). Neste caso, a exercitação envolve o estabelecimento de uma relação entre orientador e orientado. Dá-se, assim, uma forte ênfase ao treino orientado. A experiência espiritual, neste contexto, não se apresenta marcada pela profusão disruptiva do excesso, mas por uma «maneira de proceder». Os «exercícios» fornecem um conjunto de regras e práticas relativas à vida espiritual, sem que esta seja propriamente descrita – como se a relação entre o crente e Deus fosse uma história silenciosa. A exercitação espiritual apresenta-se como uma trajetória, de um ponto de partida até uma meta. Assim os procedimentos assentam na decisão de iniciar a viagem e desejar a meta. É, portanto, uma disciplina do desejo, que exige uma rutura inicial e a constante revisão do que pode ser melhorado. Nesta gramática do desejo, a vontade é o motor que permite inscrever a vida numa determinada ordem

⁷² Cf. Marc Lévêque, «La dimension corporelle de l'émotion sportive:», *Sociétés* 125, n.º 3 (2014): 59-67, <https://doi.org/10.3917/soc.125.0059>; Jean Bilard, «L'intervention clinique en situation de crise et de contre performance:», *Bulletin de psychologie* 475, n.º 1 (2005): 125-31, <https://doi.org/10.3917/bupsy.475.0125>.

⁷³ Cf. Xavier Pavie, «Le corps, matière d'exercices spirituels:», *Sociétés* 125, n.º 3 (2014): 69-79, <https://doi.org/10.3917/soc.125.0069>.

– nesse sentido, uma gramática próxima das vivências que descrevem o treino desportivo⁷⁴.

A observação do desporto, a partir do ângulo da exercitação espiritual, encontra uma particular pertinência no caso das práticas desportivas intensas e extremas. Contrastando com o modelo plotiniano, no qual a existência depende de uma fuga do corpo, a perspectiva que aqui se deixa aberta passa pela indagação acerca dos significados da regularidade e a intensidade da exercitação corporal e como esta pode ser lida enquanto modalidade de corporização do pensamento⁷⁵. No caso do desporto de alto rendimento, Jean-François Balaudé resume em quatro os eixos de caracterização desta consciência de si como corpo⁷⁶: a consciência do excesso, na vivência dos próprios limites; a consciência de um confronto consigo próprio (pôr-se à prova), visando a maximização da energia disponível; a intensificação da experiência de si, nos seus limites (princípio hiperbólico), enquanto forma em movimento; na medida em que o desporto inclui dimensões de competitividade (princípio agonístico), a reflexividade da consciência exprime-se, também, como consciência da alteridade, contexto em que o corpo do outro em movimento é, ao mesmo tempo, semelhante e concorrente. Este ensaio termina, assim, como um programa aberto.

Referências

Agamben, Giorgio. *Homo sacer. Edizione integrale: 1995-2015*. Seconda edizione. Quaderni Quodlibet 59. Macerata: Quodlibet, 2021.

Agamben, Giorgio. *Nudità*. Figure. Roma: Nottetempo, 2009.

⁷⁴ Michel de Certeau, *Le lieu de l'autre: histoire religieuse et mystique*, Hautes études (Paris: Gallimard, Le Seuil, 2005), 239-48.

⁷⁵ Cf. Noortje Van Amsterdam, Inge Claringbould, e Annelies Knoppers, «Bodies Matter: Professional Bodies and Embodiment in Institutional Sport Contexts», *Journal of Sport and Social Issues* 41, n.º 4 (2017): 335-53, <https://doi.org/10.1177/0193723517708904>; Ian Wellard, ed., *Researching Embodied Sport: Exploring Movement Cultures* (London: Routledge, 2017).

⁷⁶ Cf. Jean-François Balaudé, «Une approche du cyclospor», em *Activité physique et exercices spirituels : essais de philosophie du sport*, ed. D. Moreau e P. Paris Taranto (Paris: Vrin, 2008), 147-67.

- Baladé, Jean-François. «Une approche du cyclospor». Em *Activité physique et exercices spirituels : essais de philosophie du sport*, editado por D. Moreau e P. Paris Taranto, 147-67. Paris: Vrin, 2008.
- Barbalet, J. M. «A Macro Sociology of Emotion: Class Resentment». *Sociological Theory* 10, n.º 2 (1992): 150–63. <https://doi.org/10.2307/201956>.
- Bilard, Jean. «L'intervention clinique en situation de crise et de contre performance:» *Bulletin de psychologie*, Numéro 475, n.º 1 (2005): 125-31. <https://doi.org/10.3917/bupsy.475.0125>.
- Boltanski, Luc, e Eve Chiapello. *Le nouvel esprit du capitalisme*. NRF essais. Paris: Gallimard, 1999.
- Bourdieu, Pierre. *Choses dites*. Le Sens commun. Paris: Editions de Minuit, 1987.
- Bourdieu, Pierre. *La distinction: critique sociale du jugement*. Le Sens commun. Paris: Éditions de Minuit, 1979.
- Bruce, Steve. *Choice and religion: a critique of rational choice theory*. Oxford [England]; New York: Oxford University Press, 1999.
- Certeau, Michel de. *Le lieu de l'autre: histoire religieuse et mystique*. Hautes études. Paris: Gallimard, Le Seuil, 2005.
- De Vos, Claude. «Le sport peut-il résister au délire de la performance?» *Prévenir*, n.º 34 (1998): 41-46.
- Debord, Guy. *Commentaires sur la société du spectacle*. Collection Folio 2905. Paris: Gallimard, 2010.
- Debord, Guy. *La société du spectacle*. Collection Folio 2788. Paris: Gallimard, 2008.
- Dubar, Claude. *La crise des identités: l'interprétation d'une mutation*. 4e éd. Le lien social. Paris: Presses universitaires de France, 2010.
- Ehrenberg, Alain. *Le culte de la performance*. Essai. Société. Paris: Calmann-Lévy, 1991.
- Esposito, Roberto. *Communitas: origine e destino della comunità*. Einaudi contemporanea 58. Torino: Einaudi, 1998.
- Esposito, Roberto. *Immunitas: protezione e negazione della vita*. Biblioteca Einaudi 122. Torino: Einaudi, 2002.
- Ferreira, Vítor Sérgio. *Marcas que demarcam: tatuagem, body piercing e culturas juvenis*. Lisboa: Instituto Ciências Sociais, 2008.
- Foucault, Michel. *Du gouvernement des vivants: cours au Collège de France, 1979-1980*. Hautes Études. Paris: EHESS, Gallimard e Seuil, 2012.
- Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité. 1: La volonté de savoir*. Collection Tel 248. Paris: Gallimard, 2014.
- Foucault, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres, Tome 1: Cours au Collège de France. 1982-1983*. Hautes Études. Paris: EHESS, Seuil e Gallimard, 2008.
- Foucault, Michel. *L'herméneutique du sujet: cours au Collège de France, 1981-1982*. Hautes Études. Paris: EHESS, Gallimard e Seuil, 2001.
- Foucault, Michel. *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France, 1978-1979*. Hautes Études. Paris: EHESS, Gallimard e Seuil, 2004.
- Gehlen, Arnold. *A alma na era da técnica*. Lisboa: Livros do Brasil, 1960.

- Giddens, Anthony. *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Stanford, Calif: Stanford University Press, 1991.
- Gil, José. *Movimento total: o corpo e a dança*. Lisboa: Antropos, 2001.
- Han, Byung-Chul. *A Sociedade do Cansaço*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2014.
- Huizinga, Johan. *Homo ludens: um estudo sobre o elemento lúdico da cultura*. Lisboa: Edições 70, 2003.
- Kant, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2017.
- Lacerda, Teresa O. «Uma aproximação estética ao corpo desportivo». *Revista Portuguesa de Ciências do Desporto* 7, n.º 3 (2007): 393-98. <https://doi.org/10.5628/rpcd.07.03.393>.
- Leroi-Gourhan, André. *Le Geste et la Parole, I. Technique et langage*. Sciences d'aujourd'hui 1989. Paris: Albin Michel, 1964.
- Lévêque, Marc. «La dimension corporelle de l'émotion sportive:» *Sociétés* 125, n.º 3 (2014): 59-67. <https://doi.org/10.3917/soc.125.0059>.
- Lévinas, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger: édition suivie d'Essais nouveaux*. Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie. Paris: Vrin, 2001.
- Merleau-Ponty, Maurice. *L'œil et l'esprit*. Collection folio Essais 13. Paris: Gallimard, 1989.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Tel 4. Paris: Gallimard, 1976.
- Palma, Alexandre. «Transcendence in the Kinanthropology of Manuel Sérgio». *REVER – Revista de Estudos da Religião* 20, n.º 1 (2020): 115-30. <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2020vol20i1a8>.
- Pavie, Xavier. «Le corps, matière d'exercices spirituels:» *Sociétés* 125, n.º 3 (2014): 69-79. <https://doi.org/10.3917/soc.125.0069>.
- Pita, António Pedro. «O desporto como prática estética». *Mediapolis – Revista de Comunicação, Jornalismo e Espaço Público*, n.º 8 (2019): 13-19. https://doi.org/10.14195/2183-6019_8_1.
- Queval, Isabelle. *Philosophie de l'effort*. Nantes: Éditions nouvelles Cécile Defaut, 2016.
- Richelieu, André, e Andrew Webb. «Strategic Sport Marketing in the Society of the Spectacle». *Journal of Strategic Marketing*, 2021, 1-18. <https://doi.org/10.1080/0965254X.2021.1965188>.
- Rosa, Hartmut. *Alienación y aceleración: hacia una teoría crítica de la temporalidad en la modernidad tardía*. Trad. del alemán. Discusiones 2047. Madrid, Buenos Aires: Katz, 2016.
- Rosa, Hartmut. «Dynamic Stabilization, the Triple A. Approach to the Good Life, and the Resonance Conception». *Questions de communication*, n.º 31 (2017): 437-56. <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.11228>.
- Rosa, Hartmut. «La compétition comme mode d'interaction: La société concurrentielle et ses conséquences sur la culture et sur les structures sociales». *Sociologie* 10, n.º 3 (2019): 321-35.
- Rosa, Hartmut. «La logique d'accélération s'empare de notre esprit et de notre corps». *Projet* 355, n.º 6 (2016): 6-16. <https://doi.org/10.3917/pro.355.0006>.
- Rosa, Hartmut. «La société de l'écoute: La réceptivité comme essence du bien commun:» *Revue du MAUSS* 53, n.º 1 (2019): 361-95. <https://doi.org/10.3917/rdm.053.0361>.
- Rosa, Hartmut. *Lo indisponible*. Barcelona: Herder, 2021.

- Rosa, Hartmut. «Politique, histoire et vitesse du changement social: Vers une théorie critique de l'accélération sociale». *Le Genre Humain* 49, n.º 1 (2010): 105-13. <https://doi.org/10.3917/lgh.049.0105>.
- Rosa, Hartmut. *Resonancia: una sociología de la relación con el mundo*. Trad. del alemán. Conocimiento 3103. Madrid, Buenos Aires: Katz, 2019.
- Rosa, Hartmut, Klaus Dörre, e Stephan Lessenich. «Appropriation, Activation and Acceleration: The Escalatory Logics of Capitalist Modernity and the Crises of Dynamic Stabilization». *Theory, Culture & Society* 34, n.o 1 (2017): 53-73. <https://doi.org/10.1177/0263276416657600>.
- Santos, Sérgio Oliveira dos. «Motricidade, experiência do sagrado e as modulações de sentidos». *REVER – Revista de Estudos da Religião* 20, n.º 1 (2020): 147-63. <https://doi.org/10.23925/1677-1222.2020vol20i1a10>.
- Sérgio, Manuel. *Algumas teses sobre o desporto*. Sexta edição. Portugal: Compendium, 2019.
- Sérgio, Manuel. *Alguns olhares sobre o corpo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- Sérgio, Manuel. «Apologia da matéria». Em *Desporto e Ca(u)sa Comum*, editado por Alex Villas Boas e Alfredo Teixeira, 57-63. Lisboa: UCE, 2022.
- Sérgio, Manuel. *Desporto em Democracia*. Lisboa: Seara Nova, 1976.
- Sérgio, Manuel. *Filosofia do futebol*. Parede: Prime Books, 2009.
- Sérgio, Manuel. *Para uma epistemologia da motricidade humana: prolegómenos a uma nova ciência do homem*. Reedição. Lisboa: Nova Vega, 2018.
- Sérgio, Manuel. *Textos insólitos*. Lisboa: Instituto Piaget, 2008.
- Singly, François de. *Les uns avec les autres: quand l'individualisme crée du lien*. Collection Individu et société. Paris: A. Colin, 2003.
- Sloterdijk, Peter. *Infinite Mobilization*. English edition. Cambridge, UK; Medford, MA: Polity, 2020.
- Stark, Rodney, e William Sims Bainbridge. *A theory of religion*. 1.st pbk. ed. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1996.
- Taylor, Charles. *Sources of the self: the making of the modern identity*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1989.
- Teixeira, Alfredo. «Prática desportiva – exercício espiritual e realização de si.» Em *Desporto, Ética e Transcendência*, editado por José Tolentino Mendonça e Alfredo Teixeira, 85-98. Porto: Afrontamento, 2016.
- Umbelino, Luís António. «O mundo real é um lugar estranho. Notas merleau-pontyanas». *Euphyia* 9, n.º 17 (2015): 65-80. <https://doi.org/10.33064/17euph201>.
- Van Amsterdam, Noortje, Inge Claringbould, e Annelies Knoppers. «Bodies Matter: Professional Bodies and Embodiment in Institutional Sport Contexts». *Journal of Sport and Social Issues* 41, n.º 4 (2017): 335-53. <https://doi.org/10.1177/0193723517708904>.
- Wellard, Ian, ed. *Researching Embodied Sport: Exploring Movement Cultures*. London: Routledge, 2017.

Capítulo III

O corpo, lugar de trânsitos

Movimento (*kinêsis*) e progresso (*epéktasis*) em Gregório de Nissa (c. 335-c. 394)

Isidro Lamelas

Universidade Católica Portuguesa

Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (UCP-CITER)

*Creio que a transcendência é talvez o desafio
mais secreto e escondido do ser humano.*

Manuel Sérgio, *Desporto em palavras* (Porto: Edições Afrontamento, 2016), 142.

O desporto e competição atlética foi sempre a grande metáfora do progresso moral e espiritual humano, de modo especial no mundo greco-romano, marcado pelo agonismo de múltiplas modalidades¹. Numa cultura caracterizada pelo elevado ideal atlético², não surpreende que este *topos* tenha sido reutilizado pela religião cristã³. Desde S. Paulo (1Cor 9, 24-26; 1Tm 4,8; 2Tm 4,7; Fl 3,12-14) o cristão sabe que «no estádio, todos correm», mas nem todos «levam o prémio», sendo, por isso, urgente continuar «a correr como os atletas» (1Cor 9, 24). O próprio Apóstolo recapitula a sua vida como alguém que «lutou até ao termo da corrida» (2Tm 4,7). A prova atlética e a corrida física convertem-se, assim, desde Homero a S. Paulo, em metáfora metafísica

¹ Paul Christesen – Charles H. Stocking (ed.), *A Cultural History of Sport in Antiquity*, I, Bloomsbury Publishing, 2022, sobretudo, pp. 159-168; 171-175.

² Cf. Pleket, H.W., *Games*, «Prizes, Athletes and Ideology. Some aspects of the History of Sport in the Greco-Roman World», in *Stadion I* (1975): 75-76.

³ S. Freyne, «Cristianesimo primitivo e ideale atletico della grecità», in *Concilium* 5 (1989): 126-136.

para ilustrar a prova de vida ou de morte associada ao destino humano (cf. *Ilíada* XXII, 157-66).

Durante os primeiros três séculos do cristianismo, marcados pelas violentas perseguições, os cristãos assumiram-se como os «atletas de Cristo» que na arena ou no estádio competiam contra múltiplos adversários⁴. Passado esse período, a eficácia da metáfora desportiva não perdeu o seu vigor, passando agora a aplicar-se sobretudo à ascese ou a todo o progresso humano e espiritual. O caminho inaugurado por S. Paulo foi reassumido pela mística do primitivo monaquismo cristão, cujos aderentes se apresentavam como os novos *atletas* da virtude. Segundo Atanásio, «Antão, sem jamais olhar para o passado, dia após dia, como se estivesse no começo da ascese (*askêsis*), retomava os seus esforços por progredir, repetindo-se a si mesmo o conselho de S. Paulo: *Esquecendo o que está para trás, foco todo o meu ser no que tenho por diante* (*epekteinómenos*) (Fl 3,13) (*Vita Antoni*, VII, 11; SC 400, 154).

Esta aplicação da *epéktasis* (progresso) de Fl 3,13 ao «pai do monaquismo» foi preparada por Orígenes de Alexandria, o primeiro a interpretar este texto paulino em moldes sistemáticos, deixando, também neste campo uma fecunda herança que viria a ser retomada sobretudo por Gregório de Nissa. Foi especialmente este Padre da Igreja que exponenciou as potencialidades performativas da *epéktasis* paulina, para exprimir a tensão dinâmica característica do *homo viator* no caminho da transcendência.

No caso de Gregório de Nissa, – talvez o autor patrístico que melhor conseguiu a síntese entre o mundo antigo e a novidade cristã –, a metáfora desportiva, recorrentemente usada (cf. *Cant.* VII; PG 44, 887c; *Inst.* PG 46, 289), assume nuances novas, acabando mesmo por conferir uma dimensão plástica à sua própria conceção de Homem.

Perante a pergunta: *o que é a perfeição* (*teleiós bios*) escreve a *Vida de Moisés*, na qual o Capadócio, desde o exórdio, nos introduz no *estádio* em que decorrem as corridas de cavalos, imagem de *outras* corridas que interessam a todos os humanos (Pref. 1; SC 1bis, 1)⁵. Reencontramos um análogo enquadramento desportivo e competitivo no *De perfectione christiana*, dirigida

⁴ *Martyrium Lugdunensium*, (V) 1,19 (Bastiaensen, A.A.R., *Atti e Passioni dei Martiri* 71); *Martyrium Pionii*. 22, 2 (Bastiaensen, *Atti e Passioni dei Martiri*, 191); Ambrósio, *Explanatio in Psalmum* 36,52; Agostinho, *De civitate Dei*, 14,9.

⁵ A mesma imagem agónica no amigo Gregório de Nazianzo, ao elogiar S. Basílio (XV,3; PG 36, 513d-516a).

ao monge Olímpio, que, fazendo jus ao nome, lhe perguntara «como alcançar a perfeição da vida virtuosa?». A resposta culmina, de novo, na temática da *epéktasis*, de que falaremos mais adiante.

Kínêsis: Criação e movimento

O pensamento de Gregório começa por demarcar-se da física aristotélica e estoica⁶, que concebia o cosmos movido por si mesmo (auto-móvel). Em primeiro lugar, porque o movimento (*kínêsis*) é repensado no contexto da teologia da criação. Ser criado *ex nihilo* é em si mesmo uma ação *cinética*, na medida em que implica um movimento do não ser ao ser⁷. Todas as coisas que existem resultam deste movimento primordial da vontade divina (*Op. Hom. I*; SC 84). Desde que o próprio Criador incutiu o movimento em todos os seres criados, a *kínêsis* continua a ser a característica e um fator central do mundo em que vivemos: «... a natureza criada não pode existir sem mudança; pois sua própria passagem da inexistência para a existência é um certo movimento e mudança do não existente tornado ser por intenção divina» (*Op. Hom. I*, SC 84-85).

O ato criador, sendo de *per si* um movimento de fazer passar do não ser ao ser, está na origem de todo o posterior cinetismo que abrange universalmente a criação:

O único ser imutável por natureza é aquele que não tem origem através da criação, enquanto todas as coisas que vieram do não ser à existência por ação da natureza incriada, começaram a ser na sequência de uma transformação, procedendo em cada instante através da mudança. (*Or. Cat. VII*, 18; Moreschini 249)

Só, portanto, o mundo incriado escapa ao movimento universal. Existir no tempo e espaço significa ser cinético:

⁶ Cf. T. Paul Verghese, «Διάστημα and Διάστασις in Gregory of Nyssa», 243-260.

⁷ Cf. Scot Douglass, «Kinêsis», in *Gregorio di Nissa. Dizionario*, ed. Lucas F. Mateo-Seco e Giulio Maspero, (Roma: Città Nuova, 2007), 356.

Ora, a natureza incriada (*áktistos*) não admite o movimento (*kinêsis*) que tem a ver com mutabilidade (*metabolê*) e transformação (*tropê*) ou alteração (*aloíosis*), e tudo o que existe por criação está ligado naturalmente (*sungenôs*) à mudança (*aloíosis*), pelo facto que a própria substância da criação teve a sua raiz na mudança (*aloíosis*), quando o não-ser passou ao ser graças ao poder divino. (*Or. Cat.* VI,7; cf. *Ibid.* VIII,18; Moreschini, 248; 232)

A ação criadora incutiu o movimento em todas as realidades e, desde então, o movimento continua a ser a única forma de as coisas existirem (*Or. Cat.* XXI,3). Assim, o movimento (*kinêsis*), associado à mudança, constitui a grande diferença entre o Criador (acinético) e as criaturas (cinéticas):

Porque a própria passagem do não ser ao ser é um movimento e uma modificação para aquilo que a vontade divina faz passar à existência... A diferença entre o Incriado e o criado é que o primeiro permanece sempre idêntico, quanto ao segundo, enquanto fruto da criação, começou a existir por meio de uma mudança e está naturalmente inclinado para modificar o seu destino» (*Op. Hom.* XVI; SC 158).

Tendo passado do não ser ao ser (*ex nihilo*), todos os entes estão sujeitos à evolução como «modo de ser que é, em si mesmo, um tipo de *cineticismo* (*kinêsis tís éstin*)»⁸. Uma vez criados, os seres não estão acabados, mas «esperam o seu acabamento» (*Op. Hom.* I; SC 88). Esta nova ontologia cinética aplica-se especialmente ao ser humano. Adiantamos que quando Gregório fala de Homem, refere-se ao género humano ou à condição humana: «quando a Escritura diz que *Deus criou o homem*, com esta fórmula designa-se toda a humanidade... o Homem universal» (*Op. Hom.* XVI, SC 6, 159). Esta, enquanto criatura, não pode existir sem movimento: «tendo tido início numa mudança, é necessariamente mutável por natureza, uma vez que a sua passagem do não ser ao ser é uma forma de mudança» (*Or. Cat.* XXI,1; Moreschini 276).

Criado à imagem do Criador, o Homem está, enquanto criatura, sujeito à lei universal do movimento: «A diferença entre o arquétipo e o que foi criado à imagem consiste nisto: um é imutável por natureza, enquanto o outro não o é, visto que subsiste graças a uma mudança e enquanto está em mudança não

⁸ Douglass, «Kinêsis», 356.

permanece totalmente no ser.» Quer isto dizer que «a mudança é um movimento (*alóiosis kînêsis éstin*) que tende constantemente do estado presente a outro» (*Or. Cat.* XXI,3; Moreschini, 276).

Gregório apressa-se a acrescentar que, no caso do ser humano, «este movimento existe sob duas formas: um, que tende continuamente para o bem e neste caso a progressão não admite pausa (*stásis*), uma vez que não se concebe limite algum no espaço percorrido; o outro, é o movimento em direção ao oposto (o mal) e cuja subsistência consiste em não ter existência» (*Or. Cat.* XXI,2; Moreschini, 276).

O movimento ou devir humano, entendidos como distensão própria do ser criado, assume, assim, uma dimensão duplamente positiva: enquanto possibilidade de exercício da liberdade, e como oportunidade de progresso movido por uma *tensão para um fim* sempre maior, como explica o nosso autor:

Se, portanto, considerada enquanto impulso e movimento que conduzem a uma mutação e mudança, não é possível que a natureza humana permaneça em si e por si imóvel, a sua livre escolha (*proaíresis*) move-se absolutamente em direção a um fim, enquanto o desejo do bem a impulsiona, pela lei da natureza, ao movimento (*kínesin*). (*Or. Cat.* XXI,3; Moreschini, 276)

O movimento e a mutabilidade (*tropê*), vistos pelos antigos gregos como algo de negativo, associados à degradação do ser, ganham agora uma dimensão positiva, enquanto propriedade essencial de toda a existência finita. Ao ponto de se assumir que, se a criação deixasse de mover-se, cessaria no mesmo instante de existir (cf. *Op. Hom.* XVI; SC 158).

Gregório de Nissa tem plena consciência da novidade do seu pensamento. Num texto redigido já no final da sua vida, insiste em mostrar a bondade essencial da mudança – *tropê* – ao afirmar que «existe uma ação admirável do movimento que consiste no crescimento no bem, a mudança para o melhor, transformando perpetuamente em mais divino o que muda de forma bela. O que, portanto, parece nocivo – isto é, que a nossa natureza seja mutável» – torna-se um ensejo de «nunca cessar de crescer em direção ao melhor e em nunca colocar um limite à perfeição» (*Perf.*; PG 46,286).

A última frase constitui, como veremos, a tese de Gregório: a perfeição humana consiste num movimento intencional, sem pausa, em direção «ao melhor» (Deus); noutros termos, a perfeição coincide com o próprio processo,

sempre em aberto, de autotranscendência motivado pelo próprio Transcendente como Meta.

***Methórios*: corpo e movimento**

Enquanto ser enraizado no mundo, o Homem participa do cosmos, mas ultrapassa o mundo, porque criado à «imagem de Deus» (Gn 1,26-27) e chamado a realizar plenamente essa *Imagem*. Gregório não deixa de se perguntar como é possível que Deus, que só conhece o bem, tenha semelhança com os humanos sujeitos ao tempo e sempre em mudança, muitas vezes para o mal: «Como é que o que é perfeitamente livre e incorruptível é semelhante ao que está sujeito às paixões e à morte?» (*Op. Hom.* XVI,5; SC 6,152).

A solução para este «abismo» entre o corpóreo temporal e o incorpóreo eterno está no próprio lugar e constituição da «natureza humana» como *methórios*, ou *fronteira* (*mésón*) entre a Transcendência e o mundo irracional (cf. *Op. Hom.* XVI; SC 6, 155). O termo *methórios*, central no vocabulário filosófico-teológico do Capadócio, é de proveniência geográfica, designando a «fronteira» que separa territórios. Com este sentido, indica um lugar intermédio ou espaço de passagem⁹. No nosso contexto, o termo designa o «limite entre duas ordens descontínuas, fronteira entre mundos que reciprocamente se excluem ou são abissalmente distantes» (G. Maspero, *Gregorio de Nissa. Dizionario*, 382). Nesta aceção é usado para designar a «fronteira» entre Deus e o mundo criado, o tempo e a eternidade.

Por outro lado, o Homem como «fronteira» está profundamente ligado ao mundo material e animal, do qual ao mesmo tempo se distingue, pela inteligência e liberdade que o capacitam para se autodeterminar no seu destino. Ser *methórios* entre o mundo sensível e o inteligível (*Cant.* GNO VI,333,14) não significa, por conseguinte, mera separação ou transição entre dois mundos, mas sobretudo síntese de ambos, entre os quais a vontade joga um papel fundamental no exercício da livre escolha (*proairesis*). Enquanto imagem de Deus, o homem é o elo entre dois mundos: sensível e inteligível, não enquanto opostos – como o são o bem e o mal –, mas enquanto fronteira de livre trânsito.

⁹ Cf. J. Daniélou, 1970, 119-132.

É esta condição de «fronteira» e a liberdade que colocam o Homem «numa espécie de prova provisória».

O drama humano joga-se precisamente nas escolhas entre duas alternativas: progredir para melhor, ou regredir para o não ser. Daqui resulta uma *tensão* existencial baseada na própria ontologia da natureza humana. Como «fronteira», o ser humano pertence às duas esferas, podendo progredir ou regredir. A liberdade é a melhor expressão desta fronteira e, por vezes, o termo *methórios* acaba por ser sinónimo de liberdade criada e possibilidade de maiores progressos¹⁰.

Nesta sua cinantropologia *projetada*, Gregório utilizou a *kínêsis* para se referir ao corpo humano em diversos sentidos. Em primeiro lugar, o movimento é prova de vida: estar vivo é mover-se, em contraste com o estar morto. Os corpos vivos estão em movimento constante, nunca parando a sua transformação de um estado ao outro:

É necessário que o nosso discurso se detenha agora um pouco sobre a fisiologia do nosso corpo (*phisiologian tou sômatos*). Quem não sabe, de facto, que ele, considerado na sua natureza, não possui vida numa substância própria, mas que, graças à força que nele flui, se conserva e se mantém na existência por meio de movimento incessante (*apáustô kinêsei*), buscando o que lhe falta? (*Or. Cat.* XXVII,5; Moreschini 324)

O Capadócio parece conhecer as discussões médicas acerca do movimento sensível do corpo humano, interessando-se especialmente pela ligação entre a mente e corpo na atividade humana. O movimento é, antes de mais, próprio dos corpos vivos, que se movem constantemente – ao contrário dos corpos mortos. Explica-o muito claramente no *De hominis opificio*, nomeadamente, quando afirma: «Esta vida dos nossos corpos, material e sujeita a fluxos, avançando sempre por meio do movimento (*diá kinéseôs*), encontra a força do seu ser no facto de nunca descansar do seu movimento (*kinéseôs*)» (*Op. Hom.* XIII,1; SC 6, 135).

Neste contexto, Gregório dedica longas digressões a descrever o funcionamento (movimentos) do corpo humano, suas funções e expressões (linguagem, riso, digestão, metabolismo...), seguindo os conhecimentos médicos de

¹⁰ Cf. Jean Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse* (Leiden: E.J. Brill, 1970), 132.

então (cf. *Op. Hom.* VIII-IX; XXX). Efetivamente, para o nosso autor, corpo e espírito formam o «composto humano» uno (*An. res.* 40; Moreschini, 266; 412; *Opif.* 14,176B; SC 6, 147; *Or. cat.* XVI,6-8; Moreschini, 264. 266; *Hom. in Eccl.* VII,2; SC 416, 348). «A alma e o corpo são dois elementos que fazem do Homem um composto harmónico» (*Inst.*; PG 46, 293b). Corpo e alma trabalham juntos do princípio (criação/nascimento) ao fim (escatologia/ressurreição), *movendo-se conjuntamente* para um mesmo objetivo. O ser humano é, por isso, o lugar de convergência da matéria com o espírito, do corpo com a alma.

Segundo esta abordagem unitária, todas as funções corporais servem os propósitos a que chamamos vida, caracterizada pelo movimento: ao contrário das árvores, o corpo humano está concebido, pela própria anatomia, para se mover. Não o faz, porém, como os animais, mas pela «autodeterminação» e «liberdade». Compete ao Homem, pelo livre arbítrio (*proáiresis*), decidir o seu futuro e a «vitória a alcançar» (*Cant.* XII; GNO VI 345,15-21).

O corpo reveste-se, por isso, de uma relevância particular, pois é na sua corporeidade que o Homem é *methórios*, ou ponto de encontro entre o mundo espiritual e o mundo material. A noção estoica do homem-microcosmos é acolhida e, ao mesmo tempo, drasticamente revista, na medida em que o ser humano é assim considerando não por ser composto pelos mesmos elementos da natureza, mas por ser «imagem da natureza daquele que o criou» (*Op. Hom.* III-IV). Sendo livre, a pessoa pode criar-se, fazer-se, escolhendo o que quer ser, tornando-se o resultado das suas escolhas (*Or. Cat.* XXI; Moreschini, 276).

Enquanto parte do cosmos, o Homem define-se como um ser complexo, na unidade de corpo e espírito, preparado para uma evolução gradual orientada para o espírito; participa, como *methórios*, do finito e do infinito: finito enquanto criado, infinito porque capaz de aspirar ao infinito, em perpétuo progresso e crescimento em direção ao melhor (cf. *Cant.* VIII)¹¹.

A ascese ou exercitação corporal enquadra-se neste trabalho voluntário de cada ser humano ir «esculpindo» a melhor estátua ou obra de arte de si mesmo: «do mesmo modo que no trabalhar a pedra, há um momento em que a ideia emerge, primeiro obscuramente, depois do acabamento da obra de uma forma mais clara; assim também no esculpir o nosso ser, o ideal que a alma deve realizar não se manifestará senão com o progresso do corpo,

¹¹ Cf. Giulio Maspero, «Antropologia», in *Gregorio di Nissa. Dizionario*, 80.

imperfeitamente no corpo imperfeito, perfeitamente no corpo perfeito» (*Op. Hom.* XXIX; SC 244).

Efetivamente, o ser humano não existe como *ser* acabado, mas só é, na medida em que procurar superar-se sempre, buscando ser mais, movido pelo desejo de infinito constituinte do seu próprio ser. No breve opúsculo sobre *De instituto christiano*, o autor reitera que o desejo que preside a tal impulso está já «inscrito na criação»: «o impulso que o leva a desejar as coisas belas e melhores faz parte integrante da essência e natureza do homem» (1). Alguns parágrafos adiante, acrescenta: «o Homem deve, portanto, progredir até se tornar perfeito, como diz o Apóstolo» (cita, de novo, Ef 4,13-15). E associa este «progresso» ao esforço e competição, baseando-se no preceito do próprio Senhor (cf. Lc 13,24; Mt 11,12; 10,22; Mc 13,13), que «nos exorta a correr e nos manda participar com fervor na competição, pois o dom da graça é conforme aos esforços de quem o recebe» (*Ibid.* PG 46, 289).

É a partir deste entendimento cinético da condição humana que o Nisseno retira uma série de consequências de vária ordem. A que mais nos interessa é a sua teoria do crescimento humano e espiritual, que resulta da combinação da mudança constante e da capacidade humana de, devido à sua singular capacidade cinética, escolher o seu caminho e destino.

Ser Homem é existir em movimento: antropologia cinética

Da doutrina da criação deriva a doutrina de evolução e do progresso das criaturas que corrige drasticamente a visão cíclica do tempo e da vida, típica dos gregos. O tempo é a condição de realização da *prova* dos que se «esforçam» por progredir.

