



UNIVERSIDADE CATOLICA EDITORA

# BREVE TRATADO DAS VIRTUDES DESPORTIVAS

Alexandre Palma e João Eleutério (Coord.)



# **Breve Tratado das Virtudes Desportivas**

**Título** Breve Tratado das Virtudes Desportivas

**Autores** José Tolentino de Mendonça, Gonçalo M. Tavares, Inês Espada Vieira, João Tiago Lima, Nuno Delgado, Michel Renaud, Ana Santos, Duarte Araújo, Jorge Araújo, Rui Proença Garcia, Luísa Ávila da Costa, Carlos Fiolhais, António Bagão Félix, Eduardo Marçal Grilo, Maria do Céu Patrão Neves, António de Castro Caeiro, Joana Araújo, Jorge Silvério, Raquel Vaz-Pinto, Manuel Sérgio

**Coordenação** Alexandre Palma, João Eleutério

**Coleção** Cátedra Manuel Sérgio – Desporto, Ética e Transcendência

**Coordenação científica** Alfredo Teixeira, João Eleutério

© Universidade Católica Editora

© Universidade Católica Editora

**Revisão editorial** Ana Cunha

**Capa** Ana Luísa Bolsa | 4 ELEMENTOS

**Imagem da capa** Arquivo do Comité Olímpico Português (PT/COP/FOT/N/0002/00001-N\_00270), Jogos Olímpicos de Helsínquia, 1952

**Paginação** Magda Macieira Coelho

**Impressão e acabamento** Sersilito – Empresa Gráfica, Lda.

**Depósito legal** 492726/21

**Tiragem** 500 exemplares

**Data** dezembro 2021

**ISBN** 9789725408087

**ISBN e-Book** 9789725408094

**DOI** <https://doi.org/10.34632/9789725408087>

Universidade Católica Editora  
Palma de Cima 1649-023 Lisboa  
Tel. (351) 217 214 020  
[uceditora@ucp.pt](mailto:uceditora@ucp.pt) | [www.uceditora.ucp.pt](http://www.uceditora.ucp.pt)

---

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



# **Breve Tratado das Virtudes Desportivas**

Coordenação

Alexandre Palma

João Eleutério



# Índice

<b>Prelúdio</b>	7
José Tolentino de Mendonça	
<b>Introdução</b>	9
Alexandre Palma   João Eleutério	
<b>Virtudes – uma citação, dois fragmentos, três pequenas histórias</b>	17
Gonçalo M. Tavares	
<b>Um rumor de paz</b>	23
Inês Espada Vieira	
<b>Amizade</b>	28
João Tiago Lima	
<b>Autocontrolo</b>	36
Nuno Delgado	
<b>Boa-fé</b>	50
Michel Renaud	
<b>Coragem</b>	63
Ana Santos	
<b><i>Fair-play</i></b>	77
Duarte Araújo	
<b>Fidelidade</b>	95
Jorge Araújo	
<b>Gratidão</b>	101
Rui Proença Garcia, Luísa Ávila da Costa	

<b>Humildade</b>	115
Carlos Fiolhais	
<b>Humor</b>	127
António Bagão Félix	
<b>Integridade</b>	139
Eduardo Marçal Grilo	
<b>Justiça</b>	146
Maria do Céu Patrão Neves	
<b>Prudência</b>	161
António de Castro Caeiro	
<b>Solidariedade</b>	172
Joana Araújo	
<b>Tenacidade</b>	184
Jorge Silvério	
<b>Tolerância</b>	192
Raquel Vaz-Pinto	
<b>Poslúdio</b>	200
Manuel Sérgio	
<b>Índice de fotografias</b>	207

## Prelúdio

José Tolentino de Mendonça

Arquivo Apostólico do Vaticano e Biblioteca Apostólica Vaticana

É verdade que se diria, pelo menos julgando pelo uso corrente, que *prelúdio* pertence mais ao léxico musical do que ao desportivo. Mas, se atendermos à literalidade do termo latino *praeludium*, perceberemos que o pre-lúdio é aquilo que se realiza *prae-* antes do *ludus* – jogo. De facto, só estranhará a poderosa economia simbólica que o domínio do jogo ativa, quem ignorar o seu amplo espectro de radicação. Que é, por exemplo, inseparável da noção de cultura e de civilização humana, como o demonstrou J. Huizinga (1988) num ensaio marcante do século xx, *Homo ludens*, defendendo que o jogo não é simplesmente uma atividade entre outras da vida social: é, antes, um destacado elemento matricial, na medida em que a civilização surge e se desenvolve no jogo, e enquanto jogo. Contudo, porque é decisivo para a compreensão do *ethos* humano, o jogo não deve ser imediatamente resumido ao campo antropológico. O próprio Huizinga refere que os animais não esperaram pelo homem para que este lhes ensinasse a jogar, já que também entre eles se pode detetar a sua presença. E um consenso sempre maior, por parte da ciência, identifica o jogo na física do próprio universo. Ali não encontramos o ditame mecânico de uma necessidade, mas o princípio aberto daquela inventividade que a ideia de jogo traduz. A própria teologia se tem mostrado sensível às possibilidades deste paradigma. Durante séculos, o Deus criador foi, por exemplo, representado a partir do esquema causa e efeito, dentro de um quadro filosófico dominado pelo determinismo. Hoje, cada vez mais a categoria do jogo se revela adequada para interpretar a poética do agir de Deus como processo livre e lúdico, como ato de amor, como dádiva de si.

Pensar uma ligação entre o jogo e a dádiva poderá soar estranha. A dádiva tem a ver com o altruísmo, com o interesse generoso pelo outro. O jogo, pelo

menos nas representações mais habituais, alinha-se do lado da competição e do desejo de vencer. A dádiva desenha-se como auxílio, o jogo como disputa. Trata-se, porém, de um erro avaliar a natureza competitiva do jogo como se esta eliminasse a possibilidade do encontro recíproco, abnegado, respeitoso e solidário. O jogo – e da mesma maneira a dádiva – instaura uma aliança que se traduz numa relação de reversibilidade: o que doa pode vir mais adiante a precisar; o que ganha pode um dia ser perdedor e vice-versa. A dádiva e o jogo estabelecem um trânsito consciente entre estes verbos: dar, receber e devolver. Num caso como noutro, a energia que tudo move é a generosidade da entrega. O que doa e o que joga que fazem afinal? Aprendem a sair de si. Por isso, os atletas em campo não correm apenas como danados: correm como doados. E nessa doação tocam aquele quinhão de liberdade pura, de graça e de sentido sem o qual o ser humano não se qualificaria como ontologia e existência.

No ensaio *Os Jogos e os Homens*, o antropólogo e escritor Roger Caillois (1958) propõe esta definição de jogo: o jogo é uma atividade livre, circunscrita no espaço e no tempo, que se desenvolve num quadro normativo (não há jogo sem regras), que é improdutiva (não produz propriamente bens), que é indeterminada quanto ao resultado (à partida não se sabe quem ganhará ou como) e que pertence a um nível segundo, a um plano destacado em relação à realidade habitual (e, nessa linha, há efetivas semelhanças entre o jogo e o rito). Todos os jogos (e todos os ritos) acontecem numa espécie de tempo virtual, enquanto investidos de uma significação que interrompe (e, no caso do rito, também ressignifica) o tempo ordinário. Mas, nessa virtualidade aproximamo-nos, de modo impactante, daquilo que está contido na palavra homem (*vīr*) e na palavra virtude (*virtus*). Isso o atesta a obra científica e a prática pedagógica desse extraordinário humanista que é Manuel Sérgio, que tanto tem ajudado a pensar o desporto não apenas como técnica, mas integrado numa visão humana integral.

## Bibliografia

- Caillois, Roger. 1958. *Les jeux et les hommes*. Paris: Gallimard.  
Huizinga, Johan. 1988. *Homo ludens*. Paris: Gallimard.

# Introdução

Alexandre Palma | João Eleutério

Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa

Penso que se devem ensinar [aos filhos] não as pequenas virtudes,  
mas as grandes.

Não a poupança, mas a generosidade e a indiferença ao dinheiro;  
não a prudência, mas a coragem e o desprezo pelo perigo;  
não a astúcia, mas a franqueza e o amor à verdade;  
não a diplomacia, mas o amor ao próximo e a abnegação;  
não o desejo do sucesso, mas o desejo de ser e de saber.

Natalia Ginzburg

A história da cultura progride também à maneira de um pêndulo. No desporto, como no pensamento, às vezes é preciso vir atrás para ganhar balanço e, assim, chegar mais longe. O que ficou para trás pode, neste constante ir e vir, mostrar-se uma força que nos lança mais além, para novas leituras em novos contextos. O que se desenha à nossa frente surge, assim, também como fruto de um movimento que começou muito antes e bem mais fundo. Vir atrás para poder seguir para diante parece, pois, um movimento fecundo para progresso humano.

Algo disto se passará, hoje, com o tema da virtude. Pelo menos essa intuição está na base deste esforço coletivo de pensar a virtude a partir e em vista da prática desportiva, abrindo, contudo, essa reflexão ao todo da vida. Não que a virtude tenha alguma vez estado suspensa. Sendo coisa vivida antes de ser coisa pensada, a virtude sempre foi e será sempre atual. Naquilo que ela é, coisa praticada, ela é mesmo de sempre e de cada dia. Todavia, a construção de uma visão humana baseada numa doutrina da virtude pareceu, em algumas fases da história da nossa cultura, coisa antiquada, demasiado devedora

a paradigmas antigos e clássicos, entretanto superados. Como no movimento do pêndulo, porém, parecemos chegar a uma hora em que, também para se repensar a atividade humana, se mostra estimulante ir um pouco atrás para se poder ir mais além. Não para se ensaiar uma mera repetição do que foi já dito acerca da virtude, mas para, neste balanço pendular, transportar a força dessa lição antiga para novas circunstâncias e abordagens. Uma vez mais: esta é intuição fundamental que inspira este *Breve Tratado das Virtudes Desportivas*.

Virtude remete-nos para ação. Ela é expressão de uma força que trazemos em nós, não tanto para pensar, mas sobretudo para agir. A passividade será mesmo o ambiente que torna a virtude impossível. Virtude e movimento estão, pois, em estreita relação. Virtude remete também para a excelência exercitada. Atenda-se ao uso comum que fazemos de termos dela derivados, como seja virtuoso. Este será alguém que atingiu, em algum grau, alguma competência ou aptidão. Ao dizer excelência na ação, virtude veio a mostrar-se um termo particularmente apto para a reflexão moral, ou seja, para o questionamento humano acerca da justiça e da bondade do seu agir. Muito embora, na sua origem, o termo não estivesse revestido desta carga moral, de facto, foi neste terreno que a virtude fez grande parte da sua carreira. Ela assumia, então, o papel de bússola para a prática do bem e para o encontro com a felicidade. Este entendimento da virtude, grandemente devedor de Aristóteles, assentava num relativo consenso do que fosse, efetivamente, o bem. Todavia, com o passar dos séculos, este consenso fragilizou-se e, em consequência, a lógica da virtude perdeu algum do seu fundamento e muito da sua eficácia.

Virtude remete ainda, e desde épocas imemoriais, para hábitos consolidados no tempo. Não há virtude senão como exercício, recorrentemente ensaiado de novo, ao ponto de ele se tornar algo conatural em nós. Uma vez mais e sem surpresa, aqui se desvela mais uma afinidade entre virtude e prática desportiva. Ambas requerem repetição, não mecânica, mas orgânica. O que se quer com a virtude, à semelhança do que sucede no desporto, é a espontaneidade numa prática que se julga boa. Aliás, a maestria que se subentende no virtuoso não se alcança de outra forma. Isto supõe trabalhar não apenas as suas manifestações exteriores, mas muito mais as disposições interiores. A competência no uso da força para agir é, então, apenas o lado visível da virtude. Mais fundo em nós é que ela verdadeiramente trabalha, moldando o nosso carácter e transformando o nosso ser.

Alasdair MacIntyre é um daqueles autores que reintroduziram o tema da virtude no debate filosófico contemporâneo. Ele procura restabelecer os fundamentos da moral voltando à ética da virtude. Para tal, Aristóteles é a sua referência. Como no pêndulo, trata-se de dar um passo atrás para poder dar dois em frente. Particularmente sugestivo é o título da sua obra mais relevante a este respeito: *After Virtue* (MacIntyre 2007 [1981]). Este título poderá ser interpretado como a descrição sintética (e crítica) de um tempo «pós-virtude», em que, no fundo, esse modo clássico de pensar o agir humano se acharia ultrapassado. Mas ele poderá também ser lido de uma forma mais prospetiva, como indicativo de algo que descreve não apenas este nosso tempo, mas mais profundamente o que nós próprios somos e fazemos: andamos «atrás da virtude».

Esta segunda possibilidade interpreta bem a relação entre virtude e prática desportiva que constitui o eixo deste *Breve Tratado*. 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. É precisamente isto a que este *Breve Tratado* se propõe.

Assume-se aqui o universo do desporto como um laboratório da virtude num duplo sentido: como espelho e como *húmus*. Por um lado, reconhece-se que as *virtudes desportivas* são, em grande medida, expressão de virtudes reconhecidas por toda a sociedade e propostas a toda a sociedade. Naturalmente, essas mesmas virtudes tomarão no mundo dos desportos uma expressão característica e uma intensidade inabitual. Mas, ainda assim, elas exprimem formas de agir com significado para as mais diferentes áreas da vida. As *virtudes desportivas* não serão, assim, um exclusivo ou uma peculiaridade dos desportistas. Pelo contrário, os contextos desportivos são lugares de intensificação de algo que tem significado para todos os contextos sociais e para todos os indivíduos. Neste sentido, eles cumprem como que o serviço

público de dar visibilidade e publicidade a determinadas condutas virtuosas. As virtudes desportivas são aqui pensadas, portanto, como espelho das nossas sociedades e, por isso, um lugar ótimo para (re)conhecer estas mesmas sociedades. Por outro lado, os contextos desportivos promovem o desenvolvimento de novas formas de conduta virtuosa. A dinâmica das atividades desportivas, a ética do jogo, o compromisso de equipa, a superação de si próprio, a interação com adversários, a assunção das regras, tudo isto requer e promove a emergência de formas novas de virtude. Neste sentido, o mundo do desporto não é apenas recetor de virtudes propostas a partir de outros contextos, mas é também um solo fértil – *húmus* – para a sua recriação. É, precisamente, neste sentido que aqui se assume o desporto também como um catalisador da virtude nas sociedades contemporâneas, como um laboratório da sua adaptação a novas circunstâncias e tempos, com significado para outras áreas da vida humana.

Este *Breve Tratado* inspira-se em A. Comte-Sponville. Foi este quem, antes de nós, se propôs repensar a virtude em tempos «pós-virtude», fazendo-o à maneira de um pequeno léxico (Comte-Sponville 1995). Procurava assim pôr nas mãos do leitor um exercício simples, mas que despertasse para o tema. Até porque, como ele próprio afirma, «pensar as virtudes é medir a distância que nos separa delas» (1995, 12). Também Comte-Sponville, à semelhança da pensadora italiana Natalia Ginzburg (2015), dando particular atenção ao que chama «grandes virtudes» e surpreendendo-se por estas se lhe imporem em maior número do que ele inicialmente antecipava. Seguindo, pois, esta pista, o presente *Breve Tratado* quer estender este mesmo exercício ao laboratório das práticas desportivas. Que grandes virtudes se cultivam aí? Como se espelham nessas práticas o tesouro das virtudes da humanidade? Como se recriam aí novas possibilidades de excelência no agir e no ser? Que histórias desportivas documentam a virtude naquilo que ela é, coisa vivida?

Este *Breve Tratado* inspira-se, não em menor grau, no pensamento e obra de Manuel Sérgio. Tem sido este que, entre nós, de forma mais consequente tem desenvolvido uma hermenêutica humanística do desporto, com uma explícita preocupação ética. O ser humano todo diz-se na atividade física que pratica, porque ele é o seu corpo em movimento e porque o seu movimento é expressão de todo o seu ser. Para o gesto desportivo convergem o corpo, a mente, a vontade, a memória, o desejo, a intenção, a transcendência. Daí que a prática desportiva seja tanto atividade física quanto atividade mental,

cultural, social, política, religiosa, estética ou ética. Eis porque, na esteira do pensamento de Sérgio, se afigura necessária uma hermenêutica das *virtudes desportivas*.

Começámos por construir o nosso próprio catálogo de grandes *virtudes desportivas*. Vimo-nos confrontados com perplexidades semelhantes às testemunhadas por Comte-Sponville. Em primeiro lugar e desde logo, o seu número. Na verdade, o desporto é mesmo um terreno fértil para a virtude! Sempre se nos mostrou mais fácil acrescentar virtudes à lista do que conter o seu número num valor razoável. Neste difícil equilíbrio entre contenção e desmultiplicação, chegámos a uma síntese composta por 15 virtudes. Este será, como facilmente se compreende, um elenco meramente ilustrativo. Outras sínteses seriam possíveis. Em segundo lugar, debatemo-nos com a origem destas *virtudes desportivas*. Se algumas serão tão antigas quanto a própria reflexão sobre o tema outras serão novas ou, pelo menos, aparecem hoje renovadas. Assim, o mapa desta viagem pelas *virtudes desportivas* estende-se desde a Grécia antiga aos mais recentes palcos desportivos. Não se espante, pois, o leitor de encontrar lado-a-lado, por exemplo, prudência e *fair-play*, humor e justiça. Em terceiro lugar, antes de avançar pelo terreno de cada virtude em particular, havia que enquadrar e problematizar devidamente o tema. E, depois de o fazer, havia que voltar a unir as pontas, dando a este *Breve Tratado* um ponto de fuga, para que a reflexão aqui iniciada não se conclua com a sua última página. Por isso, a partida abre-se com um prelúdio de José Tolentino de Mendonça, desenvolve-se com um ensaio de Gonçalo M. Tavares e remata-se com o contributo de Manuel Sérgio. Porque a virtude também se dá a ver, Inês Espada Vieira propõe-nos um olhar sobre uma seleção de fotografias do Arquivo Histórico do Comité Olímpico de Portugal. Trata-se de um percurso autónomo, dentro do livro, que constrói uma narrativa visual sobre a virtude desportiva e, desse modo, singulariza este objeto editorial.

Quisemos que este *Breve Tratado* fosse, como em tantas práticas desportivas, um trabalho de equipa. Desde logo, ele foi pensado assim, num jogo que não apenas envolveu os organizadores mais diretos deste volume, mas os demais membros da coordenação da «Cátedra Manuel Sérgio – Desporto, Ética e Transcendência»: Alfredo Teixeira e José Lima. Para o realizar, convocámos autores diversos, na convicção de que a interpretação de realidades complexas beneficia da complementaridade dos olhares. Além disso, se o fenómeno desportivo é mesmo um fenómeno plenamente humano, ou seja, que implica

o ser humano no seu todo, então natural se torna que para o pensar se reúna o maior número possível de disciplinas peritas em humanidade. A diversidade fundamental, intencionalmente procurada, prende-se com o campo a partir do qual cada um destes colaboradores observa uma determinada «virtude desportiva». Assim, ao longo destas páginas, o leitor refletirá sobre as virtudes com filósofos e desportistas, economistas e escritores, engenheiros e poetas, teólogos e físicos, especialistas em relações internacionais e em desporto. A dar unidade a este mosaico está mesmo a virtude, o desporto, e o interesse que todos estes autores nutrem por ambos.

Há uma derradeira afinidade entre virtude e desporto que importa sinalizar. Ambos têm que ver, não tanto com o que se é e menos ainda com o que se tem, mas sobretudo com o tornar-se (Sérgio 2017, 82-83). É neste dinamismo que nos coloca o desporto e a virtude, no eterno desafio de nos irmos tornando cada vez mais nós próprios: seres humanos.

## Bibliografia

Comte-Sponville, André. 1995. *Petit traité des grandes vertus*. Paris: PUF.

Ginzburg, Natalia. 2015. *Le piccole virtù*. Turim: Einaudi.

MacIntyre, Alasdair. 2007 [1981]. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Sérgio, Manuel. 2017. *Para um Desporto do Futuro*. Lisboa: Afrontamento.



**FOTOGRAFIA 1**



**FOTOGRAFIA 2**

# Virtudes – uma citação, dois fragmentos, três pequenas histórias\*

Gonçalo M. Tavares

Faculdade de Motricidade Humana da Universidade de Lisboa

*dedicado ao querido amigo Manuel Sérgio,  
mestre afectivo e lúcido*

## I. Uma citação – Manuel Sérgio

«A competição, no desporto, é uma forma de diálogo fraterno, deverá ser por isso, uma expressão corporal do primado da dimensão ético-política sobre a dimensão economicista» (Sérgio 2012, 116).

