



ESTE É O MEU CORPO

Para uma Teologia da Motricidade Humana

Alexandre Palma e Alfredo Teixeira (Coord.)

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 exercício 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.