O Homem, enquanto recapitulação do universo, é o termo último de um movimento ascendente a que todos os seres aspiram. Existe, portanto, um nexos íntimo entre o mundo material e o mundo espiritual. Esta conexão profunda é particularmente visível no Homem, onde o espírito atua e movimenta todos os órgãos e membros do corpo (cf. *Op. Hom.* VI; SC 99). Na cosmologia e antropologia dinâmicas de Gregório, a matéria tende para o espírito, o mundo material aspira ao mundo espiritual; o Homem, que é o espírito na matéria, é o termo último de um movimento ascendente e, ao mesmo tempo, o termo último a que todos os seres aspiram. Esta evolução exprime-se em termos

de *movimento* (*kinêsis*) universal e continuado que une todos os seres, sem os confundir¹². Especialmente o Homem «criado à imagem [...] tende desde então para a perfeição» (*Op. Hom.* XVI, SC 6, 151; 154).

O movimento, enquanto definidor de tudo o que existe na ordem criada, permeia tanto o domínio do físico como o do espiritual e do inteligível. A *kinêsis* abrange todo o agir humano enquanto corpo e espírito no tempo; mas é também a linguagem do pensamento, da emoção, da virtude e do progresso e ascensão. Enquanto atributo fundamental humano, distingue-nos de Deus e, ao mesmo tempo, é condição possibilitante do progresso humano em direção ao transcendente. *Kinêsis* é, em última análise, mais que limite, um potencial, abrindo possibilidades para o exercício da liberdade e para o progresso ilimitado.

Como toda a realidade criada, o género humano é intrinsecamente *diastema* (*diástasis*), tensão e distensão. A noção de «movimento» – *kinêsis* é, portanto, indissociável das categorias de espaço e tempo, introduzidas no próprio ato criador original: «pois não existe nada neste mundo criado que não seja no espaço e no tempo» (*Contra Eunom.* 1; II,368A). *Diástêma* é o termo técnico usado para referir o espaçamento continente da criação, ou a extensão de tempo e espaço que estabelece as fronteiras da ordem criada.

Contudo, ao contrário do platonismo que via na mudança (*tropê*) e movimento uma inevitável degeneração do ser, Gregório vê aí a viabilidade para o progresso. Aos dois conceitos *diástêma* e *kinêsis* que formam o quadro da ordem criada, há, por isso, que acrescentar um terceiro, o de mutabilidade (*tropê*)¹³. Três noções distintivas da condição humana e consequências imediatas do facto de o homem ser criado, ao contrário de Deus, a quem nenhuma destas categorias se aplica.

Uma das expressões mais distintivas do Homem é, aliás, o movimento livre. O ser humano é, em primeiro lugar, liberdade de movimento: *autexousios kinêsis* (*In Eccles.* V,6; SC 416, 288). A vontade livre é o fator determinante na condução dos destinos da pessoa cuja vocação é progredir. Na sua unidade corpo-alma, cada sujeito humano é ontologicamente «capaz de querer»¹⁴.

¹² Jean Daniélou, «Introduction», in J. Laplace-J. Daniélou, *Grégoire de Nysse. La création de l'homme* (Paris: Cerf, 2002), 36-38.

¹³ Cf. Daniélou, *L'être et le temps*, 95-115.

¹⁴ Cf. Salvatore Taranto, *Gregorio di Nissa. Un contributo alla storia dell'interpretazione* (Brescia: Morcelliana, 2009), 424-429.

Para ilustrar o nexo entre movimento humano e liberdade, Gregório compara o *homo viator* à corrente de um rio que flui e está sempre em moção. A liberdade preside a esse movimento humano, que tem como marca distintiva ser voluntário e intencional¹⁵. Como um «rio levado pela sua própria corrente, mas onde não aparece sempre a mesma água no mesmo lugar, mas é dotado de um movimento que não cessa de mudar, mas uma transcorre e uma outra sobrevém, e se o movimento alguma vez cessasse, cessaria de existir...» (*Op. Hom.* XIII; SC 6, 135). A imagem da torrente de água do rio retorna para expressar a antropologia dinâmica e a concepção cinética da vida: «Quem não sabe – pergunta-se Gregório –, que a vida humana é como uma corrente que está sempre em movimento (*kínêsis*), desde o nascimento até à morte, movimento que só parará quando deixar de existir?» (*An. res.* 67; Moreschini, 468).

Tudo o que não se move ou é incriado ou não é vivo; ser vivo e imóvel é ser divino; mover-se é estar vivo. Esta lei universal de todas as realidades naturais aplica-se especialmente aos humanos, com a diferença substancial de que estes podem escolher e decidir livre e intencionalmente o modo e o sentido do seu mover-se. Não podendo deixar de se mover, também não pode deixar de escolher: ou mover-se para o bem ou para o mal (*Op. Hom.* XIII; SC 135; *Vit. Moys.* II,1; SC 32). Cada pessoa, pela «escolha livre», pode assim determinar o seu futuro, sempre em aberto. De facto, a vida humana é gerida pela liberdade, que é ela própria um movimento da vontade e do espírito (cf. *Vit. Moys.* II,3; SC 32; cf. *Perf.* GNO VIII/1, 212-214).

Na *Vida de Moisés*, o autor vê no nascimento do patriarca bíblico a ilustração desta capacidade humana de, por escolha própria, cada um se formar conforme o modelo escolhido. «Todos os seres sujeitos à mudança nunca permanecem idênticos a si mesmos, mas passam continuamente de um estado a outro numa mudança perpétua...» (*Vit. Moys.* II,2-3; 32). Ora «estar sujeito à mudança é nascer continuamente» (II,3), por opção livre:

Neste caso, porém, o nascimento não resulta de uma intervenção externa, como sucede no caso dos seres corporais que geram outro ser segundo o acaso. Mas resulta duma escolha livre, de modo que nos podemos considerar nossos próprios pais, criando-nos a nós mesmos tal como queremos ser e pela nossa escolha (*proairesis*) formamo-nos conforme o modelo que nós

¹⁵ Cf. Jerome Gaith, *La Conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* (Paris: 1953), 68-69.

escolhemos... temos, assim, em nossas mãos a possibilidade, não obstante a oposição do tirano, de nascer para uma vida superior, e de ser os autores deste nascimento. (*Vit. Moys.* II,3-4; 32-33)

Tirando partido do eloquente simbolismo do «parto» (cf. Jo 3,2-7), Gregório equipara o movimento/progresso humano ao «nascer de novo» contínuo que depende da livre escolha. Fala-se, com razão, do «sinergismo» característico da antropologia gregoriana, segundo a qual o progresso humano resulta da mútua colaboração entre a ação de Deus e o esforço do Homem, entre imanência e transcendência. Embora esta sinergia se aplique especialmente à vida espiritual (cf. *Prof.; Inst.*, 5,10; *Beat.*, VI)¹⁶, aplica-se também a todos os demais âmbitos do agir humano. Isto porque o dinamismo antropológico até aqui descrito é intrínseco à natureza humana no seu todo, corpo e espírito. Por isso, ao contrário do que sugere a interpretação algo restritiva de Jean Daniélou, os estudos mais recentes alargam esta teoria do progresso ilimitado a toda a natureza humana em busca de perfeição. Passos como: *Cant. Hom.* XI, 320,8-11; XII, 352,6-17; VI, 180,4-15; VIII 247,9-18, apontam, de facto, para um progresso da natureza humana (V 158,12-21; V 149,9-150,2; VI 174,5-20), em diversos âmbitos.

A viagem (infinita) para a perfeição

Como vimos, todo o pensamento gregoriano é marcado pela tensão dialética que quer superar todos os dualismos, a partir da doutrina da criação. Esta introduz-nos não numa bipolaridade, mas num caminho ou percurso ético-as-cético, onde a liberdade (*proairesis*) constitui o elemento dinamizador do qual depende o sentido e o sucesso da «corrida». Retomando a concepção tipicamente helenística da filosofia como «opção de vida» e «exercício espiritual»¹⁷, Gregório concebe a vida virtuosa como uma *exercitatio* constante.

Todavia, enquanto para o platonismo a mudança era vista como um de-feito contrário ao bem e à virtude, Gregório parte da constatação de que

¹⁶ Cf. Walter Völker, *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*, 81-82.

¹⁷ Cf. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (Paris: Éditions Gallimard, 1995), 337-251; 276-291; Idem, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris: Études Augustiniennes, 1987), 48-74; 128-133.

o movimento e a mudança são intrinsecamente constituintes da natureza humana, mas não impeditivos da virtude. Se assim fosse, o Homem estaria condenado à degradação. Há, pois que alterar o antigo dogma grego (bem=imutabilidade; e mal=mudança) e abordar de outra forma o movimento. Afinal, estar sujeito à mudança é condição de decidir crescer por livre escolha (*Vit. Moys.* II,2-3; Moreschini, 528).

O contributo original de Gregório passa ainda por considerar que esta mudança constante pode ocorrer numa de duas direções, o que vai distinguir dois tipos de movimento. Estamos, portanto, sempre a referir-nos a uma escala qualitativa: ou se caminha para melhor, ou se piora, segundo esta dupla possibilidade:

a) O tipo de mudança inferior que é cíclico, repetitivo. É característico do mundo natural e biológico, e que nos aproxima das moções animais (cf. *Hom. in Eccles.* I,7; SC 417, 122; 124). Também a geração física do Homem decorre segundo este tipo de movimento, que caracteriza o ciclo de toda a vida natural. O ser humano é, todavia, a única criatura que, imerso na vida natural através do seu corpo, tem consciência deste movimento cíclico a que está sujeito: «O prazer de beber cessa quando a sede é saciada; ao comer, a saciedade extingue o apetite; todo o desejo cessa com a posse do objeto desejado» (*Hom. in Eccles.* II,8; SC 416, 180; 182). Este tipo de movimento é insubstancial e ilusório e, por isso, sem progresso. É como quando as crianças constroem castelos de areia. O gozo e proveito limitam-se ao esforço da brincadeira da construção. Mas logo que cessa a atividade, a obra desaba com a areia e nada fica do esforço despendido (cf. *Eun.* II,469; III, 28; Moreschini, 1198; 1630; *Hom. in Eccles.* I,9-10; SC 416, 132).

b) Este paradoxo do movimento, já percebido pelos antigos, é resolvido pelo segundo tipo de movimento. Afinal, à mobilidade inconsequente (sobre a areia) que é imobilismo, contrapõe-se um segundo tipo de movimento associado ao progresso, assim descrito no epílogo do *De perfectione*:

Na verdade, a melhor dimensão da nossa mutabilidade é a possibilidade de crescer no bem; e essa capacidade de melhorar transforma a alma, à medida que ela se transforma cada vez mais no divino. E assim o que parece tão assustador... (refiro-me à mutabilidade da nossa natureza) pode ser, de facto, um pinhão no nosso voo para degraus mais elevados. Seria, de facto, um problema se não fôssemos suscetíveis de uma mudança para melhor. Não se deve, pois,

ficar desanimado quando se considera esta tendência [para mudança] da nossa natureza, mas sim mudar de tal forma que possamos evoluir constantemente para o melhor, sendo melhores, transformando-nos de glória em glória, e assim sempre melhorando e aperfeiçoando-nos e sempre mais perfeitos pelo crescimento quotidiano, sem nunca chegar a um limite de perfeição. Porque esta perfeição consiste em nunca pararmos o nosso crescimento no bem, em nunca circunscrevermos a nossa perfeição por qualquer limitação. (PG 46,286)

Sublinhemos algumas ideias chave desse trecho: do medo da mudança à mudança como oportunidade de crescer ou progredir para melhor; é a este movimento ou «mudança boa», que permite «crescer para melhor» que se refere, mais uma vez, o apóstolo Paulo ao falar da nossa transformação *de glória em glória* (2Cor 3,18) (*Cant.* VIII; PG 44, 900c). Com esta expressão é ilustrada a ideia mais original de Gregório: do perpétuo progresso no bem, de começo em começo, de virtude em virtude¹⁸. Por isso, é errado conceber a perfeição como um estado alcançado ou meta realizada. Mais ainda, a perfeição é o próprio progresso: o homem perfeito é aquele que progride continuamente, sabendo que a meta para onde caminha está sempre mais à frente de qualquer limite.

Chegamos, assim, à mais significativa intuição de Gregório: a solução do velho *paradoxo* do movimento: a mudança constante do mundo físico deixa de ser movimento/progresso real, e toda a permanência no bem torna-se princípio de autêntica mudança e progresso. Esta ideia é cabalmente exposta na *Vida de Moisés* que, como mostra o seu subtítulo, trata da viagem para a virtude (*perí aretês*):

Mas esta corrida (*drómos*), sob outro ponto de vista, é estabilidade (*stásis*)... Estamos perante o maior dos paradoxos: movimento (*kínêsis*) e estabilidade (*stásis*) são a mesma coisa. Porque, normalmente, quem avança não está parado, e quem está parado não avança. Mas aqui ele avança precisamente por estar parado. Que significa isto? Que tanto mais alguém avança na corrida da virtude (*aretês drómon*) quanto se mantém fixo e inamovível no bem... É como os que tentam subir através da areia. Não importa que deem grandes passos,

¹⁸ Cf. Marguerite Harl, *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse* (Turnhout: Brepols, 1993), 307-310.

desperdiçam o seu esforço, porque os seus os pés escorregam constantemente para baixo com a areia; apesar de toda energia gasta, não fazem qualquer progresso neste movimento. Mas se, segundo as palavras do Salmista, «retirou os pés da lama do fundo do abismo e os apoia firmemente sobre a rocha», – a Rocha aqui é Cristo, plenitude da virtude –, mais rapidamente cumprirá a sua corrida e, segundo Paulo, mais firme e seguro está no bem. A sua própria estabilidade torna-se para ele como uma asa no seu voo para as alturas; seu coração torna-se alado por causa da sua estabilidade no bem. (*Vit. Moys.* II, 243-244; SC 110)

Para chegar aqui, Gregório teve de rever substancialmente o próprio conceito de perfeição. Finito e infinito (*pérasis* e *ápeiron*) eram termos importantes no pensamento grego. Desde os pré-socráticos a Plotino, os gregos identificavam a perfeição com finitude, e a imperfeição com infinitude. Tudo o que é mensurável está marcado ou contido dentro de certos limites e só poderemos chamar perfeito a algo definido por limites. Para Aristóteles o infinito (*ápeiron*) não é perfeito (*téleion*), uma vez que não conhece limite (*Physica* 207a.8-15).

Ora, segundo Gregório, tal noção de perfeição (*teleiôtês* = circunscrito por alguns limites) nunca se pode aplicar à vida virtuosa cuja expressão acabada é Deus. Deus é perfeito precisamente por não estar sujeito a qualquer limite. Consequentemente, a virtude, sendo a imitação de Deus, nunca atinge a *completeness*, e, por isso, o caminho do progresso humano não conhece limites: «No que concerne à virtude, aprendemos com o Apóstolo que o único limite de perfeição consiste em não ter limite» (*Vit. Moys.* Pref. 8; SC 1bis, 4). Ao conceber a perfeição como perpétuo progresso alimentado pelo desejo, o Niseno opera uma verdadeira «revolução do infinito», cheia de consequências.

Corrigindo drasticamente o pensamento grego que entendia a perfeição humana como «cumprimento» ou realização acabada de um fim (*télos*) e, consequentemente, como algo acabado e imóvel (cf. *Física*, 207a-5-15), o Niseno vê no progresso perpétuo a essência da «perfeição». Na base desta ideia, estão alguns pressupostos essenciais: a distinção entre infinitude (incriado) e finitude (criaturas); a visão do homem como imagem de Deus que se reflete na sua capacidade natural de progresso infinito; a pessoa humana como vocacionada à transcendência (*sede perfeitos*, Mt 5,48) e, consequentemente, como infinitamente perfetível e capaz de um crescimento perpétuo; o desejo e a liberdade como motores desse dinamismo sem fim à vista.

Se para o ideal grego a perfeição reside no acabamento, na *completeza* de algo; mas também na imobilidade e indiferença (estoicismo), Gregório rompe definitivamente com esta herança ao afirmar que «a perfeição da natureza humana consiste em estar sempre dispostos a conseguir um maior bem» (*Ibid.* 10; SC 4). É uma afirmação que o Nisseno quer demonstrar em toda a sua obra. Porque o Bem que se almeja é ilimitado, o desejo de quem busca participar nesse Bem não tem limite e, portanto, nunca diz «basta». Na nossa aventura em busca da perfeição, parar é retroceder. Não há, por isso, lugar para «stop» (*stásis*).

Como sugere o próprio termo, *virtus* aponta para o esforço; algo que se adquire através de empenho e dedicação da vontade¹⁹. *Diastema* é o lugar e o tempo da realização da virtude. A perfeição é esse esforço com vista à *virtus*, que se traduz numa *corrida* para diante e num progresso contínuo movido pelo desejo jamais saciado: «É preciso, então, manifestar um grande desejo de perfeição (*teleiôtês*) de que somos capazes, e alcançar tudo o que somos capazes de alcançar. Com efeito, quem sabe se a perfeição da natureza humana não consiste na disposição em tender sempre para um bem maior?» (*Vit. Moys.* Pref. 10; SC 1bis, 4).

***Epéktasis*, ou a progressão infinita**

Tudo o que dissemos até aqui acerca do *movimento-kínêsis* remete-nos para a outra noção chave da *epéktasis*. Esta é especialmente desenvolvida nas obras da maturidade (c. 390), *Comentário ao Cântico* e *Vida de Moisés* (391/392), onde Gregório se ocupa de resolver a já mencionada aparente aporia: «é absolutamente impossível alcançar a perfeição, uma vez que a perfeição não permite limites e a virtude não tem senão um limite: o ilimitado» (*Vit. Moys.* 8; SC 1bis, 4). Pouco antes tinha dito que «no que concerne à virtude, é impossível delimitar a perfeição, pois ficou mostrado que tudo o que está contido dentro dos limites não é perfeição» (9; SC 1bis 4). Que sentido faz, então, o apelo «sede perfeitos»?

É para resolver esta aparente aporia que Gregório retoma a linguagem metafórica de Fl 3,13 (*epekteinómenos*), citado ou evocado mais de uma dezena

¹⁹ Cf. Taranto, *Gregorio di Nissa*, 489.

de vezes na sua obra, para desenvolver a doutrina da *epéktasis*, em que se descreve o progresso humano como um «esquecer o já alcançado para um perpétuo *lançar-se para a frente*». Dado o seu valor programático na obra de Gregório, justifica-se a citação do texto paulino:

Não que eu já tenha alcançado ou *atingido a perfeição (teteleíōmai)*, mas continuo a correr, para ver se alcanço, pois também fui alcançado por Cristo Jesus. Irmãos, eu não considero que eu próprio o tenha alcançado; mas uma coisa eu sei: esquecendo o que está para trás e *lançando-me para o que está para a frente (epekteinómenos)*, corro em direção à *meta (skopón)*, para o prêmio do chamamento do alto que vem de Deus por Cristo Jesus. (Fl 3,12-14)

A imagem escolhida é a da «corrida» (*drómos*) e do *corredor* totalmente focado na *meta (skópos)* da perfeição (*teleióteta*) e, por isso, inteiramente *protenso (epekteinómenos)* para o que falta percorrer. A partir da analogia desportiva introduzida por S. Paulo, Gregório acentua o *élan* e as *etapas* a percorrer no progresso para a perfeição²⁰. O texto paulino fecha com uma afirmação que também será desenvolvida por Gregório: «*entretanto, qualquer que seja o que já alcançámos, mantenhamos o rumo*» (Fl 3,16). Trata-se, pois, de uma corrida *orientada* por um «rumo a manter».

Tanto o contexto como o texto (*epekteinómenos*) de Fl 3,13 sugere já a tensão impulsionante da imanência à transcendência: *epéktasis* vem de *epi* (marca da imanência), e *ek*, referente à transcendência; e *tasis*, que designa a tensão de um músculo ou de um membro do corpo. Gregório faz, assim, da *epéktasis*, enquanto tensão para a transcendência num contínuo *crescendo*, a síntese da sua espiritualidade. Não estaremos, contudo, a extrapolar o seu pensamento se alargarmos esta noção a todas as dimensões do progresso humano, na medida em que a via da perfeição consiste num progresso do Homem todo, sem pausa nem descanso numa meta, mas num dinamismo que, por sua vez, continua de meta em meta: toda a conquista, cada nova etapa se converte em novo ponto de partida em direção a um objetivo novo e superior.

²⁰ Cf. Jean Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique* (Paris: Éditions Montaigne, 1944), 291.

O nosso autor recorre, como vimos, abundantemente a metáforas e símbolos de movimento orientado ou de subida, por degraus ou etapas: como correr, subir os degraus de uma escada, o voo, o nascimento/crescimento e a recreação contínua (*Vit. Moys.* II, 227; Moreschini, 636)²¹.

Ciente de que não é o primeiro a tirar tal partido da metáfora desportiva de Fl 3,12-14, Gregório reaproveita a simbólica agonística insinuada por Paulo, para afirmar, em primeiro lugar, que é intrínseco à condição humana aspirar à perfeição (virtude), e para, em segundo lugar, mostrar que tal ideal de perfeição é intrinsecamente destituído de limite. É este horizonte ilimitado que explica a perpetuidade da «corrida» ou movimento «para a frente» ou «para o mais alto». É próprio do Homem criado por Deus, «correr sempre para o alto, com os olhos só na meta» (*Hom. Cant.* XII).

O ser humano é este atleta movido pela «desproporção» das coisas maiores que *estão por diante* e, por isso, sempre *protenso* (Fl 3,13):

Referindo-se à sua experiência, Paulo afirma: *considero não ter ainda compreendido. Mas, esquecendo as coisas do passado, continuo a correr para o que está para a frente* (Fl 3,13)... Considero que o seu comportamento nos transmite este ensinamento: na nossa participação constante na natureza bem-aventurada do Bem, as graças recebidas são de facto grandes, mas o caminho que está para além do nosso alcance imediato é infinitamente mais vasto do que vamos alcançando. Esta desproporção é manifestada ao homem que vive tal experiência no tempo presente e em todo o tempo, e quem toma parte nesta aventura tem a possibilidade de crescer de modo inexorável. (*Hom. Cant.* VIII, 1; PG 44, 1025b)

A montanha «de difícil acesso» que Moisés subiu «torna-nos mais fortes à medida que se sobe» (*Vit. Moys.* II, 158; SC 1bis 79). «Passando de meta em meta na sua subida para as coisas do alto», Moisés torna-se o modelo «dos que se elevam sempre acima de si mesmos» (*Vit. Moys.* II, 167; SC 1bis, 83). Porque a perfeição, no sentido grego ou comum, (plenitude acabada) não existe neste mundo, ser perfeito é continuar a *correr sempre para a frente*

²¹ Cf. Giuseppe F. Garel, *Gregorio di Nissa. L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale* (Torino: Leone verde, 2004), 94-97; Daniélou, *Platonisme et Théologie mystique*, 295-297.

no caminho jamais consumado, num progresso ininterrupto. Efetivamente, a perfeição (*teleios bíos*) não consiste em alcançar uma meta (*télos*), mas em «nunca cessar de tender para o que está mais além» (*Vit. Moys.* pref.; 13-15; SC 1bis, 5. 6).

Podemos, assim, falar de uma «margem de progressão» orientada *ad infinitum*. Cada pessoa é um ser inacabado que se projeta, sempre focado no que falta percorrer e nas novas etapas a cumprir de um *iter* jamais concluído. Neste caminho ou movimento, não há lugar para pausa ou descanso, pois «o bem alcançado, por maior que pareça ser, não é senão o princípio do que lhe é superior e melhor» (*Cant.* VI; PG 44, 888).

A metáfora desportiva exprime cabalmente este «entusiasmo por alcançar a perfeição possível, nos limites do fim que nos propusemos, cientes de que a perfeição (*teleiôtes*) da natureza humana consiste em estar disposto a desejar sempre progredir na nossa participação no bem» (*Vit. Moys.* I,10; SC Bis, 4).

Verificamos, pois, uma relação essencial entre progresso e transcendência. Em contexto teológico, isso parece evidente: se Deus, a suma transcendência, coincide com a bondade e perfeição supremas, sem limite (*óros*) de tipo algum (exceto o mal), todo o percurso de aperfeiçoamento humano consiste em participar, cada vez mais, da suma perfeição, aproximando-se da bondade e virtude sem limite; se a meta é o ilimitado, também o progresso de que se fala é ilimitado. Quem persegue a virtude e a perfeição, por natureza ilimitados, está a cumprir o próprio apelo do Transcendente à autotranscendência: *Sede perfeitos*:

A participação do Bem por natureza é completamente desejável para quem o conhece, e, além disso, o Bem é ilimitado; segue-se, pois, necessariamente que o desejo de quem busca participar dele é co-extensivo com aquilo que é ilimitado, e não se detém jamais. Portanto, é impossível alcançar a perfeição, pois, como já dissemos, a perfeição não está circunscrita por nenhum limite; o único limite da virtude é o ilimitado. E como poderá alguém chegar ao limite prefixado, se este limite não existe? Porém, o facto de havermos demonstrado que o que buscamos é totalmente inatingível, não justifica que se possa descuidar do preceito do Senhor, que diz: *Sede perfeitos*, como é perfeito vosso Pai celeste. (*Vit. Moys.* Pref. 7; SC 1bis, 3)

O próprio exemplo bíblico de Moisés e de Paulo mostra que «na perfeição que está ao nosso alcance», é possível «alcançar o mais elevado limite da perfeição» (*Vit. Moys.* II 227; SC 1bis, 105), desde que não nos detenhamos na corrida:

De facto, este divino Apóstolo de espírito amplo e profundo, correndo sempre pelo caminho da virtude, jamais cessou de se lançar para a frente (Fl 3,13-14), pois lhe parecia perigoso deter-se na corrida. Porquê? Porque todo o bem, pela própria natureza, carece de limites, e só é limitado pela presença de seu contrário, como a vida é limitada pela morte e a luz pelas trevas; em geral, tudo aquilo que é bem tem seu fim naquilo que é considerado o oposto do bem. Assim como o fim da vida é o começo da morte, assim também o deter-se na corrida pela virtude é o princípio da corrida ao vício. (*Vita Moysis*, Pref. 5; SC 1bis, 3)

Por conseguinte, «nenhum limite impede o progresso de quem se exercita na subida para Deus, porque o bem não tem limite, nem o progredir do desejo de bem é impedido por saciedade alguma» (*Ibid.* II, 239; SC 1bis, 109). Isto porque «a fonte do bem atrai sempre a si os sedentos, como diz a própria Fonte: *Quem tiver sede venha e beba* (Jo 7,37). Com esta exortação não se colocam limites à sede, nem ao movimento para a Fonte, nem à vontade de saciedade. Pelo contrário, a força persuasiva deste mandamento prolonga o movimento, estimula a sede, move-nos a beber e a desejar» (*Cant.* VIII). Moisés é o exemplo acabado deste dinamismo infinito, alimentado pelo desejo da perfeição:

O grande Moisés, progredindo sempre no caminho, nunca interrompeu a subida nem pôs qualquer limite ao seu movimento de subida, mas, uma vez colocado o pé na escada *na qual Deus se apoiava*, como diz Jacob (Gn 28,12), não parou de subir de degrau em degrau sem jamais cessar, porque cada degrau mais alto alcançado impulsionava-o sempre para mais acima. (*Vit. Moys.* II, 227; SC 105)

Gregório vê em Moisés a personificação da *epéktasis* paulina, no seu itinerário constante, de degrau em degrau, até o mais elevado, «numa contínua corrida para o alto» (*Vit. Moys.* II, 152; 156; 157; 227; SC 1bis, 77; 78, 83; 105).

Este impulso é explicado recorrendo à comparação com o movimento físico dos corpos, para concluir que também «a alma [Homem], uma vez libertada da sua ligação terrena, torna-se leve e rápida para o seu movimento para cima, subindo de baixo para cima até às alturas. E como nada vem do alto para interromper o seu impulso (pois a natureza do belo atrai para si aqueles que para ela voltam o olhar), ela eleva-se acima de si mesma cada vez mais e, movida pelo desejo (*epithumía*) das realidades do alto, *projeta-se para o que está à frente* (Fl 3,13), como diz o Apóstolo, e sempre se elevará em direção ao que está mais alto... E assim não pára de subir, reavivando sempre a tensão para o seu voo ulterior, através dos progressos que já realizou. De facto, só a atividade espiritual tem esta propriedade de nutrir a sua força pelo exercício; ela não afrouxa a sua tensão pela ação, mas antes a aumenta» (*Vit. Moys.* II, 224-226; SC 105).

O princípio é o mesmo: quando se aspira ao infinito pode progredir-se infinitamente; quando o Céu é o limite, não há mesmo limites ao desejo e ao sonho. De facto, é «o desejo das realidades celestes» que alimenta a *epéktasis*. Nesta *performance* espiritual, o desejo é a energia que move e eleva sempre a fasnquia, enquanto força profundamente virtuosa, que é, ao mesmo tempo, sinal de dependência ontológica do Homem face ao seu autor («desejando aquilo que lhe é aparentado»), e motor que move à transcendência (*An. res.* 42; *Or. cat.* VII,6; Moreschini, 416; 220):

Posto que o desejo te lança ao que está adiante (cf. Fl 3,13) e não tens nenhuma saciedade em tua corrida, mas o desejo se orienta sempre àquilo que é ainda maior, sabes que há tanto espaço junto a mim, que quem corre por ele jamais poderá alcançar o final da corrida. Porém, de outro ponto de vista, a corrida é quietude... quietude que é como asas do coração na sua viagem para as alturas. (*Vit. Moys.* II,242-243. 244; Moreschini, 642; 644)

Estamos, pois, a falar de um movimento instigado pelo desejo e intenção livre, e *orientado* pela esperança de alcançar a meta desejada. Sendo uma corrida ascensional, é movimento enquanto inquietude e é, ao mesmo tempo, repouso enquanto saciedade de um desejo jamais plenamente saciado.

No diálogo com Macrina, querendo explicar esta dinâmica do movimento da alma, Gregório reitera que «o ser humano, porque é da sua natureza estar sempre em movimento (*en kinései*), é levado para onde a sua escolha

o leva»; e se a «esperança é o guia do nosso movimento para a frente (*epí tò próso kinéseos*), a memória segue-se ao movimento (*kínesin*) efetuado pela esperança. Se a esperança conduz a alma para o que é belo por natureza, o movimento da escolha (*proairéseos kínesis*) imprime na memória um rasto brilhante» (*An. res.* 43; Moreschini, 418).

Por outras palavras, o bom sucesso do progresso humano depende de uma boa orientação do desejo e da esperança que movem cada pessoa. Como sublinha o nosso autor, é a «esperança que aponta o caminho a seguir no futuro e que motiva a superar os obstáculos», considerando a memória do passado só na medida em que se transforma em movimento em direção ao bem futuro.

Referências

Fontes

Laplace, J.; J.Daniélou. *Grégoire de Nysse. La création de l'homme*. Paris: Cerf, 2002.

Daniélou, Jean. *Grégoire de Nysse. La vie de Moïse*. Paris: Cerf, 1955.

Moreschini, Claudio (ed.). *Gregorio di Nissa. Opere dogmatiche*. Milano: Bompiani, 2014.

Estudos

Bosco, Flavio del. «In viaggio verso l'arete. *Askesis* ed *epthymia* nel pensiero di Gregorio di Nissa». *Studia Patavina* 52, n.º 3 (2005): 774-775.

Daniélou, Jean. *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*. Leiden: E.J. Brill, 1970.

Daniélou, Jean. *Platonisme et Théologie mystique*. Paris: Éditions Montaigne, 1944.

Deseille, P. «Épectase», in *DSp* IV, 785-787.

Douglass, Scot. «Kinêsis», in *Gregorio di Nissa. Dizionario*, ed. Lucas F. Mateo-Seco, Giulio Maspero. Roma: Città Nuova, 2007, 356-357.

Ferguson, E. «God's Infinity and Man's Mutability. Perpetual Progress According to Gregory of Nyssa», in *GOTR*, 18 (1973): 59-78.

Ferguson, E. «Progress in perfection: Gregory of Nyssa's Vita Moysis», *StPatr.* 14 (1976): 307-314.

Garel, Giuseppe F. *Gregorio di Nissa. L'esperienza mistica, il simbolismo, il progresso spirituale*. Torino: Leone verde, 2004.

Harl, Marguerite. *Le déchiffrement du sens. Études sur l'herméneutique chrétienne d'Origène à Grégoire de Nysse*. Turnhout: Brepols, 1993.

Harmon, Tera D. *Motion (κίνησις) and Anthropology in the Writings of Gregory of Nyssa*. Washington: D.C., 2016.

Movimento (*kínêsis*) e progresso (*epéktasis*) em Gregório de Nissa

Heine, Ronald E. *Perfection in the virtuous life. A Study in the Relationship between Edification and Polemical Theology in Gregory of Nyssa's De Vita Moysis*. Cambridge, 1975.

Maspero, G.; Matteo-Seco L. F. (ed.). *Gregorio di Nissa. Dizionario*. Roma: Città Nuova, 2007.

Taranto, Salvatore. *Gregorio di Nissa. Un contributo alla storia dell'interpretazione*. Brescia: Morcelliana, 2009.

Von Balthasar, Hans Urs. *Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*. Paris, 1988.

Da deambulação ritual do corpo: pobreza e motricidade na densidade do mistério

Joaquim Félix de Carvalho

Universidade Católica Portuguesa

Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (UCP-CITER)

Pois a pobreza é um grande clarão que vem do interior.

(Rilke 2009, 325)

Toda a conduta motora inaugura um sentido, através do corpo

(Sérgio 2023, 280)

... e nem sei o que seja. A pobreza? Sinceramente, ignoro as suas preciosidades. E é preciosa, bem sei. Como? Saberás, porventura... – Para! Prefiro que as perguntas se metamorfoseiem numa atmosfera de plausibilidade. E em mais do que um saber somente. Seria pouco, se reduzida ao seu entendimento. Por isso, convido a investir numa estrada longa, quem sabe, a caminho desse modo de ser, sendo. Digo, de almejar o essencial, simples como água limpa e expectante de nós, à sede de atenção, segundo o evangelho de Jesus. Vamos então a essa montanha! Melhor dizendo, a esta noite acendendo-se, sim, ao rumor dessa água funda, atravessando o silêncio de rochas vivas, como quem escala, ou escava, o poço da liturgia. Lentamente, como a luz cresce, ou as ervas da chã. E a ilha se faz teu pensar claro, como diurnal, cada manhã, em suas praias-mar. Ao sol, no seu arco de atleta, até ao crepúsculo. E depois, clara nos noturnos, onde brilha a luz meiga.