## E uma história ficcional em redor de percentagens

Com o seu sócio está tão envolvido na discussão das percentagens de algo, que não dá pelo que acontece: são engolidos por uma baleia. Dentro do estômago da baleia, Calvino continua a discutir percentagens. Percebe, agora, qual o negócio, trata-se da venda de petróleo e de livros. Quem fica com o quê? A discussão está acesa e Calvino empenha-se nela cada vez mais; vira depois as costas ao seu sócio e sai para a rua: observa as pessoas a andarem de um lado para o outro. Os poucos que não estão com pressa, aqueles que param, discutem entre si, percentagens também: 30, não, 37!, não, não, 32! Todos discutem, ele próprio não consegue deixar de repetir, para si próprio: 43%, pelo menos 43%!

---

\* Por opção do Autor, o presente artigo não segue o acordo ortográfico.

Mas ao mesmo tempo existe aquela sensação de que estão todos dentro do estômago da baleia, de que aquelas pessoas que ele vê na cidade, cheios de pressa, de um lado para o outro, a discutir percentagens, e ele próprio, há muito foram comidos.

## II. Dois Fragmentos

### Fragmento 1 – Movimento

Para Sloterdijk há algo óbvio: a cinética é a ética da Modernidade. Por outras palavras, diz-me a que velocidade andas, direi qual a tua moral.

Ética já não como o percurso feito pelos pés, os sítios por onde se anda ou se andou, mas a velocidade com que se percorreu esses espaços. Assume-se, pois, que os espaços são todos iguais; no limite: como se já não existisse diferença entre um bordel e uma igreja, e a diferença residisse apenas na velocidade, na pressa com que se sai ou se entra num espaço, na lentidão com que se conhece um determinado território. No fundo, os espaços deixam de ser relevantes pois qualquer acontecimento poderá ocorrer em qualquer espaço; certos locais, claro, privilegiam determinados acontecimentos, mas há muito se deixou de acreditar numa exclusividade definitiva entre espaço e acto. Os romances de Dostoievski, por exemplo, são desta ideia uma marca incontornável: é em certos locais de má fama, sombrios, perigosos, dissolutos, e face a prostitutas ou outros seres renegados pela boa sociedade, que as revelações religiosas se passam. É, pois, a velocidade do corpo, mas também, acrescentemos, a velocidade do espírito – definindo este, neste momento, como o sítio onde a visão do mundo por parte do indivíduo se modifica – é esta velocidade de interpretação dos acontecimentos que dá a ética de um indivíduo num certo momento.

Frente ao desastre, a que velocidade andas?

Frente à mão que se estende na tua direcção pedindo ajuda, a que velocidade andas?

Face ao acontecimento que te propõe um combate desnecessário, a que velocidade andas? Eis as perguntas de que deverão resultar respostas sérias e determinantes. A ética então como algo que pode ser medido, em último caso, por metros/segundo face a determinado acontecimento. Mas não o esqueçamos, estes metros por segundo, esta mudança de posição, pode ser

## **Virtudes – uma citação, dois fragmentos, três pequenas histórias**

vista, julgamos nós, exteriormente: o que fazes face ao que acontece, e a que ritmo o fazes? E ainda, interiormente, o que pensas sobre o que acontece e a que ritmo?

Digamos que há uma medição íntima, particular, do número de metros/segundo de deslocação da própria visão do mundo. É evidente que as mudanças de um sujeito não passam apenas pela cor do cabelo, ou pela diferente posição do cotovelo e do braço direito no espaço; mas tal não é novidade.

De que ângulo vês o mundo? De que ângulo vês o Outro? Eis que o Homem aparentemente imóvel pode mudar mais radicalmente que o atleta de agir (atleta da modalidade de agir), que não pára nunca e interfere constantemente no mundo e nas acções dos outros.

### **Fragmento 2 – Ordem**

No livro *O Barco Farol*, Siegfried Lenz narra a história de um navio farol que é atacado e ocupado por piratas. Como diz uma personagem, que está dentro desse barco de referência: «Os outros |barcos| orientam-se pelos sinais de luz que o barco emite. É-lhes indiferente quem esteja a bordo do barco-farol, desde que recebam os sinais de luzes que orientam o rumo deles. Desde que a luz se acenda neste mastro, os homens nos outros barcos ficam satisfeitos, pois julgam que assim existe ordem no mar» (Lenz 1987, 48-49). Esta ocupação do barco que é referência da luz, por bandidos, é uma metáfora de múltiplas consequências: a luz, símbolo do conhecimento, a luz que impõe a ordem é emitida de um barco que está em poder de piratas! (1987, 48-49).

## **III. Três pequenas histórias – sobre as boas virtudes sociais e privadas**

### **Primeira história – Sobre a má educação**

O mal-educado não tirava o chapéu em nenhuma situação. Nem às senhoras quando passavam, nem em reuniões importantes, nem quando entrava na igreja.

Aos poucos a população começou a ganhar repulsa pela indelicadeza desse homem, e com os anos esta agressividade cresceu até chegar ao extremo: o homem foi condenado à guilhotina.

No dia em questão colocou a cabeça no cepo, sempre, e orgulhosamente, com o chapéu.

Todos aguardavam.

A lâmina da guilhotina caiu e a cabeça rolou.

O chapéu, mesmo assim, permaneceu na cabeça.

Aproximaram-se, então, para finalmente arrancarem o chapéu àquele mal-educado. Mas não conseguiram.

Não era um chapéu, era a própria cabeça que tinha um formato estranho.

### **Segunda história – Sobre as posições dos humanos no mundo e os castigos**

Por um curto-circuito eléctrico incompreensível o electrocutado foi o funcionário que baixou a alavanca e não o criminoso que se encontrava sentado na cadeira.

Como não se conseguiu resolver a avaria, nas vezes seguintes o funcionário do governo sentava-se na cadeira eléctrica e era o criminoso que ficava encarregue de baixar a alavanca mortal.

### **Terceira história – Sobre a divisão justa**

Dois irmãos gémeos, muito invejosos um do outro e que dividiam sempre tudo, entre os dois, ao milímetro, porque apreciavam acima de mais a justiça, viram um dia nascer na sua quinta comum um animal estranho.

Esse animal tinha a anatomia de um burro, na parte da frente, e a anatomia de um cavalo, na parte detrás. Como estavam convencidos de que as duas patas de trás (de cavalo) eram bem mais rápidas que as patas da frente (do burro), cada gémeo queria montar a parte de trás do animal, deixando a parte da frente para o irmão. Cada um deles estava convencido de que, em viagem, chegaria primeiro o que estivesse montado sobre as patas mais rápidas.

Como ninguém abdicava da melhor parte decidiram, para equilibrar, amputar uma das patas de cavalo. Um deles montaria assim sobre uma pata de cavalo e o outro sobre duas patas de burro. Assim fizeram. No entanto, depois de olharem de novo para o animal não chegaram a acordo.

Não sabiam bem o que era mais vantajoso, mas definitivamente o animal ainda não estava equilibrado; e ninguém queria ser prejudicado. Para serem justos, teriam de continuar a cortar.

## Virtudes – uma citação, dois fragmentos, três pequenas histórias

«“Não faças aos outros o que não queres que te façam a ti” poderá ser a regra de ouro a presidir ao comportamento dos atletas, dos técnicos e dos dirigentes» (Sérgio 2012, 116).

## Bibliografia

Lenz, Siegfried. 1987. *O Barco Farol*. Lisboa: Editora Fragmentos.

Sérgio, Manuel. 2012. *Crítica da Razão Desportiva*. Lisboa: Instituto Piaget.

Tavares, Gonçalo M. 2011. *O Senhor Calvino e o Passeio*. Lisboa: Caminho.

Tavares, Gonçalo M. 2013. *Atlas do Corpo e da Imaginação: Teoria, Fragmentos e Imagens*. Lisboa: Caminho.

Tavares, Gonçalo M. 2018. *O Senhor Brecht e o Sucesso*. Lisboa: Relógio d'Água.



**FOTOGRAFIA 3**

# Um rumor de paz

Inês Espada Vieira

Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa

Caro leitor, olhe para as mãos. Para as suas mãos. O dedo médio, o indicador e o polegar passam com agilidade as páginas deste livro. De certo modo, são as suas mãos a abrir o horizonte, porque elas destapam primeiro os textos que os olhos veem depois. Sequencialmente ou ao acaso, as mãos antecipam os olhos.

Para olhar as fotografias que aqui apresentamos, também precisamos das mãos. Elas entreabrem as lâminas de uns estores imaginários com os quais jogamos ao jogo tradicional do *Vejo, vejo*. É um jogo que recorta a realidade ao mesmo tempo que lhe amplia o sentido. Tapa para poder destapar. Esconde, para revelar.

Caro leitor, olhe para os pés. É certo, começámos por sugerir que olhasse para as suas mãos, mas agora propomos que olhe para os pés de outros. Jogamos?

Do Arquivo Histórico do Comité Olímpico de Portugal, seleccionámos as 30 fotografias que acompanham este livro. Surgem num diálogo às vezes inusitado ou misterioso, noutras lógico e evidente; sempre, abertas às interpretações de quem as vê e de quem as ouve. Sim, porque as imagens, bem o sabemos, falam-nos da vida, contam-nos histórias.

É talvez uma das surpresas da consulta deste acervo: a História do Desporto é também feita de memórias vitais. A prática desportiva é testemunhada sobretudo pelos jornais, mas a experiência humana de Humor e Amizade, Solidariedade, Humildade e Boa-fé, de Justiça, de Coragem e de Autocontrolo, está guardada (curiosamente na Travessa da Memória) em caixas cinzentas *acid-free*.

Descontextualizadas da sua origem épica ou banal – grandes momentos desportivos, como os Jogos Olímpicos, ou um convívio entre amigos numa

tarde de verão –, (des)organizámos as fotografias numa nova narrativa, desta feita contada pelos pés: pés na terra batida, no convés de um navio, suspensos a bater na amurada, esticados no prolongamento da perna; pés em «bicos-de-pé», em pose para o retrato, a subir escadas, secos, molhados, cruzados; pés que rodopiam, pés em descanso ou em tensão, em corrida, em salto, em voo; pés treinados, equipados ou descalços...

Olhe e ouça, caro leitor. Estas fotografias contam histórias de Resistência e Humildade, Fidelidade e Prudência, de Tolerância e de Gratidão, de *Fair-Play* e Integridade. Nelas, escondida uma parte, descobre-se que o pé humano é agora protagonista e que nos conta destas e doutras virtudes do desporto e da vida.

Apesar de focadas nos pés dos desportistas ou da sua *entourage*, esta seleção de imagens não é sobre caminhar. Não se trata bem de um *andar a pé*, como o descrito no conhecido ensaio de Thoreau (1862), não há passeios ou diálogo com a natureza. Não encontramos nestas fotografias de pés evidências da marcha que leva o peregrino ao seu destino, dos pés que carregam o corpo num processo de contínua produção de eternidade, contrariando a pressa imposta com a escolha da lentidão, aspetos desenvolvidos por Le Breton nos seus *elogios* (2000, 2012). Não é, tampouco, a repetição inútil (?) dos pés e da força de Sísifo, nem estes deixaram no solo as marcas profundas dos pés gigantes à entrada das ruínas do templo de Ain Dara, na Síria.

Haverá, porventura, em cada detalhe destas imagens recortadas, parte da identidade do ser humano; os pés como matéria de uma verticalidade essencial, que nos estende da Terra ao Céu, uma espiritualidade permanente, completa, complexa, mas matricial. Vemo-lo até nos pés do corpo suspenso das argolas, no pé em extensão da ginasta, nos pés elevados do corredor na prova de barreiras, ou nos pés que saltam para conseguir encestar.

Olhe de novo para as suas mãos, caro leitor. Folheie outra vez, volte atrás, detenha-se ou salte páginas. Entreabra os estores imaginários e recorde a cantilena do jogo: Vejo, vejo!

Talvez um movimento, uma história, um desejo, um anúncio.

O que vê, caro Leitor? Que ouve contar?

*Estou presente como a primavera em cima das montanhas;*

*Como pés de quem traz a boa-nova de um rumor de paz (Is 52:7).*

## Bibliografia

*Bíblia*, vol. III. *Antigo Testamento: Os livros proféticos*. 2017. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Quetzal.

Le Breton, David. 2000. *Éloge de la marche*. Paris: Métailié.

Le Breton, David. 2012. *Marcher. Éloge des chemins et de la lanteur*. Paris: Métailié.

Thoreau, Henry David. 2013 [1862]. *Caminhada*. Lisboa: Antígona.



**FOTOGRAFIA 4**



**FOTOGRAFIA 5**

# Amizade

João Tiago Lima

Departamento de Filosofia da Universidade de Évora

## I

O tema da amizade tem raízes fundas na tradição literária e filosófica ocidental. Platão, por exemplo, dedicou ao assunto o diálogo *Lísis*, onde fica bem patente a dificuldade em definir o que possa ser, verdadeiramente, a amizade. De facto, é bastante significativo que o livro termine com esta confissão de Sócrates: «Acabamos, Lísis e Menéxeno, de nos tornar ridículos: tanto eu, que já sou um homem de idade, como vós. Pelo caminho, esses [os pedagogos que então se aproximaram dos protagonistas do diálogo] irão dizer que nós, que nos julgávamos amigos uns dos outros, e eu me ponho a vosso lado, não fomos capazes de descobrir o que é ser amigo» (Platão 1990, 223b). O que não significa o mesmo que dizer que, do *Lísis*, não se possam recolher preciosos ensinamentos acerca da amizade.

Aristóteles, por seu turno, nos livros VIII e IX de *Ética a Nicómaco*, discorre também sobre o assunto, distinguindo nomeadamente três formas de amizade: a que tem a base na utilidade, a que tem a base no prazer e a que tem a base na excelência. Vejamos como o Estagirita se refere a cada uma delas: «Os que têm a amizade com base na utilidade gostam um dos outros pelo bem que os outros lhes fazem; os que têm uma amizade com base no prazer, gostam uns dos outros pelo próprio prazer que lhes dá. Nestes casos há amizade não pelo facto de outrem ser em si suscetível de amizade e de amor, mas porque é útil e agradável. Estas formas de amizade são, portanto, meramente acidentais. Porque não se gosta do outro apenas por aquilo que ele é, mas por ser vantajoso ou ser agradável» (Aristóteles 2004, 183). Sendo meramente acidentais, estas formas de amizade demarcam-se daquilo a que Aristóteles chama *amizade perfeita*. Aquelas são relações de «amizade» em que o amigo,

de alguma forma, se torna instrumental para um outro objetivo. Já tal não sucede com a amizade que tem a base na excelência. Neste caso, a amizade como que vale por si mesma. É a amizade que se observa na relação que homens de bem têm entre si. «Estes querem-se bem uns aos outros, de um mesmo modo. E por serem homens de bem são amigos dos outros pelo que os outros são. Estes são assim amigos de uma forma suprema. Na verdade, querem para os seus amigos o bem que querem para si próprios» (Aristóteles 2004, 184).

Creio que esta distinção aristotélica continua a ser especialmente operativa. E isto porque os critérios da utilidade e da agradabilidade como base da amizade parecem bastante atrativos na infância ou na adolescência. Os jovens começam por fazer amigos porque a presença destes é agradável ou útil. Apenas mais tarde, e para os casos daqueles que se tornam homens de bem, se constroem amizades baseadas na excelência. Como sublinha Aristóteles (2004, 184), «tais amizades são, de facto, raras porque poucos são os homens desta estirpe» (*Ibidem*).

Montaigne, no ensaio que dedica à amizade, retoma esta distinção de Aristóteles, escrevendo que «é a amizade o cume da perfeição da sociedade. Pois, em geral, todas as que o prazer ou o proveito, a necessidade pública ou privada, forjam e alimentam, são tanto menos belas e nobres, e tanto menos amizades, porque misturam outras causas, finalidades e interesses com a própria amizade (Montaigne 2016, 100). Há como que a necessidade de destacar a pureza da amizade, quer em Aristóteles, quer em Montaigne, preservando-a de outras causas ou finalidades.

Muitos outros filósofos dedicaram à amizade uma atenção importante. No entanto, pretendo seguir outro caminho, recorrendo para tanto ao contributo de um poeta e de um ensaísta. Falando sobre o significado da escrita numa entrevista ao jornal *Público*, Manuel Gusmão (2001) declarou um dia o seguinte: «Se se perceber que a palavra amizade não tem a ver com o clã, com os amigalhões, diria que nós escrevemos como quem tenta produzir uma amizade. Uma amizade com amigos que já conhecemos, sejam próximos ou longínquos, com amigos que não conhecemos e talvez venhamos a conhecer, e com um amigo que virá e que nunca conheceremos. É um outro, que não conseguimos vislumbrar, mas ao encontro de quem vamos.» Comentando esta reflexão de Manuel Gusmão, Eduardo Prado Coelho (2004, 110) afirma, por seu turno, que «nas nossas relações de amizade, é importante distinguirmos

aqueles em que a relação de conhecimento está estabilizada e institucionalizada [...] e aqueles que nos precipitam numa vertigem de ir mais longe e que às vezes acabamos precisamente de conhecer [...]. Mas a questão só ganha intensidade se a gente for capaz de imaginar uma dimensão infinita do conhecimento: esse amigo que virá um dia (ou já veio e ainda o não vi?) e que, por mais que eu o conheça, ficará sempre além das minhas capacidades de o conhecer».

As aproximações de Manuel Gusmão e de Eduardo Prado Coelho ao tema talvez me possam ajudar no caminho que quero trilhar. Ao associar escrita e amizade, Gusmão traça, parece-me, um vínculo entre a promessa que está implícita em cada decisão humana e o desejo de *produzir* uma amizade, dado que, como diz a canção de Sérgio Godinho, *coisa mais preciosa no mundo não há*. Simplesmente, enquanto gesto intransitivo que também é, a escrita não fornece a quem a faz nenhuma garantia. Escrever visa chegar, por isso, não apenas aos amigos já feitos, como sobretudo àqueles que estão por chegar. Trata-se do outro que, apesar de ainda não conseguirmos vislumbrar, marca o destino em direção do qual seguimos. Eduardo Prado Coelho sublinha, no seu comentário à afirmação de Gusmão, a ideia de que há na amizade uma dimensão de desconhecimento que parece ser inultrapassável. Claro que, sem conhecimento, não há amizade. No entanto, as relações de amizade reservam sempre um lugar para a surpresa, para a revelação daquilo que, até certo momento, permanece desconhecido – daí a possibilidade de o amigo estar mesmo ao nosso lado e nós não o conseguirmos ver.

## II

Uma das razões pelas quais se diz ser importante as pessoas e sobretudo os jovens praticarem desporto é porque este se trata de uma forma de construir fortes relações de amizade. Este ponto, que, ainda assim, não é referido tantas vezes quanto merece, afigura-se-me essencial quando procuramos sublinhar a dimensão educativa do desporto. Quem são os amigos que se fazem na competição? Desde logo, os companheiros de equipa com os quais se entretecem laços de companheirismo e cumplicidade que resistem ao passar do tempo. As alegrias e as deceções, as vitórias e as derrotas, são vividas em conjunto e os reencontros de antigos companheiros de equipa

são, tantas vezes, ocasiões de recordar esses momentos cheios de intensidade e de significado.

Ora, enquanto atividade que visa essencialmente a autossuperação, o desporto busca a excelência. Não apenas no sentido da máxima olímpica *citius, altius e fortis*, mas também numa aceção integral do ser humano. Daí que o desporto valorize aqueles que, em virtude do seu esforço e do seu talento, se destacam dos demais. Os campeões são, assim, pessoas raras. E isso não por via de fatores extrínsecos à vontade e à dedicação dos atletas. Pelo contrário. Exigentes para si mesmos, os desportistas não podem deixar de ser exigentes também para os seus amigos que, em rigor, são aqueles que sempre aparecem, quer na altura das vitórias (momentos agradáveis e, por assim dizer, úteis), quer no momento das derrotas. Aprendendo a lidar com estas duas faces da moeda, o desportista sabe avaliar quem são verdadeiramente os homens de bem, os únicos com os quais se consegue estabelecer uma amizade duradoura. Há como que uma cumplicidade forjada na experiência dos limites que a competição desportiva implica que faz com que colegas de equipa construam relações de amizade que ultrapassam a fugacidade do tempo. Como afirmou o antigo jogador internacional francês Jean-Pierre Rives a propósito da sua modalidade, «o rugby é a história de um grupo de amigos à volta de uma bola e, quando não há a bola, ficam os amigos». Desporto coletivo de combate, o rugby forja amizades sólidas e resistentes ao tempo. Entre companheiros de equipa, sem dúvida. Mas também entre adversários diretos, protagonistas de duras batalhas, onde o respeito pelas regras ajuda a sedimentar o respeito mútuo. Um dos elementos mais importantes do *rugby* consiste na tradicional *terceira parte*, momento de convívio, realizado logo após o jogo, entre os elementos de ambas as equipas que serve para lembrar que a competição desportiva é apenas um pretexto para que os amigos se reúnam em torno de uma bola.

Acabo de sublinhar que também é possível – e até desejável – fazer amigos entre os adversários contra os quais se compete. Protagonistas de uma das mais célebres rivalidades da história do desporto mundial, os tenistas Roger Federer e Rafael Nadal nem por isso deixam de cultivar uma franca amizade que, entre outras coisas, é uma forma de reconhecimento mútuo de como a presença do outro contribuiu para o progresso das capacidades desportivas e até pessoais de cada um deles. Daí que o suíço confesse: «Rafa ajudou-me a atingir mais objetivos, a querer ir mais além. Sem ele nas redondezas, não teria

ficado tantos anos como um dos melhores jogadores do circuito. Mas porque ele estava aí, e porque gostei desta rivalidade, isso permitiu-me manter em estado de alerta. A sua maneira de jogar e a minha correspondem perfeitamente. Ele será sempre o melhor rival da minha carreira. Ele fez de mim um melhor jogador, mesmo se eu era já número 1. Ele é aquele que teve a maior influência sobre a minha carreira. Forçou-me a reinventar o meu jogo e a maneira de me treinar» (Sotto 2018, 110-111).

Sendo o ténis essencialmente um desporto individual, com as vantagens e os inconvenientes que disso resultam, julgo que este caso de amizade entre rivais é exemplar. Por um lado, há, durante os jogos (que entre os dois tenistas referidos são quase sempre muito equilibrados e de desfecho imprevisível), o desejo de fazer ao adversário justamente aquilo que este procura evitar. Num certo sentido, trata-se de procurar causar dano ao opositor, sendo que os limites dessa ação danosa (fazer correr o outro até aos limites da fadiga, obrigar o outro a desferir os golpes em que se sente menos à vontade, causar a surpresa através de uma decisão tática imprevista, etc.) são definidos pelas regras do jogo. Por outro lado, existe a relação de amizade entre os jogadores que relativiza a euforia da vitória, mas também a amargura da derrota. E, como Federer salienta, há um gosto pela própria rivalidade, dado que existe a percepção de que, da luta entre ambos, decorre um crescimento de cada um dos contendores. Claro que, neste caso, a amizade veio depois da competição visto que os dois tenistas se conheceram, antes de mais, como adversários. Foi, portanto, a competição que proporcionou o conhecimento que, posteriormente, veio dar origem à amizade. O que é de relevar na amizade de Roger Federer e de Rafael Nadal é que ela se construiu e mantém à margem da incomensurável pressão (mediática, económica, política até) que acossa os dois jogadores, os quais são preparados quotidianamente e ao longo de muitos anos para serem os melhores do mundo e, para o serem, é forçoso que o seu «amigo» seja derrotado nos principais torneios do circuito. Ou seja, o sucesso de um deles implica quase sempre o falhanço do outro. Ora, a verdade é que a repartição de títulos entre eles tem sido bastante equitativa (não esquecendo um terceiro elemento desta rivalidade, o sérvio Novak Djokovic) e talvez isso ajude, pelo menos em parte, a explicar a manutenção desta amizade. Por outro lado, o estilo de jogo de Nadal e Federer é bastante distinto entre si. Existe como que uma complementaridade de opostos que se atraem. Mas não há dúvida que, se não fosse a sólida formação moral de ambos, bem

como o extraordinário amor à modalidade que os dois manifestam, tal amizade dificilmente resistiria aos imponderáveis e às adversidades que o desporto de alto rendimento acarreta.

### III

Sílvio Lima, um importante autor no âmbito da filosofia do desporto, declarou que, sempre que se entende o desporto com *fair-play*, o adversário deixa de ser visto como inimigo e passa a ser considerado como *colaborador antagonista*. Penso que esta definição pode ser extremamente produtiva no quadro da reflexão que aqui procuro esboçar sobre as relações entre amizade e desporto. O desporto é – ou, pelo menos, deve ser – um instrumento decisivo na construção de relações de amizade entre atletas e até entre países. Claro que, infelizmente, há ocasiões em que o desporto serve de apoio a outros interesses que nada têm de saudável. Como lembra Sílvio Lima (2002, 1030), «sem dúvida, o desporto degenera, por vezes, em arma ofensiva nas mãos de pessoas incultas». No entanto, tal é uma deturpação do desporto, pois, tomado na sua aceção verdadeira, este «permite a *sublimação* do instinto combativo inato no homem» (2002, 1030). Nesse sentido, o desporto é, por natureza, *pacifista* e constitui uma extraordinária negação da guerra.

No desporto, o adversário torna-se imprescindível para a realização da atividade desportiva. É ele quem *obriga* cada atleta a superar-se a si mesmo, ou seja, a atingir metas que nem ele próprio, à partida, ousaria pensar ser capaz de alcançar. Sendo assim, como não ficar grato ao adversário? Dir-se-á que esta é uma visão demasiadamente utopista do desporto, já que quase todos os dias observamos desmentidos práticos deste ideal. Admito que, em parte, este ponto de vista mereça ser defendido, mas isso só prova como o desporto é uma atividade que, sendo acessível a todos, só pode ser praticada com excelência por alguns. Sublinho neste termo excelência o seu sentido aristotélico, no qual o filósofo grego fundava a verdadeira amizade. Por isso, são tão admiráveis no desporto os feitos dos vencedores, como os exemplos de *fair-play* que consubstanciam gestos de pura amizade pelo adversário. Quando um atleta prejudica voluntariamente os seus interesses competitivos, em nome do espírito desportivo, está a lançar os alicerces para uma sólida amizade com o seu adversário. Ao fazê-lo, confere sentido a um dos valores

mais importantes do desporto: a amizade. E fá-lo num contexto em que, à primeira vista, tudo apontaria noutra direção. Ao entrar num campo para uma competição desportiva o objetivo do atleta é alcançar a vitória. É para isso que o desportista se prepara ao longo de extensos e duros períodos de treino. Ora, saber que nem tudo vale para se conseguir a vitória também resulta de uma aturada aprendizagem. Lidar com a adversidade e com o insucesso constitui uma dura experiência para a qual todas as pessoas devem estar preparadas e o desporto é, sem dúvida, uma ótima escola nesse capítulo.

## Bibliografia

- Aristóteles. 2004. *Ética a Nicómaco*. Tradução do grego por António C. Caeiro. Lisboa: Quetzal Editores.
- Coelho, Eduardo P. 2004. *Crónicas no Fio do Horizonte*. Porto: Edições Asa.
- Gusmão, Manuel. Entrevista por Alexandra L. Coelho. 2001. «Escrevo para um amigo que virá», *Público*, 4 de agosto, disponível em <https://www.publico.pt/2001/08/04/jornal/manuel-gusmao-escrevo-para-um-amigo-que-vira-160492>
- Lima, Sílvio. 2002. *Obras Completas*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Montaigne. 2016. *Ensaaios: Antologia*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Platão. 1990. *Lísis*. Lisboa: Instituto Nacional de Investigação Científica.
- Sotto, Thomas. 2018. *Une aventure nommée Federer*. Mónaco: Éditions du Rocher.



**FOTOGRAFIA 6**

## Autocontrolo

Nuno Delgado

Equipa de Missão Cidade Europeia do Desporto, Lisboa 2021

Abordar o tema do autocontrolo, no âmbito de um desafio lançado pela Cátedra Manuel Sérgio da Universidade Católica Portuguesa, é, para mim, um desafio ao nível de uma qualificação olímpica, visto a importância do mesmo para o desenvolvimento da minha vida. Aqui começa a minha abordagem, o meu ataque samurai, a este fenómeno que intriga existencialmente o humano, a prática, a procura de *performance*/desempenho entre o eu e o outro/mundo que nos rodeia. Este é também o universo de dúvida que Manuel Sérgio explorou com a sua brilhante mente e que definiu o paradigma e corte epistemológico da motricidade humana anticartesiana.

### **Motricidade Humana e o desafio de uma nova prática – «coopetir»**

Conheci verdadeiramente Manuel Sérgio, num almoço no Hotel Continental em maio de 2017, apesar de ter sido seu aluno nas Ciências da Motricidade Humana entre 1994 e 2000. Desse almoço, concluiu-se uma decisão e um texto profético (Sérgio 2017). Dessa nova união de mestre e discípulo, Manuel Sérgio professa-me a importância de uma prática guiada por teoria disruptiva, que permitisse um *loop* do contínuo para novas teorias, um ciclo do eterno retorno como nos apresenta (Nietzsche 2019); segue ainda dizendo que a verdadeira revolução a fazer no desporto português será feita de cultura e conhecimento. No meu caso, deprimido com o próprio sucesso inacabado, procurava, após o êxito recente no Rio de Janeiro em 2016 (conquista da segunda medalha olímpica para o Judo Nacional, com Telma Monteiro) e do sucesso da minha Escola do ponto de vista pedagógico, uma nova luz que

alimentasse a dúvida imanente, que me afastava de uma nova prática inovadora. Como praticar verdadeiramente a Motricidade Humana?

Concluimos que seria necessário ascender para um novo universo de prática, para além da ponta do *iceberg*, que é o alto rendimento olímpico, ou mesmo a sua base submersa do desporto de formação, era importante observar o Todo, o universo de todo o oceano que envolve essas práticas do humano. Estamos a falar do desporto para todos, dos campeões para a vida. E, nesse mesmo encontro, criou-se um pacto magnético entre o mestre e o discípulo, rumo à materialização da motricidade humana como prática inovadora: «Quero dizer-lhe, antes do mais, que faço minhas as suas palavras: o atual desporto de alta competição reproduz e multiplica as taras da sociedade neoliberal que nos governa» (Sérgio 2017). Foram estas as palavras originais que marcaram o novo compromisso assumido ao professor. Mas, antes de assumir esse novo destino, insisti (2017): «Ora, eu estou cansado, fatigado, farto da pressão contínua da alta competição. Quero ensinar aos meus alunos que o desporto pode ser outra coisa: saudável, alegre e fraterno».» E aqui entra o compromisso, treinar cidadãos do quotidiano, com os segredos do alto rendimento para a vida, ascendendo assim para uma prática de equilíbrio holístico revelador das suas verdadeiras virtudes de campeão para a vida. Concluindo esta conversa, aponte (2017): «Enganam-se os que pensam que o desporto atual não passa tão-somente, ou de um problema desportivo, ou de um problema económico, ou de um problema político. Para mim, trata-se de um problema essencialmente moral, pois que é de todo o interesse reimplantar ou reencontrar, nele, as dimensões humanas perdidas».»

Deste diálogo, surge um novo caminho para ambos, mestre e discípulo, a criação, a realização de um desporto novo, com base no ensino, investigação e... profecia! Como afirmou o Mestre Manuel Sérgio (2017): «Profecia, sim, para que a competição se transforme em “coopetição”, onde a competição se encontre integral, mas superada e que na “coopetição” se descubra, por fim, o fermento de um desporto novo, de um ser humano novo, de um mundo novo.»

A *coopetição* é a resposta existencial para a minha insatisfação utópica como treinador de campeões para a vida, uma expressão de treino que responde ao essencial na vida, o processo em detrimento do objetivo. O ser do aqui e agora, para além do ter fatalista, que conduz a decepção latente do impulso humano (Lipovetsky 2018). É este o processo do «caminho do meio» que produz, eventualmente, a evidência da nossa razão existencial, treinar

para a vida, em cada momento do nosso ser. *Coopetir*, poderá significar, a busca momentaneamente e cíclica de equilíbrio espiral e por camadas, entre a nossa «força» imanente e transcendente, conceito holístico que poderá significar a verdadeira *performance*/desempenho para a vida!

Poderemos nós, contrariar Platão, unindo, com a complexidade que se invoca, a filosofia oriental de Confúcio, bem como todos os seguidores da imanência ocidental como Espinoza, à prática ascética da transcendência da filosofia ocidental clássica de Aristóteles e ainda a evolução ideológica do transcendental moderno de Kant?

## O caminho do meio, caminho do treino para a vida

A complexidade do fenómeno humano assim deve obrigar, uma vez que sintetizar a ação existencial do humano a um conceito único simplificador e por partes nunca nos permitirá absorver o caminho (*Do*) que nos caracteriza do ponto de vista puramente existencial. Para entender melhor o treino para a vida que *coopetir* implica, começamos por aprofundar o significado deste ideograma de origens orientais que constitui a palavra base da minha prática de vida: o judo.

*Do* (caminho, processo de desenvolvimento pessoal) imana da profunda influência do pensamento budista e taoísta, imersos nas influências primitivas do xintoísmo japonês que fizeram brotar a cultura Zen. O conceito de *Do* é o imo da transcendência oriental, personifica o caminho de equilíbrio na vida (caminho do meio) e a procura do autoconhecimento e, conseqüentemente, o autocontrolo. O filósofo chinês Confúcio, bem como todos os seus discípulos e seguidores são as principais influências deste movimento. Obras como, *A Doutrina do Meio*, *As Obras de Mêncio*, são raras oportunidades documentadas desta sabedoria oriental fundamentalmente passada por transmissão oral. No Oriente não existiu a separação entre racional e místico ou entre o espírito e a matéria, mas sim uma complementaridade do entendimento do Universo que é um perpétuo implodir de ciclos e sistemas energéticos que eternamente se sucedem, à imagem do eterno retorno de Nietzsche.

Sim, o Filósofo Friedrich Nietzsche (2019) apresenta-nos o conceito milenar do eterno retorno como uma nova abordagem filosófica à vida, vida essa que funciona como um *déjà vu*. Todos os dias se repetem, pois continuamos

a tocar a mesma melodia (*performance*/desempenho), melhor ou pior, e repetimos, constantemente, hábitos, comportamentos e sentimentos, como se vivêssemos presos ao mesmo dia, ao exemplo do filme *Feitiço do Tempo* (*Groundhog Day*) (1993) de Harold Ramis e interpretado pelo ator Bill Murray. Por essa razão, com consciência, perdemos o medo de falhar, aprendemos a cair na vida, como um Samurai (*Ukemi*), sem nunca verdadeiramente nos aleijar, pois sabemos que teremos sempre uma nova oportunidade para treinar o nosso propósito na vida.

Voltando atrás, permitam-me que explore um pouco melhor o conceito de *performance*/desempenho. Na verdade, o que treinamos na vida são hábitos, comportamentos e sentimentos, como nos invoca Ant3nio Dam3sio no seu livro *A Estranha Ordem das Coisas* e, para tal, precisamos de criar rotinas e rituais, que saem do nosso mais elevado grau de consci3ncia, a rela33o do nosso prop3sito com o nobre potencial do subconsciente. Na verdade, a melhor met3fora que explica a *performance*/desempenho na vida 3 a m3sica, uma nota solta n3o tem nenhum significado, mas todas juntas com sentido 3nico fazem uma harmonia transformadora. Um h3bito, comportamento ou sentimento avulso nada significa, mas em sintonia com um prop3sito e contexto pr3prio 3 a linguagem do universo!

## **Campe3o para a vida, um novo modelo de conhecimento humano**

Na verdade, poderemos n3s, no quadro da evolu33o modelar do universo e suas leis, que a f3sica qu3ntica de Albert Einstein revolucionou, perspetivar um novo de modelo de humano? O mais brilhante cientista do s3culo xx, perseguiu, em jeito de melodia universal, a linguagem de Deus. Permitam-me a ousadia desta reflex3o, no papel de treinador pensante e reflexivo, sem qualquer veleidade de me comparar com um fil3sofo ou cientista, olhar para o humano como um entrela3ar de energia pura, como uma forma de energia material s3lida, l3quida e gasosa, tal como a mente, uma forma el3trica de energia e, ainda, o esp3rito, uma energia qu3ntica que nos liga definitivamente ao universo, como os corpos de dois lutadores judocas. Ao fim e ao cabo, tudo no universo 3 energia! Este modelo qu3ntico atual, aplicado a fenomenologia do nosso corpo em rela33o com um mundo, n3o permitir3, talvez, como

praticamos no Judo, relacionar a dicotomia de conhecimento sujeito-objeto para sujeito-sujeito, onde na verdade o outro (objeto) é um reflexo do próprio (sujeito). Deixo esse repto aos verdadeiros cientistas, filósofos, esta minha intriga baseada na experiência do meu treino.

O treino para a vida que professo, acontece dentro e fora do corpo e envolve a nossa capacidade de criar algo muito para além do que já somos. Treinar é uma essência do desenvolvimento humano. No fundo, ser campeão para a vida é uma viagem individual que cada um deve descobrir de forma imanente, com treino e todos os dias. Ao longo do meu percurso, ainda imbuído de uma energia incontável, que me puxava para o limite desconhecido, tive a oportunidade de experienciar a diversidade do fenómeno desportivo no seu todo. Sou hiperativo, disléxico, tenho SDP (Síndrome de Deficiência Postural), doença de Chron, vivo deslocado entre a identidade portuguesa e as minhas raízes cabo-verdianas, que seguramente não se incompatibilizam, mas antes se potenciam. Passo a passo, como todos os fenómenos verdadeiramente transformadores, conheci-me e encontrei-me em valores que nos orientam para vida – a superação, o autoconhecimento e a solidariedade. Estes conceitos fazem de nós seres em movimento, conectados intencionalmente e procurando a transcendência com tudo o que nos rodeia e a imanência do nosso «caminho do meio», o nosso equilíbrio desequilibrado, do nosso autocontrolo, tal como se afirma num dito vulgarizado: «A vida é como andar de bicicleta. Para manter o equilíbrio é preciso continuar em movimento.» Desenhando um caminho de flexibilidade física, mental e espiritual para a vida, com princípios práticos como a respiração, o respeito, a postura e o toque (movimento intencional), procura-se formar Mulheres e Homens como «Campeões para a Vida». Esta expressão em si é bastante imediata e não foi criada por mim, mas é usada num sentido nada pueril, transportando-nos para o «Grande Homem» que foi outrora o Zé Ninguém (ou um Totó) (Reich 1975). Mais uma vez, insisto que o Campeão para a Vida é aquele que se move intencionalmente para si em direção do outro, para se encontrar nele refletido.

Vítor Serpa, homem do desporto e o mais antigo diretor em funções de um jornal português – a pessoa com mais profundo conhecimento da relação dos portugueses com o desporto –, vai mais longe, fala-me de uma Mulher e um Homem em construção, com o livre-arbítrio de se formarem continuamente na história do seu futuro com o outro. Na esteira do pensamento de Manuel Sérgio, e nas suas palavras, o humano é uma tarefa por cumprir. O Campeão

é quem transforma os seus sonhos em objetivos, que possam vir a ser treinados, alcançados e superados. Objetivos esses que vão muito para além das medalhas e do ufano da sociedade da matéria. O Campeão é a Mulher e o Homem Arco-íris, o lugar do conhecimento e da solidariedade que Mandela tanto professou, não é uma definição em si, não um lugar a conhecer, mas sim um caminho, pessoal e único, a trilhar ao longo da vida.

## **A Filosofia Ubuntu**

Também Desmond Tutu, grande «treinador espiritual para a vida» de Nelson Mandela, Prémio Nobel da Paz que conheci em 2012 na Fundação Calouste Gulbenkian, transmitiu-me outra dimensão do Campeão para a Vida: «*The Very Special Person*», a expressão por ele utilizada para definir o dom divino em potencial. A este junta-se Ubuntu, um conceito filosófico de origens africanas, que o Arcebispo trouxe para a visão de Mandela na construção da nação arco-íris que derrotou o regime *apartheid* que, até à década de 90 promoveu a segregação racial na África do Sul. Este país, com uma expressão cultural única com quem partilhamos tantas raízes, desde o tempo em que desvirginamos o Cabo das Tormentas. Ubuntu reforça, numa visão coloridamente africana, a ideia de conhecimento fenomenológico do sujeito-sujeito, que se invoca em jeito de tese nesta proposta. Com difícil tradução direta, no entanto, Ubuntu poderá significar «eu sou porque tu és»; já em Criolo de Cabo Verde, o meu mestre, o compositor Tito Paris canta «Mi é Bó», que significa «é sou tu, a tua dor é a minha, a tua alegria é a minha, etc.». Ubuntu é uma noção existente nas línguas Zulu e Xhosa – línguas Bantu do grupo ngúni, faladas pelos povos da África Subsaariana. Dirk Louw (2006, 161) sugere que o conceito do Ubuntu define um indivíduo em termos de seus relacionamentos com os outros, e enfatiza a importância como um conceito religioso, assentando na máxima Zulu *umuntu ngumuntu ngabantu* (uma pessoa é uma pessoa através de outras pessoas) que aparentemente parece não ter conotação religiosa na sociedade ocidental. No contexto africano, isso sugere que o indivíduo se caracteriza pela humanidade com seus semelhantes e através da veneração aos seus ancestrais. Assim, aqueles que compartilham do princípio do *Ubuntu* no decorrer das suas vidas continuarão em união com os vivos após a sua morte. Desmond Tutu aprofunda que *Ubuntu* pode ser definido como uma

peessoa com ubuntu está aberta e disponível aos outros, não preocupada em julgar os outros como bons ou maus, e tem consciência de que faz parte de algo maior e que é tão diminuída quanto os seus semelhantes que são diminuídos ou humilhados, torturados ou oprimidos. John Samuel Mbiti (1931-2019), antes de Mandela, inspirou com a sua filosofia o manifesto do movimento da liga da juventude da ANC, criada em 1944 por Madiba: «Ao contrário do homem branco, o africano quer o universo como um todo orgânico que tende à harmonia e no qual as partes individuais existem somente como aspetos da unidade universal» (Hallengren 2001). Finalmente, para melhor compreensão deste importante, mas complexo conceito de conhecimento, invocamos as palavras de Mandela sobre Ubuntu: Respeito, Cortesia, Compartilhamento, Comunidade, Generosidade, Confiança, Desprendimento. Uma palavra pode ter muitos significados. Tudo isso é o espírito de Ubuntu. Ubuntu não significa que as pessoas não devam cuidar de si próprias. A questão é: faz isso de maneira a desenvolver a sua comunidade, permitindo que ela melhore? Na tradição sul-africana, a reconciliação exprime-se através do Ubuntu ou humanismo, que inclui valores como a compaixão e a comunhão – valores que orientaram a Comissão Verdade e Reconciliação e serviram como base para a formulação dos objetivos nacionais de reconstrução e reconciliação. J.Y. Mokgoro, juiz da Corte Constitucional da África do Sul, mostrou que esse princípio filosófico fundamental marcou de maneira determinante o direito constitucional do país, desde a constituição provisória de 1993 e está presente na lei fundamental n.º 34, de 1995, sobre a Promoção da Unidade Nacional e da Reconciliação: «A Constituição estipula que a busca da unidade nacional, o bem-estar de todos os cidadãos sul-africanos e a paz exigem a reconciliação entre os habitantes da África do Sul e a reconstrução da sociedade» (Redonnet 2001; Tamosauskas 2020).