Culmen et fons. Cume e fonte. Assim é a liturgia. Lê-se na *Sacrosanctum Concilium*, n.10. No cume surge a fonte. Paradoxal, a fonte do alto é para escavar bem fundo. Um poço no cimo! É a liturgia, insisto, até atingir a água, em precipitação e subida, pela nossa sede. Será que, também nós, como observa Orígenes, na *Homília XIII sobre o Génesis*: «vemos os patriarcas sempre em

atitude de escavar poços» (Orígenes 1976, 214)? Quem diz poços, diz sede. Apagá-la de vez, não seria adormecer de morte? Renunciar à condição de pobre, que a sede cuida. Que nostalgia poderia reconduzir-nos ao Egito? À servidão do jugo, dos tijolos de palha a procurar e fazer em dobro? Será o êxodo lugar nômada, onde a liturgia se poderá celebrar em sujeito coletivo – humano, animal, cósmico – com os recursos da pobreza? Ou iremos dizer, como Orígenes que, na *Homilia XII sobre os Números*, interpela novamente para não cair no fosso da negação: «Dizem que não têm sede. Dizem que não é uma fonte; dizem que não é água; dizem que não é essa a ideia que eles têm de uma fonte e da água. Dizem que a água não existe...» (Orígenes 1951, 236)?

Em *A fonte da liturgia*, Jean Corbon escreve a propósito da liturgia dos pobres, do seu altar e sua missão: «A pobreza é um mistério. Não se mede de fora, nos outros; ela é silenciosamente conhecida por aqueles a quem esmaga. E mesmo quando sofrermos os seus golpes, não lhe podemos dar, de modo nenhum, um sentido de vida, por ela ser uma ausência. A pobreza não pode ser objetivada. Só Aquele que a encarna nos pode desvendar o seu mistério, e fazer-nos participar dele» (Corbon 1999, 185). Mistério, sim, a pobreza é imenso mistério. E porque nos silencia, vivamo-lo como um jogo, que implica a nossa inteireza; é, por isso, também, somático.

Por conseguinte, no texto que se segue, escrito para quem, lendo, ouve – em conversa de caminho –, procurarei desenvolver uma introdução ao espírito da liturgia, segundo a pobreza, que arranca, desde logo, da motricidade humana. Precisamente, como assinala Manuel Sérgio, no seu glossário, a propósito da *corporeidade*, de cuja «entrada» recortei a sentença em epígrafe: «Condição de presença, participação e significação do homem, no Mundo. A motricidade emerge da corporeidade como sinal de quem está-no-mundo-para-alguma-coisa, isto é, como sinal de um *projeto*. Toda a conduta motora inaugura um sentido, através do corpo» (Sérgio 2023, 280).

Procurarei fazê-lo em pontos articulados. No primeiro, a partir do silêncio, por onde a liturgia inicia, antes mesmo da palavra ser pensada e dita (naquela pobreza que não é carência), apontarei a práticas silenciárias, do corpo já em deambulação e sentido, interpretadas como mistagogias da ação litúrgica, que contemplam inclusive a preparação ritual, não entendida como «treino», mas como sua «raiz». Delicada mistagoga, a Margarida, Vale ou outra, abrirá um itinerário que, só no último ponto, será descoberto do velâmen. Sim, num lugar de eleição, pela aspereza esplendente da encastoadada paisagem e da

escultura d'Aquele que, sendo pobre, releva o mistério da pobreza. E, também, por aqueles outros que o auxiliam, como outrora, através das ruas de Jerusalém, participando do peso que O esmaga.

Entretanto, pela caixa torácica do texto, nos vários pontos intermédios, onde bate e respira a reflexão, procurarei desenvolver, em forma ensaística, a possibilidade de um «estilo litúrgico» segundo a pobreza, ao ritmo da motricidade humana. E, por ele, explorar o providenciado pauperismo do deserto em flor, enquanto lugar de caminhos outros para o culto e a liturgia, onde as areias florescem, às ordens de Deus, numa alegria que a arte poética poderá tentar ditar.

Do silêncio: antes do «logos», a liturgia inicia

Trabalhou os alvares domésticos. Cuidou dos seus e adiantou a refeição. Enfim, agora, apronta-se. Cumpre o ritual da última higiene. Prepara-se para a alta atitude da dignidade. Conhece o seu corpo, caminhando no tempo, lavrado pela esperança. E confessa-se, a voz baixa, de lábios lentos, dirigindo-se ao seu íntimo: «Sou peregrina do lugar atraente. De lá, uma voz me atrai. Convoca-me. A assembleia espera-me. Ah! subirei ao encontro, com alegria a transbordar do meu cálice, pelo rosto, os pés e as mãos. Ah!, e como recordo a recorrência em Eugénio de Andrade, pelos flancos¹, ainda transbordarei».

Depois, Margarida segreda. Faz-se silêncio, calar habitado pelo rumor dos gestos. Verifica ao espelho, que ainda a reconhece, os sulcos das estações na face. E, pensa, sem o dizer: «Estás cada vez mais madura! Mais iniciada. E mais só, enquanto lá não chegas. Já nem todos te seguem, como outrora. – Porque o marido não sente razões para a deslocação? Porque os filhos seguiram outras paisagens? Cala! Cala! Cala! Não perguntes em demasia. Faz aquilo que te punge dentro. Descobre-te garbosa na temperatura desse templo, osso e carne e espírito, teu corpo. Sim, de pensamentos perfumados, mais branca, transfigurada, com os cabelos tingidos pela cal do sol. Esse mesmo que te atrai.» Enfim, Margarida toma o carro e dirige-se à igreja. Estrada fora,

¹ Sem precisar de assinalar todos os poemas onde comparece, que seriam muitos, «Flancos» é um dos vocábulos mais recorrentes no campo lexical da poesia de Eugénio de Andrade (cf. Andrade 2017).

atenta aos sentidos, decidindo-se nos entroncamentos, contempla os campos verais: uns, tingidos de amarelo e salpicos violáceos; outros, brancos de tapetes-saramagos. E, bem assim, as casas a adensarem-se, desenhando ruas. De fins de maio, o viço a conduz no verde silêncio, mais oloroso.

É domingo. Estacionado o carro, a passo de mulher que aprendeu a andar, Margarida atravessa o adro. E adentra-se no lugar dedicado. A porta e a água, ali ao lado, suspensa no côncavo de granito, qual pia de fresca piedade, conduzem-na por filtros liminares, assinalados na transição da luz, à escuta de uma voz outra: «Silêncio! Silêncio! Silêncio!»

Donde provirá tal ordem? Será daquele antigo «conselheiro», que se encontrava ao lado de Deus, conforme nos narra a obra-prima *Papyri graece magicae*: «Diga: Silêncio, silêncio, silêncio (chama assim) o conselheiro do Deus vivo e imortal. Guarda-me silêncio» (Betz 1992, IV). Na perspectiva da história das religiões, será dele esse apelo ao silêncio. E poderia ouvir-se, a seu modo, nas liturgias dos mistérios gregos. Em *Paestum*, no sul de Itália, por exemplo, onde os templos ainda nos impressionam nos seus hipostilos. Porém, no caso da Margarida, como também para nós, que tantas vezes a ouvimos, a voz assemelha-se às de silenciários ou silencieiros invisíveis, que nos fazem ajoelhar e desenhar o sinal da cruz, num silêncio de esculpir o corpo². A fazer-nos lembrar o que sucedia, por exemplo, no palácio de Justiniano I, no qual Paulo, o Silenciário, tal como outros, tinha a responsabilidade de criar silêncio; ou os diáconos, no início e ao longo das anáforas das liturgias cristãs orientais (Caro 1969, 164,191,189,192).

Era o silêncio no princípio. Não, não seria o Verbo, como escreveu S. João no seu Prólogo: «Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος» (Jo 1,1). Na verdade, segundo os estudos da história das religiões, S. João redige o seu texto evangélico, a partir de várias fontes literárias, cuja maior parte delas sustenta que, antes da criação, era o abismo e o silêncio que existiam³. É génesis a conduzir a outra génesis.

Rafael Gonçalves, em *Mistagogia poética do silêncio na liturgia. Práticas silenciárias*, estuda o silêncio, insistindo no seu gradual exercício. E conclui: «Uma maior atenção a estas realidades (gesto, silêncio, ritmo, movimento)

² Bela é a forma de suscitar a *performance* destes «sinais sagrados», o joelhar-se ou o sinal da cruz, entre outros, segundo as «mistagogias» de Romano Guardini: cf. Guardini 2017, 13.17-18 *et passim*.

³ Sobre o silêncio inicial e a proposição de S. João do Verbo no princípio: cf. Berger 2021, 126-137.

manifesta uma maior qualidade na resposta e, na liturgia, uma qualidade na participação: positiva, plena, ativa e piedosa. Uma busca do invisível, do Deus silente é paulatinamente trabalhada pelo desejo do silêncio, pelo desejo da escuta, pelo desejo da intimidade mais profunda com a sua Palavra. Mergulhar as raízes no silêncio é mergulhar as raízes da existência humana no húmus do silêncio iniciático e criador (gênesis)» (Gonçalves 2022, 138)⁴.

Descidos à profundidade rizomática destas raízes, compreendemos agora o motivo que levou Romano Guardini escrever em *O Testamento de Jesus*: «A vida litúrgica inicia com o silêncio» (Guardini 1993, 33). Oh, sim, o silêncio é uma das formas de pobreza da liturgia. Uma pobreza santa, despojada de palavras, a esculpir luminares, só *a posteriori*, no silêncio inicial. Sem ele, como rebate Guardini, na ação litúrgica, «tudo parece inútil e vão» (Guardini 1993, 33). Eis porque o propõe, como «a primeira premissa de toda ação sagrada» (Guardini 1993, 33). O que exige, como à Margarida, uma intensíssima disponibilidade interior para almejá-lo: «Porém, o silêncio é silêncio, e somente se obtém com a vontade [...] O silêncio só se obtém desejando-o com determinação, mesmo à custa de algum sacrifício. Mas quando o conhecermos, ele nos parecerá indispensável» (Guardini 1993, 31).

Fique claro, todavia: o silêncio não é simplesmente fruto de voluntarismos, nem aparente ausência de rumor externo. No seu aspeto de pobreza, diga-se, não falta nada. Não é vazio a preencher por palavras esquecidas, ou tardias. «O verdadeiro silêncio também significa calma de pensamento, de sentimento, de coração. O verdadeiro silêncio deve dominar o espírito e penetrar cada vez mais na alma, esse mundo interior de profundidade abismal» (Guardini 1993, 31). Só através de «práticas silenciárias», como as nomeia Rafael Gonçalves, se pode alcançar. Porque a pobreza, que o silêncio incarna, é mais projeto a construir, em arquitetura de subtração, kenótica mesmo, do que fosso a preencher. Eis porque Guardini clarifica, evitando desenvolver o que o silêncio não é: «Na realidade, o silêncio é rico e fecundo. É a paz da vida interior, é a profundidade do que desagua no mais íntimo de nós mesmos. É presença, abertura e disponibilidade. Não significa inércia sombria, indolência ignorante. O verdadeiro silêncio está alerta e pronto» (Guardini 1993, 32).

⁴ Sobre esta obra, cujo enredo é apreciado, sugerimos a leitura do Prefácio: cf. Félix de Carvalho 2022, 9-20.

Por certo compreendemos a ritualidade da Margarida, praticada, de casa à igreja, como deambular de peregrina atenta, no corredor estradal, ou na varanda larga dos campos, qual *domus ecclesiae* extensa. Chega pontual à Hora, que também faz sua e celebra. Fez do recolhimento rito inicial, prelúdio. E conservou-o, como fundo de paz interior, para escutar de ambas as mesas, sem se distrair em futilidades de periferia, nem se perder em inquirições pessoais ou rituais, ajustando-se às modulações do silêncio, sugeridas, também, pela *Instrução Geral do Missal Romano* (cf. Católica 2003, n. 45).

Do «estilo litúrgico»: segundo a pobreza do mistério silente

Do silêncio – sim, do silêncio como rótula e carne viva dos mistérios –, creio ser possível esboçar um «estilo litúrgico». Entre outros possíveis, o seu traço grafitar-se-á segundo a pobreza, mesmo no sentido da «mendicância», interpretada como bem-aventurança: «Bem-aventurados os mendigos pelo espírito, porque deles é o reino dos céus» (Mt 5,3)⁵.

Quando se atinge tal mendicância, no aberto dos lugares – um aguaceiro vernal poderia inundá-los –, sentiremos, como Francisco de Assis e seus companheiros, que Deus nos hospeda numa casa de jardim invertido (espelho do terrestre?), e nos faz germinar entre-os-jardins com rosto de sementes, ou de copas, a reverdecer. Quem diz «germinar», diz «participar» da sua vida. É um sentir que nos levará a experimentar poemas como este: «Dessa abóbada Deus, lembrado d'Edessa,/ disse por oráculo:/ de dura pedra curvei o jardim,/ céu e nuvem às raízes, com a palavra de avesso./ Só a boca na flor do escuro pólen/ entreabri em ósculo ao mundo entre trinta girassóis;/ asseguro assim meu nome a nervuras de berço/ e um cântico do seio de montanhas para o embalo./ Mergulhai, jardineiros, meu olhar juncal/ na sede que o espanto me fende em fundo retábulo/ ao veio tímbrico por onde lençol e d'aguaceiro sois:/ úmblica voz ao assombro, olho-d'água de março./ Sede do altar fluente, dobro no camarim;/ oh!, cascata que da fonte-mor me dás rumor,/ aos olhos flui silêncio, favo pleno d'âmen.» (Félix de Carvalho 2023, 33).

⁵ A tradução seguida é a de Frederico Lourenço. Porque devidamente fundamentada a opção por «mendigos», e não simplesmente, como noutras versões, por «pobres, sugere-se a leitura da nota explicativa, que o tradutor coloca em aparato crítico: cf. Lourenço 2018, 73-74.

Voltemos, porém, à categoria de «estilo», associada à liturgia. Atualmente, há quem explore também o cristianismo como «estilo». O teólogo alemão Christoph Theobald SJ, a viver e ensinar em França, tem explorado esta categoria, no sentido de assinalar marcas que distinguem o modo cristão de habitar o mundo, cujos traços correspondem ao próprio estilo de Jesus de Nazaré (Theobald 2007). Porém, – e ignoramos se é o primeiro –, o termo «estilo» aparece, em 1918, na obra *Vom Geist der Liturgie (O Espírito da Liturgia)*, no capítulo III, intitulado «O estilo litúrgico» (Guardini 2017, 43-54).

Guardini toma-o no sentido mais genérico, entendendo por tal categoria «a característica específica que distingue toda a forma particular» (...) sendo «a tradução exterior de que uma determinada manifestação de vida encontrou na sua expressão verdadeira e perfeita» (Guardini 2017, 43). Mas, como de imediato acrescenta, «para haver estilo, é preciso que esta expressão viva seja de tal natureza que o ser particular e concreto, de que o estilo é veículo, adquira por sua vez uma categoria significativa superior, que ultrapasse o seu domínio próprio» (Guardini 2017, 43). Deste modo, não se podem tomar por «estilo» as características particulares, seja de quem for, na sua singularidade e primitivismo, caprichos ou arbitrariedades. Eis porque o «estilo» só se atinge quando, por um «processo de simplificação» de tais singularidades, múltiplas e por vezes confusas, é «o particular aumentado e elevado ao geral» (Guardini 2017, 45). Embora, para Guardini, isso seja muito claro na liturgia, cujo estilo é como água limpa, e, segundo ele, não precise de comentários adicionais, torna-se evidente que «na liturgia oramos enquanto membros da Igreja: ela permite-nos alcançar o reino situado acima do indivíduo, e porque está acima de cada um, é acessível a todos, a todos os temperamentos, a todas as épocas, a todos os lugares» (Guardini 2017, 45). O que, em sintonia com isto, o leva a concluir: «só o estilo de vida e de pensamento autenticamente católico, isto é, universal e objetivo, pode ser adotado por cada um de nós sem que a vida interior tenha que rezear violência» (Guardini 2017, 53). Para esta «dignidade de valor universal», segundo ele, «muitos fatores contribuíram. Primeiramente, o tempo que no decurso dos séculos sem cessar limpou, poliu, aperfeiçoou as formas litúrgicas» (Guardini 2017, 46 e 47).

Desse polir e aperfeiçoar se dá testemunho, nas palavras do «Proémio» da *Instrução Geral do Missal Romano*, a propósito da revisão do *ordo missae* do missal romano de Pio V (1570) e daquele do Papa Paulo VI (1970) – este já na terceira edição típica –, subseqüentes aos Concílios de Trento e II do Vaticano:

«Na própria concordância dos termos, pode já verificar-se como, não obstante o espaço de quatro séculos que medeia entre eles, ambos os missais romanos seguem a mesma tradição. E, se examinarmos atentamente os elementos mais profundos desta tradição, veremos também como, de uma forma muito feliz, o segundo missal vem aperfeiçoar o primeiro» (Católica 2003, n.6). Pelo que, «o novo missal testemunha, por um lado, a norma da oração (*lex orandi*) da Igreja Romana e salvaguarda o depósito da fé tal como nos foi transmitido pelos Concílios mais recentes. Mas, por outro, significa também um passo de grande importância na tradição litúrgica» (Católica 2003, n.10). Dito de outro modo, «no novo missal, a norma da oração (*lex orandi*) da Igreja está em consonância perfeita com a perene norma da fé (*lex credendi*)» (Católica 2003, n.12). Daí a importância de quanto foi decretado, no art.1.º da Carta Apostólica em forma de *Motu próprio*, do Papa Francisco, *Traditionis Custodes*, sobre o uso da Liturgia Romana anterior à reforma de 1970: «Os livros litúrgicos promulgados pelos santos Pontífices Paulo VI e João Paulo II, em conformidade com os decretos do Concílio Vaticano II, são a única expressão da *lex orandi* do Rito Romano» (Francisco 2023).

Matriz da catolicidade, é desta «pedra fundacional» que se podem assinalar as características do «estilo litúrgico», como adiante veremos. A falta dela, infelizmente, conduzirá a violências, acima assinaladas por Guardini. Por conseguinte, a consonância entre a «lei da oração» e a «lei da fé» é a expressão mais essencial do «estilo» que a liturgia do rito romano apresenta como única. E, por ela, é fonte de unidade. Sim, é «única», repito, mas, como se prevê nos processos da inculturação litúrgica, acolhedora dos diferentes «génios» dos povos. Ao contrário, romper este princípio, quem sabe por que «esquema», poderá arruinar a tão bem-aventurada «pobreza». Capturados pelo brilho de ornamentos («acessórios» sincrónicos de cada época), sem atender à substância, podem os batizados apagar a pobreza da liturgia.

Cuidadores dessa luz, pobre mas claríssima, apraz-nos aplicá-la à liturgia, com o poema 17, d'«*O livro da pobreza e da morte*», escrito em 1903, por Rainer Maria Rilke: «Pois a pobreza é um grande clarão que vem do interior...» (Rilke 2009, 325). É desse interior que a liturgia cria «estilo». Aquela que nos faz entrar em diálogo com Deus para lhe dizer, com a última estrofe de um outro poema de Rilke: «Tu és o que está rodeado de beleza,/ em volta da qual alinha a riqueza./ Tu és o simples e poupaste./ Tu és o camponês de barba sem idade/ de eternidade em eternidade» (Rilke 2009, 103).

Memento: a liturgia continua a ser «jogo»

Beleza orbitada pela riqueza! Será ela, a liturgia, também pobreza a florescer? Rilke aponta-nos um possível itinerário através do qual a liturgia melhor se poderá dizer. É a via das areias floridas! Adentrássemos-nos pelo deserto de Atacama, no Chile, e encontraríamos a comunidade cristã de San Andres, na aldeia de Pica. Oh! – quem diria? –, «Pica» significa «flor das areias». Podem as areias florir, ó comunidade impossível, no coração do deserto mais árido, mais inóspito à vida?

Com a atmosfera criada, invadindo o pensamento, remontemos a outro sumptuoso deserto, não menos arenoso e áspero, a partir dos objetivos traçados para o Êxodo do povo de Israel, desde o Egito. Ao apresentar a liturgia, no livro *Introdução ao espírito da liturgia*, Joseph Ratzinger procura explorá-los no capítulo I, intitulado «Liturgia e a Vida: sobre o lugar da Liturgia na realidade» (Ratzinger 2001, 9-16). E aponta duas finalidades para o Êxodo, uma das quais interessa agora aprofundar: a liberdade do culto de adoração no deserto.

Antes, porém, de explorar este objetivo, que parece tão importante como alcançar a terra prometida, permita-se um «interlúdio». Ratzinger inicia com um questionamento triádico: «O que é, no fundo, a Liturgia? O que acontece nela? Que espécie de realidade encontramos aí?» (Ratzinger 2001, 9). Boas perguntas, sim. Aglutinam-nos, por certo, no interesse em habitá-las, sob o signo da pobreza. Mas, porquê o «interlúdio»? Porque Ratzinger faz alusão a uma proposição, feita nos anos vinte do século xx, pela qual se refletiu a liturgia considerada como «jogo». Sim, foi explorada desde esse universo por Romano Guardini, no capítulo v do seu livro, já citado, *O espírito da liturgia* (Guardini 2017a, 65-79). Ratzinger estima a «consideração» como verdadeira, mas acrescenta que «por si mesma não pode ser suficiente» (Ratzinger 2001, 9). Tendo já aprofundado, num outro artigo (Félix de Carvalho 2020, 27-32), esta «divergência» do discípulo em relação ao mestre, creio que é necessário fazer justiça a Guardini, pois a sua reflexão é bem clara, longe de ser meramente «esteticista», como por vezes é sancionada. Não será, antes, mística, sapiencial? Com fundamentação filosófica, sem esquecer o dinamismo da arte, Guardini eleva-se à iluminação bíblica em dois textos: a visão de Ezequiel (Ez 1) e o contentamento do pai que sente alegria na contemplação do seu filho, brincando na sua presença (Prov. 8,30-31). E conclui acerca da liturgia: «Não é trabalho, é jogo. Brincar diante de Deus. Não criar, mas ser cada qual uma obra de arte, eis a essência íntima

da liturgia» (Guardini 2017a, 76). Todavia, tão longe da tentação assinalada por Ratzinger (de um culto autocrático e egótico, como a dança em volta do bezerro de ouro), porque é o Espírito Santo o «ordenador» do jogo: «Foi ele que ordenou o jogo que a Eterna Sabedoria executa na Igreja, seu reino sobre a terra, em face do Pai celeste, que encontra “a sua alegria e delícias em estar assim no meio dos filhos dos homens”» (Guardini 2017a, 78).

Em perfeita sintonia com o seu pensar, sugere-nos, na parte final, apontada já à educação litúrgica, uma via que pode relacionar-se com o «estilo-pobre», entendido como «despretensão», que convida a um fazer vivo da liturgia: «a alma tem de aprender a não buscar em toda a parte o fim útil, a não pretender a todo o custo encontrar um fim para todas as coisas, a esquecer ser demasiado prudente e «adulta»: terá de aprender a... viver, sem mais; a renunciar, pelo menos na oração, àquela febre de atividade acesa e fustigada pela preocupação de alcançar o fim; a desperdiçar o tempo ao serviço de Deus; a não contar, nem pesar, no jogo sagrado, cada palavra, cada pensamento, cada gesto, sempre com a pergunta em suspenso: para quê e com que fim? Precisa de se resignar a não querer sempre fazer alguma coisa, alcançar alguma coisa, cumprir alguma coisa de útil. Precisa de se resignar a executar, sob os olhos de Deus, em beleza, liberdade e santa alegria, o jogo da liturgia que o próprio Deus regulamentou» (Guardini 2017a, 79). Quem poderá jogar a liturgia em tais modos? Talvez só aqueles que, como crianças, mas sem serem infantis, continuam a brincar. Aqueles que, como assinala Jesus, se convertem e tornam crianças (cf. Mt 18,1-6).

A longa transcrição compreender-se-á melhor, não tanto como argumento de apologética, mas de programática evolução do pensar. De facto, ela dá o mote para fazer evoluir o presente ensaio em ordem a atingir objetivos outros, distantes da dialética «mestre/discípulo». Até porque, e bem, a potencialidade da consideração da liturgia como jogo leva-nos para o campo, entre as linhas onde a ação litúrgica se estabelece com regras bem definidas, a respeitar seriamente, sem obliterar a liberdade do «*ludus*».

Porque Ratzinger se afasta da consideração guardiniana, assinalando «insuficiências»? Por observações que, a seu modo de ver, partem de uma visão de jogo, pelo menos na atualidade, atacada por problemas de vária ordem. «Porque aí, no fundo, nem teria importância, tal qual o nosso jogo. Tudo o que se diz é transponível para qualquer tipo de jogo; o compromisso com as regras muito rapidamente cria o seu peso, levando assim a outras conveniências.

Se formos ver no nosso mundo do desporto, seja um campeonato de xadrez ou qualquer outro jogo, revela-se em todo o lado que, a fim de se tornar um mundo com leis próprias e não se perder numa mera brincadeira fútil, o jogo rapidamente abandona o mundo que lhe é oposto ou o não-mundo. [...] Tal inversão da teoria do jogo diferencia, essencialmente, a Liturgia da brincadeira vulgar, que contém sempre as saudades tanto de um jogo “verdadeiro” como daquela parte inteiramente diferente do mundo onde a ordem e a liberdade estão unidas; perante as aparências e conveniências, perante a futilidade humana da brincadeira vulgar, a Liturgia deixa sobressair o lado especial e diferente do «jogo» de sapiência de que fala a Bíblia» (Ratzinger 2001, 9-10).

Até podemos considerar que o «jogo», na atualidade, padece de certas «conveniências», a ponto de ser indevidamente «explorado», no sentido pior do termo, prioritariamente como «coisa» refém do lucro, atraindo os verdadeiros fins do desporto. Também Manuel Sérgio lamenta a acentuada «desvirtuação» do jogo, na última entrevista que deu a Fátima Campos Ferreira, no programa «Primeira Pessoa», da RPT, no episódio 8, de 15 de maio de 2023. Na medida que, segundo ele, o desporto «reproduz e multiplica as taras da sociedade» (...) «Porque a grande tara da sociedade, ou seja, da ditadura do lucro – é alta competição – onde os homens são coisas, porque são objetos de lucro. Nada mais do que isso» (Sérgio 2023a, 05:8ss). É verdade que as causas podem ser outras, mas a questão, que pendula entre o «*ludus*» e o «*agón*», é bem antiga, como a explora Pedro Braga Falcão (Falcão 2019, 73-82), em *Desporto, Humanismo e Tecnologia*, volume coordenado por Alfredo Teixeira e João Duque, da coleção Cátedra Manuel Sérgio – Desporto, Ética e Transcendência.

Terá deixado o desporto de ser «escola de virtudes», de tão desvirtuado que estará? Será exponencialmente arriscado considerar a liturgia a partir da categoria de «jogo»? É verdade que, como escreve André Comte-Sponville, «pensar as virtudes é medir a distância que nos separa delas» (Comte-Sponville 1995, 12). Mesmo assim, sem medidores de distância, e não obstante todo o tipo de desvirtuamento dos desportos, afinamos a nossa avaliação por uma apreciação, claramente positiva, com a qual Alexandre Palma e João Eleutério introduzem o volume, *Breve tratado das Virtudes Desportivas*, também ele da mesma coleção da Cátedra Manuel Sérgio: «Os desportistas andam literalmente “atrás da virtude”. Com a sua atividade física, correm, saltam, nadam, treinam atrás da virtude, ora individualmente ora em equipa. Nesse exercício,

educam a força dos seus atos e, porventura coisa ainda mais importante, aperfeiçoam a bondade das suas disposições interiores. Eis porque o universo dos desportos é, nas sociedades contemporâneas, um lugar onde a virtude está viva e se mostra atual. Ela é aí o que sempre foi: uma força, uma prática, uma luta, uma ação, uma conformação dos gestos, mas também do carácter. A virtude não é aí algo primeiramente pensado, mas sobretudo vivido e exercitado. Sobrevive, portanto, entre os desportistas algo de genuinamente virtuoso que importa relevar e refletir» (Palma, Eleutério 2021, 11).

Nesta ótica positiva, cremos que a liturgia pode continuar a ser considerada como «jogo». E, de mais a mais, na perspectiva explorada por Romano Guardini, que, em momento algum desejou comparar a liturgia às vulgares brincadeiras infantis. Claro, como ele, sem pretendemos homologações, ou transposições, nem tão-pouco explorar determinados jogos. Talvez considerá-la como «jogo» no «deserto» dê fio à reflexão de ambos, Guardini e Ratzinger, numa perspectiva que, pensamos, será de levar por diante atendendo à deambulação do corpo.

Do culto no deserto: as areias florescem no jogo da liturgia

Retomemos a oportuna finalidade do Êxodo, individuada por Joseph Ratzinger: a liberdade para o culto no deserto. Esse foi, de facto, o pedido de Moisés e Aarão feito ao Faraó: «Assim diz o Senhor Deus de Israel: Deixa ir o meu povo, para que me celebre uma festa no deserto» (Ex 5,1). Foi difícil a negociação. O Faraó não cedia facilmente aos sucessivos pedidos. Ratzinger faz desta passagem uma exegese, na qual evidencia aspetos fundamentais: a liberdade de culto; a exigência do deserto como lugar para o culto; a partida não só dos homens, mas também das mulheres e crianças, inclusive do gado, pois seria Deus a escolher as vítimas, na perspectiva de um culto de sujeito alargado; etc. O que leva Ratzinger a concluir: «o modo do culto não é uma questão do politicamente atingível; o culto inclui a sua própria medida, o que significa que apenas a medida do apocalipse ou de Deus podem ordená-lo» (Ratzinger 2001, 11).

Ratzinger detém-se, depois, a retirar consequências desta nova perspectiva para o culto, o qual inclui a liturgia, e ainda a Lei e a moral; um tríptico inter-relacional. Mais do que sintetizar este «círculo hermenêutico», interessa evidenciar,

com assombro, a perspectiva de fazer festa no deserto, como culto desejado e moderado por Deus. No lugar da mais manifesta dependência, Deus quer ser adorado! Não é só a liberdade política e de culto que está em causa. Mas também a liberdade em relação às abundâncias (peixes, carne, pepinos, melões, porros, cebolas e alhos), lamentadas em nostalgias e fome de seguranças (cf. Num 11,1-35), que o Egito proporcionava. Concluindo: é no deserto que, pelo culto, a primavera da vida floresce sobre as areias.

Nesta atmosfera vernal, poderíamos traduzir, sob a perspectiva da pobreza, o culto numa ação litúrgica cristã, ao mesmo tempo, sóbria e digna? Creio que se possa concretizá-la, com equivalências dinâmicas, a partir do «Cântico» ditado por Carlos Poças Falcão: «Ele disse: / “lava a tua casa retira os móveis todos / aí quero dançar” // assim o Senhor dança nos salões vazios: / semelhante a um turíbulo / espalha o seu perfume // não fechei as portas / abri as janelas: os ladrões evitam / a casa iluminada // fiz tapetes de flores / pus grinaldas na entrada / pois é muito grande a festa de Um só convidado // espero nas traseiras e ceio no umbral / o Senhor ocupa-me / e a casa toda é sua // sirvo na bandeja as mais frescas iguarias / os frutos colhidos / nos dias de canseira // O Senhor dorme no leito e eu estou acordado / o Senhor levanta-se / e eu não posso dormir // a água sai pura / das suas lavagens / lavo-me na água que o Senhor usou // de manhã o Senhor veste-se / com a roupa que lhe trago / come do que tenho – e assim eu empobreço // visto o meu Senhor e eu o alimento / assim fico sem nada / e Ele me sustém // que eu nunca me atrase à chamada do Senhor / não vá Ele mostrar-me / não precisar de mim // que eu não seja dos que perdem / primaveras e outonos / que não seja contado entre os ignorantes // enquanto o Senhor dança o meu coração exulta: / que Deus este que não pára / de se mover por mim!» (Falcão 2020, 332-333).

Por esta liturgia, a cantar em oblações de louvor, podemos servir o Senhor nos pobres. E empobrecemos. Ficaremos sem nada ou quase, como no deserto, em nossa casa lavada ou nas naves de uma igreja, até numa pequena capela. Porém, destas estações, primaveras ou outonos, quem desejará perder um só fruto, ou ignorar quanto Deus faz pelos seus adoradores «em espírito e verdade» (Jo 4,23)?

Que gestos, que sinais, que ritmos, a liturgia poderá adotar neste «deserto»? Deserto que não tem que ser tradução hiper-realista, nem da orografia das colinas do vento, nem das areias multiplicadas. Do «deserto», sim, mas entendido como «despojamento», até à nudez, à essência, do humano

à «imagem e semelhança» do «desprendimento» dividido. Como pode o corpo jogar por deambulação? De que modos se poderá ele articular nas rótulas, nos músculos, nas correntes sanguíneas? E, por correlação, nos sentidos e expressões de transcendência? Que corpo ser na liturgia, segundo os seus programas rituais, na sua espiritualidade de anel da Aliança?

Romano Guardini, de quem assimilámos o espírito da liturgia, adentra-se nos «sinais sagrados», narrando mistagógicamente a sua experiência, que se obtém pela confluência ritual, do corpo deambulando nos lugares, e inclusive pelos seus membros, tronco e cabeça, tomando o corpo como «templo/lugar» onde a liturgia se pratica (Guardini 2017). E, para fazer tais narrações, não necessita de criar um novo aparato rubrical, cerimoniais ou *ordines romani*, como fez, por exemplo, e de forma bem desenvolvida, Burcardo, nos inícios do século xvi, em relação ao *ordo missae*, mais tarde adotado, com ligeiras adaptações, no *Missal Romano* de 1570. É nesse sentido, de essencialidade, que ele apresenta vários «sinais sagrados»: sinal da cruz, mão no seu agir, ajoelhar-se, estar de pé, andar, bater no peito, entre outros (Guardini 2017, 13-25).