## **A crise/adversidade e a sua polaridade para a vida**

Vivemos atualmente um novo desafio acelerado pelo aparecimento de uma nova realidade há muito anunciada por tantos ilustres da comunidade científica, bem como o próprio magnata digital Bill Gates que, aquando de uma participação numa Ted Talk 2015, prevê a possibilidade da ameaça viral pandémica como uma realidade bastante credível. Essa previsão concretizou-se

na passagem de 2019 para 2020 e, uma vez mais, a humanidade deparou-se com um desafio, desta feita por ela própria criada. A pandemia viral iniciada na cidade chinesa de Wuang rapidamente espalhou-se pelo planeta e obrigou-nos a todos, praticamente em simultâneo, a ficarmos privados do essencial que nos caracteriza, movimento e contacto humano! Foi claro para todos e da forma mais vil, que sem conexão da nossa energia material ficamos menos humanos, menos felizes e conseqüentemente menos saudáveis. Neste período «apocalíptico», foi claro que, muito para além do impacto das vidas humanas sacrificadas por este novo e ainda inexplicável desafio de vida, do impacto económico e social provocado em todos os continentes sem exceção, que o ser humano terá de renascer pronto para ultrapassar esta crise. Esta é seguramente uma oportunidade de aceitar e praticar a motricidade humana no seu pleno, como prioridade de sobrevivência. Agora mais do que nunca, temos todos de treinar para a vida, para sermos mais ativos, mais saudáveis e mais solidários com o planeta e com o nosso vizinho.

## O novo paradigma do desporto para todos na Europa

É neste contexto totalmente adverso e depressivo, que me surge o convite de promover, coordenar a Lisboa Capital Europeia do Desporto. Para muitos um desafio que surge no pior momento, contudo, eu, invocando a natureza samurai dos meus princípios, olho para este desafio com espírito positivo e de oportunidade. Assim, liderar pelo exemplo este novo paradigma, é uma oportunidade única para praticar o caminho do meio, o treino para a vida, numa cidade que carece de uma revolução cultural a esse nível. É consensual que Portugal e a sua Capital, apesar dos progressos tímidos, mas positivos, está ainda na cauda dos hábitos da chamada atividade física e dos seus benefícios, sendo assim um exemplo paradigmático para os seus parceiros do velho continente, de como podemos evoluir para uma prática plena de motricidade humana para a vida como resposta a este grande desafio.

É assim, neste contexto, que surge a oportunidade de dar continuidade à viagem, ao caminho, ao Do, de uma cidade que escolheu evoluir, enquanto Capital Verde Europeia em 2020, para uma cidade que pretende entender como pode inspirar campeões para a vida, com a motricidade humana em pleno exemplo partilhado por todos os seus agentes ao nível local. Hoje, em

2021, esse caminho foi iniciado por estradas de sustentabilidade, mobilidade urbana, cultura, educação, bem-estar, solidariedade, mas acima de tudo de transcendência. Queremos cooperar com os nossos vizinhos desta *face larga*, origem etimológica grega do nosso velho continente, queremos apontar novas formas de ser europeu rumo aos objetivos de sustentabilidade demarcados pelas Nações Unidas até 2030, através do desporto. Esse caminho não será feito a solo, pois convocamos para esta maratona as futuras capitais do desporto da Aces Europe, a par da próxima cidade Olímpica: Paris, bem como a capital mundial do desporto: Aces Europe Madrid e a cidade de Sófia, donde é originária a Comissária Europeia Mariya Gabriel que, entre inovação, pesquisa, cultura, educação e juventude, terá de encontrar prioridades para o *cluster* desporto. Com um *road map* que pretende de 2021, com a liderança de Lisboa, até 2024 impor o «desporto para todos» nas prioridades dos programas europeus nos planos de recuperação do fenómeno do agente viral SARS-CoV-2 e suas consequências, este consórcio europeu está no caminho certo!

## **Lisboa Capital Lusófona que inspira para o autocontrolo na vida**

A proposta da Capital da Lusofonia, agora Capital do Desporto, é simples: queremos, da rua, do clube ao Olimpo, praticar o caminho do meio, o caminho do treino para a vida e da motricidade humana, inspirando campeões para a vida a saber viver de forma mais ativa, saudável e solidária. Proposta simples com execução complexa, execução que começa com *small step*, como professou o astronauta que pisou pela primeira vez a Lua, Neil Alden Armstrong.

Neste caso, o *step* da consciência, consciência que se não mudarmos não iremos superar o desafio existencial da humanidade. Nas palavras do nosso mentor português, Manuel Sérgio, professor que guia a prática dos maiores praticantes do desporto da ponta do *iceberg* como o seu discípulo «Special One», José Mourinho, é necessário entender o Desporto para todos, que preocupa a Europa, como uma verdadeira prática da motricidade humana na cidade.

Queremos que a cidade do futuro, a cidade dos 15 minutos, que coloca as pessoas no centro da transformação urbana procurando mais bem-estar e humanidade, conceito que Paris escolheu para o seu legado olímpico,

inspirado na ideologia *amour des lieux* de Carlos Moreno que refrescam os princípios do autor norte-americano Clarence Perry, seja feita por pessoas pelo seu movimento de ocupação da mesma, de forma ativa, saudável e solidária. Que seja um movimento intencional, produzido com uma energia consciente, diária e inspiracional, um passo de cada vez rumo à sustentabilidade. Este é o caminho do meio, do treino para a vida plena de motricidade humana. Transformando este sonho secular num objetivo praticável, tirando partido de todas as ferramentas da era digital que dispomos, poderá se tornar mais acessível.

Se este objetivo de «*motricitar*» a cidade com os seus cidadãos está definido – e, voltando a propósito desta provocação de um treinador olímpico da vida –, cabe agora definir que o autocontrolo é a técnica que nos poderá levar a esse sucesso. Se nas virtudes do desporto o autocontrolo é um desígnio base, no treino para a vida também. E.F. Schumacher (1993), no seu livro *Small Is Beautiful* de leitura recomendada pelo Embaixador LCED201 para sustentabilidade, Professor Dr. António Brito Guerreiro, aponta para a tecnologia com face humana, tecnologia equilibrada e não exponencialmente desequilibrante para o não humano, porque não colocar essa tecnologia ao serviço da humanidade planetária para orientar o campeão do dia-a-dia? E, assim, ter novas ferramentas para a prática do caminho do meio, do controle do impulso de consumo desnecessário, consumo de energia humana e dos seus produtos, como energias carbónicas, materialmente consumíveis para sanear desejos virtualmente adquiridos, e que em nada contribuem para o nosso bem-estar. Bem-estar genuíno que está intimamente ligado com o outro, o nosso vizinho e o nosso planeta.

Como aponta Gilles Lipovetsky (2007), na *Sociedade da Decepção*, o hiperconsumismo é a raiz do desequilíbrio humano que adoce o nosso bem-estar, prática a ser necessariamente destreinada rumo ao novo humano, campeão para a vida, que pode surgir de uma prática honesta da motricidade humana na vida das nossas cidades e do nosso desporto. Jigoro Kano, fundador do Judo, aplica esse princípio no desporto olímpico que tanta alegria tem trazido recentemente à nossa nação. *Seiryoku zen'yo* significa em japonês o caminho do meio, o treinar para a vida, literalmente «usar a nossa energia física e mental da forma mais eficiente», onde se pode acrescentar usar a nossa energia material, elétrica e quântica, da forma mais eficazmente humana.

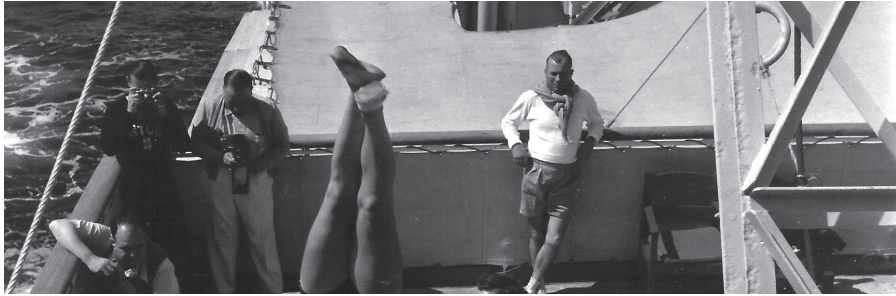
Já Byung-Chul Han (2015), no seu livro *A Sociedade do Cansaço*, recupera Nietzsche, para nos falar de autocontrolo e a visão de hiperconsumismo

material e espiritual, com a ideia de pedagogia de visão. Este aprender a ver seria «o primeiro estágio preparatório para a espiritualidade». É necessário aprender «a não reagir de imediato a um impulso, a fazer uso dos instintos que travam ou inibem as reações». A falta de espiritualidade e a vulgaridade baseiam-se, precisamente, na «incapacidade de oferecer resistência a um impulso», de lhe responder negativamente. Se unirmos esta visão de Byung-Chul Han à de Jigoro Kano, poderemos extrair os seguintes argumentos comuns: o autocontrolo por definição filosófica no quadro do ato humano, desportivo ou não, será a virtude de apenas concentrar a nossa resistência no impulso reativo e inato de consumo energético material e espiritual. Podendo concluir que o bom desempenho, o caminho do meio, do treino para a vida, poderá ser o treino da resistência ao consumo extraordinário ou pueril. Para um judoca como eu, será ainda mais fácil afirmar que o autocontrolo enquanto virtude de vida e do desporto é, efetivamente, a prática do *Seiryoku Zen'yo* que Kano nos apresenta, um corte epistemológico na ideia de uma atividade que é muito mais do que meramente física, meramente profilática para a saúde do corpo e da mente, mas que nos constrói para a vida em harmonia, a tal sinfonia harmónica que pretendemos tocar afinadamente todos os dias. Autocontrolo é treinar para a vida, treinar as nossas capacidades de resistir ao consumo do impulso, para que possamos ser sem resistência.

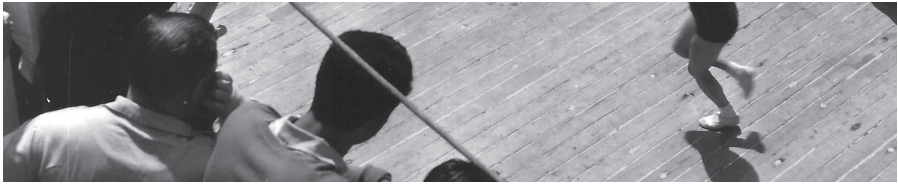
Esta ideia que vos proponho e que desafia, humildemente, os cientistas das áreas que se sentem tocadas com esta provocação, é uma tentativa de um treinador olímpico da vida preencher as suas dúvidas e ignorância, que leva à insatisfação de dominar o propósito do treino para a vida, do caminho do meio. Assim, entendo que o desporto para todos e com valores é um desporto de raiz motricitária colocando o humano no centro, que nunca se dissocia do outro, o vizinho e o planeta, que nos completa numa dimensão ubuntuniana. Como treinador olímpico para a vida, visiono que Lisboa seja a primeira de muitas cidades europeias que possa contribuir para este caminho do meio, rumo a uns Jogos Olímpicos novamente promotores do melhor que o humano pode almejar. O autocontrolo que professo é o caminho do meio, o caminho do treino para a vida, o caminho de inspirar a energia física, elétrica e quântica através do nosso exemplo de vida e através do Treino!

## Bibliografia

- Caves, Roger W. 2004. *Encyclopedia of the City*. Londres: Routledge.
- Hallengren, Anders. 2001. «Nelson Mandela and the rainbow of culture», The Nobel Prize, disponível em <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1993/mandela/article/>
- Han, Byung-Chul. 2015. *A Sociedade do Cansaço*. S. Paulo: Vozes.
- Lipovetsky, Gilles. 2007. *A Sociedade da Decepção*. S. Paulo: Manole.
- Lipovetsky, Gilles. 2018. *A Era do Vazio*. Lisboa: Edições 70.
- Louw, Dirk. 2006. «The African concept of *ubuntu* and restorative justice». In *Handbook of Restorative Justice*, org. Dennis Sullivan. Londres: Routledge, 161-174.
- Nietzsche, Friedrich. 2019. *Assim Falava Zarathustra*. Lisboa: Guimaráes.
- Redonnet, Jean-Claude. 2001. «L'idée de réconciliation dans les sociétés multiculturelles du Commonwealth: une question d'actualité?» *Études anglaises*, 54, n.º 4: 479-496.
- Reich, Wilhelm. 1975. *Escuta, Zé Ninguém!* Lisboa: D. Quixote.
- Schumacher, Ernst. 1993. *Small Is Beautiful: A Study of Economics as if People Mattered*. Londres: Vintage.
- Sérgio, Manuel. 2017. «Nuno Delgado: a coopetição», *A Bola*, 22 de maio, disponível em <https://www.abola.pt/Nnh/Noticias/Ver/673567>.
- Tamosauskas, Thiago. 2020. *Filosofia Africana: Cinco Milénios de Pensamento*. eBook Kindle.



**FOTOGRAFIA 7**



**FOTOGRAFIA 8**

# Boa-fé\*

Michel Renaud

Academia das Ciências de Lisboa

## I

O que é a boa-fé? Se abrimos um dicionário, em papel ou no digital, verificamos muito rapidamente que a resposta vem dos juristas e de pessoas trabalhando na órbita do direito empresarial. E quem de nós é que fala da boa-fé? Aparentemente é a má-fé que faz mais barulho. Porquê? Será simplesmente porque a boa-fé, sendo sempre presumida ou pressuposta, não precisa de suscitar retornos reflexivos ou exames de consciência? Além disso notamos que, em geral, a questão da boa-fé não é tratada nos livros de ética. Contudo, André Comte-Sponville dedica-lhe um capítulo no seu livro *Petit traité des grandes vertus*. Proponho buscar uma porta de entrada lateral ou, talvez, primordial, para a presente análise.

Enquanto fé, a boa-fé está do lado da crença; enquanto boa, ele acarreta o peso do bem. De que bem se trata aqui, o que é o bem? Questão complexa que, desde a aurora da filosofia até agora e mesmo até aos longínquos amanhãs, é e será sempre de plena actualidade. Para Aristóteles, cada actividade visa um bem específico: para o arquitecto, é a realização de um «bom» projecto de construção, para o comerciante, ter uma empresa cada vez melhor e mais viável, para um professor, será dar «boas» aulas, e para o desportista não profissional, adquirir uma competência cada vez maior e, ao mesmo tempo, dar vigor ao corpo, assim como à mente, graças à prática, que também traz prazer. Nestes termos, percebemos que os *bens* são múltiplos, em função da multiplicidade das acções ou sequências de acção. Quando se fala do bem em geral, ou mais exactamente do adjectivo bom, aplicado a uma acção

---

\* Por opção do Autor, o presente artigo não segue o acordo ortográfico.

qualquer, existem duas possibilidades: ou a acção é boa no sentido descrito da sua finalidade próxima, praticar *bem* o desporto escolhido, realizar um *bom* projecto de construção, etc. Mas existe uma outra maneira de qualificar uma acção qualquer ao considerá-la apenas como *boa*. Ao falar desta maneira, considera-se a acção como boa do ponto de vista da ética. O bem ético reside na realização da pessoa na linha da sua própria humanização. Um animal não tem ética, porque o que ele faz se guia pelos seus esquemas de acção pre-constituídos. O ser humano é ético, porque tem a possibilidade de escolher o seu estilo de realização. A pergunta surge então mais precisa. O que é a ética?

## II

A melhor definição da ética encontra-se, em meu entender, na filosofia de Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre* (*Si próprio como um outro*); um pouco estranho, este título abrange as múltiplas formas de relação que cada um tem consigo e com os outros, nomeadamente mediante a linguagem, o agir, a narratividade, e com a acção ética. É nesta parte que se encontra a definição da ética, em três membros muito breves (Ricœur 1990, 202). A ética é «a procura [visée] da vida boa, com e para os outros, em instituições justas». De modo muito resumido, pode comentar-se esta definição: o primeiro membro diz respeito às relações que cada ser humano mantém consigo mesmo («procura da vida boa»); o segundo membro («com e para os outros») analisa as relações de cada um (ou de cada grupo humano) com os outros; aqui, contudo, não se trata de todos os outros seres humanos, mas apenas destes outros que fizeram, fazem ou, mais tarde, farão parte das pessoas que conheço, que já encontrei ou que irei encontrar; são as pessoas às quais nos podemos dirigir com as expressões: «tu, vós, o Senhor, a Senhora», no singular ou no plural. Portanto, são as pessoas com as quais, no passado, no presente ou no futuro, estivemos, estamos ou estaremos numa relação de tipo pessoal.

Continuemos; o terceiro membro da definição encara as relações éticas que temos com todas as pessoas, grupos ou comunidades que nunca vamos conhecer pessoalmente. Estas relações vivem-se de modo institucional; é, com efeito, nas instituições que se deve então viver eticamente. Noutras palavras, a vivência ética no meio de pessoas às quais nunca vou dirigir a palavra, ou com as quais nunca terei uma relação pessoal passa pela mediação

das instituições, cuja característica ética primordial reside na justiça. É graças às instituições justas que podemos viver em paz. O que seria, efectivamente, a existência em conjunto, numa comunidade social ou política na qual deveríamos desconfiar *a priori* da pessoa desconhecida que cruzamos, como se fosse um bandido sempre susceptível de nos roubar ou atacar? E sabe-se que algumas camadas da população, por exemplo, nas favelas da América Latina, assim como em outros países, vivem neste medo permanente do outro que se aproxima.

O mérito desta definição de Paul Ricoeur consiste em mostrar que a ética não é apenas uma preocupação meramente individual, nem apenas uma maneira de viver que se limita ao convívio com as pessoas que me circundam. Tomemos o exemplo do adágio «a minha liberdade acaba onde começa a liberdade do outro»; este adágio integra-se quase exclusivamente no segundo membro da definição da ética («com e para os outros»), mas deixa de lado a relação que mantenho comigo mesmo. Do modo semelhante, não se pode esquecer o terceiro membro, o da ética institucional, na medida em que vem completar os primeiros dois traços da mesma definição. Por exemplo, a preocupação ecológica, devida à degradação dos oceanos com os detritos de plástico, faz parte da relação ética e institucional que mantemos com todos os habitantes do planeta, assim como está implicada nos nossos deveres de responsabilidade relativamente às gerações futuras. Mas ela não pode prescindir dos primeiros dois planos de vivência ética.

### III

É na base desta definição que podemos compreender melhor o sentido ético da boa-fé. Com efeito, esta definição oferece-nos uma grelha de interpretação da boa-fé enquanto relacionada com os três níveis implicados nesta abordagem da ética.

Em primeiro lugar, como se apresenta a *boa-fé no primeiro nível*, nomeadamente na relação ética que, no decurso da minha vida, mantenho comigo mesmo? A boa-fé aparece como uma forma de coerência ética das minhas atitudes e comportamentos; esta coerência provém da correspondência entre aquilo que vivo eticamente na minha interioridade e o que manifesto exteriormente, por exemplo, diante dos outros com os quais convivo. O que está em

causa aqui é o diálogo interior que subjaz às minhas acções: qual é o verdadeiro motivo, quais são as minhas intenções próximas e longínquas, quando ajo de um determinado modo? Será que estes motivos e finalidades do meu agir não escondem motivos menos nobres e, talvez, mais profundamente enraizados?