Como Guardini, poderíamos atender a tantos ritos, só na aparência fáceis de praticar. Porque o corpo deveria deixar-se moldar pela gramática do rito, pela plasticidade da obra que toca, movimento que executa como uma dança. Pobre, sim, pobre, mas assegurado pelo vento que move as colinas de um deserto, para usar uma poderosa imagem. Atendamos, por exemplo, à abertura de um sacrário, esculpido por Asbjørn Andresen, para a capela da Imaculada, em Braga. Assim se poderia narrar a sua abertura até ao seu recolher, como num «*ritus servandus*», um rito a observar: Observa no corrimento de sangue desta escrita, o *ritus servandus*, a longa rubrica sem pressa nem escrúpulos. Degrau a degrau, assim lentamente, sobe a escada e ajoelha. Depois ergue os olhos à altura das estrelas entre as águias. Leva a chave ao centro da estrela direita e roda. Abre as portas do tabernáculo, uma e depois a outra. – Águias céus estrelas cruzeiros onde vos ocultais? – Desliza depois a plataforma, madeira sobre madeira. O sulco facilita essa deslocação um pouco à frente do limiar da câmara. Toma o cubo de tília com cuidado. Dentro, nada pode oscilar. Desce como subiste, lentamente. Caminha em direção ao altar, na qualidade de teóforo, pelo corredor do sol nascente. Ao chegares ao tríptico fechado da assunção volta à esquerda. Caminha como quem aprendeu a andar. Aproxima-te do altar pelo lado sul. Pousa o cubo, agora mais atravessado pela luz

no corno do lado poente, sobre a pedra escura polida em água como aquela sobre a qual flutua. Pousa com cuidado reverente e ajoelha. Estás para abrir um mistério oculto, apenas vislumbreado através dos orifícios. Levanta-te. Abre primeiro a face do céu que desdobra junta com a face do lado das tuas entranhas. Acompanha-as até ao fundo nesse rumor da matéria. Abre depois a face do sol nascente, e só depois a face do mar. A face do norte deixa-a erguida a proteger o cilindro de prata da luz fria. Abre depois o cilindro com suas linhas luminescentes. Alguém está no segredo. Depreendes, mas não o identificas. Tira primeiro o espigão que liberta o eterno. Depois abre de par em par, como uma janela, as faces do cilindro. A meia lua ao cimo sobrepõe-na à outra metade. Que vês? – Vejo outro cilindro em forma de torre. Tem pedaços de pão. – Toma atenção: São sete os discos que recolhem as sobras do último milagre. Coloca um a um no corporal ao centro do altar. Há famintos preparados para comungar. Entretanto fica tudo no aberto. A cruz na qual o cubo se desenhava revela o corpo que se fez pão da vida, carne. Quando todos ficarem saciados, ainda ao som do cântico ou do silêncio, recolhe sem desperdício os pedaços que sobram. Volta depois a formar a torre e fecha as portadas justas ao batente. Roda depois o espigão até o círculo da cabeça encerrar a meia lua. Forma depois o cubo, face a face, como quando o abriste. Toma-o e volta ao tabernáculo. Não esqueças de caminhar como convém ao que transportas. Coloca o cubo sobre a plataforma e empurra-a até ao interior. Fecha as portas, ajoelha e roda a chave. As águias reaparecem nos céus em vigilância, e as estrelas ao lado das cruzes, qual jardim persa. Não apagues a luz da santa presença. Retira-te sem pressa pela escada e volta ao teu lugar, ao meio do povo, ao corpo. Àquela corporeidade formada na epiclese de comunhão. Volta ao teu lugar fiel. Não esqueças: Todos te acompanham no silêncio dos olhos. Mesmo a cantar a gratidão de famintos saciados. De depois em depois, existe um interminável afazer. Observa o *ritus servandus*. Observa a vida, o corpo em comunhão.

Depois das homilias de Orígenes, citadas ao início, porque não recorrer também a outra homilia, na qual se explora o sentido da deambulação corporal, não num rito circunstancial, mas em atenção a eucologias, palavras e gestos, que atravessam toda a celebração da missa? Eis os termos de uma breve passagem da homilia da solenidade da Santíssima Trindade, onde esse deambular é colocado em relevo, como uma «dança de aros»: «Talvez por isso, a primeira imagem que me ocorreu, confesso-vos, ao recordar todas as

ocorrências da nomeação da Trindade, ao longo da liturgia da missa, foi a de uma ginasta, que, ritmicamente, ao som de uma música em *crescendo*, vai associando ao seu corpo aros, e mais aros, balançando-se. Lembrei-me ainda daquela antiga dança dos Navajos, que é feita, também com aros, em sublime coreografia» (Félix de Carvalho 2023a).

Na sua ergonomia arquitetônica, por vezes como epifanias dos mistérios nela celebrados, os próprios lugares da liturgia, nos percursos processionais, nas deslocações pelas instâncias em correlação – altar, ambão, sede, cruz; nave, presbitério (plenário-frontal ou, não tão comumente, em ilha central); tabernáculo, batistério, capelas laterais, deambulatórios, etc. –, a formar uma escultura iniciática-invisível de linhas, retas, circulares e diagonais, que acionam a deambulação do corpo. O ritmo pode ser austero, com pontos estacionais, onde estar de pé ou ajoelhar, por exemplo, não são pausas intersticiais, tão-pouco da participação; ou, então, ser assimétrico, no tempo e nas espacialidades, em função da ação litúrgica ser mais lenta ou lesta, por vezes, com cânticos de acompanhamento.

A par deste múltiplo deambular, poderíamos acrescentar, desde logo, o do pensamento, segundo o espírito dos mistérios. Mas, também, de certas «alfaias» que lavram, no ministério, o mistério do seu serviço sacramental. Entre outros, apraz-nos relevar os cálices criados por Asbjørn Andresen, artista norueguês, para a capela Árvore da Vida, do Seminário Conciliar de Braga. Em relação ao *calix mundi*, cuidei de recolher a *mens auctoris*, no livro *Do Fundo do Cálice*: «Asbjørn Andresen apresentava frequentemente o *calix mundi* a partir da performance ritual, não no sentido daquela arte, que se esgota nos movimentos da sua *dança*, ou alcança na pulcritude rítmica da *interpretação* até ao sucesso, o *aplausos*, a atestar a consecução do *objetivo*. Segundo ele, o cálice apresta-se, de boa e bela “disposição”, ao serviço do encontro dos corpos, da “carne” de Deus e do mundo, (do mundo assumido por Deus), plurissentida inclusive através da tatilidade e da sede profunda do ser. De forma expressiva, a sublinhar o mistério da *en-carnação*, Asbjørn dizia que quando o celebrante principal toma o cálice, parece ver nele as mãos de mães a amparar os seus recém-nascidos, ou, quando em tempos idos, se bebia das fontes, transportando água pura nas palmas das mãos» (Félix de Carvalho 2022a, 66).

Em relação ao «cálice de peregrinação», que é também uma criação «neo-paradigmática», a qual tivemos oportunidade de apresentar no livro acabado de citar, recordo a sua abertura ritual: desde o retirar da sua patena-tampa, ao

inverter do cilindro-velâmen, até ao abrir do vaso do pão, que se acopla como “pé da copa» do cálice propriamente dito. O que, em perfeita sintonia com o tema aqui tratado, nos levou a concluir: «Do ponto de vista da *estética ritual*, que nos permite sentir Deus na arte, a performance *cinésica da abertura* do cálice, para usar uma paráfrase de Giorgio Bonaccorso, faz com que o programa, proposto por Asbjørn, se inserira inclusive naquele “movimento que abre o homem àquilo que o antecipa”. A própria *peregrinação* começa nesta dinâmica liminar, da qual o abrir cinésico do próprio cálice é já concretização real. E tudo isto sem excessos ritualísticos que, por desenvolvida dimensão performativa, poderiam ler-se de forma ideologizada» (Félix de Carvalho 2022a, 84).

Oh! Quando as alfaiaes esculpem o corpo. Que beleza de ergonomia: a mão é esculpida pela alfaia, pelo cálice! E o pensamento molda-se ao fogo do Espírito. Que obediência aos mistérios, que colocam os oficiantes em deambulação! Sirvam estas ou outras expressões enfáticas para traduzir do espanto de quem começa a oração pela atenção. E para meditar num parágrafo, que escrevemos a propósito da sacramentalidade da arte ao serviço da vitalidade da fé: «Para a liturgia se tornar aquilo que é, cada vez mais se torna patente que precisamos de nos envolver com os sentidos e os sentimentos, de forma disciplinada, e com todo o rigor da arte. Como é importante assumir o nosso corpo, para viver a liturgia numa expressão plurissensorial. Sim, um corpo extenso. Porque as obras de arte e o lugar, toda a atmosfera, são prolongamento do nosso corpo. São como que os “brinquedos” de que fala Guardini na sua introdução mistagógica à liturgia. Brinquedos para serem levados a sério, e não numa deriva pueril. Como filhos que se deixam ver, enquanto brincam, e são a alegria de Deus, seu Pai» (Félix de Carvalho 2020, 55). E, por falar em «brinquedos», conserve-se ainda a atenção, pois vamos precisar deles, já de seguida.

No deserto de duas capelas: somos seres olhados

Somos seres olhados? Em sintonia com Romano Guardini e Joseph Ratzinger, neste particular inteiramente comungantes, sim, somos seres olhados. Esse é o sentido da adoração. De facto, a ação litúrgica é um grande ícone – imensa janela da eternidade descida à contemplação –, cuja profundidade não se encontra num ponto de fuga, no lado verso dos atos religiosos e litúrgicos, mas em nós, no lado carne, onde Deus crava o seu olhar de bênção. Adorar

é isso mesmo: saber-se olhado por Deus e, num quiasmo de atração e retiro, cruzar os nossos olhos com os d'Ele, na invisibilidade, ou através de sinais sensíveis e de símbolos, na ritualidade.

Conforme sintetiza Teresa Bartolomei, na introdução que escreveu para o livro *Ecologia poética no labirinto da liturgia*, «no ato litúrgico, Deus torna-se presente para o crente não porque se faça visível para ele, mas porque o põe em condição de sentir-se visto, acolhido, por Ele» (Bartolomei 2023, 9). Essa é a direção e a consciência de quem se sente olhado, porque escuta, ou então ensaia gestos fora do quotidiano, em tudo inéditos. Assim o dita, por exemplo, Sophia de Mello Breyner Andersen, na última estrofe do poema «Escuto»: «Apenas sei que caminho como quem/ É olhado amado e conhecido/ E por isso em cada gesto ponho/ Solenidade e risco» (Andersen 2018, 516). Ou, na declinação desse «ser-se olhado», em vocativo-reflexo, assim o dita, também, Ruy Belo: «Somos seres olhados/ Quando os nossos braços ensaiarem um gesto/ fora do dia-a-dia ou não seguirem/ a marca deixada pelas rodas dos carros/ ao longo da vereda marginada de choupos/ na manhã inocente ou na complexa tarde/ repetiremos para nós próprios/ que somos seres olhados// E haverá nos gestos que nos representam/ a unidade de uma nota de violoncelo» (Belo 2018, 98).

Vamos, então! Para onde? Vamos, primeiro, a uma pequena capela de madeira, a Árvore da Vida, pensada como «metáfora de eternidade» (Félix de Carvalho 2015), preparada para contextos futuros, que nos permitirá compreender, de forma parabólica, na senciência de habitar, e em atmosfera de hospitalidade, a liturgia a partir da sua consideração como «jogo». Exímio no âmbito da crítica da arquitetura, Ugo Rosa, de Caltanissetta, na Sicília, escreveu um artigo sobre esta capela, que foi publicado na revista *Divisare*, com fotografias de Santo Eduardo Di Micheli (Rosa 2012).

Sem jamais citar Romano Guardini, parece-nos que ele afina a sua leitura pela mesma consideração, isto é, a de jogo. Curiosa é a associação que faz a uma «caixa de brinquedos»: «É uma *boite a joujou* (caixa de brinquedos) bastante grande, de maneira que nos permite entrar nela, mas também um mecanismo pequeno (ou, melhor, uma construção em balsa) reposta dentro da sala dos jogos» (Rosa 2012). Para prosseguir com a mesma ideia, associada ao brincar da infância (tal como Guardini a pensou, tão longe da perspectiva de Joseph Ratzinger), explicita-a como «casa de bonecas», hospitaleiramente construída, como só as crianças constroem: «Entramos como quem entra

numa casa de bonecas ou na casinha das crianças construída em descanso, fazendo-nos mais pequeninos. Isto muda, obviamente, o modo como percebemos as coisas e as pessoas que são hospedadas e também, pela transparência de que esta casinha infantil é portadora, as coisas e as pessoas que não são hospedadas e que permanecem fora. Porque (... e é esta a sua outra particularidade aporética) este objeto tão perfeitamente definido, separado, delimitado, este objeto tão perfeitamente *objeto* é, na realidade, *transparente*. A madeira, material com que é construído (e, em si, não transparente) permanece aqui no estádio de *ossatura* e não se faz *pele*, portanto não esconde o interno e deixa entrever o externo» (Rosa 2012).

Ah! Mas que «casa de bonecas»! Que «caixa de jogos»! «Caixa dos jogos e casa de bonecas, como se dizia, ela é, ao mesmo tempo, cabana e, por aquela transparência, também árvore (como aliás é posto perfeitamente em evidência por um dos primeiros desenhos dos projetistas...). Porque, no fundo, precisamente na ideia de cabana, esconde-se, protegida, a imagem da árvore (*topos* da arquitetura, basta pensar em Ledoux e a sua casa do pobre...) assim como na própria imagem da natureza, transparece, sempre, o habitar do homem» (Rosa 2012).

E, após desenvolver a qualidade da «transparência»⁶ da capela, sintetiza ele, pondo em jogo a ideia de jogo, e as consequências que daí advêm para

⁶ Eis a sua reflexão: «Também por isto, logo que atravessamos a soleira, este lugar (através de cujas paredes continua a transparecer aquilo que só aproximativamente e muito imprecisamente podemos chamar ainda um externo...) nos reconfigura de modo inusitado. Suspeito que um ambiente opaco dificilmente nos poderia situar, deslocando-nos de um modo tão decisivo. Dificilmente um ambiente hermeticamente fechado poderia mostrar-nos tão claramente a fragilidade do nosso estar no justo lugar: adultos, maduros, racionais e invulneráveis à irrupção do não visível. Perfeitamente concluída e protetora, esta arquitetura não nos protege de maneira exclusiva e a sua hospitalidade não é coativa, não se apropria perentoriamente do nosso olhar e não o expropria. Ela deixa que o olhar escorregue pelo entrelaçamento inextricável do visível e do não visível, construtivamente tecidos entre eles. Através da construção de um edifício que é, ao mesmo tempo, aberto e visível do externo (que, aliás, permanece ele mesmo um interno...) mas íntimo e perfeitamente definido no seu interior (que, todavia, permanece, de algum modo, sempre um externo ...) foi elaborada pelos projetistas uma delicada dialética entre o ver e o não ver que recorda a de um Mashrabiya. A capela não poderia jamais ser definida senão assim: em sentido próprio e figurado. É definida como lugar de culto e é-o como espaço físico. Não se abandona à fácil lisonja do informal e à fátua complicação do arbitrário a que demasiada arquitetura contemporânea miseravelmente cede, e sobretudo não concede nada ao pathos da espetacularidade. E, todavia, nesta sua definição, não se fecha em si mesma e não recusa aquilo que permanece fora dos seus limites: transparece e, nesta transparência, deixa que aquilo que não podemos ver acaricie aquilo que podemos ver. Esta arquitetura não se concentra programaticamente sobre si mes-

o cristão que nela entra e celebra, isto, que nela brinca: «Em suma, através da transparência, esta capela coloca-nos *em jogo*. E quando falo de jogo, refiro-me ao *jogo* como encaixe impreciso que não nos *fixa* numa posição rígida e inamovível e também, como escrevi antes, ao *ludus* infantil. Isto não deveria parecer irrespeitoso ou redutor: são precisamente os Evangelhos, de facto, a colocar sempre em *jogo* o crente (em ambos os sentidos) e é precisamente a liturgia que, depois, coloca sempre em *jogo* o praticante (nos dois sentidos)» (Rosa 2012).

Ao que ele acrescenta as referências bíblicas, apontando à dimensão kenótica da liturgia, passível de ser vista – assim o pensámos desde o início deste texto – da deambulação do corpo na ação litúrgica: «O cristão não pode *imobilizar-se* no seu ser sensatamente, gravemente, obtusamente adulto: se se *fixa*, o cristão desaparece. O cristão deverá, para manter-se cristão, *tornar-se pequenino* e aprender a *diminuir-se* e reconquistar a sua infância (Mt 18, 3-5; 19, 14; Mc 9, 37; 10, 14; Lc 18, 16 ...). Ali poderá encontrar, talvez, o sentido deste despojamento, daquele esvaziamento capaz de o projetar liturgicamente na dimensão da Kenose, lugar do qual emana, verdadeiramente, a luz da experiência cristã. Porque é na Kenose que o cristianismo vive a aporia suprema, a do Deus – homem. Ora, a aporia coloca-nos sempre *em jogo* e, por isso, para a habitar é necessária uma humildade radical que faz tremer nos seus fundamentos a solidez e a certeza do nosso *estar fixos*. Aqui não poderemos julgar e decidir com racionalidade *adulta, num sentido ou no outro*, porque esta firmeza, privada de jogo, anularia aquilo que, naquela aporia, se esconde como um *barroco*, uma pérola não esférica. Aqui devemos privar-nos das muitas abundâncias da inteligência, desfazermo-nos e começar a praticar finalmente a *vastidão do pouco*» (Rosa 2012)⁷.

ma, e dá-se melhor em transparência, quase fazendo apelo ao outro. Na sua definição, melhor, precisamente graças a esta definição, declara-se quase que inexistente, convida o seu hóspede a fazer-se, também ele, transparente, dispõe-no para a mudança de estado e mantém-no naquela espécie de imprecisão existencial que constitui o núcleo de todo o percurso para o sagrado, para aquela sabedoria não discursiva em grau de nos indicar que o nosso não é um estar, e que nós não somos apenas nós, mas somos também o outro» (Rosa 2012).

⁷ Não seria isto a que Romano Guardini apontava, numa leitura semelhante? Provavelmente conhecedor desse «fundo guardiniano», Ugo Rosa declina o pensamento comum em outras concretizações imagéticas: «Este pequeno espaço declina o contentamento da criança que constrói uma casinha no salão com cartão e duas cadeiras e uma mesinha (tão mais alegremente eficaz quanto mais perfeitamente, geometricamente, definida) e aí se instala para a viagem, fechando os olhos e imaginando que aquela casca voará para o mistério. Aquele espaço, como todos já

E porque torna-nos peregrinos, deambulantes com sentido, no apelo que a viagem nos faz, partamos para a segunda capela. Os nossos braços ensaiam um gesto de encontro. Com quem? Com a Margarida⁸. Porém, não iremos atrás do carro dela, nem dos rodeiros apagados do automóvel do padre Telmo Ferraz. Porquê? Porque o dela, ainda está lá, estacionado à nossa espera, e o do padre Telmo há muito que ficou com o depósito vazio. Digo a verdade, sim, em relação àquele que lhe foi, *in illo tempore*, oferecido. Mas, vamos para onde?, repito. Não, não é para Pica, no deserto de Atacama, mas para Picote. Em vez de alamedas de choupos a ladear a estrada, acompanham-nos rijos arbustos de espécimes da biodiversidade autóctone do planalto mirandês, também ele à sua maneira inóspito, com afloramentos rochosos cobertos de líquenes. E, com inusitada curiosidade, chegamos ao Barrocal do Douro.

Que vamos lá fazer? Não é para visitar a barragem, nem apreciar o desfiladeiro do rio Douro, as casas dos engenheiros ou a pousada, a aldeia e os espaços desportivos. Ou, até mesmo, a paisagem. Tudo isso vale a pena, sim. E como é belo todo aquele «moderno escondido» (Canatà, Fernandes 1997), para usar o título homónimo do livro organizado por Michele Cannatà e Fátima Fernandes! Claro, é para visitar a capela de Nossa Senhora de Fátima, projetada pelo arq. Manuel Nunes de Almeida, construída em 1958, três anos após a conclusão da capela de Notre-Dame du Haut, na colina de Bournonville, em Ronchamp, Haute-Saône, na Borgonha (França).

Que beleza de capelas! Como aprecio o tapete de lajes em betão, para uma aproximação ritual à capela do Barrocal do Douro! Ah! E aqueles antigos sobreiros plantados no adro, com suas sombras majestosas. São velhíssimos, muito mesmo, é verdade, mas não tanto como as formações rochosas esculpidas pelos ventos, por trás da cabeceira da capela. Que grande aranha de

experimentamos, ao menos uma vez na vida, era habitado pela paz e pelo silêncio como nenhum outro; nós, aí, sentíamos-nos seguros, porque aquele espaço, na realidade, delimitava um outro, todo interior. E é neste espaço interior, infantil e transcendente ao mesmo tempo, que se instala precisamente o sentido do sagrado. E este espaço, no cristianismo, entrelaça-se inextricavelmente a um tempo, o da liturgia (Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium*, 7: “...toda a celebração litúrgica, enquanto obra de Cristo sacerdote e do seu corpo, que é a Igreja, é ação sagrada por excelência, e nenhuma outra ação da Igreja lhe iguala a eficácia no mesmo título e no mesmo grau”))» (Rosa 2012).

⁸ Para conhecer a Margarida, que é ótima apresentadora da capela de Nossa Senhora de Fátima, no Barrocal do Douro, em Picote, Miranda: cf. Vale 2019.

cimento abriga a caixa construída a tijolo em grés, na cor de mel derramado! Repara ainda na cruz e na torre... Para que será o ambão externo? Como imaginas, é para as liturgias mais concorridas, quando a assembleia não cabe no interior. Mas, vamos, entremos! Quero mostrar-te, entre outras peças de arte litúrgica, uma muito especial. Oh, sim, teremos tempo para analisar a pia batismal e o lugar do sacramento da reconciliação, à porta de entrada, como batentes do Evangelho a atravessar: o perdão pela água e pela mão que escuta e absolve, sinais de uma Páscoa que persiste. Mas a qual obra te referes? Ao conjunto de alfaia litúrgicas, de Pádua Ramos, ou dos paramentos? Às esculturas de Barata Feyo? Precisamente, é uma delas.

Concentra-te na escultura de Cristo. Mais do que pensar no seu escultor, Barata Feyo, olha para Ele, para a sua beleza crua, da qual se poderia desviar o olhar (cf. Is 52,13-53,12), para que também Ele olhe para ti. O padre Telmo Ferraz, no seu livro *O lodo e as estrelas*, regista a apreciação que dela fizeram, no dia da inauguração da capela, em diálogo orante precisamente com Ele: «Poucos gostam da Tua imagem: que tens calos nos pés; que tens rugas na barriga; que tens a cara muito dura; que és o Cristo magrinho da FNAT» (Ferraz 1985, 103). Magrinho? Sim. Porque Ele comia com os trabalhadores no refeitório. Imagina o alimento dos servos sofredores... E os calos e as rugas, quem é que não tinha naquele estaleiro de construção da barragem?

Porquê esta apresentação da capela? O motivo é claro: o que nela se celebra, sem excluir outros lugares – segundo a silente delicadeza do desnudamento (como deserto à pele das areias) –, é uma «metáfora viva» da liturgia segundo a pobreza, na simplicidade que adensa o mistério, intensificando-o, também, ao ritmo assimétrico da ação ritual. Nela, o mistério não é protegido pela lei do arcano, nem por tabus; antes, revela-se numa *ars celebrandi* (Centro 2008), também na poética das artes sacras (Hameline 2017), que desarma os buscadores de mitos, revelando a encarnação de Cristo, no seu olhar complacente sobre tantos trabalhadores que ali celebraram o mistério pascal de Jesus, igualmente através de uma paixão dolorosa, muitos deles pela silicose a destruir os pulmões, e as desumanas condições das famílias numerosas, em casas de papel de sacos de cimento, tábuas de madeira, ou nas covas entre as rochas. Acede-se ainda hoje a esse seu atento olhar, através do Álbum de Telmo Ferraz (Pereira 2022), organizado por Henrique Manuel Pereira, com cerca de 200 fotografias e respetivas legendas, a maior parte por ele tiradas, cujo título nos convida a contemplar, em cada uma delas, os *Rostos de uma*

barragem. O padre Telmo Ferraz, na qualidade de celebrante principal, transformou os seus olhos, como todos os concelebrantes, ao deixar-se olhar por Jesus na liturgia. E levou esse olhar, o seu e o de Cristo, onde a missa se cumpre, pelo mandato de Jesus, em missão. Dele dão testemunho os seus livros, na arte poética, que tanto cuidou ao longo de décadas⁹.

A terminar, recordo um motivo de louvor do Prefácio pascal V: «Pela oblação do seu Corpo na Cruz, levou à plenitude os sacrifícios antigos e, entregando-se a Vós pela nossa salvação, tornou-Se Ele mesmo o sacerdote, o altar e o cordeiro» (Católica 2022, 550). Um sacerdote. Um altar. Um cordeiro. Eis a simplicidade do sumo sacerdote que nos convinha, tão exaltada pelo autor da Carta aos Hebreus (cf. Hebr 7,26-28). De fazer-nos recordar, um verso, já citado, de Rilke: «Tu és o simples e poupaste» (Rilke 2009, 103). Uma poupança, diferente das bancárias, que há de ler-se naquela suprema economia, que concentra todo o universo, como assinala Pierre Teilhard de Chardin, autor tão inspirador para Manuel Sérgio, no *Hino do Universo*, em *A missa sobre o mundo*. Permita-se concluir assim, citando as suas palavras, a propósito do cálice e da patena: «Derramarei no meu cálice a seiva de todos os frutos que serão hoje esmagados. O meu cálice e minha patena são funduras de uma alma largamente aberta a todas as forças que, dentro de um instante, se elevarão de todos os pontos do Globo e convergirão a caminho do Espírito» (Chardin 1997, 17).

Conclusão

Por onde nos levou a deambulação ritual do corpo! Quem poderia ditar a pobreza na relação da motricidade humana com a densidade dos mistérios da liturgia? Será daquele olhar divino, com que somos olhados, no brincar litúrgico, que o nosso ver se afina? Sim, estamos persuadidos.

Manuel Sérgio ajudou-nos a sair ao encontro de outros autores. À semelhança de Trovão do Rosário, que prefaciou o primeiro volume da sua obra seleta, também nos parece que afinámos o olhar a ver Manuel Sérgio: «interrogando tudo o que via com raríssimo talento do observador que só fixa

⁹ Além da obra já citada, refiro na bibliografia final todas as outras suas obras, as quais possuímos e consultámos.

a atenção nos objetos que merecem ser olhados» (Sérgio 2023, 67). Pois, na esteira de Fernando Pessoa e Heidegger, ele partilha a condição do «ser interrogante»: «porque se descobre em trânsito permanente até à plenitude inalcançável, que não tem, mas ardentemente deseja» (Sérgio 2023, 71). Bem, se há algo que possa permanecer em eco deste longo texto, entre outras conclusões, será a de «estar em movimento», no sentido de que «a motricidade humana é a base para a determinação da essência do Homem» (Sérgio 2023, 78), tanto mais se se deseja cristão.

Sem abdicarmos de uma certa fenomenologia da ação cultural, nomeadamente a litúrgica, acreditamos que tenha sido importante *herdar* e *ditar* uma certa poética, no seguimento daquele desafio que Manuel Sérgio assim enuncia: «assumir um *realismo poético*, onde o real e o virtual, a ciência e a cultura, a razão e a emoção se consubstanciam no mistério da poesia. E, desta forma, a investigação científica, mais do que aprofundar um saber, revela um sentido – o sentido da transcendência! Porque é na transcendência que o *ser* se revela, para além da clausura do *cogito*» (Sérgio 2023, 237).

Que é a liturgia cristã senão o cumprir desta ordem: «A elevação do Homem à ordem sobrenatural, de acordo com a Boa Nova cristã, encontra o sentido na integração da ordem do corpo na experiência espiritual?» Porque, como sublinha Manuel Sérgio, «sem o meu corpo, não sou o meu espírito. A redução do corpo a *corpo-objeto* impede a apropriação intelectual do Mundo e a vivência do êxtase diante do Absoluto». Pelo que, de imediato, conclui: «a motricidade humana é o corpo animado; é a máquina autopoietica, consciente da sua indigência, em referência essencial ao Absoluto» (Sérgio 2023, 274). Eis porque comungamos da conclusão de Ana Maria Pereira, na associação da liturgia cristã, que o nosso texto desenvolve, à vocação da motricidade humana: «Transcendência é uma das possibilidades da educabilidade do Ser, para se ter uma direção, peregrinando pelo mundo-vida, à procura do que tem de melhor» (Pereira 2020, 35).

E porque se procura o melhor, somos peregrinos. A liturgia coloca-nos sempre em viagem. Uma vez, essa viagem é intransitiva; outras, transitiva. Embora já longamente citado, gostaríamos de concluir com uma passagem de Ugo Rosa, relativa à capela Árvore da Vida: «Na imagem (banal, dou-me conta, e, todavia, inevitável ...) da barca e, juntamente, da cabana, nós avistamos a *arca* e, com o seu espaço fechado, mas, ao mesmo tempo, viajante, a possibilidade de *estar e de andar* ao mesmo tempo: isto é o híbrido fascinante, esta

é a aporia móvel entre viajar e habitar. E pergunto-me: que outra coisa é o rito, que coisa é a liturgia, senão este *reviver tempos e espaços diferentes*, este encontrar-se *aqui*, habitantes, e, todavia, *noutro lugar*, viajantes? Que coisa é o rito, senão esta possibilidade de mover-se (de *jogar*) num tempo e num espaço que, permanecendo, todavia, contíguos ao tempo e ao espaço «de fora», não são, todavia, *aquele* tempo nem *aquele* espaço, mas um *outro* tempo e um *outro* espaço? A liturgia não esconde, aos meus olhos, o seu estatuto lúdico, mas mostra-mo excedido numa autenticidade que não exige a caução do real (*deste* real). A liturgia é, noutras palavras, autenticidade que passa sem o visível: o pão é pão, o vinho é vinho e, todavia, num sentido mais *autêntico*, embora menos *visível*, o pão é o corpo, o vinho é o sangue. Eis como a liturgia nos (e se) coloca em jogo: entrelaçando visível e invisível, no horizonte de uma autenticidade que não tem necessidade daquele *real* com que o adulto condescende supinamente» (Rosa 2012).

Porque a *compaixão* é a «liturgia dos pobres» (Corbon 1999, 185), – e de que forma a aprendemos com o testemunho de Telmo Ferraz! –, saímos deste texto diretamente para o altar dos pobres, com uma partilha muito apropriada, ao som de um ensaio musical, a vestir palavras largas de José Augusto Mourão: «Tu que da paz dos templos nos sacodes/ E para a urgência da justiça nos convocas» (Teixeira, Mourão 2023).

Referências

- Andersen, Sophia de Mello Breyner. 2018. *Obra poética*. Porto: Assírio & Alvim.
- Andrade, Eugénio de. 2017. *Poesia*. Porto: Assírio & Alvim.
- Bartolomei, Teresa. 2023. «Arte e liturgia. Teoria da presença de Deus entre visível e invisível». In Joaquim Félix de Carvalho, *Ecologia poética no labirinto da liturgia*. Lisboa: UCE, 5-10.
- Belo, Ruy. 2018. *Aquele grande rio Eufrates*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Berger, Klaus. 2021. *Callar. Una teologia del silencio*. Navarra: Editorial Verbo Divino.
- Betz, Hans Didier (ed.). 1992. *Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*. Vol.1. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cannatà, Michele, Fernandes, Fátima. 1997. *Moderno escondido. Arquitectura das centrais hidroeléctricas do Douro. 1953-1964. Picote. Miranda. Bemposta*. Porto: FAUP Publicações.
- Caro, José Manuel Sánchez, Vicent Martín Pindado (ed). 1969. *La gran oración eucarística*. Madrid: Editorial La Muralla.

- Católica, Igreja. 2003. *Introdução Geral ao Missal Romano*. Coimbra: Secretariado Nacional de Liturgia.
- Católica, Igreja. 2022. *Missal Romano*, Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia.
- Centro di pastorale liturgica francese. 2008. *Ars Celebrandi*. Bose: Edizioni Qiqajon.
- Chardin, Pierre Teilhard de. 1997. *Hino do Universo*, trad. Miguel Serras Pereira. Lisboa: Editorial de Notícias.
- Comte-Sponville, André. 1995. *Petit traité des grandes vertus*. Paris: PUF.
- Falcão, Carlos Poças. 2020. *Arte nenhuma*. Porto: Língua Morta/Livraria Snob.
- Falcão, Pedro Braga. 2019. «Um exercício do contemporâneo: breves apontamentos sobre o fenómeno desportivo romano». In *Desporto, humanismo e tecnologia*, ed. por Alfredo Teixeira, João Duque. Lisboa: Universidade Católica Editora, 71-83.
- Félix de Carvalho, Joaquim. 2016. «Una metafora dell'eternità: La cappella Árvore da Vida a Braga» In *Architettura della Luce. Arte, spazi, Liturgia. Atti del XIII Convegno liturgico internazionale. Bose 4-6 giugno 2015*, Bose: Edizioni Qiqajon, 217-232.
- Félix de Carvalho, Joaquim. 2020. «Via sapiencial das artes na liturgia: Desafios contemporâneos», *Fórum Teológico XXI* 3 (2020): 25-57.
- Félix de Carvalho, Joaquim. 2022. «Silêncio: A luz adentra no corpo». In Gonçalves, Rafael. 2022. *Mistagogia poética do silêncio na liturgia. Práticas silenciárias*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia, 9-20.
- Félix de Carvalho, Joaquim. 2022a. *Do fundo do cálice. At the bottom of the chalice*. Lisboa: Universidade Católica Editora.
- Félix de Carvalho, Joaquim. 2023. *Verna*. Porto: Officium Lectionis.
- Félix de Carvalho, Joaquim. 2023a. «Hildegarda de Bingen & livro Cânticos de Rothschild: narrar a Trindade segundo a criatividade feminina». Acedido a 26 de junho de 2023. <https://sete-margens.com/hildegarda-de-bingen-livro-canticos-de-rothschild-narrar-a-trindade-segundo-a-criatividade-feminina/>
- Ferraz, Telmo. 1985. *O lodo e as estrelas*. Paço de Sousa: Editorial Casa do Gaiato.
- Ferraz, Telmo. 2011. *Mourela*. Paço de Sousa: Alforria.
- Ferraz, Telmo. 2013. *ConTigo no planalto*. Paço de Sousa: Alforria.
- Ferraz, Telmo. 2013a. *Pelo caminho das tipóias*. Paço de Sousa: Alforria.
- Ferraz, Telmo. 2016. *Um retiro na montanha*. Paço de Sousa: Alforria-Tenacitas.
- Ferraz, Telmo. 2017. *Terra batida*. Paço de Sousa: Alforria.
- Ferraz, Telmo. 2018. *As abelhas e o mel*. Paço de Sousa: Alforria.
- Ferraz, Telmo. 2019. *O silêncio de Deus*. Paço de Sousa: Alforria/ Editorial Casa do Gaiato.
- Ferraz, Telmo. 2024. *A mulemba e o grão de areia*. Paço de Sousa: Alforria.
- Francisco, Papa. 2023. «Carta Apostólica em forma de *Motu proprio Traditionis Custodes*». Acedido a 25 de maio de 2023. <https://www.liturgia.pt/files/TraditionisCustodes.pdf>.
- Gonçalves, Rafael. 2022. *Mistagogia poética do silêncio na liturgia. Práticas silenciárias*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia.
- Guardini, Romano. 1993. *Il testamento di Gesù*. Milano: Vita e Pensiero.