Esta afirmação precisa, contudo de vários comentários. Por exemplo, se me encontro pessimista, maldisposto e, se sabendo isso, faço um esforço para não fazer sentir diante de outros os meus sentimentos espontâneos, não posso dizer que a minha decisão consiste numa falta de transparência perante os meus parceiros de diálogo: com efeito, é autenticamente a minha vontade que me leva a não querer transmitir aos outros o meu estado psicológico espontâneo. A coerência entre a minha interioridade e o que manifesto fora repousa na vontade real, no caso presente, na vontade de respeito pelo outro, de caridade a seu respeito. Por outro lado, a boa-fé não significa que podemos ou devemos dizer tudo aquilo que corresponde aos nossos sentimentos espontâneos, como quando alguém nos diz: «eu sou assim; digo directamente aquilo que penso e não escondo nada». Esta maneira de falar só atesta ingenuidade ou falta de compreensão do relacionamento social saudável.

Outro seria o caso se quisesse manifestar-me só aparentemente solidário com outros e próximo deles para poder melhor conhecer os seus pontos fracos e atacá-los na primeira oportunidade possível. Este comportamento, não raro na vida política, não corresponde à coerência intrínseca da boa-fé. Será que a esperteza política de dizer o contrário daquilo que se pensa é uma estratégia correspondendo à ética política? Não abordaremos aqui esta complexa problemática das relações entre ética e política.

À consciência pessoal que cada um pode ter da sua boa-fé subjaz uma forma de honestidade pessoal. É aqui que a boa-fé aparece conjuntamente como a expressão e a condição de possibilidade da virtude chamada *estima por si próprio*, virtude na qual, na sua teoria ética, Paul Ricœur descreve a atitude ética da pessoa perante si mesma. Esta estima por si próprio não significa de modo nenhum uma espécie de auto-admiração narcísica, nem a secreta vaidade de quem se sente superior aos outros. Pelo contrário, ela transmite uma verdade ética profunda; quem não se respeita a si próprio acaba por não respeitar os outros. Se não regulo o meu agir por critérios éticos, a ausência de estima por mim próprio, que se traduz por uma grande ou total indiferença diante dos valores éticos, torna-me pouco a pouco incapaz de compreender

a preocupação ética dos outros. É então que a pessoa que se encontra nesta insensibilidade moral chega a tratar os outros como se fossem objectos de manipulação em proveito dos seus interesses, numa atitude de falsidade susceptível de se tornar perversa. É evidente que nem todas as pessoas com deficiência de estima por si próprias caem nesta situação extrema. Isso não impede que existam pessoas cuja perversidade calculada é tal que não recuam perante nada para alcançar os seus objectivos. A sua má-fé não os preocupa, embora tenham consciência da maldade que querem infligir.

Existe uma forma de má-fé mais subtil; Jean-Paul Sartre dedica-lhe uma cuidadosa análise em *L'Être et le néant* e numa peça de teatro por ele escrita, *Huis clos*. Esta análise denuncia a capacidade que temos de nos iludir a nós próprios sobre as nossas verdadeiras intenções. Encontramos pretextos plausíveis para justificarmos determinadas acções ou sequências de acção que nos agradam, embora não constituam os verdadeiros motivos da sua execução. Tudo se passa como se quiséssemos enganar-nos a nós próprios no campo das motivações e intenções últimas. Esta má-fé é susceptível de se tornar consciente mediante uma capacidade apurada de auto-análise, assim como no decurso de uma terapia psicológica ou psicanalítica.

## IV

Abramos agora, do ponto da boa-fé, o *segundo nível da definição da ética* proposta: compreender nele o lugar da boa-fé. Trata-se da relação que cada pessoa mantém com os outros, cuja presença, próxima ou distante, está de certo modo ao alcance. Como se apresenta a boa-fé, no comércio com os outros? Ela assume a forma de sinceridade. Contudo, no seu capítulo sobre a boa-fé, André Comte-Sponville (1995, 260) insiste desde o princípio sobre a relação entre boa-fé e verdade. «A boa-fé é esta virtude que faz da verdade um valor [...] e que se submete a ela. Fidelidade ao que é verdade [*au vraï*], sem o qual toda a fidelidade não é senão hipocrisia. Amor da verdade, antes de mais nada, sem o qual todo o amor não é senão ilusão ou mentira.» Este texto privilegia a verdade no sentido de ausência de mentira. E efectivamente, a boa-fé opõe-se à mentira intencional. Considero, todavia, que a boa-fé é primordialmente a atitude subjectiva de sinceridade no relacionamento com a verdade. Ora, esta relação entre a sinceridade e a verdade repousa numa

relação de confiança. Eis que a confiança se perfila no horizonte de todas as relações autenticamente éticas com o outro. Com certeza, posso enganar-me naquilo que apresento ou afirmo como verdade, mas não posso faltar ao *a priori* da confiança que constitui a base da uma relação dialogal boa.

A confiança implica uma forma de fé; aliás, do ponto de vista religioso, confiança e fé caminham paralelamente. A sua etimologia é comum: o latim *fides* é fé, e o verbo *confidere* ou *fidere*, frequente no latim desde a época cristã, significa «ter confiança em». Além disso, o sentido da confiança associa-se à linguagem do depósito: *depositar* a sua confiança numa determinada pessoa, como se esta expressão comparasse a confiança a uma fiança, a uma caução; notamos que a língua francesa reteve a fiança apenas nos termos *fiancer*, se *fiancer*, *fiançailles*, cujo sentido é o de uma promessa de noivado baseada na «con-fiança».

Por outro lado, os depósitos evocam o trabalho dos banqueiros, os quais recebem os depósitos de pessoas ou instituições ou empresas. Ora, não é por acaso que o principal pressuposto da efectuação de *depósitos* bancários reside na confiança que os depositantes fazem pôem nos banqueiros. A linguagem do *crédito* financeiro também implica a fé da pessoa que *acredita* que o banco não irá roubar quem *acredita* nele, isto é, quem lhe faz o *crédito* da sua confiança. E Portugal conhece mais do que ninguém o que acontece quando esta confiança, este crédito é posto em xeque!

A confiança nas relações humanas é tão importante que perpassa toda a nossa vida individual e colectiva. Quando falta a confiança, tudo deixa de funcionar correctamente. Assim, a confiança é a base da relação de amizade, do comércio, da produção industrial e de todos os câmbios e trocas. Socialmente dramáticas são as crises de confiança quando assolam a família, a escola, a saúde, a política, o governo, assim como as Igrejas.

Enquanto fé, a boa-fé implica a confiança. Mas confiança em quem e a partir de quem? A questão leva-nos a reconhecer que a confiança pede a reciprocidade, tal como a boa-fé. Esta reciprocidade, que deve ser a alma do relacionamento dialogal, implica também o respeito pela confidencialidade e privacidade daquilo que ultrapassa o contexto da partilha. Não se espera, evidentemente, que um treinador de futebol revele dados da sua estratégia a um membro da equipa adversa. Noutros termos, a confiança que regula as relações dialogais deve ter em conta os parâmetros do contexto específico que envolve a relação dialogal. A confiança que reina entre os membros de uma

família não significa que cada um deva exagerar na partilha daquilo que não é partilhável. A boa-fé, a sinceridade e a confiança requerem a prudência, no sentido aristotélico da palavra, a prudência que reside na justeza na avaliação daquilo que é partilhável no diálogo, sobretudo quando existem sinais de que a boa-fé não é recíproca. Mais uma vez, reconhecemos que a boa-fé, no caso de se apoiar numa confiança sem marcas de reciprocidade, deve desenvolver este sentido da *prudência* que, na antiguidade, os Gregos chamavam *fronêsis*, isto é, a sabedoria prática capaz de discernir o melhor modo de responder, sem perder a boa-fé, à falta de credibilidade manifestada do lado dos parceiros de diálogo.

## V

No *terceiro nível da definição da ética*, perguntamos que tipo de boa-fé se vive no contexto das instituições, as quais se regem ou se deveriam reger pela virtude de justiça. Sabe-se que vivemos em instituições desde antes de nascermos até depois da nossa morte; por exemplo as visitas médicas na gravidez, assim como o destino do corpo morto são institucionalmente reguladas. Neste contexto institucional, que abrange também e de modo particular a prática do desporto, como é que se apresenta e se vive a boa-fé? Aqui estamos confrontados com um diálogo especial, devendo cada indivíduo ocupar eticamente o seu lugar no seio das instituições. Qual será o nível de reciprocidade possível entre os cidadãos e o mundo, tantas vezes anónimo, das instituições?

Se a boa-fé repousa na confiança, que tipo de confiança geram as instituições? Dois tipos de relações se apresentam aqui, respectivamente, a boa-fé face a instituições consideradas de modo anónimo; em seguida, a boa-fé nas relações com pessoas concretas que representam essas instituições. É o caso no mundo do desporto, no mundo da saúde, no mundo do ensino, etc.; estes mundos são instituições em si anónimas, e por isso mesmo, dependendo da comunidade política para a sua organização. Mas, por exemplo, quando procuramos um PT para a musculação, o encontro com ele passa pela mediação das leis e regras às quais se devem conformar as instituições do desporto. Devemos então considerar que o pressuposto da boa-fé deve ser recíproco também, isto é, a confiança deve estar viva na organização comunitária e nacional do desporto, da saúde, do ensino, etc. Se a instância política responsável pela

organização destas esferas de actividade age mal ou de modo injusto, pensamos que, deste ponto de vista, ela não merece a nossa confiança e diremos que o Estado não se comporta como uma «pessoa de bem», ainda que não disponhamos de outros meios senão os da comunicação social para tentar alterar estas más políticas.

Isso não impede que possamos aplicar ao mundo do desporto a tese que Paul Ricoeur (2001, 229) enunciou para o mundo da saúde e, em particular para o encontro entre médico e doente (ou paciente): é preciso fazer como se este encontro se realizasse a partir de um «pacto de cuidados baseado na confiança». Para este efeito, quer o médico, quer o paciente devem ser considerados como de boa-fé e, deste modo, irá reinar entre eles um clima de confiança. Isso parece-nos normal, mas não é sempre o caso, por exemplo, nos Estados Unidos, quando à saída do Hospital, um advogado propõe ao paciente fazer, gratuitamente para ele, um processo ao médico, de tal maneira que, em caso de êxito, a importância financeira ganha no processo seja dividida entre advogado e paciente. A consequência é que o médico acaba por ver nos pacientes inimigos potenciais, o que quebra à partida o clima de confiança nesta relação médica.

Uma situação parecida pode existir no desporto (ainda que sem recurso ao tribunal); se entre os membros de uma equipa de futebol não existe, explícita ou tacitamente, uma relação de confiança com o treinador e os restantes responsáveis do Clube, os resultados dos jogos sofrerão inevitavelmente as consequências da presença do mal-estar. Assim, as relações entre desportistas devem pressupor também a boa-fé recíproca, cujo pressuposto é um tácito pacto de confiança nas práticas desportivas entre membros, parceiros, concorrentes ou adversários. Este pacto tem dois aspectos de natureza institucional: por um lado, a boa-fé na aceitação das regras do jogo em geral, e, de modo mais particular, a boa-fé recíproca nos comportamentos de todos os intervenientes na prática do desporto. Com efeito, quando estamos confrontados com determinadas atitudes de desportistas ou com a contestação e suspeição diante de algumas decisões de árbitros, percebemos, talvez só retrospectivamente, que este pacto não tem sido correctamente respeitado. Conclui-se desta maneira esta breve análise da presença da boa-fé no contexto institucional do desporto.

Alguns exemplos concretos ligados ao desporto podem particularizar este ideal e esta necessidade da boa-fé. O primeiro será o de um anti-exemplo

de boa-fé, mas que gera a sua rectificação. Trata-se de um caso que tive a oportunidade de presenciar, pelo menos na sua parte final. No fim de um Colóquio internacional de Bioética organizado, em 1996 ou 1998 em Paris pelo *Comité Consultatif National d'Éthique pour les Sciences de la Vie et de la Santé*, o programa anunciava uma sessão destinada à análise dos aspectos éticos da prática do desporto. Esta sessão teve lugar num Liceu de Paris, inicialmente com oradores principalmente de idade preuniversitária. Uma jovem oradora conseguiu suscitar uma atenção particular; era uma aluna da «Classe de Terminale» (último ano no Liceu francês), nadadora de selecção, premiada em competições internacionais. Tomou a palavra e contou esta história. Na última competição internacional em que tinha participado, sofreu, na véspera ou antevéspera da prova, uma constipação que lhe retirou uma parte da sua forma física. Decidiu, já não sei se foi com ou sem o parecer do seu treinador, recorrer a uma droga ou substância proibida, em vista a compensar este infeliz acontecimento. Deste modo saiu vitoriosa da prova. Mas, após esta vitória começou a ter vergonha dela própria, principalmente pelo facto de ter retirado às colegas o prestígio dos melhores lugares do pódio. Esta vergonha perdurou e levou-a a abandonar as competições internacionais. O que surpreendeu a audiência foi a sinceridade e a coragem com a qual, diante de uma numerosa assistência juvenil e adulta, contou corajosamente a sua falta, evidenciando o sofrimento que esta lhe tinha provocado e incitando os jovens auditores a não imitarem o seu exemplo. Fui felicitá-la, não pelo acto cometido, mas pela sua sinceridade e pela coragem do seu testemunho.

Um outro exemplo da presença da boa-fé e da confiança no desporto reside na gestão dos riscos. Estes existem quer nas competições de fórmula um, das motos, quer em desportos que implicam altos riscos, tal como surfar em ondas gigantes, passar em pleno voo de uma avioneta para outra, esquiar a partir do cume de uma montanha, no qual se chegou de helicóptero, praticar determinadas formas de alpinismo ou atravessar um vale num cabo aéreo como equilibrista. A lista poderia alongar-se; a questão ética que está em foco é simples; até que ponto é eticamente aceitável correr riscos de vida na prática de um determinado desporto?

Mas quais podem ser as motivações que empurram desportistas para um certo estilo de *performance* acrobática? Por outro lado, até onde se estende a responsabilidade do treinador quando um desportista aceita correr riscos considerados como exorbitantes? Será ético para um treinador estimular

vigorosamente um jovem desportista numa actividade que lhe pode ser gravemente prejudicial? Pode existir na pessoa do treinador uma falta de boa-fé quando suspeita que, não conseguindo a *performance* esperada, o desportista sofra lesões graves. A gestão dos riscos implica, do ponto de vista objectivo, um conhecimento adequado das capacidades e dos limites do desportista e, por outro, a aceitação subjectiva, por parte do próprio desportista, dos seus limites, de que ignora eventualmente a dimensão. Se a boa-fé implica um acto de confiança, este assume agora uma outra dimensão; por parte do treinador ou do responsável pela preparação da actividade desportiva, o pedido de confiança dirigido ao desportista deve apoiar-se no conhecimento mais apurado possível dos riscos que a prática do desporto pode acarretar. Não se mentir a si próprio sobre as suas capacidades exige, também, para o praticante da modalidade desportiva escolhida, uma disciplina mental de alta qualidade. Noutros termos, aquilo que a filosofia chama o reconhecimento e a aceitação da própria finitude traduz-se aqui numa forma de sinceridade subjectiva e de prudência objectiva.

Casos desta natureza mostram que na boa-fé se enxerta numa multiplicidade de virtudes éticas e de qualidades morais. Sinceridade, confiança, competência, justiça e discernimento moldam a boa-fé que se cruza com elas. A gestão dos riscos é apenas um exemplo que põe à prova a boa-fé quando esta se torna o pressuposto inerente à pluralidade das outras virtudes.

Um outro exemplo mais preciso vive-se no futebol. Tal como todos os desportos, o futebol tem as suas regras. Por exemplo um cartão amarelo ou vermelho será apresentado ao jogador que comete uma determinada infracção. Porém, é possível ver a situação de um outro modo: em muitos desportos, tal como no futebol, as infracções são toleradas até um determinado nível. Por exemplo, nas corridas pedestres, quaisquer que sejam, se um atleta toca ou empurra um concorrente, será imediatamente desqualificado. No futebol, as infracções são aceites até a um determinado nível. Eis então que surge um problema de boa-fé.

Para evitar um golo, um jogador poderá provocar intencionalmente a queda do seu adversário, sabendo que vai sofrer a penalização prevista pelo regulamento, penalização que é talvez menos grave do que o facto de deixar o adversário marcar o golo. Para o espectador inexperiente, o jogador responsável pela infracção estava bem-intencionado, isto é, de boa-fé, mas surgiu acidentalmente uma manobra que levou o árbitro a interromper momentaneamente

o jogo. Assim, no encontro Portugal-Bélgica do campeonato Euro 2020 (no Sábado 22 de Junho de 2021), um jogador português fez uma rasteira que feriu o melhor atacante belga, o qual teve de ser substituído. Ora, podemos perguntar: terá sido a rasteira intencional ou acidental? É possível imaginar que um cartão amarelo «vale» o eventual afastamento de uma derrota! Neste estilo de queda, na qual o adversário deve ser substituído por ferimento provocado, será que a boa-fé ficou intacta no jogador que pregou a rasteira, ainda que, de qualquer modo, não possa ser acusado de dano intencional? Só ele o poderá saber! Este caso mostra que a gestão de riscos no futebol, e provavelmente noutros desportos, não pode garantir a boa-fé como acto de transparência ética.

O último aspecto relaciona a boa-fé com o dinheiro. Com efeito, os desportos mais populares, como o futebol profissional em primeiro lugar, gerem gigantescas importâncias financeiras. Em comparação com a situação financeira do desporto profissional de há cinquenta ou sessenta anos, verificamos agora um abismo de diferenças. O desporto tornou-se quase o pretexto para ganhos, compras e vendas, transformando os ídolos do desporto em cabeças avaliadas pelo dinheiro que representam. Não serão estes ídolos novos escravos de luxo? Os processos judiciais que se acumulam contra as malversações financeiras dos dirigentes de Clubes, um pouco em toda a parte do mundo, leva-nos a pensar que esta gigantesca máquina de dinheiro à qual o futebol profissional obedece está a contribuir fortemente para a transformação do espírito do desporto. Onde está, no futebol institucional, o espírito de confiança, colectiva e pessoal, que condiciona a boa-fé? Conscientemente ou não, o desporto gerou novas formas subtis de escravatura, de múltiplos lados, nos jogadores, no público, mas também nos organizadores e altos responsáveis.

Seria pena que o desporto perdesse a sua alma em proveito do dinheiro, como se a coroa dos heróis vencedores das Olimpíadas gregas se tivesse transformado, sob o efeito da adulação popular, em contas bancárias hiper-alimentadas. A boa-fé e a confiança nos ideais do desporto nunca desaparecerão, mas oxalá que não se tornem camadas geológicas profundamente recobertas e só acessíveis aos arqueólogos do desporto!

## Bibliografia

- Buytendijk, Frederik J. 1952. *Le football: une étude psychologique*. Bruges: Desclée de Brouwer.
- Comte-Sponville, André. 1995. *Petit traité des grandes vertus*. Paris: PUF.
- Cordeiro, António M. 2007. *Da Boa Fé no Direito Civil*. Coimbra: Almedina.
- Renaud, Michel, org. 2014. *Ética e Valores no Desporto*. Porto: Edições PNED-Afrontamento.
- Ricœur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil.
- Ricœur, Paul. 2001. *Le juste 2*. Paris: Editions Esprit.
- Sérgio, Manuel. 2009. *Filosofia do Futebol*. Alcabideche: Prime Books.
- Sérgio, Manuel. 2012. *Crítica da Razão Desportiva*. Lisboa: Instituto Piaget.



FOTOGRAFIA 9

# Coragem

Ana Santos

Faculdade de Motricidade Humana da Universidade de Lisboa

A coragem é uma realidade ética, mas está enraizada em toda a amplitude da existência humana e, em última análise, na estrutura do próprio ser. Deve ser considerado ontologicamente para ser entendido eticamente.

*A Coragem de Ser*, Paul Tillich (2000)

Que tipo de coragem caracteriza o desporto na era digital? Será possível discutir a coragem nestes novos tempos a partir dos ideais da antiga Grécia? O significado filosófico dos ideais gregos não se resume à pobreza destas linhas, mas pelo menos possibilita desde logo algum entendimento sobre as virtudes que, neste ensaio, inspiram uma reflexão sobre a coragem: *technē*, habilidade prática ou arte; *aretē*, virtude da excelência, tanto mental quanto física, uma disposição para boas ações que deve, nos termos de Aristóteles, ser realizada por meio de seu desempenho; *aristeia*, ser o melhor, o ultrapassar de si transferindo para os outros esses empreendimentos humanos; e, *kalokagathia*, ideal educativo que combina beleza e bondade<sup>1</sup>.

A era digital será aqui entendida como o produto da última revolução industrial<sup>2</sup>. As revoluções industriais caracterizam-se pela descoberta de novas formas de energia que possibilitam novos meios de comunicação e de transporte, de pessoas, coisas e ideias, que combinadas originam nova organização económica (Ferry 2016; Schwab 2017). Esta última é caracterizada, não

---

<sup>1</sup> Síntese elaborada a partir da leitura de Reid (2012), Reid e Holowchak (2011).

<sup>2</sup> Para Luc Ferry (2016) vivemos a 3.<sup>a</sup> revolução industrial, enquanto Schwab (2019) considera que vivemos a 4.<sup>a</sup> revolução (3.<sup>a</sup> computação digital e Internet e a 4.<sup>a</sup> a fusão de tecnologias).

por nova forma de energia, como o foram as anteriores<sup>3</sup>, mas pela World Wide (Web) sistema hipertextual que opera através da Internet e que organiza e gere todas as formas de energia. Nesta revolução a inteligência ultrapassa a matéria, porque é a (Web) que está na sua origem, ultrapassando as fronteiras e colocando todos em comunicação com todos, não importa o tempo e o lugar, pondo em causa a economia de organização empresarial centralizada, vertical e piramidal, impondo uma economia ainda mais colaborativa (Ferry 2016).

Vivemos uma nova revolução industrial que é impulsionada por um nível sem precedentes de desenvolvimentos em ciências dos materiais, tecnologia digital e biologia. Para citar apenas alguns, a robótica, inteligência artificial, a Internet das coisas (IoT) e a pesquisa em neurociência estão a revolucionar não apenas o que fazemos, mas o que somos. No desporto, convivemos, por um lado, com a heteronomia de saberes científicos na criação do corpo atlético, que nos colocam perante a coragem ética de questionar e regular uma possível (des)humanização da competição desportiva. E, por outro, com uma autonomia no domínio das proezas desportivas nas quais a coragem de correr risco de vida é que move o espetáculo, liderado por plataformas que ligam as comunidades em rede, seguindo novas lógicas de mercadorização. Estaremos a assistir a uma *uberização* da coragem?

Pelo meio, a competição desportiva, seja por via de jogo «real» ou virtual, tornou-se muito mais que entretenimento e é atualmente uma indústria muito lucrativa. Logo, a competição entre atletas, entre equipas, entre clubes, assente no apoio efetivo e afetivo das comunidades que representam – local, regional, nacional, global – também se tornou mais exigente. As repercussões destas mudanças já podem ser sentidas no novo lema olímpico, ao qual Thomas Bach, recém-eleito Presidente do Comité Olímpico, propôs juntar o termo *comunis* ao já existente *citius, altius, fortius*, assumindo o valor do estar «juntos», «unidos». E, sinal dos novos tempos, os Jogos Olímpicos de Tóquio para além dos desportos convencionais, contêm agora desportos que já foram considerados de extremo, marginais, como *skate*, BTT, *surf* e alpinismo e, ainda, o Olympic Virtual Series. Como é que o «ultrapassar de si» une a diversidade de modalidades e se traduz em virtude de excelência inspiradora

---

<sup>3</sup> A primeira movida pela máquina a vapor mudou o mundo ao substituir a força muscular pela força mecânica. Na segunda, a eletricidade e a linha de montagem possibilitaram a produção em massa (Schwab 2017).

na melhoria de vida em comunidade? Que outros significados de coragem emergem desta pluralidade? Será que no virtual, onde o corpo parece estar ausente, a coragem submerge?

## Fazer corpo: coragem criativa ou descontrolo ético?

No século XXI, a convergência de inteligência artificial, nanotecnologia e engenharia genética permitirá que os seres humanos alcancem coisas que antes eram imaginadas apenas na ficção científica: com a esperança de vida a aumentar para além de um século; com a aprimoração dos sentidos e da cognição; com maior controle sobre as nossas emoções e memória (Hughes 2004). Esta perspetiva transhumanista faz-nos pensar como será o futuro dos corpos dos atletas de competição e quais as categorias que serão criadas para incluir toda a diversidade, entre seres não aprimorados, seres aprimorados, ciborgues resultado de fusões homens com máquinas, deixando por agora de fora toda a variedade de *robots* que se adivinham. Neste cenário, os transhumanistas estendem a tradição humanista liberal democrática a uma defesa do nosso direito de controlar nossos próprios corpos e mentes, mesmo que as nossas escolhas nos transformem em algo que não seja «humano» (2004).

O desporto é bastante ilusivo sobre a feitura do corpo. Comparando as primeiras comitivas olímpicas com as mais recentes, verificamos que, agora, os corpos se assemelham às qualidades de sucesso requeridas a cada uma das modalidades, com os basquetebolistas muito altos e as ginastas muito pequenas. Com o desenvolvimento do desporto, vivemos entre o otimismo, com as novas tecnologias a participar na construção do corpo, tidas romanticamente como fontes rejuvenescedoras, e o medo distópico associado às possibilidades que se aventam ao nível da manipulação genética e, perdido o controlo por completo nesse fazer corpo, a inteligência artificial vir a pôr fim à humanidade.

A experiência virtual apresenta-se algo enganadora na medida em que não retira a fisicalidade, antes pelo contrário coloca o ser humano perante uma escolha difícil entre o humanismo do velho corpo e o transhumanismo de um corpo transformado e incrementado, ampliado nas suas competências, incluindo a capacidade de memória e tratamento mais rápido de dados.

O ultrapassar de si, quebrar recordes, que coloca em risco a própria saúde do atleta, tem tido o *doping* sempre na vanguarda da inovação e o *anti-doping*

seguinte na sua peugada. Mas, a funcionar como contraponto, há toda uma tecnologia desenvolvida para proteção da integridade do corpo do atleta. Reduz-se o risco de lesão, com a crioterapia, máquinas que retiram a gravidade mantendo a atividade física essencial à rapidez da recuperação (Queval 2011). A própria coragem e autocontrolo são agora também treinadas em situações de realidade virtual e realidade aumentada.

Mesmo o velho corpo da competição desportiva, é tecnologicamente investido, com a *performance* do atleta a ser medida com sistemas de rastreio, através de sensores que recolhem os dados do seu biorritmo, o trabalho realizado em cada treino, a eficácia dos movimentos durante a competição. Analisada a Big Data, tal é a quantidade, variedade e diversidade de dados recolhidos, com recurso a IA, porque já é humanamente impossível lidar com o volume de dados, bem como com a análise de possibilidades de relação entre eles.

A este nível, da construção do corpo, a análise do desporto na era digital revela-nos os grandes problemas da atualidade sobre a aplicação das biotecnologias, como o mapeamento do genoma humano e seu potencial na deteção de talentos, a fusão das fronteiras entre a bio e a tecnologia, como a Nano ciência aplicada aos sensores vestíveis e também aos ingeríveis. O desporto é um campo de atuação que visivelmente nos revela e nos coloca perante aquilo que a ciência tenha coragem de criar e a ética tenha a coragem de questionar e de regulamentar.

## ***Technē e aretē: desporto e eSports, que diferença?***

Em meados do século xx, o filósofo Ludwig Wittgenstein afirmou que os jogos eram indefiníveis, supondo na sua diversidade nada existir de comum. «Nonsense», respondeu Bernard Suits a Wittgenstein na obra mais estimulante de análise filosófica do jogo: *The Grasshopper*. Suits (1978) é irónico, mas peremptório: «jogar é uma tentativa voluntária de superar obstáculos desnecessários». E, segundo o autor (1978), para acontecer, o jogo tem de cumprir três condições: meta prelusória, regras constitutivas do jogo e atitude lusória. Quando se joga um jogo visa-se sempre uma meta (acertar com a bola no cesto ou cruzar uma meta no *sprint* dos 100 metros), «prelusória», do latim *ludus* para jogo, porque a meta pode ser alcançada fora do jogo de modo mais

fácil (ir de helicóptero ao cimo da montanha). O segundo elemento, as regras constitutivas do jogo, cuja função é proibir o modo mais fácil de atingir a meta, apesar de no jogo se buscar a maior eficiência possível dentro das regras estabelecidas (no *golf*, colocar a bola no buraco com o menor número de tacadas, mas nunca levar a bola com a mão). Por último, adotar uma atitude lusória, i.e., as regras arbitrárias de um jogo são aceites voluntariamente.

O desporto é um jogo, se bem que mais condicionado: tem competição formal com um quadro competitivo regular, na qual há confronto entre atletas ou entre equipas; o sucesso depende da atividade física, das habilidades motoras (o xadrez é um jogo mas não seguindo esta limitação não é considerado desporto); as regras, e regulamentos, são escritas, aceites e partilhadas por todos; e, ainda, é organizado por via de estruturas federativas reconhecidas oficialmente<sup>4</sup>. Neste texto presume-se que todos os desportos são jogos, mas nem todos os jogos podem ser considerados desporto.

Com o crescimento urbano e o aumento do trânsito automóvel, as crianças nascidas nas duas últimas décadas do século xx viram o espaço de lazer, que possibilitava o jogo, fechar-se, reduzido que ficou ao parque da escola e do ATL. Assim, a oferta alternativa de ocupação no tempo de lazer colocou-se, grosso modo, entre a prática desportiva nos clubes, com agendas de pouca flexibilidade implicando o transporte familiar dada a insegurança vislumbrada na mobilidade autónoma das crianças, ou o novo produto cultural do século: os jogos eletrónicos (*eGames*).

O entretenimento é realizado na segurança do espaço familiar, em casa, no quarto. As consolas portáteis permitem que se jogue em qualquer lugar e até no recreio escolar. A habilidade requer quesitos que não a destreza dos grandes grupos musculares, mas novas qualidades mais ligadas com o domínio digital que, por sua vez, fomentam o aparecimento de outro tipo de «herói» mais próximo do *nerd* da turma. Com o computador a servir de *interface*, não há timidez ou complexo de inferioridade física que comprometa a nova sociabilidade que acontece no jogo à distância. Ora competem com a máquina, ora entre dois, ora se organizam em equipas para competir entre si.

O espaço físico de lazer contraiu, mas no espaço virtual a escala de relação de sociabilidade ampliou-se a territórios longínquos, melhorando até o domínio da língua inglesa. Os *eGames* estão para os desportos eletrónicos

---

<sup>4</sup> Adaptação a partir das dimensões sintetizadas por Besombes (2016).

(*eSports*), como o jogar à bola está para o futebol. Nos *eSports*, qualquer forma de videogame competitivo é intrinsecamente regulada, sujeita às regras e estruturas estabelecidas pelo criador do próprio jogo e, ainda, pelo quadro regulamentar inerente à organização de cada competição (Besombes 2016). Todos os *eSports* são *eGames*, mas nem todos os *eGames* podem ser considerados *eSports*.

Assim como no futebol só há um Ronaldo (herói mundial português), nos *eSports* também nem todos alcançam o patamar do Faker (herói mundial coreano). Nem todos os jogadores acedem à heroicidade desejada porque, voltando ao essencial, a excelência (*aretē*) para ser alcançada, tanto no desporto como nos *eSports*, necessita de sacrifício, coragem, abnegação, foco e, essencialmente tudo se consegue só com muito treino. A competição no desporto e nos *eSports* convergem então no sacrifício de horas e horas de treino, essencial e determinante ao sucesso da competição. Atletas e jogadores, para melhorarem, trabalham com os treinadores, subordinando-se e submetendo-se a um período de aprendizagem que exige, como refere MacIntyre (1981, 179, citado por Reid 2012, 69), «partilha de padrões e propósitos característicos das práticas, definição do relacionamento uns com os outros, quer o reconheçam ou não, tendo por referência a padrões de veracidade e confiança, e, ainda, estando de acordo com os padrões de justiça e coragem».

A dimensão moral coloca em campo, «real» ou virtual, a batalha entre a virtude atlética, o *technē* (a habilidade motora), e a virtude moral, o *aretē* (na sua vertente de coragem e autocontrolo). A habilidade motora traduz-se em técnicas do corpo, mas também em táticas que diferenciam e, nessa medida, singularizam a cultura (significado partilhado) de cada uma das modalidades desportivas ou cada um dos jogos dos *eSports*.

O valor moral da coragem e autodisciplina parecem depender da natureza e do propósito da atividade. «A coragem de um judoca em enfrentar a carga de um oponente é diferente, por exemplo, da coragem de um ginasta em enfrentar as barras paralelas – mas ambas são formas de coragem e são valorizadas no desporto» (Reid 2012, 32). Nos *eSports* o corpo parece que desaparece, com o sucesso a ser explicado tão só pela motricidade fina, pela velocidade com que carrega no teclado ou move o *joystick*. Podemos sempre questionar a virtude atlética nos *eSports* comparando, por exemplo, com o Tiro Olímpico e concluímos que se não existir habilidade motora nem o avatar sucede no jogo e nem a bala acerta no alvo.

De facto, a genética revelada no fenótipo do corpo de um jogador de *eSports* ou de um atirador, é irrelevante para a vitória no jogo, o mesmo não acontece no basquetebol, que quanto mais alto maior a vantagem. Poderemos então questionar a virtude moral no basquetebol em função da estatura de cada jogador, atribuindo maior coragem de ação aquele que é mais pequeno? Cada modalidade é singular pelo que o que interessa não é apenas tão só a habilidade, mas o *aretē*, a atitude moral que norteia a habilidade, i.e., ser um jogador exemplar para a comunidade, independente do tipo de modalidade ou de realidade em que o jogo se realize.

As habilidades (o *technē*) que fazem de alguém um bom atleta, um bom jogador, como consciência, foco, coragem e perseverança, também podem torná-lo um vilão. Lance Armstrong confessou o uso de *doping* e perdeu cinco das sete vitórias no Tour de France. No entanto, o benefício social que ele proporcionou ao inspirar sobreviventes ao cancro como parte da campanha Livestrong (e atual Instituto de luta contra o cancro) deve ou não ser levado em linha de conta? Pode entender-se a atitude na entrevista como uma situação em que se revela a coragem da verdade? Cada situação leva, assim, a repensar o significado de coragem, criando, por vezes, ambiguidade e tensão decorrente da falta de consenso no seu entendimento. Essa dicotomia entre habilidades e virtude é reconhecida na ética da virtude de Platão, o que o levou a distinguir *technē* de *aretē* (Reid 2012, 190).

As virtudes no desporto e nos *eSports* são cultivadas não apenas enfrentando os obstáculos artificiais do próprio jogo, mas também pelo envolvimento numa comunidade. «A antiga ideia grega de virtude (*aretē*) é sempre entendida dentro de uma comunidade – ela deriva do reconhecimento de que os humanos são animais sociais. Nosso bem individual não pode ser separado do bem de nossas comunidades.» (Reid 2012, 68). Em ambos os casos, age-se de acordo com as regras estabelecidas e defendem-se costumes e tradições.

Não obstante, sob o novo regime digital, surgem velhas desigualdades seguindo os padrões tradicionais de classe, género, riqueza e educação (Trappel 2019). A este nível, a comparação com o desporto é salutar porque se aspira, desde logo, a convergência também ao nível das conquistas sociais conseguidas ao longo da sua história: a paridade de género, a luta contra o racismo, a inclusão das pessoas com deficiência, o respeito pelos direitos humanos. Pode aventar-se, ao nível social, que o desporto fomentou ao longo da sua história uma cultura da coragem, com atletas como Jonh Carlos, Tommy

Smith, na luta antirracismo, e Kathrine Switzer, no combate pela inclusão das mulheres em todo o tipo de provas. Os atletas desportivos, nomeadamente os vencedores, tornam-se no seu tempo os ícones das gerações que admiram os seus feitos e, em geral, tendem a personificar os valores da sociedade à qual pertencem. Dada a habilidade motora fina, nos *eSports*, nem se entende a separação em categorias de género e muito menos se deve tolerar o racismo existente nos jogos.

Se entendermos *aretē* (excelência) como um *dunamis* (poder) podemos ser capazes de extrair da mudança cultural, propiciada por esta nova era, os modos de atuar do desporto e dos *eSports* que nos ajudem a moldar um futuro melhor (Reid e Holowchak 2011, 88). Há, para o efeito, que saber ver na convergência entre desporto e *eSports* as qualidades essenciais para a educação de virtudes transferíveis para outras atividades. E é nesta convergência que encontramos o cultivo da excelência atlética com a tecnologia a capacitar as pessoas em vez de as substituir; a estruturação da prática competitiva revelando sempre novas formas de coesão e identidade social que fortalecem a comunidade; a inovação de formas jogadas respeitando os limites morais e éticos em vez de cruzá-los; a visibilidade mediática de uma cultura da coragem que enforma a luta histórica pela igualdade de direitos humanos.

Tendo como foco o *aretē*, as mulheres são, em Platão, de facto equivalentes aos homens no sentido de contribuir com igual virtude nos desempenhos genuínos e corporificados em qualquer modalidade desportiva ou Esportiva<sup>5</sup>. Como explicar, então, a dificuldade em aceder a cargos de direção das entidades ligadas com o desporto, como Presidentes de Federações desportivas ou de Comités Olímpicos nacionais?

## Correr riscos – *uberização* da coragem?

O otimismo gerado em torno do aparecimento da Internet nos anos 90 a engendrar projetos de construção e partilha do conhecimento, como é o caso da Wikipédia, esmoreceu em menos de duas décadas com os monopólios

---

<sup>5</sup> «It is possible that Plato took his cue from Sparta, but the metaphysical rationale underpinning his inclusion of females in sport is the same for all of his educational innovations: a focus on the soul, which he views as sexually neutral» (Reid e Holowchak 2011, 21).

geridos pela Google, Facebook, Amazon e Apple (GAFA), entre outras. A democracia que se almejava, ligada com a partilha de informação, foi recentemente posta em causa com o escândalo da Cambridge Analytics.

As plataformas digitais, como o Strava ou o Nike Run, o Google e a Apple Health oferecem um serviço que promove a desportivização da atividade física realizada no tempo de lazer: cada um a andar, a correr, a pedalar ou a jogar onde e quando lhe dá jeito, podendo competir consigo próprio ou com outros (mesmo desconhecidos), com tempos medidos e classificações atualizadas em tempo real, publicadas em *rankings*. As atividades são georreferenciadas, mapeadas e, com todos em rede, podem ser partilhadas. Presumivelmente este tipo de serviço é gratuito. Mas como «um almoço nunca é de graça», em troca os utilizadores destas plataformas oferecem os biodados pessoais, como batimento cardíaco, níveis de glucose, calorias gastas, a georreferenciação das suas atividades e, muitas vezes, o grau de relação de pertença a uma mesma família a um dado grupo de amizade. Gozando de uma autonomia lúdica, os consumidores destes serviços são agora também produtores de dados.

Este tipo de autonomia lúdica tem como percursos, os agora já institucionalizados desportos, o *surf*, o *skate*, e a bicicleta de montanha, atividades marginais que questionaram valores ligados com o sacrifício inerentes ao treino e à competição desportiva, valorizando o *fun* – diversão, a liberdade e o *cool* – o «esta-se bem» (Turcot 2016).

Por paradoxal que pareça, é neste tipo de práticas que, antes de se institucionalizar, se desenvolvem à margem do desporto convencional, a coragem física é cada vez mais exigente no que respeita aos desafios que enfrenta, seja no *surf* das ondas gigantes, no *snowboard* de alta montanha, no *downhill* ou ascensão aos grandes picos. Mas, para além do risco, estas novas conquistas entraram para o mercado de capitais e tornaram-se produto mediático desportivo (Turcot 2016).

Com a turistificação do alpinismo, também a coragem de chegar ao cume é mais acessível a todos exigindo aos mais afoitos novos ímpetos de exploração de risco, outras vertentes de renovada e intensificada coragem. Uma coragem que é partilhada em rede, com grande valor no mercado do espetáculo. Não obstante, o risco de vida é controlado, vigiado, acautelado, com a segurança a requerer peritos e novas tecnologias especializados no resgate, como a moto de água ao serviço do surfista nas ondas da Nazaré. Não se discute o assunto

de coragem que, mesmo nestas condições, é necessário ter, tanto para quem é salvo como para o salvador.

Assim, temos, por um lado, a maioria das práticas turísticas alpinas ou marítimas definidas em torno de *performances* sociomateriais relativamente disciplinadas e de risco encenado, como *ski* e *snowboard* ou *trekking* alpino e, por outro, a procura pela indisciplina (Turcot 2016), de risco, com os *snowboarders* a descer a velocidades de confronto com avalanches que o seu próprio movimento desencadeia. Uma coragem fora do alcance de todos, uma heroicidade também ela produzida e divulgada pelos novos canais de TV e *streaming*, cuja ação é filmada a partir de drones, de helicópteros, de produção cuidada a que não falta a música certa para no sofá sentirmos a emoção vivida e, se possível, a criação de um *suspense* que nos eleve um pouco a adrenalina. Os territórios de coragem mostram bem a desigualdade social e material existente entre os seres humanos que, para os novos-ricos, como Jeff Bezos da Amazon ou Elon Musk da Tesla, o planeta Terra já não chega e o risco e coragem é buscado no espaço extraterrestre.