- Guardini, Romano. 2017. *Sinais sagrados*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia.
- Guardini, Romano. 2017a. *O espírito da liturgia*. Fátima: Secretariado Nacional de Liturgia.
- Hameline, Jean-Yves Hameline. 2017. *Poetica delle arti sacre*. Bose: Edizioni Qiqajon.
- Joseph Ratzinger, Joseph. 2001. *Introdução ao espírito da liturgia*. Lisboa: Paulinas, 2001.
- Lourenço, Frederico (trad.). 2018. *Bíblia*. Vol.1. *Novo testamento. Os Quatro Evangelhos*. Lisboa: Quetzal Editores.
- Orígenes. 1951. «Homélies sur les Nombres». trad. André Méhat, *Sources Chrétiennes* 29.
- Orígenes.1976. «Homélies sur la Genèse». trad. Henri de Lubac, Louis Doutreleau, *Sources Chrétiennes* 7 bis.
- Palma, Alexandre, Eleutério, João. 2021. «Introdução». In *Breve Tratado das Virtudes*, ed. por Alexandre Palma, João Eleutério. Lisboa: Universidade Católica Editora, 9-14.
- Pereira, Ana Maria. 2020. «A concepção de transcendência presente na motricidade humana». In *Saber-se Corpo. Ensaios sobre desporto, cinema e motricidade*, ed. por Alfredo Teixeira, Inês Espada Vieira. Lisboa: Universidade Católica Editora, 15-36.
- Pereira, Henrique Manuel. 2022. *Rostos de uma barragem. O álbum de Telmo Ferraz*. Paço de Sousa: Alforria.
- Rilke, Rainer Maria. 2009. *O livro de horas*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Rosa, Ugo. 2012. «Cerejeira Fontes Architects. The Tree of Life Chapel». Acedido a 27 de junho de 2023. <https://divisare.com/projects/324110-cerejeira-fontes-architects-santo-eduardo-di-miceli-the-tree-of-life-chapel>.
- Sérgio, Manuel. 2023. *Ciência da Motricidade humana*. Vol. 1. Porto: Edições Afrontamento.
- Sérgio, Manuel. 2023a. «Primeira Pessoa». Episódio 8. Acedido a 16 de junho de 2023. <https://www.rtp.pt/play/p11167/e691982/primeira-pessoa>.
- Teixeira, Alfredo – Mourão, José Augusto – (Ensemble STA). 2023. «Sopro criador, vem». Acedido a 27 de junho de 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=eK0gd2PVdo8>.
- Theobald, Christoph. 2007. *Le Christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Vol. I et II. Paris: Cerf.
- Vale, Margarida. 2019. «Barrocal do Douro – Narração de Margarida Vale». Acedido no dia 26 de maio de 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=NOP9zZgAL4Q>.
- Vaticano II. 1987. *Concílio Ecuménico Vaticano II. Documentos Conciliares e Pontifícios*. Braga: Editorial A.O.

«Para que tenhas corpo»: peregrinos, vagabundos e caminheiros

José Pedro Lopes Angélico

Universidade Católica Portuguesa

Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (UCP-CITER);

Cátedra de Poesia e Transcendência – *Sophia de Mello Breyner*

*À saudade do Arlindo (1944-2023)
amigo, mestre, peregrino e presbítero*

*Para que tenhas mãos e sintas frio
e seja tarde. Para que tenhas fome
e águas profundas sob teu medo.*

*Para que tenhas casa e ausência nenhuma
inscreva nos teus ossos um inverno maior
do que este silêncio.*

Para que tenhas corpo.

*Para que tenhas uma sepultura digna
e urze, passados mil anos,
uns palmos de terra acima
do teu esquecimento.*

José Rui Teixeira, *Habeas Corpus* (Porto: Officium Lectionis, 2022), 91

Caminhar não é um desporto.

Caminhar não é um desporto.

Caminhar não é um desporto.

Frédéric Gros, *Marcher, une philosophie* (Paris: Flammarion, 2019), 7, 8 e 9.

Há peregrinos que não passam de vagabundos e vagabundos que são autênticos peregrinos; e, no entanto, ambos caminheiros. A olho nu, não é muito fácil distingui-los.

A poucos metros de minha casa e principalmente ao fim de semana, veem-se centenas de caminheiros que, por vezes, quase se atropelam. Penso que se identificam com o tipo de caminheiro de quem Henry David Thoreau se demarca, quando declara que as caminhadas de que fala «não são como um remédio que os doentes tomam a horas certas, nem como os halteres para desenvolver os músculos»¹.

As palavras que inauguram esse paradigmático texto do autor de *Walden ou Vida nos Bosques*² anunciam uma espécie de apologética da natureza, da liberdade e do estado selvagem, «por contraste com a liberdade e a cultura meramente civilizadas»³. Na verdade, não é nada incomum vermos a arte de caminhar intimamente associada ao exercício da liberdade⁴. Contudo, nem sempre, ou talvez muitíssimo pouco, a caminhada corresponde a um exercício de liberdade: «os sem-abrigo e os vagabundos, reduzidos ao seu corpo, são frequentemente forçados a deslocar-se a pé» e, portanto, quando assim é, «a caminhada é mais sinal de miséria e provação pessoal»⁵ do que qualquer outra coisa.

Em teoria e prática, mais ou menos aburguesada, de quem tem onde reclinar a cabeça, aconchegar o estômago ou até fazer *upgrades* técnicos ao seu corpo viandante – como quem pratica esta meditação – a caminhada do peregrino, do *flanêur* ou do vagabundo pode frequentemente devir lugar de liberdade e, consequentemente, de transcendência.

¹ Henry David Thoreau, *Caminhada* (Lisboa: Antígona, 2018), 22.

² Cf. Henry David Thoreau, *Walden ou a Vida nos Bosques* (Lisboa: Antígona, 2009).

³ Thoreau, *Caminhada*, 15.

⁴ David Le Breton, *Marcher. Éloge des chemins et de la lenteur* (Paris: Éditions Métailié, 2012), 19.

⁵ Le Breton, 19.

Mas...

A procissão nervosa entre o Bairro e o Parque da Urbano da Pasteleira, no Porto, não é um exercício de liberdade, e no entanto há uma urgência ritual pela libertação da dor que a ressaca de heroína provoca.

Há peregrinos que não passam de vagabundos e vagabundos que são autênticos peregrinos; e, no entanto, ambos caminheiros. A olho nu, não é muito fácil distingui-los.

A circunvalação exausta entre um transporte público e outro, entre o trabalho imoralmente mal remunerado e a batalha do quotidiano imposta pela rapacidade de quem vende o pão, mas não o amassa, não é um exercício de liberdade, e no entanto há uma urgência ritual pela libertação da dor a que o amanhã obriga.

Há peregrinos que não passam de vagabundos e vagabundos que são autênticos peregrinos; e, no entanto, ambos caminheiros. A olho nu, não é muito fácil distingui-los.

A deambulação resignada entre a Praça da República e o viaduto da Rua de Gonçalo Cristovão, no Porto, não é um exercício de liberdade, e no entanto há uma urgência ritual por abrigo, ao cair da tarde, e por clareiras desabrigadas, mal o sol nasce.

Há peregrinos que não passam de vagabundos e vagabundos que são autênticos peregrinos; e, no entanto, ambos caminheiros. A olho nu, não é muito fácil distingui-los.

A corrida desesperada de quem foge à fome, à guerra, à seca ou a qualquer forma de opressão e violência, da floresta de Bialowieza⁶ às fronteiras da Síria, ou das fronteiras entre a República Centro-Africana e os Camarões às fronteiras entre a Colômbia e a Venezuela, não é um exercício de liberdade, e no entanto há uma urgência ritual pela preservação da vida no meio da morte.

Há peregrinos que não passam de vagabundos e vagabundos que são autênticos peregrinos; e, no entanto, ambos caminheiros. A olho nu, não é muito fácil distingui-los.

Há quase vinte anos, enquanto descansava de umas boas centenas de quilómetros na Praça da Imaculada, em Santiago de Compostela, aproximou-se de mim um homem de estatura média, na casa dos quarenta ou talvez

⁶ Cf. Tristan Coloma, «No inferno de Bialowiesza», *Le Monde Diplomatique – Edição Portuguesa* 197 (2023): 34-35.

ainda dos trinta, também de botas calçadas e mochila às costas, para me pedir um cigarro. Não lho neguei. Talvez me começasse a falar do sentido da vida. Mas não. Abriu a mochila e desenrolou um maço de documentos – *Compostela* incluída – que atestavam as suas peregrinações a Santiago da Galiza, a Roma e à Terra Santa. Iria ainda a Finisterra, onde talvez repousaria algum tempo.

Não me falou do sentido da vida, mas do sentimento profundo da sua ausência: anos antes, tinha perdido a família na tragédia de Entre-os-Rios. Doído e dorida, falava-me de uma saudade insanável. Alguns anos depois, em caminho com um amigo, reencontrei-o, sentado sobre uma pedra no caminho, numa aldeia galega. Percebi imediatamente que tinha passado a viver no e do Caminho, com regulares incursões a Finisterra, e recordei-me subitamente do poema da bretã Anjela Duval⁷:

O meu coração é um Cemitério
Nele incontáveis sepulturas
Nele sempre uma nova sepultura
Sepulturas de amigos e familiares
O meu coração é um Cemitério!

O meu coração é um Cemitério!
Não!
O meu coração é um Santuário
Onde vivem os meus queridos defuntos!

A poucos metros de minha casa e principalmente em dias de semana, comecei há pouco tempo a ver, de mochila às costas e identificado com insígnias jacobéias, um homem de estatura média, caminhando uns quilómetros para sul e outros para norte em nítido trajeto pendular, muito parecido com aquele que, anos antes, tinha encontrado pelo Caminho. Quando em Santiago, não duvidei da sua condição de peregrino; e agora também não, mesmo que a aparente deambulação da errância que acabou por assumir o assemelhe a um vagabundo. Não pude não pensar nas palavras de Thoreau:

⁷ Anjela Duval, «My Heart», em *Celtic Christian Spirituality. An Anthology of Medieval and Modern Sources*, ed. Oliver Davies e Fiona Bowie (New York: Continuum, 1999), 226.

Encontrei na vida somente uma ou duas pessoas que entendiam a arte de Caminhar, ou seja, a arte de dar caminhadas, e que tinham um talento especial para vaguear. Na nossa língua, o termo *saunterer*, sinónimo de «caminhante», tem uma raiz admirável: remete para «as pessoas livres que vagueavam pelo país, na Idade Média, e que pediam esmolas para ir à *la Sainte Terre*», à Terra Santa. Não tardou que as crianças exclamassem: «Lá vai um *sainte-terror!*», um vagabundo sem eira nem beira, rumo à Terra Santa. Aqueles que nas suas caminhadas nunca alcançam a Terra Santa, embora afirmem o contrário, não passam de meros vagabundos e de gente ociosa; mas os que lá vão são *saunterer* no bom sentido do tempo, tal como o entendo. Alguns, contudo, atribuem a origem da palavra à expressão francesa *sans terre*, sem terra nem lar, que, portanto, em boa verdade, quer dizer gente sem casa a que chamar sua, mas que se sente em casa em todo o lado. Pois é este o segredo da errância bem-sucedida. Um homem que não sai de casa todo o dia pode ser o mais errante de todos, e um sem-terra pode não ser mais errante do que o sinuoso rio que procura persistentemente o caminho mais curto para o mar.⁸

Repito: há peregrinos que não passam de vagabundos e vagabundos que são autênticos peregrinos; e, no entanto, ambos caminheiros. A olho nu, não é muito fácil distingui-los. O modo como se movem no espaço, peregrinos ou vagabundos, é uma espécie de resposta litânica, ritmada pela cadência da invocação de cada passo: este é o meu corpo.

No princípio, era um pé à frente do outro

Não se pode caminhar sem corpo, do mesmo modo que sem ele não se pode viver, e, ao que parece, tampouco se pode viver longo tempo sem caminhar. Erling Kagge recorda-se do dia em que a sua avó deixou de andar: «Nesse mesmo dia morreu». E segue:

O seu corpo ainda viveu mais algum tempo, mas os novos joelhos, que por meio de uma cirurgia tinham substituído os antigos, estavam muito gastos e tornaram-se incapazes de transportar o corpo. O resto das forças que ainda

⁸ Thoreau, *Caminhada*, 16.

tinha nos músculos foi desaparecendo devido aos dias passados na cama. O seu aparelho digestivo começou a falhar. A pulsação tornou-se mais baixa e irregular. Os pulmões absorveram cada vez menos oxigénio. Já perto do fim, arfava com falta de ar.⁹

Foi o bipedismo que nos trouxe aqui e permitiu que não ficássemos higienicamente arrumados, catalogados e conservados num qualquer museu de história natural. «Caminhar é a forma mais antiga de viajar, a mais fundamental, talvez a mais reveladora»¹⁰, escrevia Paul Theroux. Creio, por isso, que tem razão Gabriel Marcel quando afirma que «é possível que uma ordem estável não possa ser instaurada sem que o ser humano tenha uma consciência aguda daquilo a que poderíamos chamar a sua condição itinerante»¹¹. Talvez por aí se amacie o desejo de posse, fonte de toda a forma de guerra e violência. Em *Canto Nómada*, Bruce Chatwin escreve em favor da harmonia de que a errância pode ser exercício, ao contrário da transgressão a que parece não poder escapar, de acordo com os estabelecidos sedentos de ordem (os sedentários radicais):

Os psiquiatras, os políticos e os tiranos estão sempre a tentar convencer-nos de que a vida errante constitui um comportamento aberrante: uma neurose; uma forma frustrada de desejo sexual; uma doença que, para bem da civilização, deve ser suprimida.

A propaganda nazi pretendia que os ciganos e os judeus – povos geneticamente errantes – nunca teriam lugar num Reich estável.

Porém, no Oriente, as pessoas souberam preservar o conceito universal de que a vida errante restabelece a harmonia original que outrora existia entre o homem e o universo.¹²

⁹ Erling Kagge, *A Arte de Caminhar. Um passo de cada vez* (Lisboa: Quetzal Editores, 2022), 15.

¹⁰ Paul Theroux, *A Arte da Viagem* (Lisboa: Quetzal Editores, 2021), 156.

¹¹ Gabriel Marcel, *Homo Viator. Prolégomènes à une métaphysique de l'espérance* (Paris: Éditions Aubier-Montaigne, 1944), 202.

¹² Bruce Chatwin, *Canto Nómada* (Lisboa: Quetzal Editores, 2019), 216.

A «humanidade começa com os pés»¹³, escreve André Leroi-Gourhan. É naturalmente uma forma de o dizer, mas, no processo de hominização, não há grandes dúvidas sobre a decisiva importância da passagem de uma condição quadrúpede à bipedia: «A faculdade propriamente humana de dar sentido ao mundo, de nele se mover, compreendendo-o e partilhando-os com os outros, nasceu quando o animal humano, há milhões de anos, se pôs de pé»¹⁴, escrevia Le Breton. Ou então Bruce Chatwin: «a seleção natural concebeu-nos – da estrutura das nossas células cerebrais até à estrutura do nosso dedo grande do pé – para uma carreira de viagens ocasionais, a pé, através de terra escaldante coberta por arbustos espinhosos ou do deserto»¹⁵. A intuição de Chatwin é a de que o nomadismo é o grande eixo da história: «Quanto mais lia, mais convencido ficava de que os nómadas tinham sido o motor da História, quanto mais não fosse porque todas as grandes religiões monoteístas nasceram no meio pastoril»¹⁶. Mas Paul Theroux não lhe dá grande crédito: «O historiador Fernand Braudel, no seu estudo dos desvios globais da cultura, *As Estruturas do Quotidiano*, escreve que os nómadas eram “cavaleiros e cameleiros” que “representavam a velocidade e a surpresa num período em que tudo se movia devagar”. Chatwin parece não ter conhecido isto.»¹⁷

Não creio, porém, que seja necessário esmiuçar tanto esta problemática. Bastaria pensarmos como tudo começou no nosso próprio processo biográfico:

Quando somos crianças não distinguimos bem se as coisas passam por nós ou se nós passamos por elas, sobretudo quando a velocidade é um pouco maior à janela duma camioneta em que, à medida que avançamos na estrada, vemos tudo passar para trás, árvores, casas e pessoas, e a gente tem a impressão dos passageiros que vão para a frente porque tudo o mais anda para trás. Foi, quando eu era menino, a minha primeira descoberta da passagem, da ideia do Tempo, entendido como movimento. Mas é sobretudo a pé que muito cedo, apesar

¹³ André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole. Technique et langage* (Paris: Albin Michel, 1964), 97.

¹⁴ David Le Breton, *Elogio del caminar* (Madrid: Siruela, 2020), 16.

¹⁵ Chatwin, *Canto Nómada*, 198.

¹⁶ Chatwin, 33.

¹⁷ Theroux, *A Arte da Viagem*, 161.

do cansaço, a gente se apercebe, ao correr ora atrás ora à frente da mãe, que as nossas pernas nos levam para uma meta, apesar das alegrias experimentadas nos caminhitos amigos que nos levam para o sítio desejado. Há um certo tempo, já mais velho, eu experimentava a estranha contradição dos velhos que, tendo pouco tempo, não tinham pressa, enquanto os jovens, com tanto tempo diante de si, andavam com tanta pressa... Depois o Tempo voa, e a gente só tem pena de não ter asas que nos levem a tantos lugares sonhados onde nunca chegaremos a ir. Sonhos e utopias de vidas que transportam mortes anunciamos. Sonhos que se têm em sonhos, e utopias que ficam em Nenhures.¹⁸

Neste texto, Leonel Oliveira opera um esforço de memória, a um tempo própria e apropriada, sobre os primeiros movimentos e passos que nos dão consciência do corpo, do espaço e do tempo: não só o caminhar ou o correr que a bipedia nos proporciona, mas também a consciência que nos devolve de sermos corpo espaço-temporal, e não meramente de que temos um corpo no espaço e no tempo: «Caminhar é viver o corpo, provisória ou indefinidamente»¹⁹, escreveu Le Breton.

Não se vive sem respirar. Caminhar é, portanto, devolver a respiração ao corpo ou, como diria Le Breton, «encontrar o ritmo conveniente a cada qual, a sua respiração pessoal»²⁰. Na cultura judaico-cristã, mesmo se por vezes assediada ou contaminada por compreensões antropológicas dualistas, que tendem à radicalização da oposição corpo-alma, a palavra, que em hebraico o latim traduz por *anima* e o grego por *psychê*, é *nefesh*. Curiosamente, esta palavra hebraica é de uma amplitude semântica considerável: pode significar garganta, pescoço, desejo, alma, vida, pessoa e órgão de respiração²¹.

¹⁸ Leonel Oliveira, «A Passagem», em *Caminho*, org. José Rui Teixeira (Porto: Scriptum – Centro Catecumenal da Igreja do Porto, 2002), 33.

¹⁹ Le Breton, *Elogio del caminar*, 15-16.

²⁰ Le Breton, *Marcher*, 26.

²¹ Cf. Hans Walter Wolff, *Antropología del Antiguo Testamento* (Salamanca: Sígueme, 2001), 19-44.

Numa tal antropologia de matriz multidimensional²², e não redutível a uma anatomização virtual, pode chegar a dizer-se que «respiramos sempre com os calcanhares»²³.

A primeira grande revelação corpórea da caminhada é, portanto, a respiração, principalmente se o movimento for de ascensão. E os pés, ou a forma como gerimos a extensão e o ritmo da passada e da pisada, determinam a velocidade e a profundidade da respiração. Tal equilíbrio revela-se fundamental para evitar o colapso. Mas revela também o corpo que somos. Sabermos que caminhamos, tal como vivemos em «permanente desequilíbrio», diz Le Breton, implica que vigiemos o ritmo dos passos, «sabendo que toda a precipitação ou lentidão provocará a ruptura»²⁴.

Nesse permanente exercício de equilíbrio, que nos reconduz sempre à consciência da finitude, «a experiência do caminhar descentra o eu e restitui o mundo, inscrevendo assim plenamente o ser humano nos limites que lhe recordam a sua fragilidade, mais do que a sua força»²⁵. E essa – a fragilidade – é a segunda grande revelação corpórea da caminhada, que, por sua vez, nos abre à terceira e mais importante revelação – a fragilidade do corpo coletivo que somos e, daí, à fragilidade do outro:

Andar a pé também é aceitar o desafio de um caminho exigente. Os quilómetros de terra percorrida pesam sobre os músculos de um corpo limitado. É importante sentir esse corpo e os seus limites. É importante aceitar, aprender a viver com os limites desse corpo. Por isso, a experiência do caminho implica a clara superação de visões exclusivamente espiritualísticas do ser humano, pois o caminho exige o corpo – e exige ao corpo. [...] O caminhar marca-nos o corpo e exige que o corpo deixe a sua marca, para além mesmo das pegadas. Aproxima-nos, assim, da carne que somos e de que não podemos abstrair sem falsear a nossa própria realidade. [...] É importante sentir a dor que o caminho impõe ao caminhante. A dor existe. É absurda, mas existe. Não sentir a dor é

²² Cf. Pedro Castela, «El cuerpo y su apertura a lo intangible», em *El cuerpo humano. Enigmas y desafíos*, ed. Carlos Alfonso Debate (Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2010), 153-172.

²³ David Le Breton, *Marcher la vie. Un art tranquille du bonheur* (Paris: Éditions Métailié, 2012), 26.

²⁴ Le Breton, *Elogio del caminar*, 86.

²⁵ Le Breton, 87.

ser a-pático em relação ao real – dos outros e nosso. Sentir a dor é aprender a ser solidário com todo o ser que sofre. Capacidade de sacrifício é capacidade de sofrer-com o sofrimento de todos.²⁶

O carácter sofrível da caminhada, principalmente quando se alarga no espaço e no tempo, emerge como condição de possibilidade de redenção humana, perdida nos labirintos da degradante civilização sofisticada²⁷ ou simplesmente rendida à «escatologia secular do progresso e o desenvolvimento»²⁸. A caminhada é por isso uma espécie de resistência, «uma crítica em movimento»²⁹ à *parte maldita* da modernidade³⁰.

Da respiração que devemos aos pés, e que sabemos sempre em permanente e necessário exercício de equilíbrio, à consciência da fragilidade que nos constitui, descobre-se esse «convite a morrer de pé»³¹, a experiência da gravidade que devolve a possibilidade de uma existência libertada dos laços da apatia, da indiferença e do desejo de uma vida sem peso próprio ou alheio:

²⁶ João Duque, «A Caminho... Reflexões para-teológicas», em *Caminho*, org. José Rui Teixeira (Porto: Scriptum – Centro Catecumenal da Igreja do Porto, 2002), 30.

²⁷ «Todas as ideologias dominantes exercem o seu controlo, o seu domínio ou mesmo a sua violência sobre o nómada. Os impérios constroem-se sempre sobre o aniquilamento das figuras errantes ou dos povos nómadas. O nacional-socialismo alemão celebrou a raça ariana sedentária, enraizada, fixada e nacional, denunciando os seus inimigos: os judeus e os ciganos nómadas, sem raízes, móveis e cosmopolitas, sem pátria, sem terras. O estalinismo russo procedeu do mesmo modo, perseguindo também ele os semitas e os povos de pastores das repúblicas caucasianas ou do Sul da Sibéria. [...] Hoje, também o capitalismo condena os indivíduos rejeitando-os e condenando-os à errância, à ausência de domicílio ou ao desemprego. O seu crime? Serem inassimiláveis pelo mercado, a pátria dos financeiros. O seu castigo? As pontes, a rua, os passeios, as bocas do metro, as caves, as estações, os bancos – a degradação dos corpos e a impossibilidade de refúgio, de repouso». Michel Onfray, *Teoria da Viagem. Uma Poética da Geografia* (Lisboa: Quetzal Editores, 2019), 16-17.

²⁸ Danièle Hervieu-Léger, *O Peregrino e o Convertido. A Religião em Movimento* (Lisboa: Gradiva – Publicações, 2005), 24.

²⁹ Cf. Sylvain Tesson, «La marche est une critique en mouvement», em *Philosophie de la marche*, dir. Nicolas Truong (La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube, 2020), 11-18.

³⁰ «*Marcher, on l'a déjà dit, c'est résister fortement à la part maudite de la modernité (obsession pathologique de la performance, culte de la vitesse, existences parallèles dans des univers numériques, évitements de la présence), mais c'est aussi se proposer soi-même comme aventure, rompre avec les inerties du présent.*» Frédéric Gros, «Marcher, c'est faire preuve de dignité», em *Philosophie de la marche*, dir. Nicolas Truong (La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube, 2020), 33.

³¹ Frédéric Gros, *Marcher, une philosophie* (Paris: Flammarion, 2019), 250.

O facto de a caminhada a pé ser exigente e implicar uma certa forma de morte contínua, não significa que se imponha ao caminhante, eliminando a sua liberdade. Por contrário: a caminhada, sobretudo numa cultura em que deixou de ser estritamente necessária, apresenta-se como constante proposta gratuita ao possível caminhante. Aderir ou não é a decisão da liberdade humana. Sem falsas promessas de felicidade fácil e barata, a caminhada a pé joga-se em plena liberdade e nela se joga a liberdade mais autêntica do se todo o ser humano. Por isso é que o caminho da vida, a percorrer a pé para lhe sentir todos os passos e todos os momentos, é um constante caminho de conversão do ser humano contra si mesmo, em nome de si mesmo e da sua verdade.³²

E foi o quarto dia

Arlindo de Magalhães, que percorreu a pé os Caminhos de Santiago quando estes ainda não tinham sido colonizados pela máquina comercial do turismo³³, assim descreve o modo como o corpo peregrino se sente à medida que avança: «Ir a pé, do Porto a Compostela, a um moderno demora uns 8/10 dias, e é assim: o 1.º dia é uma maravilha, no 2.º começam a queixar-se as pernas e os pés, no 3.º a coisa complica-se e a gente só não desiste porque tem vergonha, no 4.º é de morrer.»³⁴ Uma vez experimentada a morte, o corpo do caminheiro renasce no corpo do mundo e do outro:

A partir daí, atinge-se enfim o objetivo do exercício de caminhar, começa a haver tempo e capacidade de olhar para o lado e ver o que há (alguns apontam

³² Duque, «A Caminho», 31.

³³ «Hoje, tirando os comerciantes e os diplomatas, os passageiros são todos turistas, que de sítio em sítio viajam só para encher os olhos, e só não se chama vadios porque, passando o tempo da diversão, voltam ao mesmo sítio, com imagens no bolso e recordações nos olhos, cansados do descanso ou descansados para voltar a cansar-se. Verdadeiras passagens ainda fazem os emigrantes e os refugiados que procuram noutras terras o que não encontram nas suas: uma terra prometida ou uma terra livre. Estes, emigrantes e refugiados, compreenderão ainda o que é, o que foi a Passagem. Os outros não. Os turistas, de maneira nenhuma.» Oliveira, «A Passagem», 33.

³⁴ Arlindo de Magalhães Ribeiro da Cunha, «“Estrangeiros e peregrinos como todos os nossos pais”», em *Caminho*, org. José Rui Teixeira (Porto: Scriptum – Centro Catecumenal da Igreja do Porto, 2002), 41-42.

à palavra peregrino uma etimologia que tem a ver com caminhar «per agros», isto é, através dos campos, a paisagem, a Natureza; mas não só: olhar também para os outros, os que caminham connosco, aqueles com quem hoje em dia a gente tem dificuldade em falar, dentro dum carro ou, de pé, num autocarro apinhado, que a descoberta do Outro é uma das grandes riquezas que a peregrinação possibilita).³⁵

Na nudez do corpo que se redescobre, «reduz-se a imensidão do mundo às proporções do corpo»³⁶, participando assim «em carne e osso das pulsações do mundo»³⁷. E então descobre-se um continente novo, tão aterrador quanto fascinante: as montanhas, que exigem o esforço da ascensão e a prudência da descida, mas simultaneamente abrindo os sentidos a lugares nunca antes visitados; as longas planícies, que obrigam à paciência dos horizontes largos; os bosques, com os seus medos ancestrais e as suas sombras de frescura; a chuva, o frio, o nevoeiro e a neve que se misturam com os suorres da transpiração; o calor e o sol que tudo reduzem a sede; a mais básica das provisões alimentares, que se degusta como se de um banquete se tratasse. É assim que a paisagem passa de matéria inerte e opaca a realidade viva e transparente³⁸, os sentidos celebram-se em festim³⁹, o mundo torna-se uma *segunda carne*⁴⁰, e a caminhada converte-se numa «jornada através dos

³⁵ Cunha, «“Estrangeiros”», 42.

³⁶ Le Breton, *Elogio del caminar*, 42.

³⁷ Le Breton, 43.

³⁸ «Le marcheur engrange une provision de moments privilégiés, des instants de grâce où le sentiment d'exister vibre en lui. Certains lieux procurent le sentiment de franchir une frontière invisible qui laisse derrière soi le monde profane de la vie courante pour entrer dans un autre univers. L'affinement progressif des sens au fil du chemin, l'attention à l'environnement, le sentiment de se fondre dans l'espace et d'y participer d'une manière mystérieuse mais tangible amènent aussi le marcheur à éprouver ces résonances. Certains lieux se donnent dans le sentiment d'une continuité avec soi. Toute rupture disparaît. On n'est plus devant le paysage mais confondu en lui, les sens en alerte.» Le Breton, *Marcher la vie*, 97.

³⁹ «La frugalidad de una comida vale a menudo por el mejor festín y deja un recuerdo más imperecedero de saciedad y de gozo. Platos que no son nada se convierten en exquisiteces cuando se ven animados por el hambre y la delicia del cansancio de una larga jornada. Cuando quema la sed, un vaso de agua sabe a Château d'Yquem.» Le Breton, *Elogio del caminar*, 42.

⁴⁰ «Une continuité se noue en permanence entre le corps du voyageur et la chair du monde. La géographie extérieure est sensuelle, vivante, elle menace, elle respire, elle signe, elle s'ébroue ou s'endort, elle est une seconde chair. La marche n'est pas seulement regard, même si la beauté des lieux s'offre à profusion, elle est aussi immersion parmi les nappes d'odeurs, les sons, la tac-

sentidos, num convite à sensualidade»⁴¹, pois a «geografia serve antes de mais para elaborar uma poética da existência, para dar oportunidade ao corpo de funcionar como uma bela máquina sensual, capaz de conhecer exercitando cada um dos cinco sentidos, sozinhos ou combinados»⁴².

Mas ao cabo de cada trinta milhas diárias⁴³, que são as únicas que importam ao caminheiro, peregrino ou vagabundo, impõe-se o descanso e a habitação de um lugar, mesmo que paradoxalmente no não-lugar⁴⁴ de um albergue de peregrinos, de um refúgio de montanha ou de um centro de acolhimento para sem-abrigo. Ora, o caminheiro, que avança de refúgio em refúgio consciente de que «alegria é uma casa recém-construída»⁴⁵, sabe-se à margem. E nessa condição liminal poderá dizer com Daniel Faria: «Neste lugar transitório manten-me mendigo»⁴⁶. Só assim será capaz de recitar: «Este é o meu corpo».

Referências

- Augé, Marc. *Não-Lugares. Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade*. Lisboa: Letra Livre, 2016.
- Castelao, Pedro. «El cuerpo y su apertura a lo intangible». Em *El cuerpo humano. Enigmas y desafíos*, ed. Carlos Alfonso Debate, 153-172. Madrid: Universidad Pontificia Comillas, 2010.
- Belo, Ruy. *O Problema da Habitação*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2013.
- Chatwin, Bruce. *Canto Nómada*. Lisboa: Quetzal Editores, 2019.

*tilité quand le sentier confronte soudain à une rivière, un ruisseau et que les mains d'abandonnent à la fraîcheur de l'eau ou que le marcheur ne résiste pas à la tentation de nager dans la transparence.» Le Breton, *Marcher*, 49-50.*

⁴¹ Le Breton, *Marcher la vie*, 51.

⁴² Onfray, *Teoria da Viagem*, 87.

⁴³ «To travel hopefully is better than to arrive. [...] I am on a pilgrimage. I must admit, now that you press me, I have not a very clear idea of the end. But that is not the important question. These speculations don't make one a better walker. The great thing is to do one's thirty miles a day.» Clive Staples Lewis, *The Pilgrim's Regress. An Allegorical Apology for Christianity, Reason and Romanticism* (London: Bantam Books, 1981), 26.

⁴⁴ Cf. Marc Augé, *Não-Lugares. Introdução a uma Antropologia da Sobremodernidade* (Lisboa: Letra Livre, 2016).

⁴⁵ Ruy Belo, *O Problema da Habitação* (Lisboa: Assírio & Alvim, 2013), 31.

⁴⁶ Daniel Faria, *Dos Líquidos* (Vila Nova de Gaia: Fundação Manuel Leão, 2000), 54.

- Coloma, Tristan. «No inferno de Bialowiesza». *Le Monde Diplomatique – Edição Portuguesa* 197 (2023): 34-35.
- Cunha, Arlindo de Magalhães Ribeiro da. «“Estrangeiros e peregrinos como todos os nossos pais”». Em *Caminho*, org. José Rui Teixeira, 41-48. Porto: Scriptum – Centro Catecumenal da Igreja do Porto, 2002.
- Duque, João. «A Caminho... Reflexões para-teológicas». Em *Caminho*, org. José Rui Teixeira, 27-32. Porto: Scriptum – Centro Catecumenal da Igreja do Porto, 2002.
- Duval, Anjela. «My Heart». Em *Celtic Christian Spirituality. An Anthology of Medieval and Modern Sources*, ed. Oliver Davies e Fiona Bowie, 226. New York: Continuum, 1999.
- Faria, Daniel. *Dos Líquidos*. Vila Nova de Gaia: Fundação Manuel Leão, 2000.
- Gros, Frédéric. «Marcher, c'est faire preuve de dignité». Em *Philosophie de la marche*, dir. Nicolas Truong, 27-34. La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube, 2020.
- Gros, Frédéric. *Marcher, une philosophie*. Paris: Flammarion, 2019.
- Hervieu-Léger, Danièle. *O Peregrino e o Convertido. A Religião em Movimento*. Lisboa: Gradiva – Publicações, 2005.
- Kagge, Erling. *A Arte de Caminhar. Um passo de cada vez*. Lisboa: Quetzal Editores, 2022.
- Le Breton, David. *Elogio del caminar*. Madrid: Siruela, 2020.
- Le Breton, David. *Marcher la vie. Un art tranquille du bonheur*. Paris: Éditions Métailié, 2012.
- Le Breton, David. *Marcher. Éloge des chemins et de la lenteur*. Paris: Éditions Métailié, 2012.
- Leroi-Gourhan, André. *Le geste et la parole. Technique et langage*. Paris: Albin Michel, 1964.
- Lewis, Clive Staple. *The Pilgrim's Regress. An Allegorical Apology for Christianity, Reason and Romanticism*. London: Bantam Books, 1981.
- Marcel, Gabriel. *Homo Viator. Prolegomènes à une métaphysique de l'espérance*. Paris: Éditions Aubier-Montaigne, 1944.
- Marquis, Sarah. «En marchant, on se découvre courageux». Em *Philosophie de la marche*, dir. Nicolas Truong, 59-64. La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube, 2020.
- Oliveira, Leonel. «A Passagem». Em *Caminho*, org. José Rui Teixeira, 33-39. Porto: Scriptum – Centro Catecumenal da Igreja do Porto, 2002.
- Onfray, Michel. *Teoria da Viagem. Uma Poética da Geografia*. Lisboa: Quetzal Editores, 2019.
- Segalen, Martine. «La marche et la course sont porteuses de valeurs différentes». Em *Philosophie de la marche*, dir. Nicolas Truong, 19-26. La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube, 2020.
- Teixeira, José Rui. *Habeas Corpus*. Porto: Officium Lectionis, 2022.
- Tesson, Sylvain. «La marche est une critique en mouvement». Em *Philosophie de la marche*, dir. Nicolas Truong, 11-18. La Tour d'Aigues: Éditions de l'Aube, 2020.
- Theroux, Paul. *A Arte da Viagem*. Lisboa: Quetzal Editores, 2021.
- Thoreau, Henry David. *Caminhada*. Lisboa: Antígona, 2018.
- Thoreau, Henry David. *Walden ou a Vida nos Bosques*. Lisboa: Antígona, 2009.
- Wolff, Hans Walter. *Antropología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, 2001.

Capítulo IV

O corpo, lugar místico

A Fedra de Séneca e a Paixão de Santa Perpétua e de Santa Felicidade: pensar o corpo na cultura romana antiga e no cristianismo emergente

Maria Luísa Resende e Pedro Braga Falcão

Universidade Católica Portuguesa

Centro de Estudos de História Religiosa (UCP-CITER)

Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa – Centro de Estudos

Clássicos (FLUL-CEC)

*Verdadeiramente, o Ser Humano é corpo-encarnado,
é ser-ao-mundo-com-outrem.
E tudo isto, em busca da transcendência,
da superação, da plenitude, do ser-mais.¹*

Pensar o corpo humano a partir dos textos que escolhemos para análise, cujos critérios de seleção exporemos em breve, envolve necessariamente começar por enquadrar o tema no contexto mais geral do estoicismo, no caso da tragédia *Fedra*, escrita pelo filósofo romano Séneca (c. 4 a.C.-65 d.C), fazendo posteriormente a ponte para o cristianismo antigo, ao abordarmos a *Paixão de Santa Perpétua e de Santa Felicidade*, cuja redação datará de c. de 206-209 d.C.²

¹ Manuel Sérgio, «Motricidade humana: o itinerário de um conceito», *Motricidades* 6, n.º 1 (2022): 22.

² Sobre a datação da *Paixão de Santa Perpétua e de Santa Felicidade*, veja-se especialmente T. J. Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 60-78.

No que diz respeito à tragédia de Séneca, teremos necessariamente de pelo menos referir a relação entre a obra filosófica do pensador romano e a sua dramaturgia, e como esta última se alimenta da primeira, um exercício a que, aliás, vários estudiosos têm dedicado a sua atenção³. De facto, o desenho de muitas das personagens que habitam as tragédias do filósofo romano tem como ambição, e provavelmente como primeiro objetivo, encenar de modo expressivo e ilustrativo a forma como as *pathê*, as paixões da alma que a doutrina estoica tanto reprova, levam forçosamente o ser humano à perdição. A *Fedra* de Séneca não é exceção; a sua protagonista, aliás, devolve ao espectador um retrato quase repulsivo de uma mulher intemperada, quer nas palavras, nos desejos e nos sentimentos, um *exemplum* perfeito «do efeito que as paixões, neste caso o amor, podem produzir, da catástrofe a que inevitavelmente conduzem»⁴. Também as constantes referências ao suicídio ou à morte como única solução para a infelicidade a que as personagens estão sujeitas, ideia observável não só na relação de Fedra com o seu corpo⁵, mas mais importantemente na figura trágica de Hipólito, e naquilo que, como teremos oportunidade de argumentar, é a sua «morte nobre», não poderão ser entendidas senão no contexto mais amplo de uma reflexão bastante idiomática que o filósofo tem sobre a própria questão da morte e do suicídio ou

³ O tema é seguramente complexo, e um texto desta natureza não será com certeza o momento para o desenvolver. Devemos, no entanto, alertar para algumas linhas de investigação, que estudam a forma como alguns conceitos centrais no estoicismo, como por exemplo a *sympatheia* ou a *fortuna*, são ferramentas exegéticas fundamentais para a leitura das tragédias do filósofo (cf. Thomas G. Rosenmeyer, *Senecan Drama and Stoic Cosmology*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989), ou como os tratados filosóficos senequianos poderão ser bastante importantes na análise da sua tragédia (cf. A. Schiesaro, *The Passions in Play: Thyestes and the Dynamics of Senecan Drama*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2003). Para um estudo bastante completo sobre o assunto, cf. H. M. Hine, «Interpretatio Stoica of Senecan Tragedy» em *Sénèque le tragique*, eds. M. Billerbeck e E. A. Schmidt (Geneva: Fondation Hardt, 2004), 173-220. Para uma pequena introdução às tragédias de Séneca e ao estado atual da investigação neste domínio, cf. C. Trinacty, «Senecan Tragedy» em *The Cambridge Companion to Seneca*, eds. S. Bartsch e A. Schiesaro (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2015), 29-40 (cf. especialmente 36-38).

⁴ M. C. Pimentel, *Quo vergit furor? Aspectos estoicos na Phaedra de Séneca* (Lisboa: Colibri, 1993), 40.

⁵ Cf., de vários exemplos, como Fedra, logo no diálogo inicial com a Ama, assegura que «a morte está decidida. Resta escolher o género de morte. Porei termo à vida com uma corda ou cairei sobre a espada? Ou será que me hei-de precipitar da cidadela de Palas?» (258-260). As traduções da tragédia são da autoria de Ana Alexandra Alves de Sousa (Séneca, *Fedra*. Coimbra: Edições 70, 2003).

autoeutanásia, considerada aceitável pela filosofia estoica, quando todas as circunstâncias não permitem ao indivíduo continuar a viver uma vida moral ou fisicamente digna⁶.

Ainda assim, a nossa linha de reflexão relativamente aos textos abordados não é filosófica: a sucinta análise que aqui faremos sobre como o corpo surge retratado tanto nesta tragédia de Sêneca, como na *Paixão de Santa Perpétua e de Santa Felicidade*, procura principalmente refletir, num contexto mais geral, sobre o modo como o mundo antigo romano e a antiguidade cristã pensavam o corpo de forma não só naturalmente contrastante – tendo em conta o contexto religioso radicalmente diferente em que os dois textos foram redigidos –, mas também muitas vezes surpreendentemente análogo. Com efeito, e apesar de revelar uma perspetiva profundamente oposta, na medida em que, contrariamente ao estoicismo, condenava o suicídio, a tradição judaico-cristã em que se inserem os relatos de martírios revela uma continuação do ideal da «morte nobre» profundamente enraizado na cultura clássica e não muito distante do pensamento estoico, o que constitui aliás uma fértil linha de investigação, como demonstram vários artigos publicados sobre o tema, alguns deles bastante recentes⁷. O desenho dos mártires como «atletas» ou «heróis» que preferiam uma morte violenta à negação da sua fé e a valorização das suas virtudes bélicas permite assim pôr em relevo o mérito dos cristãos na luta contra o poder e a autoridade de Roma. Tal distinção não se limita, contudo, aos protagonistas masculinos e estende-se também às personagens femininas, como tão bem ilustra a *Paixão de Santa Perpétua e de Santa Felicidade*, ao enfatizar

⁶ Como afirma o próprio filósofo, «quem aprendeu a morrer, desaprendeu de ser escravo; está acima, está para além, de qualquer poder. Que lhe importa o cárcere, os guardas, as cadeias? Ele tem a porta aberta. Há apenas uma corrente que nos mantém presos: o amor pela vida. Se este não pode ser posto de parte, ao menos que seja diminuído a um tal ponto que, quando as circunstâncias assim o exigirem, nada nos detenha nem impeça de estarmos preparados para fazer prontamente aquilo que é necessário fazer, em qualquer circunstância» (*Epístola* 26.8-10, trad. nossa). Para o tema, aconselhamos o texto de James Romm, *How to Die: An Ancient Guide to the End of Life* (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2018) que colige e comenta vários passos de Sêneca, retirados das suas obras filosóficas, que abordam a questão da morte.

⁷ Cf., por exemplo, D. Seeley, *The Noble Death. Graeco-Roman Martyrology and Paul's Concept of Salvation* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990), 113-150, e L. Stephanie Cobb, «Martyrdom in Roman Context», em *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, ed. Paul Middleton, (Hoboken: Wiley, 2020), 88-101. Sobre a influência do estoicismo no pensamento cristão, ver especialmente T. Rasmus, T. Engberg-Pedersen, I. Dunderberg, eds. *Stoicism in Early Christianity* (Michigan: Baker Academy, 2010).

a coragem e a bravura das duas mártires e o seu afastamento progressivo de deveres tipicamente conotados com o universo feminino.

A nossa proposta de pensar o corpo humano como espaço para a procura de uma transcendência e plenitude, como sugere Manuel Sérgio, surge assim a partir de uma leitura comparativa de dois textos com perspetivas tão distintas como a clássica e a cristã, sem negar, todavia, a continuidade efetivamente existente entre elas. Para tal, começaremos por centrar a nossa análise na tragédia de Séneca, mais particularmente em torno da personagem de Hipólito, enquanto representante da virgindade de um corpo atlético e exercitado, que se recusa a poluí-lo com a mancha do incesto, tentando igualmente estudar a forma como este mesmo corpo pode também ser considerado um espaço agónico, de luta contra a sua própria profanação; em seguida faremos uma breve referência à personagem de Fedra, em especial no que ela oferece de contraste em relação ao retrato moral de Hipólito, o que poderá ter uma leitura específica, como veremos, no contexto mais lato da cultura romana. Por fim, ao analisarmos a *Paixão de Santa Perpétua e de Santa Felicidade*, procuraremos evidenciar o modo como a construção das figuras dos mártires assenta sobretudo na relevância dada ao heroísmo que revelavam na arena e à sua capacidade de resistência à tortura, promovendo um retrato baseado, naturalmente, na valorização das virtudes bélicas de personagens femininas que, pela experiência do martírio, conseguiam assim transcender a fragilidade tipicamente conotada com o seu género.

Uma última palavra acerca da escolha do nosso *corpus* de textos. Apesar de pertencerem a géneros literários tão distintos – uma tragédia escrita por um filósofo, no caso de *Fedra*, e uma narrativa hagiográfica como é caso da *Paixão de Santa Perpétua e de Santa Felicidade* – julgamos que seria interessante comparar dois textos escritos numa época cronológica não muito distante uma da outra, numa mesma língua (o latim)⁸, em que os protagonistas dos textos são mulheres, e que fossem igualmente textos paradigmáticos do modo como o mundo romano antigo e o primeiro cristianismo pensavam o corpo. Esta nossa premissa inicial não oferecia, pois, à partida um espectro de seleção demasiado alargado; ainda assim, julgamos que, pelo menos do

⁸ Apesar de se ter preservado uma versão grega da *Paixão de Santa Perpétua e de Santa Felicidade*, a nossa análise partiu exclusivamente da versão latina, considerada pela maior parte dos editores a versão original (pelo menos no caso das visões de Perpétua e da redação do narrador). Cf. Thomas J. Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 79-83.

ponto de vista literário, os textos acabam por promover uma tipologia de análise semelhante, já que o espaço mítico em que se desenrola a tragédia senequiana favorece uma leitura simbólica e uma abordagem sociológica do tema que nos ocupa, enquanto a narrativa do martírio de Perpétua e Felicidade contém momentos que privilegiam uma perspetiva semelhante, especialmente se tivermos em conta as visões premonitórias das suas personagens.

Hipólito: do corpo perfeito ao martírio

Séneca apresenta a sua personagem Hipólito como o protótipo do lobo solitário, avesso a qualquer contacto humano, e que repudia muito particularmente o corpo da mulher. Numa certa perspetiva, o jovem virgem será uma versão masculina das Amazonas; a sua mãe, aliás, é precisamente uma amazona, Hipólita ou Antíope, aspeto sublinhado pela própria ama nos momentos iniciais da tragédia (232). Mas se até as guerreiras mitológicas se deixaram por vezes apaixonar, o carácter de Hipólito não lho permite, numa atitude que tem uma primeira justificação religiosa, pelo menos do ponto de vista estritamente textual: a devoção à deusa Diana. De facto, a tragédia inicia-se com uma longa tirada de Hipólito, que culmina numa extensa prece à deusa eternamente virgem (54-84). Esta recusa do jovem em se entregar ao desejo é sugestivamente colocada em contraste com a sua beleza física, que funciona simultaneamente como tentação e perdição para quem o deseja possuir. Aliás, pode dizer-se que o único corpo que assoma de forma evidente na tragédia é o corpo belo, jovem e atlético de Hipólito, continuamente referido ao longo da peça, em especial numa longa intervenção do coro (736-834) que poderá ser lida como uma autêntica ode ao corpo masculino. Séneca investe bastante da sua vasta oficina retórica no retrato de um corpo semelhante em força viril aos próprios deuses (805), comparando os seus músculos aos de Hércules (807), o protótipo mitológico da possança física, ou mesmo ao peito largo e forte do deus Marte (808). Esta beleza viril é sublinhada por um conjunto de características também bem caras à mentalidade romana, que têm um pressuposto social e moral: o rosto viril do jovem é ameaçador (798) e simultaneamente lembra a seriedade dos antepassados e a sua austeridade (799). A expressão de Hipólito é também descrita como rígida (803), e o cabelo curto, que cai despreocupadamente sobre os ombros (804), revela traços pouco efeminados e

intrinsecamente romanos, que são intencionalmente colocados em contraste com os longos cabelos do deus Apolo (803-804).

Mas esta não é uma beleza estática: este corpo não reluz apenas «tão cintilantemente / quanto brilha a refulgente Lua» (743-744). Muito mais relevante para o conjunto de estudos reunidos neste volume é o facto de, como é sugerido noutros passos da tragédia⁹, toda a virilidade de Hipólito, toda a sua força, não estar ao serviço do amor, da vaidade, ou do desejo: é de dedicação ao corpo *per se*, a consequência da atividade física frequentíssima e de grande rigor a que o jovem se dedica, cansando e exercitando o corpo em duas das atividades desportivas mais comuns na antiguidade: a equitação e a caça. Este facto poderá ter duas leituras não mutuamente exclusivas: se, na leitura cruzada entre moral estoica e exegese literária, podemos defender que este facto acentua o carácter excessivo do jovem, que procura na atividade física intensa uma possível fuga ao desejo sexual, ajudando-o a entregar-se sem distrações a uma vida voluntariamente celibatária, numa leitura mais «antropológica» ou «sociológica», as vívidas e longas descrições físicas de Hipólito são reflexo de uma cultura que valoriza o corpo exercitado e musculado, colocado ao serviço da atividade física, como um paradigma quase social e moral do corpo masculino, que se quer ágil para poder responder prontamente com a violência que caracteriza o masculino, e que se confunde com a própria atividade bélica. Esta leitura, pouco comum nos estudos sobre as tragédias de Séneca – que se centram, como é natural, em aspetos filológicos, literários ou filosóficos – é legitimada até pelo facto de o mito ser também um espaço arquetípico e idiomático de uma determinada ambiência cultural, e é aliás corroborada por muitos outros passos da literatura e historiografia de tema romano; demos como exemplo, de entre múltiplos possíveis, a forma como vários autores se referem ou descrevem as atividades que tinham lugar no Campo de Marte, onde os jovens se dedicavam em grupos organizados (*collegia iuvenum*) a desenvolver competências militares, com recurso ao exercício físico diário e constante, em exercícios que envolviam a natação, o lançamento do disco e do dardo, treino com luta armada, e em particular a arte de montar a

⁹ Cf., por exemplo, a exortação inicial de Hipólito (1-85), ou a sua descrição daquilo que considera ser uma verdadeira vida livre de vícios: aquele que «como ofício tem apenas a construção / de engenhosas armadilhas para os animais e, fatigado do árduo / labor, retempera o corpo na corrente do liso que começa a derreter» (502-504).

cavalo¹⁰. O facto de o corpo masculino de Hipólito ser apresentado de forma tão «romana», quando aliás o tema mitológico é profundamente grego¹¹, não pode ser desligado de um dos objetivos principais do texto: vincar a ideia de que, mais do que um corpo sexualmente apetecível – aos olhos de Fedra –, Hipólito faz do seu corpo casto um palco de combate contra todos aqueles que o desejam possuir, encetando com isso uma luta que se revelará fatal.

Esta sua obstinada castidade poderá até ser a causa principal da sua morte, e poderá também sem custo ser classificada como uma atitude irracional, o que vários autores¹² leem como um *exemplum* senequiano, no caso, de como o ódio – na mesma medida que o amor – conduz à desgraça. Não obstante, nesta interpretação quase exclusivamente intratextual da obra de Séneca, ficará certamente por explicar por que razão esta misoginia se estende à recusa do jovem romano ao homoerotismo, e à satisfação do desejo com outro elemento que não o feminino, uma realidade sociológica evidentiíssima na sociedade romana¹³, o que constitui uma questão que não nos parece ter sido abordada suficientemente na análise psicológica da personagem. Parece-nos, sim, que a luta de Hipólito deve também ser interpretada como uma luta moral, cujo palco é o corpo, uma luta que não é só contra o feminino, mas também sobre qualquer tipo de contacto sexual, que vê como profanação da sua castidade identitária.

Também não nos devemos esquecer que a morte de Hipólito não se deve, em termos narrativos – o que é relevante em termos de arquetipologia mítica ou religiosa – ao ciúme de Afrodite, a deusa do amor, que em quase todas as versões clássicas do mito, particularmente na peça de Eurípides, é a responsável pela morte de Hipólito, ao ver-se desrespeitada por um jovem que parece só ter olhos para Ártemis (Diana). O martírio do herói tem a sua origem primeira na sua recusa em ceder aos avanços da madrasta, num prurido que não

¹⁰ Cf. Cícero, *Off.* 1. 104; Dio 52. 26. 1, e particularmente Horácio, *Ode* I.8 (com R. Nisbet e M. Hubbard. *A Commentary on Horace: Odes, Book 1*. Oxford: Clarendon Press, 1970, 108-110).

¹¹ E foi o tema, aliás, de uma tragédia de grande fortuna na antiguidade, o *Hipólito* de Eurípides.

¹² Cf. por exemplo, C. Pimentel: «Porque Hipólito é casto, sim, mas por uma motivação negativa. [...] Ele é casto porque odeia todas as mulheres» (*Quo verget furor*, 51).

¹³ Para uma excelente introdução ao tema, cf. Géraldine Puccini-Delbey, *A Vida Sexual na Roma Antiga* (Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2010), particularmente 109-128 (original francês: *La vie sexuelle à Rome*, Paris: Tallandier, 2007).

é apenas o da simples repugnância sexual, mas que é também uma aversão religiosa e moral; só assim se explicam as suas palavras, quando se apercebe dos verdadeiros sentimentos de Fedra e os classifica como ato sacrílego, um *tabu* (o latim fala mesmo em *nefas*, 678, um termo profundamente religioso), pedindo o castigo do próprio Júpiter sobre semelhantes sentimentos (672-681). Uma sensação de injustiça o invade, quando constata que a recompensa pelo seu rigor físico e moral (686) foi um tamanho crime da madrasta, que pretende fazer dele um adúltero. O clímax de todos estes sentimentos é quando afirma perentoriamente: «sou culpado, mereço morrer» (683), mesmo antes de recusar um último avanço de Fedra, o primeiro momento de violência explícita da tragédia, agarrando-lhe os cabelos e desembainhando a espada, quase a matando (705-709), o que acaba por precipitar os eventos.

Também a morte violentíssima de Hipólito pode ser lida não apenas como mais um exemplo de crime e castigo, em que os excessos da misoginia do jovem são devidamente castigados com a morte, indo ao encontro da comum explicação ancorada numa *interpretatio stoica*. Sublinhe-se que todo o longo relato do mensageiro (1000-1114) contém repetidas notícias de uma morte heroica e «romana», em nítido contraste com a brevíssima morte de Fedra, que lhe sucederá. Perante o monstro enviado por Neptuno, que assim cumpria o último dos três desejos que concedera a Teseu, o pai de Hipólito, que por sua vez se vingava do crime de violação pelo qual o filho foi falsamente acusado por Fedra, o jovem mostra-se sempre calmo, revelando toda força e destreza física de um corpo preparado para o momento, pronto a responder, o que lhe permite continuar a segurar firme as rédeas dos cavalos e sossegá-los, mesmo quando todos fogem apavorados (1054-1056). Até quando o monstro investe sobre ele, as suas palavras são sempre corajosas e audazes: «Este vão terror não quebra o meu ânimo» (v. 1066). É finalmente o pânico dos cavalos que acaba por provocar a sua perdição; aliás, o medo dos animais contrasta de forma evidente com a firmeza do auriga, e mesmo perante o terror dos animais, Hipólito é ainda ágil e destemido, e tenta até ao fim governar a veloz parrelha (1072-1077). Mas a morte é inevitável; os cavalos acabam por se libertar do jugo, e o herói vê-se inelutavelmente preso às rédeas, sofrendo uma morte excruciante. Os pormenores mórbidos e vivos (1093-1110) com que Séneca retrata o desmembramento de Hipólito, a cabeça desfeita, os campos encharcados com o seu sangue, os cabelos arrancados, a estaca cravada na virilha, o corpo dilacerado, e mesmo a imagem dos escravos e das cadelas aflitas que

procuram reunir os restos mortais do amo, podem até ser lidos sob a perspectiva admonitória estoica, mas poderão seguramente conter também uma leitura sacrificial: Hipólito nunca receia despojar-se do corpo para salvar a sua integridade moral, ou pelo menos sexual, por mais violento que fosse o transe. A descrição da sua morte, aliás, faz lembrar outras de um tipo de literatura tão diferente da tragédia senequiana, que referem as violentas torturas a que os mártires cristãos foram sujeitos¹⁴. Note-se, por exemplo, o evidente contraste entre a juventude e a beleza do corpo, novamente sublinhado nos vv. 1094-1095 («as sarças arrancam-lhe os cabelos / e as pedras ásperas desfazem-lhe o esbelto rosto»), com a violência da morte, ou a disponibilidade quase atlética e viril do corpo para o desenlace irrevogável, olhando nos olhos o perpetrador do crime com uma viril resolução, neste caso o monstro de Neptuno. O mensageiro sublinha isso mesmo, ao relatar a Teseu que enfrentou o monstro, no último momento, «com uma expressão feroz / e ameaçadora» (1064-1065), utilizando aliás dois adjetivos (*ferox* e *minax*) da mesma área de sentido com que o corpo de Hipólito tinha vindo a ser descrito desde o início da tragédia¹⁵, e que consideramos estarem relacionados com uma certa conceção do masculino na Roma Antiga. Finalmente, num último nível de leitura talvez mais arriscado, podemos ler na entrega resoluta de Hipólito, na coragem demonstrada até aos últimos instantes, a imagem de uma alma que está pronta a sacrificar o corpo para que este não seja profanado e se mantenha moralmente intacto – uma atitude que se aproxima também da dos protagonistas dos martírios cristãos, como veremos a propósito da *Paixão de Santa Perpétua e Santa Felicidade*. Esta leitura não invalida, como dissemos, outras possíveis deste gesto final, até mesmo dentro da obra senequiana, pois em última análise a morte de Hipólito é ainda assim uma morte estoica: o jovem reconhece a condição degradante a que o seu corpo está sujeito, as circunstâncias que tornaram impossível manter a sua própria integridade moral, e oferece o corpo à imolação, tal como recomendava a doutrina estoica e o próprio Séneca, que fala numa libertação da alma quando o corpo já não tem

¹⁴ Cf. a tortura a que é submetido Êuplio, descrita nos *Actos de Êuplio* (na versão latina, 2), ou a descrição coletiva de torturas infligidas a diversos mártires (na versão de Rufino da *Carta de Fileas*). Cf. H. A. Musurillo. *The Acts of the Christian Martyrs* (Oxford: Oxford University Press, 1972), 315-319 e 325-327.

¹⁵ Cf. a análise feita a este respeito por C. Pimentel (*Quo verget furor*, 50).

condições para continuar a viver¹⁶, num típico dualismo que é aliás prevalente na concepção estoica do mundo.

Uma última palavra sobre a figura de Fedra, em particular sobre como esta personagem pode ser lida como um expressivo contraponto à de Hipólito. Quanto ao seu corpo, ou a atributos eventualmente femininos, poucas referências surgem ao longo do texto, com a relevante exceção dos vv. 387-403, quando Fedra se despoja de todos os ornamentos tipicamente femininos, como sejam as vestes tingidas, os colares ou os brincos, procurando com isto fazer lembrar uma amazona, um artifício desenhado apenas para cair nas boas graças do enteado. Pode dizer-se que o corpo de Fedra é também um local de conflito, de uma essência, porém, bastante diferente do de Hipólito: é um conflito seguramente menos «atlético», no sentido em que o que vemos em palco é uma personagem completamente dominada pelas paixões, incapaz de resistir aos apelos do corpo, cheia de artifícios e simultaneamente atormentada pela culpa. Em claro contraste com Hipólito, a relação de Fedra com o corpo é uma relação de total desrespeito, de integral cedência; a própria personagem o indica, quando assegura que está disposta a entregar-se totalmente, para que o enteado faça com o seu corpo o que entender – como ela perentoriamente lhe diz: «aceita-me como tua escrava» (617). Por outro lado, ao contrário de Hipólito, Fedra foge em várias circunstâncias da morte, ainda que saiba desde o início que os seus sentimentos só a poderiam conduzir a um tal desenlace. Nos vv. 258-260 assegura que está pronta a matar-se, mas deixa-se convencer pela ama a revelar os seus sentimentos ao enteado. Já quando confessa a sua paixão a Hipólito e este a recusa, pede ao jovem que a mate (710-712), para assim salvar a sua honra, mas este foge dela; incapaz de pôr termo à própria vida, a madrastra congemina, pelo contrário, um plano ignóbil para se vingar do jovem, fingindo que o enteado a tentou violar e matar. Só quando percebe que tudo

¹⁶ «Se o corpo já não está à altura das suas tarefas, porque não havemos de libertar a alma dos seus entraves? Possivelmente até o deveríamos fazer antes de ser necessário, não fosse dar-se o caso de o não podermos fazer quando necessário for. E como é maior o perigo de viver mal do que o de morrer antes do tempo, estúpido seria aquele que, com um exíguo sacrifício de tempo, se não libertasse de tantas contingências aleatórias. Poucos têm sido os homens que, após longa velhice, atingiram a morte sem diminuição de capacidades, mas muitos aqueles que uma vida prolongada deixou inutilizados: como não julgar então que mais duro do que perder uns dias de vida é perder o direito a pôr-lhe termo? (Epístola 58, 34, trad. de J. Segurado e Campos, *Cartas a Lucílio*, Lisboa: Gulbenkian, 2004³)»

está perdido, e que o seu perjúrio foi diretamente responsável pela morte de Hipólito decide finalmente pôr termo à própria vida, um desfecho suicida bastante diferente da morte heroica e atlética, como vimos, do filho de Teseu, e que surge em palco de forma intencionalmente brevíssima, em apenas dois versos¹⁷. Por tudo isto, podemos afirmar que o corpo débil, fraco e feminino de Fedra se oferece como contraponto ao corpo resolutivo e viril do seu enteado, o que sublinha o carácter profundamente distinto das suas mortes; a de Hipólito poderemos, sob um certo ponto de vista, considerar quase como um martírio, como vimos, mas a de Fedra é apenas a dissolução de um mero corpo que se oferece ao suicídio. Não pretendemos generalizar as nossas conclusões, mas esta visão iminentemente depreciativa do corpo feminino tem uma leitura social evidente no contexto da cultura clássica profundamente dominada pelo elemento masculino, e é particularmente significativa – quanto insuspeita – numa tragédia que tem aparentemente como um dos temas principais precisamente a irracionalidade do ódio à mulher¹⁸.

O corpo de Perpétua e o ideal masculino dos martírios cristãos

Escritas num contexto religioso bastante distinto, mas profundamente enraizado no mundo clássico, as narrativas dos martírios cristãos decorridos no âmbito das perseguições dos séculos II e III, no Império Romano¹⁹, recuperam, em certa medida, o ideal da «morte nobre» ancorado no estoicismo e protagonizado por figuras como Sócrates, Séneca ou Catão de Útica como uma forma de resistência à injustiça²⁰. Neste sentido, a caracterização dos mártires como «atletas», bem como as pormenorizadas descrições dos combates com feras

¹⁷ «À espada justa o meu peito ímpio abre-se / e o sangue que derramo cumpre o sacrifício que era devido a um homem íntegro» (vv. 1197-98).

¹⁸ Cf. particularmente as palavras de Hipólito em 566-568: «Abomino todas [as mulheres], temo-as, evito-as, amaldiçoo-as. / Ou pela razão ou por natureza ou por raiva desenfreada, / / tenho de as odiar».

¹⁹ Para um breve enquadramento das perseguições aos cristãos no contexto do Império Romano, veja-se, por exemplo, J. Corke-Webster, «The Roman Persecutions», em *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, ed. Paul Middleton (Hoboken: Wiley, 2020), 33-50 e L. Stephanie Cobb, «Martyrdom in Roman Context», 88-101.

²⁰ Cf. especialmente L. Stephanie Cobb, «Martyrdom in Roman Context», 92-95.

e os relatos de resistência a torturas cruéis e inumanas, comuns a muitas das narrativas deste período, têm como objetivo último a rejeição da passividade dos cristãos no ato da morte e a recusa da sua redução a um estatuto de vítima perante o Império, como seria naturalmente expectável no contexto de uma execução que tinha lugar no anfiteatro, que era reservada a criminosos e inimigos do Estado, e procurava a aniquilação do indivíduo pela infligção de uma tortura excruciante que tinha como resultado uma morte impiedosa²¹. Assim, contrariamente à tragédia de Séneca, em que a morte «atlética» de Hipólito se dá longe do olhar do espectador (ainda que descrita de forma pormenorizada pelo mensageiro), é precisamente a morte na arena e a destruição do corpo do mártir que confirma a sua capacidade de resistência ao universo pagão, permitindo-lhe alcançar a «coroa de glória».

A leitura do martírio como *agon*, isto é, luta ou competição²², confere uma importância à dimensão corporal que pressupõe uma valorização de características tradicionalmente masculinas associadas a competências marciais, como a coragem, a virilidade, a força ou o autodomínio, tal como vimos em relação à descrição feita de Hipólito quer ao longo da tragédia, quer no momento da sua morte. No entanto, e talvez seja esta a principal diferença em relação aos dois textos aqui analisados, a identificação dos mártires com atletas e a ênfase na imagética relacionada com jogos de gladiadores não se limita aos relatos centrados em protagonistas masculinos, estendendo-se também ao universo feminino. Na verdade, muitas das narrativas que nos chegaram exploram precisamente a oposição entre o corpo frágil e delicado da mulher sujeita à violência das autoridades romanas e a coragem demonstrada no momento extremo do martírio, sugerindo que é precisamente esta entrega à *imitatio Christi* o que permite transcender a fraqueza comumente associada à condição feminina.

Este aspeto é particularmente evidente na *Paixão de Santa Perpétua e de Santa Felicidade*, um relato sobre a matrona romana Víbia Perpétua que, juntamente com a escrava Felicidade e outros catecúmenos, terá sido martirizada em Cartago em março de 203, no âmbito das celebrações do aniversário de Públio Septímio Geta, filho mais novo do Imperador Septímio Severo.

²¹ Cf. Barbara K. Gold, *Perpetua. Athlete of God* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 44-45, L. Stephanie Cobb, «Martyrdom in Roman Context», 95-98.

²² Ver, e.g., Mártires de Lyon, I.19 e 1.36; Eusébio, *Hist. Eccl.* 6.1.1. Cf. L. Stephanie Cobb, *Dying to Be Men. Gender and Language in Early Christian Martyr Texts* (New York: Columbia University Press, 2008), 33-34.

Tratando-se de uma narrativa composta, na medida em que contém os testemunhos de Perpétua e de Saturo supostamente editados por um narrador que lhes terá juntado um prefácio e a descrição dos seus últimos dias, incluindo a informação relativa ao martírio²³, o episódio que mais nos interessa analisar consiste na última das quatro visões de Perpétua, que ocorre no dia anterior à sua luta contra as feras, bem como a descrição da morte dos mártires.