As plataformas ligam não apenas os atletas às comunidades de pertença, mas ao mundo ligado à Internet. O assomo de coragem de McNamara correu mundo em segundos, através de imagens partilhadas nas redes sociais, catapultando a onda da Nazaré para o *marketing* do turismo global. A Nazaré com a sua onda depende também de plataformas, como o Booking e o Airbnb, que oferecem logística e conforto à estadia de todos os que se deslocam para assistir ao espetáculo daqueles que têm a coragem de arriscar a surfar ondas gigantes. A coragem é na Nazaré um evento social que atrai multidões que geram fluxo económico local<sup>6</sup>.

A *Web* é construída principalmente em duas unidades não monetárias – atenção (tráfego) e reputação (*links*) – beneficiando dos conteúdos «postados» e oferecendo pretensos serviços gratuitos. As plataformas, gerem assim as mais-valias dos atletas, dos espectadores, mais as mais-valias da divulgação e promoção dos territórios, livres que estão de propriedade material, sem a despesa de construir, cuidar ou manter estas atividades e seus espaços de prática. As plataformas, tornaram-se monopólios globais gerindo dados. Somos

---

<sup>6</sup> Definida por Tortorello (2010, 271) «coragem é um evento social, constituído de e pelas maneiras de agir em busca de valores valiosos que vão desde a proteção das vidas dos iraquianos até a defesa dos interesses de segurança dos Estados Unidos».

hoje, todos, produtores de dados, o novo «petróleo» destas plataformas, destes novos monopólios e, ao mesmo tempo, consumidores de informação, de conhecimento, de ideias variadas. Nem a onda da Nazaré escapa ao dataísmo moderno, da medida da onda, do recorde inerente ao feito, da mercadorização que possibilita dar corpo a campanhas de *marketing* de outro tipo de produtos. A dependência das plataformas por parte de todos, questiona se não estaremos perante a *uberização* da coragem<sup>7</sup>?

## Considerações finais

A coragem tem sido exigente na invenção e criatividade de ambientes que a reflorescem. Concluindo, e tomando a ginástica artística como domínio de análise da beleza autotélica que caracteriza o desporto, a liberdade de fluxo de movimento da ginasta americana Simone Biles, sintetiza as virtudes dos ideais gregos. Para começar na justiça da sua avaliação, revelando o aspecto ético do valor estético que, com as novas tecnologias, se tende cada vez mais a automatizar descrentes que estamos na objetividade humana de julgar. A luta olímpica precisa da justiça das virtudes para motivar o andamento justo das competições, da objetividade da medida para garantir a veracidade dos resultados e da coragem para enfrentar o risco de fracasso.

Biles, enuncia um novo paradigma de métodos de treino de qualidades e técnicas do corpo: a força, tratada com igual acuidade que a flexibilidade e o equilíbrio, enfatizando a beleza atlética, reflexo das virtudes do treino e da competição. A ousadia aérea das suas coreografias no solo, na trave, no salto e nas paralelas, materializa a coragem enunciada pela atitude e decisão de uma execução que parece mágica, ficamos presos na incerteza dos seus desfechos, no *suspense* que, também com arte, sabe bem gerir. Biles trata a dificuldade da acrobacia como uma brincadeira de crianças, a ginasta parece vinda de um outro mundo, um mundo encantado, a *kalokagathia*, a combinar beleza e bondade.

---

<sup>7</sup> O *uber-sport* significa a forma desportiva mais elevada, superlativa ou consumada (em seu sentido literal alemão, acima de tudo) (Andrews 2019, 10). Descreve o fenómeno do desporto popular altamente racionalizado, diversificado, mas integrado, projetado para gerar públicos/mercados de massa e, assim, popularidade/lucros, em uma série de fluxos de multiplicação cultural e económica (Andrews 2019, 9-10).

No entanto, sabemos que por trás desta coragem e magia se esconde, por vezes, o mundo sombrio e hostil da tragédia grega, dos abusos que são cometidos sobre estas atletas nos seus percursos de construção da excelência.

Tendo a noção da minha incapacidade para definir coragem e inspirada em Paul Tillich (2000), perante a incerteza e a ansiedade que eventualmente representa a deformação da vida, o «não ser» das distopias da era digital, é na beleza e bondade do jogo e do desporto que ainda se vislumbra a «coragem de ser».

## Bibliografia

- Andrews, David L. 2019. *Making Sport Great Again: The Uber-Sport Assemblage, Neoliberalism, and the Trump Conjecture*. Londres: Palgrave Macmillan.
- Besombes, Nicolas. 2016. «Sport électronique, agressivité motrice et sociabilités». Thèse pour obtenir le grade de docteur en Sciences et Techniques des Activités Physiques et Sportives, Paris, Université Paris Descartes.
- Ferry, Luc. 2016. *La révolution transhumaniste*. Paris: Plon.
- Hahn, Sabine. 2018. «Researching the gender divide of digital games». *Acta Ludica International Journal of Game Studies*, 2, n.º 1: 7-25.
- Hughes, James. 2004. *Citizen Cyborg: Why Democratic Societies Must Respond to the Redesigned Human of the Future*. Nova Iorque, NY: Basic Books.
- MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Queval, Isabelle. 2011. «La fabrique des surhommes: corps entraîné, corps dopé, corps augmentés». In *La chimie et le sport*, Alain Berthoz et al. Paris: EDP Sciences, 2021, 77-98.
- Reid, Heather L. 2012. *Introduction to the Philosophy of Sport*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Reid, Heather L., e Mark A. Holowchak. 2011. *Aretism: An Ancient Sports Philosophy for the Modern Sports World*. Lanham, MD: Lexington Books.
- Santos, Ana. 2020. «Devem os esportes ser considerados desporto?» In *E-Sports: O Desporto em Mudança?*, eds. José M. Contantino e Maria Machado. Lisboa: Visão e Contextos, 91-110.
- Schwab, Klaus. 2017. *The Fourth Industrial Revolution*. Nova Iorque, NY: Crown Business.
- Tillich, Paul. 2000. *The Courage to Be*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Tortorello, Frank J. 2010. *An ethnography of "courage" among U.S. Marines*, <http://hdl.handle.net/2142/16110>
- Trappel, Josef, ed. 2019. *Digital Media Inequalities: Policies against Divides, Distrust and Discrimination*. Gothenborg: Nordicom.

- Turcot, Laurent. 2016. *Sports et loisirs: une histoire des origines à nos jours*. Paris: Gallimard.
- Vigarello, Georges, Françoise Prieux, e Jean Collot-Laribe. 1988. «Une histoire culturelle du sport: techniques d'hier... et d'aujourd'hui». *Revue EPS*, 85: 107-109.
- Van Deursen, Alexander, e Jan Van Dijk. 2013. «The digital divide shifts to differences in usage». *New Media Society*, 16, n.º 3: 507-526.



**FOTOGRAFIA 10**

## ***Fair-play***

Duarte Araújo

Faculdade de Motricidade Humana da Universidade de Lisboa

*Fair-play* é um termo que se traduz para português de várias formas, sendo as mais comuns «jogo limpo» e «espírito desportivo» (Gonçalves, 2006). Simultaneamente, utiliza-se o termo na língua original, tal como no presente texto. Esta necessidade de em português se recorrer ao termo original justifica-se pela sua origem na Grã-Bretanha. O termo nasceu e desenvolveu-se com usos diversificados de acordo com influências socioculturais específicas. É essa complexidade e abundância de utilizações que se discutem de seguida, a partir da revisão de Renson (2009).

### **O contexto do *fair-play* com que se pratica desporto**

O desporto moderno teve origem no século XIX, na Grã-Bretanha, criado por Ingleses de classe alta e média-alta. Este novo desporto emergiu como um produto cultural de uma sociedade em urbanização e industrialização que enfatizava a igualdade e a competição. *Fair-play*, ou o respeito pelos outros e pelas regras, era o modo como se devia praticar este novo desporto em escolas públicas de elite, tais como Eton (onde nasceu o futebol) e Rugby (onde se originou a modalidade com o mesmo nome). Nestas escolas, implementava-se uma pedagogia centrada na autonomia, em que era dada ênfase à «sobrevivência dos mais fortes». Curiosamente o termo *fair-play* foi inventado por Shakespeare na peça *King John* de 1597, tendo sido mais usado a partir do século XIX sobretudo no contexto do desporto. A palavra *fair* deriva do inglês antigo *faeger* e quer dizer «bonito» (*beautiful*). O *fair-play* é uma das contribuições mais importantes do desporto para a ética moderna. Albert Camus ilustra este impacto quando no jornal *L'Equipe* de 18 de

outubro de 1957, disse que «Tudo o que sei sobre moral, devo-o ao futebol» (traduzido do original).

Na Grã-Bretanha, antes do século XIX, os jogos e as atividades recreativas eram ritualizadas. Porém, as regras variavam de região para região, o que gerava competições confusas e violentas. A prática violenta era também comum ao desporto da Grécia Antiga, onde a busca da honra justificava a brutalidade. O novo desporto ensinado nas escolas públicas da Grã-Bretanha contrastava com estas práticas anteriores e expressava o contexto Britânico (Dunning, 1971).

No século XIX o desporto começava a deixar de ser apenas uma ocupação do tempo de ócio para passar a ser visto também como um negócio. Elias (1971) defende que a diversão e a excitação do desporto estavam associadas à diversão nos jogos de apostas, sendo estes uma das mais importantes atividades sociais. Por uma questão de justiça do apostador, tornou-se imperativo a clarificação das condições para a vitória, pois a manipulação da competição destruía a igualdade de oportunidades. Foi nestas circunstâncias que nasceram as primeiras regras e regulamentos das competições desportivas. Esta preocupação era também justificada pelo entendimento de que a justiça nas relações humanas era fundamental para a sobrevivência da espécie (McIntosh, 1979). A justiça reforçava a igualdade, pois as regras tornavam os fatores externos ao atleta iguais para todos os competidores (Guttman, 1978). A igualdade tornava também as apostas mais apelativas e imprevisíveis. Foi nesta altura que começaram a surgir controvérsias entre aqueles que colocavam a tónica na prática do desporto e os que enfatizavam o resultado. Por outras palavras, entre os que advogavam o *fair-play* e os que defendiam a superior importância da vitória. Esta tensão refinou as regras e gerou maiores penalizações para quem não as cumprisse (Elias, 1986). Todavia é importante realçar que as lesões durante a prática desportiva ainda eram frequentes, em particular no futebol. Dunning (1971) refere mesmo que o futebol era uma forma de os grupos se desafiarem, permitindo tanto quanto possível os prazeres de uma luta, mas sem os seus perigos, acautelados pelas regras. Nesta altura eram os rapazes, alunos das escolas públicas, que organizavam os jogos, pois os professores eram contra ou indiferentes a tais práticas. E a ênfase pedagógica na autonomia alinhava com a ideia de serem os rapazes a resolver entre eles os seus conflitos (McIntosh, 1979). Não surpreende que houvesse críticos à prática do desporto na escola, pois esta tinha implícito que a punição corporal

devia ser bem recebida pelos alunos, a qual devia ser «corajosamente» infligida por uma autoridade, leia-se, adulto (Renson, 2009).

No final do século XIX e início do século XX houve grandes desenvolvimentos na indústria do equipamento desportivo, bem como a criação de um sistema internacional de competições. Foi nesta altura que os clubes, associações e federações começaram a ser criados em todo o mundo. Tem particular destaque os contributos do Barão Pierre de Coubertin para que o *fair-play* no desporto fosse praticado para além da Grã-Bretanha. Pierre de Coubertin procurava sensibilizar, fundamentar e implementar uma melhor sociedade através da educação dos jovens pelo desporto. Nesse sentido, defendeu os Jogos Olímpicos como uma inspiração para promover uma prática mais alargada de desporto, a qual era operacionalizada no modo de praticar que ele presenciou nas escolas inglesas que visitou. Todavia, na Grã-Bretanha, o desporto não era apenas praticado nas escolas. Pelo contrário a partir das escolas, o desporto passou a ser uma atividade socialmente aceite para os jovens «cavalheiros». Mas a forma de se viver o desporto pelos trabalhadores de classe operária não era uma em que se usasse termos como moral. Esse era o *ethos* das classes altas e sofisticadas que podiam praticar desporto nos seus tempos de ócio. Nesta altura, a luta em defesa dos amadores era uma luta daqueles que viam o desporto como um privilégio seu, contra aqueles que eram pagos para competir. A argumentação usada pela elite amadora era que se o desporto fosse comercializado, então a vitória seria mais importante que participar e, se isso acontecesse, uma competição não seria um encontro amigável, mas antes uma luta por pontos ou marcas. Os desportistas tornar-se-iam escravos dos seus apoiantes, os quais estariam mais interessados no sucesso que no *fair-play*. Holt (2006) defende que o problema não estava no conteúdo desta visão, mas no modo como era posta em prática pelos amadores enquanto meio para excluir atletas da classe operária das competições de alto nível.

O termo amador, cujo significado etimológico vem do verbo amar – aquele que ama – significava nesta altura todos os que não eram pagos para praticar desporto. Além do respeito pelas regras escritas do jogo, *fair-play* significava contribuir para o que se considerava o «espírito do jogo», com estilo estético, disputado com bravura, mas sem fúria nem malícia. Esta distinção entre amadores e profissionais ressoa uma distinção anteriormente usada no críquete, entre «cavalheiros» e «jogadores» que distinguia os que tinham meios independentes dos que não tinham. Era uma distinção essencialmente social

e sem desonra para quem ganhava dinheiro a praticar desporto, contrastando com o que se passava entre amadores e profissionais. É importante referir que os amadores viam o treino e a competição como um passatempo e que, por isso, defendiam que o treino intenso dos profissionais levava a uma desigualdade na competição e estragava a diversão. Neste enquadramento, o *fair-play* dos amadores enfatizava a justiça, o respeito e a honestidade, cavando a vida pública e o apoio das classes políticas. Os aristocratas, com o seu código de honra pré-industrial, continuavam a apostar no jogo desportivo e desaprovavam o pagamento a profissionais. É neste enquadramento que Guttman (1978) defende que o código amador era essencialmente um instrumento de luta de classes, na tentativa de o desporto ser apenas praticado por cavalheiros abastados.

O século xx trouxe guerras mundiais, crises, ditaduras, colisão de interesses económicos e políticos, nacionalismo e terrorismo que comprometeram o impacto do *fair-play* no desporto. O paradigma de «ganhar a todo o custo» tornou-se dominante (embora continuava a não ser o único paradigma da prática desportiva), o que levou a que o desporto tivesse que lidar com brutalidade, dopagem, racismo, corrupção e xenofobia. George Orwell que jogou futebol na equipa de Eton, captou desta forma, este paradigma dominante, mas não totalitário, da prática de desporto: «O desporto sério não tem nada a ver com *fair-play*. Está envolto em ódio, ciúme, arrogância, desdém por todas as regras e prazer sádico em presenciar violência, por outras palavras, é guerra sem os tiros.» (Orwell, 1945, traduzido do original). McIntosh (1979), uma década antes do amadorismo ter sido excluído do Movimento Olímpico nos Jogos Olímpicos de Seul em 1988, enfatizava a contradição de se defender os ideais amadores de respeito, igualdade e amizade na competição, e ao mesmo tempo que se defende o mote «*Citius, altius, fortius*», o qual, segundo ele, levava à profissionalização. Renson (2009) argumenta de modo convincente que o *fair-play* tem sido defendido apenas porque facilita a sobrevivência à dureza dos jogos. Dito de outro modo, o desporto não é educacional em si mesmo, essa educação apenas ocorre se o desporto for praticado num contexto educacional. Contextos socioculturais diferentes desenvolvem variações no modo como o desporto é praticado e também em como *fair-play* é ou não enfatizado. De seguida, discute-se como, ao longo da vida, se desenvolve a valorização de uns modos de agir (com *fair-play*) em detrimento de outros.

## As virtudes como atos ajustados aos contextos socioculturais

Conforme referido no documento programático, elaborado pela coordenação da Cátedra Manuel Sérgio, «a virtude de um ser é aquilo que constitui o seu valor, a sua qualidade própria, (...) é a nossa maneira de ser e de agir bem, (...) a nossa capacidade para bem agir». E uma vez que «bem não é algo a contemplar, é algo a fazer, (...), as virtudes podem ser vistas como valores morais em ato». Torna-se premente perceber o que é um ato ou ação, e como esta se desenvolve na sua relação com os valores. Torres (2018) defende mesmo que são as ações competentes (*skills* ou, como no presente texto se argumenta, virtudes) que permitem definir o que é o desporto, enquanto contexto sociocultural de comportamento.

Uma ação não é apenas uma mera reação, ao contrário da ideia vigente que a ação só começa como uma reação a um estímulo. As ações servem para atingir fins, permitindo que um indivíduo se ajuste ou adapte ao seu ambiente físico e social (Araújo, 2005). Se as ações são interações dinâmicas entre atleta e contexto para atingir um objetivo, então o processo de valorização está incorporado na ação. Agir de um modo e não de outro expressa o que se valoriza, pois há diferentes formas de se atingir o mesmo fim. A ação é intencional e, por conseguinte, orientada para o futuro, para o objetivo a atingir. Atuar de um modo ou de outro está muito para além de uma reação, pois desde a conceção que o ser humano aprende a lidar (por exemplo, ajustar e antecipar e não apenas reagir) com as circunstâncias físicas e sociais. Ao longo do desenvolvimento humano, as ações vão-se elaborando, adaptando ou acomodando cada vez melhor os aspetos específicos das circunstâncias em que o indivíduo se encontra. Portanto, as ações desenvolvem-se em ações mais sofisticadas. Quer dizer, as ações geram ações cada vez mais ajustadas a um dado contexto, em termos estéticos, éticos e técnicos. Uma vez que o ambiente humano é social, muitos valores surgem de dentro de cada contexto sociocultural, isto é, por se viver esse contexto. Perceber a influência dos valores no comportamento, quer dizer perceber como as pessoas e em particular as crianças agem e se desenvolvem num processo de socialização.

Há diferentes perspetivas sobre como a criança aprende a agir na sociedade (ver Reed, 1996a). A visão Rousseauiana (e.g., 1754/2014) defende que a sociedade é corrupta e a criança é pura e inocente. Se a sociedade

funciona baseada num «contrato social» e o recém-nascido está essencialmente fora da sociedade, então todas as crianças «entram» na sociedade, supostamente revendo o seu contrato social. Mas esta tese implica que as crianças sejam já autónomas na sua decisão, apesar de serem independentes da sociedade, para poderem entrar na sociedade nos seus próprios termos. Todavia ser-se autónomo e simultaneamente independente da sociedade na qual se vai entrar é no mínimo paradoxal. Constata-se que muitos problemas sociais, como por exemplo ser violento com outra pessoa para atingir um objetivo, são aprendidos precisamente porque as crianças desenvolvem-se no contexto onde adultos praticam tais atos. É hoje sabido que as crianças não são autónomas ao ponto de serem parceiros num contrato, e é também sabido que o próprio recém-nascido é um ser social embora não seja autónomo e precise da ligação social para crescer (Adolph, 2019). É através de um intenso e longo processo de desenvolvimento social que o recém-nascido se torna numa pessoa autónoma.

Edward Reed (1996b), influenciado por John Dewey, defende que «criamo-nos sob condições que não escolhemos». Deste modo Reed sustenta que o recém-nascido cresce para se tornar uma pessoa única, socializado na sua cultura específica de acordo com regras, papéis e valores específicos. Foi Dewey (1938/1991) quem criou a metáfora de que somos como uma semente que cresce apenas se for nutrida, e que cresce de formas diferentes (para o bem e para o mal) dependendo do contexto. Para Dewey, a educação é um processo de partilha social que possibilita o desenvolvimento individual, um processo que enfatiza a oportunidade e a descoberta, mais que a mera transferência de informação. Dewey tinha como noção central que as ações estão embutidas no processo de desenvolvimento, e que portanto as ações competentes (virtudes) são elas próprias expressão dos valores da criança. Ou seja, a virtude tem embutidos os valores vividos, em vez dos valores serem artificialmente transmitidos, ou seja, em vez dos valores se constituírem como discursos idealizados sobre ações passadas e futuras. Mas o processo de desenvolvimento não é linear, gera tensão, nomeadamente conflitos e contradições, no comportamento da criança. A vida social é confrontada com pluralidade e incoerências nos sistemas de valores.