De acordo com o relato da sua visão, Perpétua terá sido chamada pelo diácono Pompónio para ir ao anfiteatro e, quando lá chegou, apercebeu-se de que a esperava um homem egípcio para lutar com ela na arena²⁴. Porém, antes do combate, o seu corpo ter-se-á transformado no de um homem, tendo sido depois ungido com óleo, de acordo com uma prática comum entre os atletas que, além de ter conotações bíblicas, remete para o universo dos heróis homéricos:²⁵

E saiu contra mim com os seus ajudantes um certo egípcio, feio de aparência, para lutar comigo. Para junto de mim vieram também uns jovens muito belos, como meus ajudantes e apoiantes. Fui despida e tornei-me um homem e os meus apoiantes começaram a ungir-me com óleo, como costumam fazer nos combates. Então, vi aquele egípcio, no lado oposto, a rolar no pó. (10, 6-7)

A vívida descrição do combate que se segue, e que culmina com a vitória de Perpétua depois de o opositor ter caído e de ela lhe ter conseguido pisar a cabeça, permite dotar de atributos viris a protagonista feminina e, à semelhança do que ocorre nos relatos masculinos, incorporar na narrativa do martírio sinais indicadores de proeza bélica, de modo a fortalecer a retórica do triunfo sobre os inimigos pagãos. De facto, esta visão é interpretada como um sinal de que no dia seguinte não iria lutar contra feras, mas sim contra o próprio Diabo, alcançando, no final, a vitória que lhe permitiria passar «triumfante pela Porta da Vida»²⁶.

²³ Sobre a autoria da *Paixão de Santa Perpétua e de Santa Felicidade*, cf. Thomas J. Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 3-17 e Barbara K. Gold, *Perpetua. Athlete of God*, 13-18.

²⁴ Sobre o simbolismo do homem egípcio, cf. Thomas J. Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 261-262 e Barbara K. Gold, *Perpetua. Athlete of God*, 26-27.

²⁵ Cf. Thomas J. Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 263.

²⁶ «Então, acordei, e compreendi que não iria lutar contra feras, mas contra o próprio Diabo;

Muito embora esta transformação ocorra apenas no contexto de uma visão, há, no entanto, outros elementos que contribuem para enfatizar os traços viris de Perpétua, de forma a preparar uma metamorfose que, de acordo com Cobb, é apenas a manifestação física de uma alteração que já se tinha operado e que transparece essencialmente nas relações familiares com o pai e o filho²⁷. Desde o momento em que foi presa, Perpétua foi visitada três vezes pelo seu pai, que constantemente lhe ordenava que renunciasse à sua fé. A sua recusa – que implica, em última instância, uma violação do dever filial de obediência – e a caracterização das exortações do pai como «argumentos do diabo» (3, 3) revelam não só um progressivo afastamento da sua família, mas também a rejeição de características tradicionalmente percebidas como femininas, nomeadamente a submissão e a passividade, numa clara subversão do papel que se esperava da mulher na sociedade de Roma antiga. Do mesmo modo, a compaixão que sente pelo pai, sobretudo quando este é violentamente agredido, em nada altera a sua decisão de se entregar ao martírio, e a alegria ao saber que tinha sido condenada às feras é reveladora do corte que se opera entre as duas dimensões da sua vida.²⁸

O procurador Hilariano [...] disse: «Tem compaixão dos cabelos brancos do teu pai, tem compaixão da infância do teu filho. Faz um sacrifício pela saúde do Imperador. E eu respondi: «Não farei». E Hilariano perguntou: «És cristã?» Eu respondi: «Sou cristã». Como o meu pai continuava a tentar dissuadir-me, Hilariano ordenou que ele fosse atirado ao chão e que lhe batessem com uma vara. Condoí-me do sofrimento do meu pai, como se eu própria tivesse sido atingida, condoí-me da sua deplorável velhice. Então, sentenciou-nos a todos, condenando-nos às feras; e descemos alegres para o cárcere. (6, 3-6)

A dissolução das relações familiares que antecipa a renúncia ao mundo implica também a separação do seu filho, que ainda amamentava: se, num momento inicial, Perpétua acusava uma preocupação constante com a criança, de quem tinha sido separada, no fim, quando o pai recusa levar-lha, este

mas sabia que a vitória seria minha.» (10, 14)

²⁷ L. Stephanie Cobb, *Dying to Be Men*, 105-107. Para uma interpretação deste episódio, ver também Barbara K. Gold, *Perpetua. Athlete of God*, 25-44.

²⁸ Para uma análise mais aprofundada da relação entre estas duas personagens, cf. L. Stephanie Cobb, *Dying to Be Men*, 97-102.

sentimento é substituído pelo alívio de saber que já não precisava do seu peito²⁹. A comparação com a outra personagem feminina da *Paixão* reforça esta análise, pois, à semelhança de Perpétua, o caminho até ao martírio também implicou para Felicidade o abandono da dimensão maternal. Grávida de oito meses, não poderia ser punida publicamente, razão pela qual temia ter de «derramar mais tarde o seu sangue santo e inocente juntamente com o de outros criminosos» (15, 3); todavia, depois de muitas súplicas, acabou por dar à luz dias antes do dia do espetáculo e entregou a criança para ser criada por uma família cristã (15, 7)³⁰.

Ainda que, em ambos os casos, a entrega ao martírio implique um corte radical com a maternidade e a consequente assunção de características tipicamente associadas a protagonistas masculinos – como a coragem, a determinação e a força, tais como vimos evidenciadas em Hipólito no momento da sua morte –, tal não significa, contudo, uma renúncia total da sua feminilidade. Com efeito, referências à fragilidade do corpo das duas mulheres na *Paixão* impedem esta leitura: quando entraram na arena cobertas apenas com redes, a sua juventude, bem como as marcas corporais da recente maternidade de Felicidade chocaram a audiência, levando a que fossem chamadas de volta para se vestirem (20, 1-3)³¹. Além disso, depois de ter sido atingida, a atenção de Perpétua centrou-se unicamente na compostura do cabelo e no decoro da túnica, que deixava entrever a sua perna, revelando uma atitude que se esperaria de uma matrona romana, «mais preocupada com o pudor do que com o sofrimento» (20, 4-5). Por fim, a sua apresentação inicial como uma jovem mulher bem-nascida, educada e com um casamento digno (2, 1), bem como a ênfase dada à preocupação que nutria pelo filho e pelo pai contribuem sem dúvida para a sua identificação com um ideal feminino cristão, tal como é aduzido, aliás, por Santo Agostinho³².

A construção da personagem de Perpétua ao longo da narrativa reside, portanto, numa aparente contradição entre a sua condição feminina e os valores viris que sobressaem na luta pelos ideais cristãos, como revela o

²⁹ «De acordo com a vontade de Deus, para que eu não fosse atormentada pela preocupação com a criança nem pela dor no peito, nem ele desejou mais o meu peito, nem eu sofri com a inflamação» (6, 8). Cf. L. Stephanie Cobb, *Dying to Be Men*, 102-105.

³⁰ Cf. L. Stephanie Cobb, *Dying to Be Men*, 112-113.

³¹ Cf. L. Stephanie Cobb, *Dying to Be Men*, 110-111.

³² August., *Sermo* 281.2, *Sermo* 282.2.

progressivo afastamento dos deveres familiares e a transformação simbólica num homem, no contexto da quarta visão. Porém, se esta metamorfose que antecede a luta contra o egípcio pode ser entendida como uma promessa de vitória, indicadora da sua capacidade de exceder a fragilidade do seu corpo, o autêntico triunfo só é verdadeiramente alcançado na sua morte «ativa», esta sim indicadora do seu heroísmo porque não ocorre no âmbito de um sonho. De facto, o narrador transmite que, perante a ineficácia do jovem gladiador, que não conseguiu matá-la ao primeiro golpe, foi ela quem encaminhou a espada para a sua própria garganta³³, recuperando assim o controlo sobre um momento que, não obstante óbvias diferenças de fundo – decorrentes sobretudo das motivações religiosas do martírio cristão –, terá certas ressonâncias estoicas, pela forma livre como se entregou à morte³⁴.

O momento final de Perpétua torna-se mais notável quando comparado com o dos restantes cristãos que a acompanhavam na hora do martírio. Muito embora todos demonstrassem coragem e bravura na sua ânsia em lutar contra as feras – sobretudo Saturnino, que queria ser lançado a todo o tipo de animais, para usar «a coroa mais gloriosa» (19, 2) –, a descrição da sua morte não revela qualquer traço de particular grandeza e o narrador da *Paixão* apenas relata que, a pedido da multidão, desejosa de testemunhar a morte dos mártires, estes foram encaminhados para o meio da arena, tendo recebido a espada em silêncio, sem se moverem, depois de se beijarem num ritual de paz (21, 7-8). É certo que, no louvor final da *Paixão*, não se estabelece nenhuma distinção entre os mártires, igualmente apelidados de «beatíssimos» e «eleitos na Glória de Deus»³⁵, porém, a sua passividade contrasta em muito com a morte ativa de Perpétua. Esta diferença é, aliás, bastante evidente no texto latino, não só pela conjunção *autem*, que estabelece a transição entre o relato

³³ «Porém, para que experimentasse alguma dor, Perpétua soltou um grito ao ser ferida entre os ossos, e ela própria conduziu a mão errante do jovem gladiador para a sua garganta.» (21, 9).

³⁴ A imagem lembra também uma outra passagem de Séneca, das suas Epístolas, que fala sobre a coragem que o homem deve ter perante a morte inevitável: «A presença imediata da morte, de facto, até mesmo aos tímidos dá a coragem de não evitar o inevitável. Assim é que um gladiador, mesmo muito pouco valoroso durante todo o combate, oferece a garganta ao adversário e ajuda-o a mergulhar o gládio hesitante» (Epístola 30.8, trad. Segurado e Campos). Cf. Stephanie Cobb, *Dying to Be Men*, 107 e Thomas J. Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 366.

³⁵ «Ó fortíssimos e beatíssimos mártires! Ó verdadeiramente chamados e eleitos para a glória de Nosso Senhor Jesus Cristo! Quem quer que O exalte, honre e adore deveria ler estes exemplos, não menores do que os antigos para edificação da Igreja [...]» (21, 11).

da morte dos mártires e o de Perpétua, mas também pelo comentário final do narrador: «Talvez uma tal mulher, temida por um espírito imundo, não pudesse ser morta de outro modo, a não ser que ela o quisesse» (21, 10).

A apresentação de mulheres cristãs que, pela sua coragem e capacidade de resistência, se imbuem de características masculinas e acabam por vencer os seus inimigos pagãos – no que Cobb vê como forma de reivindicar a superioridade do cristianismo –³⁶, não é, todavia, exclusiva da *Paixão de Santa Perpétua e de Santa Felicidade*. Na *Carta das Igrejas de Lyon e Viena*, Blandina vence os seus captores ao aguentar vários dias de tortura, deixando-os exaustos e sem ideias de que outros tormentos infligir³⁷; em 4 Macabeus, a mãe que vê os seus sete filhos serem mortos sem vacilar na fé é apresentada como «mais nobre do que homens no que diz respeito à resistência, e mais viril do que homens no que diz respeito à firmeza»³⁸; já os traços viris de Tecla estendem-se à dimensão física, na medida em que ela corta o cabelo e se veste como um homem para seguir S. Paulo³⁹.

À semelhança de Perpétua, a identificação das características masculinas destas personagens não representa, contudo, a negação da sua feminilidade, mas apenas uma forma de construir a sua imagem como agentes do seu próprio destino, devolvendo-lhes um controlo da sua narrativa e identidade quando submetidas a um poder muito superior. Se, ao resistirem aos tormentos e aceitarem pacificamente a morte, os mártires revelavam a sua superioridade moral, também a mulher, dotada de atributos viris como a determinação, a coragem ou o autocontrolo, ultrapassava as limitações conotadas com o seu género e transcendia a sua condição, de um modo que pressupunha, em última análise, uma subversão dos pressupostos que governavam a sociedade de Roma antiga.

³⁶ L. Stephanie Cobb, *Dying to Be Men*, 92.

³⁷ Cf. L. Stephanie Cobb, *Dying to Be Men*, 113-116 e Barbara K. Gold, *Perpetua. Athlete of God*, 29-30.

³⁸ 4 Macabeus, 15, 30.

³⁹ Para uma análise da transformação de Tecla, ver especialmente Robert P. Seesengood, «Martyrdom and Gender», em *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, ed. Paul Middleton (Hoboken: Wiley, 2020), 190-191.

Uma conclusão

Não podemos, num texto de carácter sucinto como este, extrapolar demasiado as nossas conclusões, até porque se baseiam num *corpus* textual bastante limitado, que provém de textos de géneros e contextos literários bastante diferentes, que careceriam de um outro desenvolvimento, e que forçariam a um espectro de análise bastante mais alargado. Podemos, ainda assim, lançar pistas sobre o modo dialogante como o imaginário romano e o do cristianismo emergente pensaram o corpo nos dois textos que aduzimos, e que expressam um pulsar cultural subjacente comum em alguns aspetos. E que diálogo será esse? Parece-nos que, apesar da centralidade que lhe é conferida, tanto na tragédia senequiana como na narrativa cristã, o corpo não deixa de ser um meio para um objetivo que o transcende, no momento derradeiro de rutura. Para o efeito, ambos os textos sublinham características culturalmente aceites como paradigmáticas de coragem, enraizadas em atributos que são culturais e quase exclusivamente masculinos, e os aspetos considerados tradicionalmente femininos desempenham um papel meramente estético ou mesmo depreciativo, no caso de Fedra, ou ainda revelador de uma fraqueza que é necessário superar. De facto, enquanto a beleza do corpo de Hipólito tem uma relação direta com o seu poder atlético, os corpos femininos que assomam nos dois textos analisados não têm esta possível leitura: lembremo-nos apenas de que Perpétua tem de sofrer uma metamorfose – ainda que simbólica – para poder aspirar à *imitatio Christi*. Este aspeto revela-se, assim, muito importante, pois ele é sintomático de uma ambiência social que pensa a superação do corpo e a sua intrínseca capacidade atlética como atributos quase unicamente masculinos, ideia que poderá ser uma explicação possível para a disparidade salarial que, ainda hoje, existe entre homens ou mulheres que praticam profissionalmente o mesmo desporto.

A associação entre força atlética e género masculino, comum ao mundo clássico e que é evidente na descrição da morte de Hipólito em oposição à debilidade tipicamente feminina de Fedra, é assim perpetuada no próprio espaço cristão, que recorre a um processo de «masculinização» do corpo feminino como único meio de testemunhar que também as mulheres podiam fazer do seu corpo um espaço de combate e superação, e que para o fazerem, para serem verdadeiras «atletas da fé», teriam de se despojar de características que são definidoras do sexo feminino, nomeadamente a capacidade de ser mãe.

Ainda assim, podemos argumentar que o protagonismo dado aos martírios de mulheres cristãs deu um palco que provavelmente não existia no mundo greco-romano para o heroísmo feminino e para o seu potencial «atletismo». Naturalmente, há exemplos de mulheres probas no mundo antigo clássico, que sofrem «mortes nobres» – cujo mito arquetípico será provavelmente o de Lucrecia –, mas podemos argumentar que o corpo da mulher, enquanto espaço de luta ativa, e não passiva, contra forças opressoras e iníquas, ganha maior visibilidade e relevo na literatura do cristianismo emergente (ainda que o viesse a perder posteriormente)⁴⁰, pelo menos se tivermos em conta uma análise meramente estatística, considerando as muitas narrativas de martírios femininos cristãos⁴¹, e colocando-as em contraste com o escasso *corpus* textual da antiguidade greco-romana que centra a sua atenção exclusiva em *exempla* femininos de virtudes que poderíamos considerar «atléticas» ou «agónicas»: estas personagens, aliás, tendem a ser notas de rodapé dos historiadores greco-romanos quando abordam as grandes personagens – quase sempre masculinas – da história antiga.

Por outro lado, podemos dizer que ambos os textos refletem um certo desprezo pelo corpo enquanto realidade física, colocando-o ao serviço de um bem maior. No caso do estoicismo, a nossa leitura favoreceu a visão do corpo de Hipólito como palco para uma luta eminentemente moral, da castidade contra a profanação do corpo, que prefere a sua própria destruição a ceder ao sacrilégio (*nefas*) de uma relação sexual incestuosa; nesta perspetiva, o corpo desmembrado de Hipólito representa uma vitória contra a violência pecaminosa da paixão de Fedra, e mesmo sobre o próprio desejo sexual. Já no caso da *Paixão de Santa Perpétua*, esta é uma luta que está obviamente ao serviço da fé cristã, e que pretende resistir aos valores morais e religiosos vigentes no opressor Império Romano. Este último termo, «fé», talvez seja mesmo

⁴⁰ A bibliografia sobre o papel da mulher nos primeiros séculos do cristianismo e a tensão decorrente dos esforços que tendiam para uma posição mais igualitária é bastante longa. Sobre esta questão, veja-se, por exemplo, H. Küng, *Women in Christianity*. Transl. by John Bowden (London, New York: Continuum, 2005), 1-27 e Patricia Cox Miller, ed. *Women in Early Christianity. Translations from Greek Texts* (Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2005) que, além de apresentar uma seleção dos principais textos sobre o tema, indica, na Introdução (pp. 1-14), alguns dos tópicos a ter em conta neste tipo de análise.

⁴¹ De acordo com a investigação de Anne Jensen, apesar da predominância dos martírios masculinos, as mulheres eram representadas de modo semelhante neste género literário (*apud* H. Küng, *Women in Christianity*, 19).

o principal ponto divergente na concepção clássica do mundo romano e na do cristianismo emergente, e é paradigmático: enquanto as razões para a morte de Hipólito são exclusivamente imanentes, pois assentam numa noção individual e autossuficiente de ética e de moralidade, o corpo martirizado de Sta. Perpétua é um veículo para uma superação transcendente, de afirmação da fé. Talvez possa parecer algo óbvia a afirmação, mas esta concepção do corpo ao serviço de uma transcendência de carácter religioso marcará indelevelmente a experiência ocidental cristã, e causará uma verdadeira revolução na própria forma como a cultura da antiguidade tardia passará a pensar o corpo; os dois textos que aqui apresentamos não poderiam exemplificá-lo de forma mais evidente. Ainda assim, é justo dizer que os dois textos acentuam uma dicotomia corpo-alma que são reflexo de uma cultura que ainda é a nossa, o que sublinha a difícil tarefa que teremos ainda pela frente, se quisermos levar às últimas consequências as teses de Manuel Sérgio sobre a integralidade do corpo humano, que lutam, como se vê, contra milénios de vinculação cultural.

Referências

- Cobb, L. Stephanie. «Martyrdom in Roman Context». Em *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, ed. Paul Middleton, 88-101. Hoboken: Wiley, 2020.
- Cobb, L. Stephanie. *Dying to Be Men. Gender and Language in Early Christian Martyr Texts*. New York: Columbia University Press, 2008.
- Corke-Webster, James. «The Roman Persecutions». Em *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, ed. Paul Middleton, 33-50. Hoboken: Wiley, 2020.
- Gold, Barbara K. *Perpetua. Athlete of God*. Oxford: Oxford University Press, 2018.
- Heffernan, Thomas J. *The Passion of Perpetua and Felicity*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Henten, Jan Willem van. «Early Jewish and Christian Martyrdom». Em *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, ed. Paul Middleton, 72-87. Hoboken: Wiley, 2020.
- Hine, Harry M. «Interpretatio Stoica of Senecan Tragedy». Em *Sénèque le tragique*, eds. Margarethe Billerbeck e Ernst A. Schmidt, 173-220. Geneva: Fondation Hardt, 2004.
- Küng, Hans. *Women in Christianity*. Transl. by John Bowden. London, New York: Continuum, 2005.
- Miller, Patricia Cox, ed. *Women in Early Christianity. Translations from Greek Texts*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2005.
- Musurillo, Herbert A. *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford: Oxford University Press, 1972.
- Nisbet, Robin e Margaret Hubbard. *A Commentary on Horace: Odes, Book 1*. Oxford: Clarendon Press, 1970.

A Fedra de Séneca e a Paixão de Santa Perpétua e de Santa Felicidade

- Pimentel, Maria Cristina. *Quo verget furor? Aspectos estóicos na Phaedra de Séneca*. Lisboa: Colibri, 1993.
- Puccini-Delbey, Géraldine. *A Vida Sexual na Roma Antiga*. Lisboa: Edições Texto & Grafia, 2010.
- Rasimus, Tuomas, Troels Engberg-Pedersen, Ismo Dunderberg, eds. *Stoicism in Early Christianity*. Michigan: Baker Academy, 2010.
- Romm, James. *How to Die: An Ancient Guide to the End of Life*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2018.
- Rosenmeyer, Thomas G. *Senecan Drama and Stoic Cosmology*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1989.
- Schiesaro, Alessandro. *The Passions in Play: Thyestes and the Dynamics of Senecan Drama*. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2003.
- Seeley, David. *The Noble Death. Graeco-Roman Martyrology and Paul's Concept of Salvation*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.
- Seesengood, Robert Paul. «Martyrdom and Gender». Em *The Wiley Blackwell Companion to Christian Martyrdom*, ed. Paul Middleton, 184-198. Hoboken: Wiley, 2020.
- Séneca. *Cartas a Lucílio*, trad. de J. Segurado e Campos. Lisboa: Gulbenkian, 2004.
- Séneca. *Fedra*, trad. de A. A. Alves de Sousa. Coimbra: Edições 70, 2003.
- Sérgio, Manuel. «Motricidade humana: o itinerário de um conceito», *Motricidades* 6, n.º 1 (2022): 15-25.
- Trinacty, Chistopher. «Senecan Tragedy». Em *The Cambridge Companion to Seneca*, Shadi Bartsch e Alessandro Schiesaro, eds., 29-40. Cambridge and New York: Cambridge University Press, 2015.

«Ora et labora»: espiritualidade da exercitação física

Alex Villas Boas

Universidade Católica Portuguesa

Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (UCP-CITER)

Mens sana in corpore sano

Décimo Juvenal, poeta romano, 55 a.C.

A motricidade humana é a energia para o movimento centrífugo e centrípeto da personalização. Por outras palavras: é a energia para o movimento intencional de superação (ou da transcendência). Mas superação a todos os níveis: físico, social, político e espiritual.

Manuel Sérgio, *Algumas teses sobre o desporto*

(Lisboa: Compendium, 2014), 78.

O corpo, lugar por excelência da exercitação física, é também inevitavelmente um dos grandes temas do pensamento contemporâneo, e nesse sentido, é também um lugar de exercitação intelectual para se compreender o tempo presente. A proposta deste ensaio é pensar desde uma breve arqueologia de uma espiritualidade da exercitação física.

Por espiritualidade assumíramos aqui a perspetiva mais ampla do que a religiosa, sem que com isso se exclua essa possibilidade, na medida que se pretende um diálogo com outros saberes que não o estritamente teológico.

Em linhas gerais, se pretende pensar a espiritualidade como uma busca de sentido e disposição para a transformação de si e consolidação de um estilo de vida, desde a cultura da exercitação física. Dito de outra maneira, em que medida a pergunta pelo sentido da vida pode emergir desde a pergunta pelo sentido da exercitação física, desde a experiência concreta da vida cotidiana que uma pessoa faz de seu corpo.

A questão do corpo no pensamento contemporâneo

A inscrição da temática do corpo nas reflexões intelectuais contemporâneas é derivada em grande medida de uma discussão iniciada com a categoria «biopoder»¹. Em um primeiro momento biopoder diz respeito às técnicas disciplinares de exercício de poder sobre a vida. Em um segundo momento, a sua versão política ou «biopolítica» diz respeito, desde o século XVIII, a um modo crescente de exercício do governo político de por meio de um poder disciplinador de corpos individuais a partir de técnicas específicas que atuam no seu ambiente vital, e desde tal disciplina sobre o corpo, visa-se afetar as populações, massificando-as.

O biopoder, portanto, diz respeito às formas de produção de subjetividade desde uma relação de condução de condutas, e pode estar presente em diversas formas culturais de exercer influência sobre o corpo e a vida de alguém, como a influência no modo de se alimentar, de experimentar o lazer, de viver a sexualidade e seus afetos, de se cuidar ou descuidar da saúde, entre outros aspetos, desde uma relação de autoridade sobre alguém. Nesse sentido, mesmo a subjetividade de alguém, ou seja, o seu jeito de ser, sentir e pensar, não está imune à influência cultural, política e social em que se fomenta uma forma de poder sobre as condutas.

A origem do biopoder enquanto influencia de conduta disciplinar nos corpos pode ser identificada exatamente no «abuso» da chamada «direção espiritual»², seja na relação mestre e discípulo das Escolas filosóficas, seja no âmbito da vida monástica. Em ambos os casos, há alguém considerado uma autoridade (o mestre ou o abade) que exerce o seu poder de influenciar a conduta dos demais. Tal autoridade ou *auctoritas* advém do reconhecimento dos

¹ «Biopoder» é um conceito formulado pelo filósofo francês Michel Foucault (1926-1984) na década de 70, aparecendo primeiramente em *A Vontade de Saber* (1976), e que constitui o Volume I da *História da Sexualidade*, bem como é também desenvolvido em um curso ministrado no Collège de France de 1975-76, intitulado *Il faut défendre la société*. O conceito é retomado pelo filósofo contemporâneo Giorgio Agamben (1942-) especialmente em *Homo sacer. O poder soberano e a vida nua* (1995) e *O que resta de Auschwitz: O arquivo e a testemunha [Homo Sacer, III]* (1998), *Meios sem fim: Notas sobre a política* (1996). Em Agamben a questão se relaciona ao conceito de *vida nua*, como suscetível ao controle e à violência do poder soberano, e a tarefa de eterna redefinição do humano.

² Alex Villas Boas, «Do poder pastoral ao cuidado pastoral», em *Uma anatomia do poder eclesialístico*, editado por João Eleutério (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2022), 128-168.

demais de sua sabedoria, mas sobretudo de sua capacidade de conduzir alguém a se tornar *autor* da própria vida. O carácter problemático de tal direção espiritual se dá quando a relação se torna abusiva ao exigir uma obediência cega do dirigido em relação ao diretor, produzindo assim uma subjetividade assujeitada a tal poder.

Tal abuso se instala culturalmente no Ocidente quer seja pela reminiscência da cultura romana imperial de deliberar sobre a vida e a morte das pessoas e evoluindo para o direito soberano dos reis de matar; quer seja, por uma cultura monástica que engendrou a busca de uma obediência perfeita à uma autoridade como ideal de vida. Deste modo, pode identificar-se os elementos fundamentais que irão constituir um *dispositivo* de influência dos governos disciplinadores que iriam governar não somente no âmbito das coisas públicas, mas também, tal qual um diretor espiritual, no âmbito da vida privada e familiar, por meio de normas que visavam dirigir os corpos e as populações.

O dispositivo é um conjunto de ações que se traduzem em discursos, criação ou direção de instituições, normas, leis, medidas administrativas, declarações de cunho científico, proposições filosóficas e até mesmo formas arquitetônicas, entre outros elementos que visam assegurar o exercício do poder de normalizar a conduta dos corpos predispondo-a aceitar o poder em exercício, ou seja, o dispositivo operacionaliza a cultura de biopoder para se tornar uma biopolítica.

Talvez a forma mais traumática deste tipo de governo que incide sobre a conduta dos corpos na história recente tenha sido a biopolítica dos governos ditadores, como o nazismo ou o fascismo, ou as demais formas de ditaduras que brotam no século xx, e que levam ao extremo do extermínio explícito dos corpos que já não lhe interessam politicamente, e/ou causam algum obstáculo. Entretanto, a análise do biopoder leva a percepção dos elementos culturais que ainda são utilizados para novas formas de genealogia de poder mesmo em regime democráticos, naquilo que diz respeito ao flerte político com uma sociedade consumista e hedonista.

Por sociedade de consumo, pode se pensar como o biopoder é evocado para configurar nas subjetividades e na arquitetura do desejo humano, o desejo de consumir como principal forma de realização da existência. Prática essa retroalimentada pela produção do discurso hedonista, que se configura na produção de visão de mundo em que a grande maioria das coisas podem ser obtidas pelo ato de consumir, inclusive certas experiências humanas.

O problema não está, portanto, no ato humano de consumir e ter prazer, mas na forma abusiva de explorar tais dimensões e no efeito de fazer pensar a vida fundamentalmente desde a sua capacidade financeira de consumo.

O problema político do corpo passa a ser então, não mais ou não somente o macro poder da soberania, mas o modo como há *micropoderes* que mesmo sem ter ligação direta entre eles, acabam sendo orquestrados na produção de novas formas de dominação cultural e emolduramento do desejo para a constituição de uma subjetividade dócil ao consumismo cultural e hedonista, sendo o corpo seu principal veículo de comunicação.

Não se trata, portanto, de um grande poder central manipulando interesses mundiais, mas de elementos aparentemente dispersos, unidos por um mesmo interesse de investir na produção de uma subjetividade dócil e até mesmo seduzida pela sociedade de consumo, em uma espécie de Frankenstein cultural em que o elo dos membros distintos se conectam por uma mesma vontade.

Neste sentido o corpo é o principal lugar de investimento dessa prática de gestão da vida, em que o poder disciplinar visa não dispor da vida para matar, mas sim aumentar a força útil dos corpos individuais, para deles obter maior lucratividade, como diria Foucault³:

Uma das mais massivas transformações do direito político no século XIX consistiu, não digo exatamente, em substituir, mas em complementar esse antigo direito de soberania – matar ou deixar viver – por outro novo direito, que não apagará o primeiro, mas que vai penetrá-lo, atravessá-lo, modificá-lo, e que será um direito, ou melhor, um poder exatamente oposto: o poder de «fazer» viver e «deixar» morrer.

Tal orquestração frankensteiniana envolve as instituições, como pode se prever, envolve a cultura da prática física. Entre as múltiplas lógicas e objetivos que envolvem o contexto desportivo, se situa também a rentabilidade financeira de um atleta de alto rendimento, como é o caso de um atleta olímpico, ou de atletas que atuam em clubes bilionários, mas com um tempo de carreira profissional curto, em relação aos tempos regulares de reforma das demais profissões. O mesmo pode se dizer da carreira de modelo.

³ Michel Foucault, *Il faut défendre la société – Cours au Collège de France, 1975-76* (Hautes études, Gallimard/Seuil), 214.

Contudo o que acontece em nível mais dramático nesses casos, também se observa em outros contextos: a dignidade humana das pessoas incorre no risco de ser reduzida a alguma forma de utilidade do corpo, como efeito do cruzamento de processos de biopolítica com os processos culturais de biopoder.

A dinâmica que se instala do aproveitamento intensivo e descarte do corpo após se constatar não sendo mais rentável é a mesma do hiperativismo que explora o trabalhador e resulta, não raro em *burn out*. É nesse momento que a tendência cultural prefere a substituição do corpo de uma pessoa no seu corpo funcional, do que resgatar a dignidade da pessoa, ou mesmo estabelecer procedimentos que evitem tal relação perversa.

Efetivamente esta é uma equação difícil de se resolver, e não há respostas simples para problemas complexos, especialmente quando o problema ganha vida própria, não sendo suficiente apenas apontar culpados. Ainda assim, se nos parece, ser necessário pensar alguns elementos implicados na questão da exercitação física a fim de tentar compreender um pouco o tempo presente desde este ângulo da vida.

A espiritualidade como genealogia da ética

O exercício de uma analítica do poder visa não somente identificar as dinâmicas do poder sobre a vida das pessoas desde a configuração de uma subjetividade, mas principalmente pensar formas de resistir e de encontrar um caminho mais consciente no que diz respeito como seu modo de ser sofre influências que levam a corroborar com formas de controle e manipulação, e consequentemente a busca de configurar um estilo de vida com decisões mais coerentes ao que consegue perceber como sendo mais ético, mais significativo e mais salutar à própria existência. É aqui que a espiritualidade pode ser pensada como forma de resistência e gênese de uma nova cultura ética, produtora de novas formas de subjetividade.

Um nome insuspeito para pensar essa questão é o próprio autor do conceito de biopoder, o filósofo Michel Foucault. Enquanto analista das genealogias de poder, ou seja, das formas culturais de biopoder que se consolidam e são mobilizadas por projetos de biopolítica que incidem de maneira disciplinar nos corpos, também se interessa nos processos de genealogia da ética, enquanto forma de resistência a tal influxo massificador.

A esse processo pelo qual alguém decide «insurgir a si mesmo» contra a subjetividade que lhe foi moldada para dar mais atenção à necessidade de se conhecer mais a fundo e decidir quais experiências, práticas, cultura e crenças quer para si, o filósofo francês, agnóstico, adota a expressão «espiritualidade»:

Não mais ser um sujeito como se foi até agora, sujeito em relação a um poder político, mas sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito também de uma crença. Para mim, essa possibilidade de se insurgir a si mesmo a posição de sujeito que lhe foi fixada por um poder político, um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, é espiritualidade, isto é, tornar-se outro do que se é, outro do que si mesmo.⁴

Com isso, a espiritualidade como produção de uma nova subjetividade pode ser pensada como um processo de configuração de um estilo de vida, em meio ao contexto em que se vive.

Ademais, o filósofo alerta para o facto de que a espiritualidade não deve ser confundida com a religião ou a uma doutrina, mas diz respeito a uma atitude em relação a si mesmo em busca de responder a um imperativo da consciência de uma autotransformação, e nesse processo ao adentrar com sinceridade a uma perspectiva mais esclarecida da realidade brota no indivíduo uma vontade coletiva⁵, que ao ser compartilhada por outros produz uma força transformadora no interior da própria cultura⁶.

A religião historicamente, todavia, também tem sido uma «espécie de estrutura de acolhimento para formas de espiritualidade», porém em períodos em que se reduz a espiritualidade a religião, torna-se uma «salada notável» na sua prática discursiva e, não raro, resultou em uma perda de forças da própria espiritualidade, domesticando-a⁷. Por outro lado, uma vez fomentada pode ser também uma força vitalizadora das instituições quando abertas a processos de genealogia da ética. Foucault analisa a espiritualidade ou também os chamados *exercícios espirituais* no movimento filosófico greco-romano chamado

⁴ Michel Foucault. *O enigma da revolta*. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. (São Paulo: N-1 edições, 2018), 21.

⁵ Foucault, *O enigma da revolta*, 20.

⁶ Michel De Certeau. *A Escrita da História*, trad. Maria de Lourdes Menezes (Rio de Janeiro: Editora Forense, 1982), 42.

⁷ Foucault, *O enigma da revolta*, 20.

Estoicismo (século III a.C.–VI d.C.) e no cristianismo primitivo, onde se dá o surgimento das comunidades monásticas, especialmente nos dois primeiros séculos contemporâneo aos estoicos.

A emergência dos exercícios espirituais no Estoicismo

Os desportos da Grécia Clássica haviam incorporado uma espiritualidade agônica dos chamados «jogos funerários» (*epitáphios agon*), que eram por sua vez, parte dos ritos funerários na ocasião da perda de um soldado, e sobretudo, se praticava uma corrida de bigas. A conceção de uma espiritualidade agônica está ligada a uma perspetiva de luta pela superação (*agon*) da morte, como uma forma de honrar os mortos, e, portanto, procurando se esforçar mais ainda nos treinos e na preparação para o próximo combate (*Iliada* 23, 5-29). Um objetivo dessa espiritualidade pode ser pensado no sentido de buscar transformar a dor da perda em *entusiasmo* para o combate. Quando entusiasmado, o soldado pensava-se como portador de um deus em seu interior (*en-theós*)⁸.

Poderia se dizer que esta é a primeira forma de espiritualidade olímpica ligada não somente aos jogos desportivos clássicos, mas também à cultura religiosa que se celebrava e promovia os Festivais em que se davam as competições desportivas dedicadas aos deuses que habitavam o Olimpo. A herança da espiritualidade agônica dos jogos funerários nos jogos olímpicos mantinha o traço de buscar a *excelência* do desporto como forma de servir o povo, pois é suposto que o excelente atleta seja também um excelente soldado para defender seus concidadãos. Mais tarde os latinos traduziriam «excelência» (*areté*) por *virtus*, pois assim era vista a educação dos desportistas, como de todo cidadão greco-romano, uma educação para a excelência das virtudes.

A religião olímpica grega, porém, entra em crise no séc. V a.C., concomitante ao período do regime democrático ateniense também em declínio, sobretudo devido à Guerra do Peloponeso contra Esparta, e somada à praga de Atenas no mesmo período, a primeira doença a ser classificada como «doença

⁸ Alex Villas Boas. «Casa comum: para uma ecologia das relações entre espiritualidade e desporto», in *Desporto e Ca(u)sa Comum*, editado por Alfredo Teixeira e Alex Villas Boas (Lisboa: Universidade Católica Editora, 2022), 13-24.

sobre o povo» (*epi demos*) por Hipócrates de Cós, ao lançar mão de um termo político para sua classificação.

A epidemia colocava em cheque as duas grandes maiores divindades da religião dos deuses olímpicos: Zeus o todo-poderoso que poderia pelo menos ter evitado a doença; e Apolo, o deus sábio do Oráculo de Delfos que não previu nem a Guerra e nem a epidemia, que resultou em piores condições para enfrentar a guerra, que por fim se perdeu.

O declínio de Atenas, causado pela epidemia e pela guerra do Peloponesso, aumentou a fome, a falta de higiene e a intensificação da precariedade da saúde pública. Com isso, concomitante ao surgimento de um certo «ateísmo» em relação às divindades cívicas em Atenas nesse período, houve também o surgimento de novas práticas religiosas de reclusão em busca de salvação para alma, como é o caso do orfismo, o pitagorismo, os ritos eleusinos. Alguns destes movimentos parecem ter influenciado em larga medida, a formação da escola filosófica do Platonismo, dando ênfase em um mundo perfeito das ideias em detrimento deste mundo corrompido, ou ainda em busca de paz como é o caso do epicurismo.

Por outro lado, há uma renovação e um fortalecimento de um movimento religioso chamado Asclepiades, uma comunidade religiosa de «sacerdotes» médicos que viviam em santuários conhecidos como *Asclepeion*, dedicados às divindades da cura. Por meio de um de seus membros, Hipócrates de Cós, passa a combinar os ritos de cura com um conhecimento da física da época, dando origem à chamada medicina clássica. A concepção médica de Hipócrates em termos gerais incorpora visão dos filósofos da região chamada Jônia que procuravam entender o mundo a partir da observação de seus elementos naturais, e o equilíbrio entre eles. A questão principal é que tal ciência jônica dos chamados filósofos pré-socráticos abre uma nova forma de observar a natureza (*theoria*), e orienta assim, a análise de Hipócrates na busca das causas naturais da doença, e de receitar uma postura equilibrada aos pacientes, sobretudo na dietética, dadas as condições precárias da farmacêutica e da cirurgia. Basicamente a medicina hipocrática apostava em uma medicina preventiva por meio de uma vida mais saudável⁹.

⁹ Alex Villas Boas. «Spirituality and health in pandemic times: lessons from the ancient wisdom». *Religions*, 11, 11 (2020): 583-602. <https://doi.org/10.3390/rel11110583>.

Desta nova prática médica que concebia o «espírito» (em grego *pneuma*) como a *conexão* entre a dimensão interior (alma ou *psiqué*) e a dimensão exterior da pessoa (corpo ou *soma*) surge a concepção de exercícios espirituais como práticas de *cuidado de si*. Se a concepção morte para o platonismo, por exemplo, era visto como libertação da alma em relação ao corpo, consequentemente se dava mais atenção às práticas intelectuais que alimentavam, precisamente a alma. Diferentemente, no estoicismo, como o *espírito* é pensado como conexão entre o corpo e a alma, os exercícios espirituais visam a integração do corpo e da alma, e concebem assim a espiritualidade dentro de um ideal de saúde, que implicava um estilo de vida em harmonia com a natureza, pois o estoico se concebia como *imago mundi*, um ente que funcionava na relação com o mundo e integrado a ele¹⁰.

Deste modo, se as práticas intelectuais eram vistas como forma de salvação ou saúde da alma, o estoicismo entendia a exercitação espiritual como um mesmo conjunto de práticas que visavam integrar a exercitação intelectual e a exercitação física, de modo que a *vida contemplativa* marcada pela meditação dos acontecimentos do dia-a-dia, a leitura dos filósofos e dos poetas, a curiosidade investigativa auxiliavam a *vida ativa*, esta marcada pela realização dos deveres, pelo diálogo e pelo debate público com a coragem de dizer a verdade, a prática desportiva e uma dieta saudável. A combinação da exercitação intelectual ou vida contemplativa com a exercitação física ou vida ativa tinha como efeito a terapia das paixões em que está implicada a questão do desejo. Tal terapia¹¹ poderia ser entendida como a busca de liberdade afetiva em relação ao que não era essencial para se viver bem, e assim melhor possibilitando a que as escolhas seguissem uma máxima moral de procurar fazer o bem e evitar o mal. Tal terapia é uma nova forma de lidar com o carácter agonístico da vida, a luta ou o combate para pouco a pouco os exercícios espirituais operarem a difícil transformação interior¹².

As duas exercitações como forma de espiritualidade eram consideradas o caminho para a criação de um *habitus* personalizado, concebido como uma segunda natureza, ou em termos contemporâneos, uma nova subjetividade,

¹⁰ Alex Villas Boas e Isidro Lamelas. «The meaning of “spiritual” as integral health: from hippocrates of Kos to the potamius of Lisbon». *Religions*, 13, 9 (2022): 848-870. <https://doi.org/10.3390/rel13090848>.

¹¹ *Therapéia* em grego pode ser entendido como oferta de ajuda.

¹² Pierre Hadot. *Exercícios espirituais e filosofia antiga* (São Paulo: É Realizações, 2014), 24.

ou ainda, a consolidação de um estilo de vida. Da palavra grega *askésis* se desdobra tanto o sentido de atleta como de asceta. A metáfora por excelência no mundo antigo para quem pratica esse conjunto de exercícios que constituem a vida contemplativa e a vida ativa é ser reconhecido como um «atleta da espiritualidade»¹³.

Os exercícios espirituais no cristianismo antigo

No que diz respeito a pensar a espiritualidade no âmbito religioso, vale dizer que não raro, uma religião pode ser concebida como fenômeno complexo capaz de produzir em seu interior tanto genealogias de poder como genealogias da ética, ou dito de outro modo, uma religião pode tanto colaborar com a manutenção da produção de subjetividades dóceis à massificação anestesiando as consciências da realidade, como pode produzir o seu contrário e fazer exatamente da espiritualidade alimentada no âmbito da religião um espaço de resistência e produção de cultura e práticas alternativas para um melhor cuidado de si.

Nesse sentido, apesar das diferentes e diversas formas de receções da cultura grego-romana, o cristianismo antigo assume em grande medida a tarefa de promover um espaço de produção de outra subjetividade e assume o ideal estoico de *conversão*¹⁴, ou seja, de transformar-se a si mesmo para alcançar um *logos*, um sentido que operava como verdade iluminadora da vida e fonte de sabedoria para as opções fundamentais¹⁵.

Aqui também se pode interpretar a metáfora desportiva paulina no sentido estoico que ela é dada à prática dos exercícios espirituais: «Nenhum atleta [*athlé*] é coroado como vencedor se não competir de acordo com as regras atléticas [*nomos athlése*].»¹⁶

Contudo, se os estoicos concebiam a tarefa da *teologia* como exercício de extrair tais *regras* ou princípios intelectivos fundamentais como analogias dos

¹³ Michel Foucault, *A hermenêutica do sujeito* (São Paulo: Martins Fontes, 2006), 398.

¹⁴ Paul Aubin, *Le problème de la conversion : étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme de trois premiers siècles* (Paris: Beauchesne, 1963), 15.

¹⁵ Foucault, *A hermenêutica do sujeito*, 3.

¹⁶ Cf. II Timóteo 2,5.

mitos¹⁷, os filósofos cristãos fariam o mesmo, porém tendo como referência as narrativas de Jesus Cristo, sobretudo presente no Evangelho.

Isso impacta diretamente na concepção de diretor ou mestre, que no estoicismo romano, por serem alguns estoicos também militares inclui uma certa noção de *treinador*, uma vez que o *exército* é um grupo de soldados *exercitados* nas técnicas e virtudes necessárias para o combate. Mas fundamentalmente é sua qualidade de pedagogo que é evocada na relação com os discípulos.

Deste modo, a figura de Jesus Cristo é concebida como sendo a do *Pedagogo* por excelência¹⁸, em que iluminação àquilo que se busca, advém do desejo de viver um estilo de vida assemelhado ao do Cristo, e portanto, não somente do amor à sabedoria, mas fundamentalmente do desejo de amar como Jesus Cristo amou. Nos exercícios espirituais do cristianismo antigo, o *ágape*, um amor que descobre uma razão de se doar ao outro, tal qual o Cristo doa sua vida, é o princípio fundamental¹⁹ para a descoberta de um sentido, ou dito de outro modo, a vida faz sentido na experiência de amar.

Um dos autores mais importantes para o diálogo entre o cristianismo e o estoicismo é Clemente de Alexandria (c. 150-215 d.C.), que entende o caminho cristão, inclusive, como aquele que melhor realiza o ideal do estoicismo²⁰. Apesar do amor ser considerado uma graça, é o exercício fundamental de desejar amar e imitar as ações e gestos de amor de Jesus que abre espaço na estrutura do desejo para o Espírito de Deus *exercitar* (*gimnasia*)²¹ a força do amor para *purificar* os afetos, ou ainda poderia se dizer, para desintoxicar o desejo de suas *fantasias*²² ligadas sobretudo às tentações do deserto que Jesus enfrentou, o poder, a fama e a ganância²³.

Assim, os exercícios de vida contemplativa aplicados às narrativas da vida de Jesus visavam, por meio do conhecimento de sua pessoa, que brotasse uma «amizade» como sinal da pessoa amada que passa a estar presente na

¹⁷ Lucius Cornutus, *Greek Theology*, 4,2,2.

¹⁸ Clemente de Alexandria, *Pedagogo* I, 4, 1-2.

¹⁹ Clemente de Alexandria, *Stromata* II, 30,3-31,1.

²⁰ *Stromata* II, 20,105,1.

²¹ *Stromata* II, 20,122,1.

²² *Stromata* II, 20,111, 4.

²³ Evangelho de Lucas 4, 1-13.

memória, no modo de pensar e de sentir a vida, como efeito do amor que permanece no amado, conferindo um outro olhar sobre as coisas, que incide diretamente na estrutura do desejo. Se os estoicos fomentavam a meditação das próprias palavras e ações (*gesta et verba*), os cristãos meditavam sobre as palavras e ações de Jesus, e a partir delas se comparava as próprias.

Do ponto de vista da exercitação física a questão dos afetos e a sua terapêutica incide diretamente na *dynameis*, ou seja, na força ou na fraqueza da vontade. Os estoicos concebiam que a virtude fundamental para que a vontade não fosse enfraquecida era a *apatheia*, considerada a principal virtude para *apaticamente* não se deixar afetar por nada, ou ainda poderia se traduzir por não se apaixonar (*pathós* em grego, *passio* em latim) por nada, fonte de todo sofrimento. A paixão aqui é concebida como um apego, que pode conduzir a uma idolatria, ou em termos psicológicos a uma obstinação pelo qual alguém se torna escravo, e vulnerável aos vícios (chamada hoje de *adição*) como forma de anestesiar a dor de seu sofrimento.

O cristianismo, contudo, concebe que a apatia não é suficiente para evitar as paixões, e sim uma paixão maior que liberta das paixões menores, e sendo Deus a fonte de todo o amor, há sempre uma suspeita a quaisquer coisas que possa ocupar um lugar de dependência absoluta na estrutura afetiva do desejo. Porém, os exercícios espirituais conforme concebidos pelo cristianismo não eliminam o carácter agônico da busca, mas sim concebe o itinerário em estágios ou *vias*²⁴:

- *via purgativa*: tem essa função desintoxicadora dos possíveis elementos de ilusão (*fantasia das paixões*) que propiciam a adição e consequente dispersão de forças da vontade;
- *via iluminativa*: em que se começa a saborear internamente o valor de uma nova perspectiva livre de suas ilusões. Aqui se dá o efeito da vida contemplativa sobre a vida ativa;
- *via unitiva*: do ponto de vista da mística religiosa cristã diz respeito a um sentimento de profunda unidade com Deus, traduzidos sob a imagem da profunda amizade e profunda filiação paternal, e um despertar de uma força de resiliência no caminho percorrido. Vale dizer que a presença divina é identificada

²⁴ Pseudo-Dionísio, O Areopagita. «Hierarquia Celeste», in *Obras Completas* (São Paulo: Paulus, 2004), 201-288.

pelos efeitos produzidos, e nesse sentido há reverberações da teologia em outras dimensões da vida. Do ponto de vista psicológico diz respeito ao efeito de profunda liberdade, não dos condicionamentos existenciais, mas para tomar decisões em relação a tais condicionamentos em direção a um sentido de vida mais profundo. Do ponto de vista filosófico, a vida passa a ser concebida desde a comum dignidade das pessoas e do mundo. Do ponto de vista político, também é aqui que se consolida uma vontade coletiva, em que o amor a Deus é fonte do amor ao próximo, onde se concebe a vida em comunidade, ou seja, o corpo individual se integra a um *Corpus* eclesial, sendo a pessoa de Jesus Cristo concebida como cabeça²⁵.

Ora et labora

A expressão «*Ora et Labora*» está normalmente associada aos monges da Ordem de São Bento (OSB) fundada no século vi, precisamente em 529. Contudo, esse que se constitui como sendo seu principal lema, é uma expressão cunhada no século xix pelo Abade Maur Wolter (1825-1890), fundador da Congregação Beneditina de São Martinho de Beuron, na Bélgica, imbuído do espírito do movimento de restauração da vida monástica no Ocidente após a Revolução Francesa. A expressão que se torna um lema na vida monástica beneditina desde então, era não somente uma defesa à acusação da vida religiosa ser uma espécie de parasita social, mas também um resgate da relação entre *vida contemplativa* [ora] e *vida ativa* [labora], presente já no Evangelho de onde se inspira principalmente o fundador São Bento, como pode se notar nas palavras do próprio monge:

Todo homem tem aptidões para a atividade e deve, pelo exercício dessas aptidões, tornar-se semelhante a Deus. O pai de família vai ao mercado contratar trabalhadores para a sua vinha (Mt 20, 1). «O homem nasceu para o trabalho, como um pássaro para voar» (Jó, 5, 7). Deus coloca o homem no Paraíso, no jardim, «para o cultivar» (Gn 2, 15). Deus é a própria atividade e nos deu o preceito de sermos ativos. Em virtude dessa consideração, o trabalho é fundado teologicamente — bastam essas poucas palavras. A história testemunha que

²⁵ Carta de São Paulo aos Colossenses, cf. Col. 1, 17-18.

o monge foi e é um trabalhador; e se o lema «ora et labora» não se encontra literalmente na Regra, não obstante expressa com muita exatidão o pensamento de São Bento. Maria e Marta, contemplação e ação, estão ambas a serviço do único necessário, ambas desenvolvem as faculdades do corpo e da alma, mantêm-se mutuamente sob a lei da graça (tradução livre).²⁶

Nesta perspectiva monástica, a contemplação e a ação correspondem à *Opus Dei*, não obstante ser associado ao culto litúrgico, diz respeito ao estilo de vida que glorifica a Deus por analogamente buscar se aproximar do Seu modo de ser narrado na literatura evangélica que tem a pessoa de Jesus Cristo no centro. Com efeito, se por um lado o Cristo atuou como pregador por três anos, por outro lado trabalhou por toda a vida como carpinteiro em Nazaré.

Mas há ainda um detalhe a ser enfatizado. Na época do supracitado Abade de Beuron, a vida monástica se encontrava em crise. Tal qual a hipervalorização da espiritualidade agônica incidia em uma romantização da guerra na cultura, ineficaz para conter a guerra fratricida entre Atenas e Esparta, a hipervalorização da vida contemplativa monástica no período medieval fora insuficiente para chegar até o cidadão *extra muros* das paredes do mosteiro, tornando-se este progressivamente considerado como desnecessária. Com o banimento dos jogos olímpicos em 394 d.C. pelo imperador cristão Teodósio, se inicia também uma cisão na vida monástica, que progressivamente vai distanciando a vida contemplativa da vida ativa. Esta acaba por ficar restrita ao âmbito militar e evolui progressivamente para os *Torneios* medievais em escalas geográficas cada vez maiores, a reunir cavaleiros de vários lugares²⁷.

Por outro lado, a vida contemplativa monástica se traduz no modelo de educação escolástica que se resume aos estudos do *trivium* (lógica, gramática e retórica) e do *quadrivium* (aritmética, música, geometria e astronomia). É somente com a incorporação do estudo da medicina na criação das universidades à partir do século XII, que o lema greco-romano *mens sana in corpore sano* [mente sã em corpo são] passa a ser incorporado no programa educacional das chamadas Artes Liberais.

²⁶ Maur Wolter. «Les principes fondamentaux de la vie monastique et bénédictine», *Revue Mabillon: archives de la France monastique*, t. 50 (1901): 220 [8] <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56521565/texteBrut>.

²⁷ Richard Barker e Juliet Barker. *Tournaments: Jousts, Chivalry and Pageants in the Middle Ages* (New York: Weidenfeld & Nicolson, 1989), 13.

Por um lado, as escolas monásticas fundamentalmente preparavam para a vida clerical. Por outro lado, a formação dos *guerreiros* ocorria nas casas, assim como a formação das *damas* também ocorria nas casas reais, junto a outras damas da corte. Essa crescente distância faz com haja mútuos ataques de condenação de um estilo de vida em relação ao outro, pois os religiosos julgavam os torneios imorais.

Tal distância acabou por ser responsável pela criação da figura do *cavaleiro*, em que se exigia uma formação cristã mínima sobre as virtudes, mas maioritariamente reservado às classes mais abastadas, capazes de ter e manter um cavalo. Uma obra que tenta na época unir a *vida ativa* do cavaleiro à *vida contemplativa* do monge é *O Livro da Ordem da Cavalaria* de Raimundo Lúlio (c. 1232-1316). Desta perspectiva que fora bastante influente acaba por ressignificar o sentido da palavra *cavaleiro* que deve agir como um monge no mundo, em meio aos *gentis*, considerados pagãos ou bárbaros, e de onde é suposto ter brotado as sementes da irônica expressão, *gentleman* para uma pessoa gentil ou cavaleiresca.

Contudo, apesar de todo o esforço de aproximação da cultura do mosteiro ao mundo secular, a formação da vida ativa do cavaleiro era dada ainda nas casas dos nobres a um jovem aspirante que ali passava a morar.

Outra diferença a ser considerada é que a formação cultural greco-romana em sua época deveria ser garantida pelos pais (cidadãos) aos seus filhos (futuros cidadãos). Nas escolas monásticas, e depois nas escolas catedráticas, que não se restringiam aos monges, a formação era dada somente aos nobres, de modo que a ideia de trabalho fora se restringindo ao trabalho intelectual²⁸.

Deste modo o *ora et labora* do monge belga do século XIX era não só uma síntese da vida monástica, mas um programa de reforma ao evocar no termo *labora*²⁹, no contexto da cultura greco-romana em que o trabalho é algo reservado aos escravos ou estrangeiros, e, portanto, que não gozam do *status* de cidadão. É nesse contexto de crescente imperialização do cristianismo, ou

²⁸ Marie-Benoit Meeuws. ““Ora et Labora” devise benedictine?”, em *Collectanea Cisterciensia* 54 (1992): 193-219.

²⁹ Na *Regra de São Bento* o termo *labora* aparece somente três vezes e diz respeito aos trabalhos manuais. Cf. Capítulos 46; 50 e 64. Ao passo que a expressão correspondente *opus* aparece mais de 20 vezes, e especialmente no contexto da celebração do *Opus Dei* ou Ofício Divino. A escolha do termo não deixa dúvida ao tipo de trabalho vinculado à ação ativa.

seja, de transformação em religião oficial do Império Romano e de adequação às estruturas políticas, que os primeiros monges fazem uma clara opção de morarem no deserto ao invés de se tornarem funcionários da corte.

Habitar o deserto se constituía uma clara consciência do estilo de vida mais adequado a si mesmo e de conceber a direção ou os ensinamentos relacionados à vida contemplativa e ativa como um propósito de serviço. Tanto o estoicismo como o cristianismo, concebiam que a felicidade não existia em si mesma, mas era o efeito de uma vida com um *logos*, uma vida que encontrou um sentido para viver e uma vez encontrado a exercitação da vida como dedicação ao que confere sentido à vida tem como efeito a felicidade ou realização da existência.

Deste modo, a prática de direção dos monges do deserto, (e talvez neste contexto de exercitação física possa ser assemelhado em alguma medida também ao papel de treinador) era visto como uma missão de colocar sua experiência e sabedoria ao serviço do outro. No caso dos monges do deserto e isso incluía a nobre opção de se colocar ao serviço de quem estava esquecido pela política da corte imperial, ou seja, oferecer a direção dos exercícios àqueles que jamais poderiam frequentar a corte, e moravam nas margens do império.

Dito de outro modo, os primeiros monges cristãos, iluminados pela contemplação da vida de Jesus em Nazaré, concebiam a vida ativa como um serviço aos que mais precisavam e não um privilégio de poucos. Uma das grandes contribuições dos mestres do deserto era ajudar a enfrentar a tentação da *acídia*, que pode ser entendida como um *eros* perverso³⁰, um movimento de atração narcísica para algo, incapaz de disposição para o labor criativo da vida. Há uma vontade de sentido, porém em meio à indisposição para buscá-lo, obscurecendo os sentimentos e os pensamentos. Em um texto da vida de Santo Antão, considerado um dos grandes inspiradores da vida monástica do deserto, o «trabalho», marginalizado e desprezado pela cultura imperial é visto como um caminho de salvação da *acídia* face às ilusões que não raro obscurecem o desejo e as escolhas:

³⁰ Giorgio Agamben. *Stanze – Parole et fantasma dans la culture occidentale*. Trad. Yves Hersant et Christian Bourguois (Turin: Giulio Einaudi, 1981), 264.

Quando o santo *Abade*³¹ *Antão* vivia no deserto, era assaltado pela *acídia* e atacado por muitos pensamentos obscuros. Dizia a Deus: «Senhor, quero ser salvo, mas estes pensamentos não me deixam em paz; que hei de fazer na minha aflição? Como é que posso ser salvo? Pouco tempo depois, quando se levantou para sair, António viu um homem como ele, sentado no seu trabalho, que se levantava para rezar, depois se sentava a entrançar uma corda e se levantava de novo para rezar. Era um anjo do Senhor enviado para o corrigir e tranquilizar. Ele ouviu o anjo dizer-lhe: «Faz isto e serás salvo.»³²

O *labor* ou a exercitação física da vida ativa se tornam para os mestres do deserto um meio de aprender a trabalhar a própria vida, porque era visto como agradável a Deus, e procuravam assim apreender a inteligência destas práticas, quando a unem aos exercícios de meditação e contemplação. A vida ativa permite efetivar a redenção do corpo que a vida contemplativa concebe como anseio.

Em um texto de outro mestre do deserto, o *Abba Silvanus*, pode se verificar mais claramente como a sabedoria da exercitação física é transformada em metáfora para o trabalho de cuidado da própria vida, como sendo necessária para que possa haver uma vida contemplativa³³.

Um certo irmão veio ao abade Silvanus no Monte Sinai e, vendo os eremitas trabalhando, exclamou: Por que você trabalha pelo pão que perece? Maria escolheu a melhor parte, ou seja, sentar-se aos pés do Senhor sem trabalhar. Então o Abade disse a seu discípulo Zacarias: Dê um livro ao irmão e deixe-o ler, e coloque-o em uma cela vazia. À nona hora, o irmão que lia começou a olhar para ver se o abade não o ia chamar para jantar e, pouco depois da nona hora, dirigiu-se pessoalmente ao abade e disse: Os irmãos não comeram hoje, abade? Oh sim, certamente, disse o abade, eles já jantaram. Bem, disse o irmão, por que não me chamou? Você é um homem espiritual, disse o ancião, não precisa dessa comida que perece. Temos que trabalhar, mas você escolheu a melhor parte. Você lê o dia todo e pode passar sem comida. Ao ouvir

³¹ A expressão *Abade* decorre da palavra grega *Abbas* que significa *pai*, dado o grande prestígio que os mestres do deserto tinham.

³² *Apophthegmata Patrum*, Alpha, Anthony the Great, 1.

³³ *Apophthegmata Patrum*, Sigma, Silvanus, 5.

isso, o irmão disse: Perdoe-me, abade. E o ancião disse: Marta é necessária para Maria, pois foi porque Marta trabalhou que Maria pôde ser elogiada.

As imagens evangélicas de Marta e Maria eram as mesmas resgatas no século XIX para o lema *Ora et labora* e mostram como tal sabedoria tão antiga é tão moderna. Vale acrescentar uma última distinção entre a sabedoria do *logos* estóico e a do *logos* cristão. Os estóicos, sobretudo os romanos eram militares, e ao conceberem a *apathéia* como virtude por excelência adotavam a disciplina da vida ativa e contemplativa com uma rigidez peculiar do rigor militar. O *logos* cristão, por considerar ser o próprio Cristo, concebe a relação metafórica de Maria como um estar ao pé do amigo, com quem se pode ouvir e falar francamente, e Marta a trabalhar para servir o amigo.

Nesse sentido é parte constitutiva da relação de direção entre mestre e discípulo, o servir, a conversa franca, o diálogo sincero, a escuta atenta, enfim, crescer na amizade. A relação de amizade, ou disposição amigável se configura como um olhar atento à *pessoa* implicada nos exercícios, e suas necessidades, e não somente um *cliente*. Tal aspeto não pode ser encontrado como um elemento constitutivo do treinamento nos exercícios espirituais a não ser em sua versão cristã. Na *Regra de São Bento* o monge deve ser «como um pai para toda a comunidade»³⁴, e ainda um homem de escuta mesmo aos iniciantes, pois por «muitas vezes Deus revela ao mais jovem a melhor solução»³⁵.

Conclusão

Desde o percurso que se seguiu aqui, uma espiritualidade da exercitação física poderia ser pensada fundamentalmente na tarefa de integração cultural que engloba exercícios físicos e intelectuais, incluindo nestes as práticas de meditação, tal qual formulada na conceção de exercícios espirituais dos estoicos e dos monges do cristianismo antigo. Por exercício espiritual compreende-se aqui uma busca de sentido (*lógos*) para a vida que integra processualmente todas as dimensões da existência humana e se traduz em uma cultura de cuidado. Assim, uma espiritualidade da exercitação física pode ter como ponto

³⁴ *Regra de São Bento*, cap. 31, 2.

³⁵ *Regra de São Bento*, cap. 3, 3.

de partida a pergunta pelo sentido da própria vida e o discernimento das práticas de cuidado de si daí decorrentes.

Na medida em que se configura como *cuidado de si* a espiritualidade da exercitação física, ao resgatar as práticas de vida contemplativa às práticas de vida ativa também se estabelecem como força de resistência a hipervalorização mercadológica do corpo, que incide sobretudo no profissional do desporto, como corpo ao serviço do *corpus economicus* na exploração de sua experiência e conhecimento para obtenção de maior lucro, e remuneração inadequada. Uma espiritualidade da exercitação física pode colaborar ao discernimento dos limites do hiperativismo, e poderia atuar assim como um Cavalo de Tróia, que visa corrigir os mecanismos de abuso, sem negar a importância da exercitação física.

Por fim, ao pensar o moderno propósito de serviço da antiga vida ativa monástica, a espiritualidade da exercitação física pode ser um meio de redenção da dignidade humana, por meio da redenção do corpo, especialmente para quem pode descobrir no desporto um sentido de serviço, especialmente aos mais jovens e ainda aos que sofrem os efeitos colaterais da cultura abusiva do corpo, e suas inúmeras formas de adição. Pode ser pensar como essencial para a espiritualidade da exercitação física quem encontrou um sentido profundo no exercício de viver bem, saudável e a serviço do outro.

«*não pertence à virtude excluir todas as paixões,
mas somente as desordenadas*»

Tomás de Aquino, *Com. Ethic*, Lib 5, C. 11

Referências

- Agamben, Giorgio. *Stanze – Parole et fantasma dans la culture occidentale*. Traduzido por Yves Hersant et Christian Bourguois. Turin: Giulio Einaudi, 1981.
- Aphrothegmata Patrum: The Saying of the Desert Fathers – The Alphabetical Collection*. Translated by Benedicta Ward. Michigan: Cistercian Publications, 1984.
- Aubin, Paul. *Le problème de la conversion : étude sur un terme commun à l'hellénisme et au christianisme de trois premiers siècles*. Paris: Beauchesne, 1963.
- Barker, Richard, Juliet Barker. *Tournaments: Jousts, Chivalry and Pageants in the Middle Ages*. New York: Weidenfeld & Nicolson, 1989.

- Bíblia Sacra. Utriusque Testamenti: Editio Hebraica et Graeca*. Deutsche Bibelgesellschaft: Stuttgart, 1993.
- Clément D’Alexandrie. *Le Pédagogue* I. Col. Sources Chrétiennes, vol. 70. Paris: Editions du Cerf, 1960.
- Clément D’Alexandrie. *Les Stromates* II. Col. Sources Chrétiennes, vol. 38. Paris: Editions du Cerf, 1954.
- De Certeau, Michel. *A Escrita da História*, trad. Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Editora Forense, 1982.
- Eleutério, João (ed.) *Uma anatomia do poder eclesialístico*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2022.
- Foucault, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- Foucault, Michel. *Il faut défendre la société – Cours au Collège de France, 1975-76*. Hautes études, Gallimard/Seuil.
- Foucault, Michel. *O enigma da revolta*. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- Hadot, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações, 2014.
- Lucius Annaeus Cornutus. *Greek Theology: Fragments, and Testimonia*. Translated by George Boys-Stones. Atlhante: SBL Press, 2018.
- Meeuws, Marie-Benoit. «“Ora et Labora” devise benedictine?» em *Collectanea Cisterciensia* 54 (1992): 193-219.
- Pseudo-Dionísio, O Areopagita. «Hierarquia Celeste», in *Obras Completas*. São Paulo: Paulus, 2004.
- Regra de São Bento* – Edição Bilingue. Juiz de Fora: Subiáco, 2021.
- Teixeira, Alfredo e Alex Villas Boas. *Desporto e Ca(u)sa Comum*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2022.
- Villas Boas, Alex e Isidro Lamelas. «The meaning of “spiritual” as integral health: from hippocrates of Kos to the potamius of Lisbon». *Religions*, 13, 9 (2022): 848-870. <https://doi.org/10.3390/rel13090848>.
- Villas Boas, Alex. «Spirituality and health in pandemic times: lessons from the ancient wisdom». *Religions*, 11, 11 (2020): 583-602.
- Wolter, Maur. «Les principes fondamentaux de la vie monastique et bénédictine» em *Revue Mabillon: archives de la France monastique*, t. 50, 1901, 220 [8]. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k56521565/texteBrut>.



CATOLICA
CITER · CENTRO DE INVESTIGAÇÃO
EM TEOLOGIA E ESTUDOS DE RELIGIÃO



CÁTEDRA
MANUEL
SÉRGIO
DESPORTO, ÉTICA
E TRANSCENDÊNCIA

No dia 30 de setembro de 1968, o *Século Desportivo* publicava um texto intitulado «Apologia da matéria». Nele se visitavam as raízes do desprezo espiritualista do corpo e das concepções mecanicistas do corpo humano. O autor, Manuel Sérgio, encontrava numa perspetiva cristã sobre o corpo, enquanto unidade psicossomática, um dos substratos para a construção do paradigma da motricidade humana – movimento intencional e solidário de transcendência. De forma inédita, um grupo de teólogos responde ao desafio de pensar teologicamente a motricidade humana, explorando as vias abertas por Manuel Sérgio.

Alexandre Palma é Doutor em Teologia Dogmática (Università Gregoriana, Roma), é Vice-Diretor e Coordenador das Relações Internacionais da Faculdade de Teologia (UCP). É Diretor do Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (UCP-CITER) e integra o grupo de trabalho da Cátedra Manuel Sérgio (UCP-CITER).

Alfredo Teixeira é Doutor em Antropologia (ISCTE-IUL) e Mestre em Teologia Sistemática (UCP-FT), é Professor Associado na Faculdade de Teologia (UCP). Investigando as metamorfoses do sagrado contemporâneo, integra a Comissão da Liberdade Religiosa e coordena a Cátedra Manuel Sérgio - Desporto, Ética e Transcendência (UCP-CITER).

PATROCÍNIO