Quando se pensa numa valoração única de justiça, como por exemplo a «posição original» de Rawls (1971), não se está a considerar os conflitos de valores, típicos das decisões difíceis do dia-a-dia. Seguindo a teoria de Rawls,

mesmo que se considerasse um mecanismo que ponderasse os valores para concluir uma decisão final, esta forma única e mecânica de ponderar os valores seria uma idealização, uma vez que as resoluções do dia-a-dia são sensíveis ao contexto (Reed, 1996c). O conceito de Rawls de uma única solução idealisticamente justa para todas as situações menoriza as reais complexidades que caracterizam o processo de valoração. Autores como Kohlberg (1983) ou Habermas (1984) em vez de considerarem esta forma idealizada de tomar decisões justas, procuraram identificar quais as condições reais que permitem a ocorrência do debate moral e do ajuizamento. Todavia mesmo estes autores consideram os indivíduos com todas as competências de comunicação para debaterem uns com os outros, algo que não é expectável nas crianças. As condições para se ser competente a comunicar ocorrem ao longo do tempo e desenvolvem-se socialmente, pois o desenvolvimento comunicacional não é imposto pela sociedade à criança, nem surge de forma inata na criança. Em vez disso, é um processo dialético no qual conceitos como autonomia, individualidade e respeito emergem das ações simples do dia-a-dia das crianças com os seus familiares e com outros adultos significativos. E este processo dialético implica tensão. É apenas quando a criança consegue expressar as suas necessidades e pontos de vista, em contraste com as necessidades e pontos de vista dos que estão à sua volta, que a comunicação passa a ser um valor relevante para ela, principalmente quando não consegue obter imediatamente o que pretende. Neste sentido a comunicação sobre valores é inerentemente complexa e problemática. Como defende Reed (1996c) a comunicação sobre valores é intrinsecamente suscetível de falsas atribuições e enganar. Portanto, o que é necessário é assumir-se esta pluralidade e inerente falibilidade, para que o desenvolvimento da criança tenha abertura para o conflito de valores, cuja estabilidade advém do modo como tais valores se vivem no dia-a-dia.

## **Aprender a agir num ambiente com pluralidade de valores**

As pessoas desenvolvem-se em contextos socioculturais onde os sistemas de valores são plurais e incompatíveis. Na escola, em casa, ou entre grupos de amigos, os valores podem ser diferentes daqueles vividos no contexto desportivo. Mesmo entre treino e competição os valores vividos podem ser distintos. Por isso, as ações do dia-a-dia são caracterizadas por conflito de valores. Se

há conflito é porque não podem ser utilizados simultaneamente valores concorrentes. E escolher quais os valores que devem ter prioridade depende do contexto (Sánchez-Garcia & Fele, 2015).

Até ao momento referimos que no desporto há dois tipos de regras: o regulamento explícito e o *fair-play*, que é implícito. Todavia Sánchez-Garcia e Fele acrescentam outro tipo de regras: as regras praxicas, quer dizer, o quanto as ações desportivas são razoáveis ou não em relação às conceções técnicas do jogo, que neste sentido lado incluem a tática. Estas regras praxicas mostram as preferências por um tipo de comportamentos no jogo e não por outros. Implicam considerações sobre eficácia, eficiência, preferência estética ou «o modo como tradicionalmente se joga». Permitem distinguir um perito de um principiante. Por exemplo, embora seja possível no andebol driblar em qualquer direção do campo, existe uma preferência em driblar na direção da equipa adversária. Conhecer estes três tipos de regras, estas formas de canalizar os valores, permite conhecer a normatividade, ou seja, as tendências de comportamento dos membros de um dado grupo. É que os comportamentos são constrangidos, canalizados, pelas regras. Sánchez-Garcia e Fele, estudando especificamente o futebol, mostram que a articulação entre estes três tipos de regras no desporto é confusa e complexa. Inclusivamente, são os jogadores que no contexto do jogo evocam a maior importância de um tipo de regras sobre os outros. Os jogadores dirigem-se ao árbitro quando é o regulamento a ser infringido, ou diretamente ao jogador infrator, no caso de serem as regras praxicas ou as de *fair-play* a serem corrompidas. Um dos interessantes exemplos analisados por Sánchez-Garcia e Fele foi o passe de costas de Cristiano Ronaldo no jogo entre a sua equipa de então, o Real de Madrid, e o Atlético de Madrid, a 7 de novembro de 2010. Ronaldo remata à baliza adversária, o guarda-redes defende com os punhos fazendo a bola subir e depois cair a pique de novo para Ronaldo. O jogador, em vez de recebe-la com os pés, controlá-la e dar seguimento à jogada de modo convencional, dá meia-volta e contacta a bola com a parte dorsal das costas, passando-a desse modo a um colega, numa jogada que termina em golo. Foi um passe sem contacto visual, quase como um descuido ou uma falha da atenção, num *derby* em que se espera muito comprometimento e concentração dos jogadores. Este caso indicia que mais que a eficiência deste tipo de passe, Ronaldo procurava enfatizar a sua superioridade, sobressair no jogo, mostrando que «até de costas joga melhor que o adversário». Talvez por isso, o seu adversário

direto, Raul Garcia, tenha achado a jogada com pouco *fair-play*, dizendo a Ronaldo «Isto não fazes quando está 0-0! Levas uma chapada...»<sup>1</sup> (traduzido do original). A referência ao marcador indicia o quanto este modo de realizar o passe foi considerado desnecessário, e que só foi realizado pela vantagem no marcador (o Real ganhava por 2-0 a um minuto do final do jogo), o que explica a percepção de Raul de que Ronaldo desrespeitou os jogadores do Atlético.

Este caso ilustra uma circunstância no desporto profissional em que a excelência praxica foi menos valorizada que o *fair-play*. Ou seja, os valores, enquanto recursos, caracterizam-se por uma valoração que depende das circunstâncias. Os recursos usados pelo indivíduo são o que Gibson (1979) chamou de *affordances*. As *affordances* são possibilidades contextuais para a ocorrência de comportamentos. Por exemplo, uma situação em que a bola seja «passável» a um colega é uma *affordance* para o passe. A percepção de que um adversário é enganável é uma *affordance* para a finta. Uma *affordance* é uma possibilidade de ação oferecida pelo contexto, um recurso ou um valor que se pode utilizar. Segundo Gibson os valores não são algo que o indivíduo possui, pois «a composição e a organização dos lugares constituem aquilo que estes possibilitam. Se assim for, perceberá-los é perceber o que estes possibilitam. Esta é uma hipótese radical, pois implica que os “valores” e os “significados” no ambiente possam ser diretamente percebidos. Mais ainda, isso explicaria a forma pela qual os valores e os significados são externos ao observador» (Gibson, 1979, traduzido do original).

As *affordances* são, nesta perspetiva ecológica, os valores para a ação ou os valores de uso de objetos, lugares e pessoas num dado grupo. Atuar sobre esses valores desenvolve ações que com o treino e educação se tornam cada vez mais competentes (*skills*), ou seja, tornam-se virtudes. De destacar, que as *affordances*, tal como os recursos do ambiente em geral, são oportunidades para a ação, não causas da ação. Portanto, podemos atuar ou não numa oportunidade que nos é apresentada pelo ambiente. As características do ambiente influenciam os valores disponíveis, ou seja, os contextos podem cultivar valores diferentes. E também a habilidade para utilizar tais valores, i.e., as virtudes. Dito de outro modo, o facto de se tornar disponível um certo número de valores, não quer dizer que todos os utilizem do mesmo modo, que todos sejam igualmente virtuosos. Por exemplo, na circunstância do passe do

---

<sup>1</sup> Ver [https://www.youtube.com/watch?v=sxUVheS0E\\_Q](https://www.youtube.com/watch?v=sxUVheS0E_Q)

Ronaldo, o controlo da bola com o pé seguido de um passe para um colega que rematasse em golo, revelava virtuosismo predominantemente prático; um controlo da bola com o pé e um passe em trivela para o mesmo colega revelava virtuosismo predominantemente estético; e o mesmo exemplo, mas em que o guarda-redes felicitava o rematador por ter conseguido colocar a bola «no buraco da agulha», revelava *fair-play*. A mesma *affordance* para um não-jogador (por exemplo um familiar de Ronaldo) que imaginariamente estaria no mesmo local do jogo, não convidava ao uso de nenhuma das virtudes práticas, estéticas ou éticas referidas. Os mesmos valores, ou *affordances*, geram ações diferenciadas consoante as capacidades, ou virtudes, dos indivíduos. Nesta perspetiva ecológica, um valor vale por si próprio, a possibilidade oferecida pelo contexto existe, mesmo que só alguns atuem sobre essa possibilidade.

Se os valores são vividos mais que instruídos, então há vantagem em enfatizar mais a oportunidade e a descoberta que a transmissão de informação. A transmissão de informação é uma vivência em segunda mão, pois é a apresentação de uma descoberta feita por outra pessoa, como o treinador. Se queremos que, por exemplo, a persistência em direção a um objetivo de aprendizagem, seja um valor a ser vivido, não basta dizê-lo muitas vezes. Nem basta levar a que o atleta o verbalize bem. Para este valor ser vivido tem de ser uma constante no processo de prática desportiva. Tem de ser visto como o modo pelo qual os participantes desse contexto procuram alcançar os objetivos de aprendizagem (Avelar-Rosa, 2021). Importa que no dia-a-dia da prática desportiva este valor seja de facto uma mais-valia, e não algo que nem sempre valha o esforço. Isto tem grandes consequências para o processo de educação pelo desporto. Não basta o treinador dizer ao atleta, em vez disso, o treinador tem de proporcionar um ambiente de treino repleto de *affordances* de *fair-play*, isto é, onde o *fair-play* seja inerente aos exercícios, comportamentos e intervenções do treinador e tenha alto valor de uso para todos os participantes desse grupo, de modo a que estes se tornem virtuosos em praticar desporto com *fair-play*. O modo como isto pode ser feito é uma questão em aberto. Uma possibilidade é desenvolvendo o que Wittgenstein designou por «forma de vida».

## A «forma de vida» do clube de futebol sueco AIK

Para Wittgenstein as palavras não podem ser entendidas fora do contexto em que são usadas, pois o significado de uma palavra é o seu uso na língua em que é proferida. Observar o uso de palavras num diálogo, ou jogo de linguagem, permite conhecer como é que uma palavra é utilizada na atividade comum de uma comunidade. Para conhecer o significado de uma palavra num dado contexto é necessário prestar atenção às várias atividades não-linguísticas e práticas realizadas por esse grupo. A linguagem está interligada com tais práticas nesse contexto, em que falar uma linguagem é parte de uma atividade como caminhar ou comer, o que Wittgenstein designa por «forma de vida». Os valores de uso da linguagem, ou de uma prática desportiva, são gerados num dado contexto sociocultural, numa dada forma de vida, à luz das prioridades e necessidades desse grupo. Os valores e as virtudes são desenvolvidos ao longo do tempo através da educação e do treino, nas atividades que constituem uma forma de vida, e nessas circunstâncias moldam o modo como os indivíduos de um grupo atuam. Os indivíduos de uma comunidade tendem a concordar e a agir em conformidade, devido aos seus valores e virtudes. Esta concordância tácita ocorre uma vez que os indivíduos sejam parte de uma forma de vida. Seguindo o raciocínio de Wittgenstein é impossível separar a prática cultural de uma comunidade da sua prática desportiva e dos modos de ver e atuar no desporto. A forma de vida que os indivíduos partilham inclui os valores pelos quais percecionam o mundo e as virtudes pelas quais atuam no mundo. É importante notar que mais fundamental que qualquer particular forma de vida de um grupo é o que Wittgenstein designa por «esta complicada forma de vida», ou seja a perspetiva humana. Portanto, mesmo que indivíduos de diferentes grupos possam ver o mundo de modo diferente, à luz da sua cultura, estas diferentes formas de viver o mundo não são inacessíveis aos diferentes grupos.

É importante notar que mais fundamental que qualquer particular forma de vida de um grupo é o que Wittgenstein designa por «esta complicada forma de vida», ou seja, a perspetiva humana. Portanto, mesmo que indivíduos de diferentes grupos possam ver o mundo de modo diferente, à luz dos seus interesses e necessidades, estas diferentes formas de viver o mundo não são inacessíveis aos diferentes grupos. Cada visão do mundo é igualmente significativa. Convencer membros de uma forma de vida do quanto essa visão é

desadequada ou insustentável não é uma questão de argumentação racional, mas uma questão de persuasão. Os indivíduos que constituem uma forma de vida e procuram ganhar a todo o custo não podem alterar esse modo de ver e de agir simplesmente por se argumentar que não existe relação causal entre pouco *fair-play* e sucesso da equipa. Para Wittgenstein, alterar uma forma de vida não é uma questão de legislação, admoestação ou instrução de que determinadas crenças são erróneas, mas antes é uma questão de persuasão. Não é possível observar uma prática e diagnosticá-la como «não tendo valores», o que é possível é descrevê-la como uma forma de vida. Esta ênfase na descrição coloca Wittgenstein alinhado com projetos fenomenológicos como os de Heidegger e de Merleau-Ponty. É deste modo que a persuasão, o diálogo participativo, a vivência e a experiência são a via para se mudar, pela práxis, de uma forma de vida para outra. Membros de diferentes formas de vida podem entrar em contacto e rever a sua perspetiva e inclusive adotar outra forma de vida, como fez o clube AIK.

O clube de futebol infantojuvenil AIK (Allmänna Idrottsklubben), na região de Estocolmo na Suécia, tem mais de 1500 jogadores entre os 5 e os 19 anos. Em abril de 2017, formou o Departamento de Investigação e Desenvolvimento (DID), constituído por treinadores e investigadores, e começou a estudar a possibilidade de criar uma abordagem ao desenvolvimento dos jogadores assente em três objetivos estratégicos: 1) ter como prioridade o bem-estar das crianças; 2) apoiar-se na documentação emanada quer pela Convenção das Nações Unidas para os Direitos da Criança, quer pela Confederação do Desporto Sueca e 3) assegurar a promoção de um maior número de jogadores para as equipas de sub-16, sub-17 e sub-19. Mark O. Sullivan é um treinador e investigador irlandês, de Cork, e está a liderar a implementação deste modo de desenvolver jogadores (Sullivan *et al.*, 2021a, 2021b, Woods *et al.*, 2020).

A política anterior do clube relativa à identificação de talentos consistia na seleção dos «melhores» jogadores com menos de nove anos. Para mudar esta política, a nova abordagem, designada por «Interações do Futebol», fundamentou-se na noção de forma de vida de Wittgenstein e na teoria das *affordances* de Gibson. Começou-se por realizar uma investigação às políticas e práticas do clube, i.e., à sua forma de vida, usando métodos etnográficos para informar sobre possibilidades presentes e futuras para o desenvolvimento dos jogadores. A investigação etnográfica revelou que a intervenção anterior dos treinadores era desenvolvida baseada nas práticas e nos programas de

formação tradicionais, os quais promovem a identificação precoce de talentos e são centradas no treinador. Estas práticas foram identificadas como uma barreira para o surgimento de novas intervenções. A investigação revelou também que os valores e as virtudes apreciadas pelos próprios jogadores infanto-juvenis do AIK estavam culturalmente embutidos nas abordagens pedagógicas e contextos organizacionais tradicionais. Por exemplo, as concepções de treino para jogadores jovens baseavam-se no paradigma dominante, difundido pelos programas de formação: o treinador determina antecipadamente os conteúdos do treino, predetermina e emite as instruções e controla a sequência e duração de cada parte da sessão. Esta intervenção tem como objetivo explícito impor um modelo de jogo definido pelo treinador. Ou seja, o treinador instruía os jogadores para jogarem de acordo com o modelo por si idealizado. Para controlar os comportamentos em jogo, o treinador instruía os jogadores a repetirem jogadas pré-estabelecidas, onde a variabilidade era considerada erro, e apenas a repetição mecânica da jogada idealizada era encorajada, normalmente sem oposição.

Para se poder alterar esta forma de vida foi necessário ajudar (persuadir) os treinadores a reconhecer o impacto das suas intervenções nos jogadores, e constatarem o que é mais apropriado e funcional em jogo (Araújo *et al.*, 2010). Para iniciar este processo de transformação, criou-se o «Base do AIK» contendo os fundamentos da organização e concepção da prática e dos programas de formação. Em vez de uma abordagem em que o conhecimento era concebido e instruído pelo treinador (O'Connor *et al.*, 2018), foi dada prioridade ao conhecimento desenvolvido pelos jogadores no jogo ou em situações representativas do jogo. Esta nova intervenção procura desenvolver nos jogadores autonomia para resolver os problemas colocados pelo jogo e para ser criativos. Devido ao modo como a abordagem tradicional constrangia excessivamente o comportamento dos jogadores, os treinadores passaram a ajudar os jogadores a estar sensíveis às fontes locais de informação (*affordances*) e a tirar vantagem dos aspetos únicos de cada situação, contrastando com a abordagem prévia que consistia em fornecer instruções genéricas aos jogadores, levando-os a memorizar uma árvore de decisão, ignorando os aspetos locais de cada situação. Para ser possível esta mudança houve um processo de formação dos treinadores de modo a que estes adotassem a Abordagem Baseada nos Constrangimentos para a aprendizagem desportiva (Renshaw *et al.*, 2016). Portanto, persuadia-se a mudar uma forma de vida

baseada na implementação de soluções predeterminadas pelo treinador, para uma forma de vida adaptativa, interativa, guiada pelas *affordances* oferecidas pelo contexto de treino e de competição, solicitando aos jogadores a tomada das suas próprias decisões e a agir autónoma e virtuosamente. Neste sentido, a própria organização do treino começou a ser concebida em conjunto com os jovens jogadores, em que estes indicavam as suas intenções e refletiam sobre o modo como atuaram em exercícios prévios, e os treinadores contribuíam com a sua observação e reflexão. Através deste processo de *co-design* os treinadores começaram a estar melhor informados sobre que *affordances* privilegiar nas sessões de treino para desenvolver melhores virtudes nos jogadores (Correia *et al.*, 2019).

Seguindo a mesma perspetiva, foi criado o «estilo AIK», o qual é um acordo celebrado entre todos os jogadores, treinadores e encarregados de educação. Cada equipa ao longo de todos os escalões tem um «encarregado do estilo AIK» que tem a tarefa de garantir que os valores defendidos pelo clube nesse acordo são cumpridos nas atividades diárias. Por exemplo, este encarregado zela pela comunicação ao estilo AIK nas mensagens nos grupos de WhatsApp, nos *media* social e no dia do jogo. Além disso este encarregado de educação organiza um evento curto (20 min.) por ano, como parte do treino com as crianças para discutir o estilo AIK. Os treinadores e os jogadores são convidados a organizar sessões semelhantes, as quais podem ser em atividades de convívio fora do treino. Portanto, o treino e competição devem ocorrer de acordo com o estilo AIK. Além disso o clube contratou um «funcionário do estilo AIK», que junto com os coordenadores do DID garante que os valores são vividos na prática diária. Por exemplo, numa sessão de treino que se use a palavra «respeito», explica-se o que o termo quer dizer e as crianças explicam umas às outras o que respeito quer dizer. Depois, usa-se em aspetos do treino como «passar uma bola com respeito». Entre crianças é frequente ocorrerem passes lentos, de certa forma preguiçosos. O recetor tem de fazer parte do trabalho do passador para receber a bola. Normalmente os treinadores dizem apenas «passa com força», mas no AIK dizem «passa com respeito», pois um passe preguiçoso é desrespeitoso para quem o recebe. Todos os jogadores estão ao nível de receber e de realizar bons passes, não devendo ser desrespeitados com um passe preguiçoso. Este trabalho no AIK está a persuadir outros clubes como o Southampton FC, em Inglaterra, o qual já deu os primeiros passos para rever a sua atual forma de vida e adotar uma nova.

Em suma, com a descrição cuidada de uma forma de vida desportiva tradicional, é possível persuadir para uma nova forma de vida, criando novas *affordances*, portanto novos valores, e desenvolver práticas de treino e de competição que solicitem melhores virtudes, melhor *fair-play*. O dia-a-dia do treino e da competição pode enfatizar as oportunidades para se respeitar o jogo e os colegas, e pode desenvolver virtudes desportivas para atuar nessas oportunidades, ou seja *fair-play*.

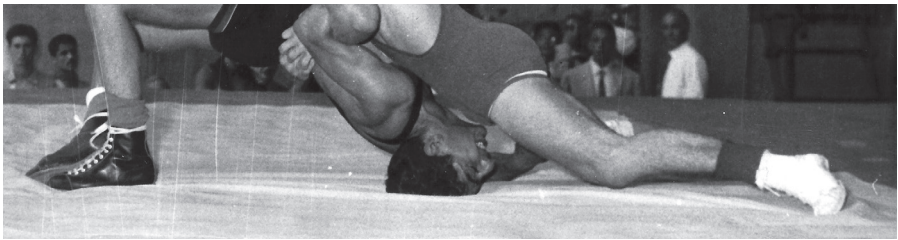
### *Agradecimento*

Agradeço os comentários, sugestões e reflexões oferecidas por Bruno Avelar-Rosa, João Carvalho, Mark O’Sullivan e Raul Sánchez-García a versões prévias deste texto.

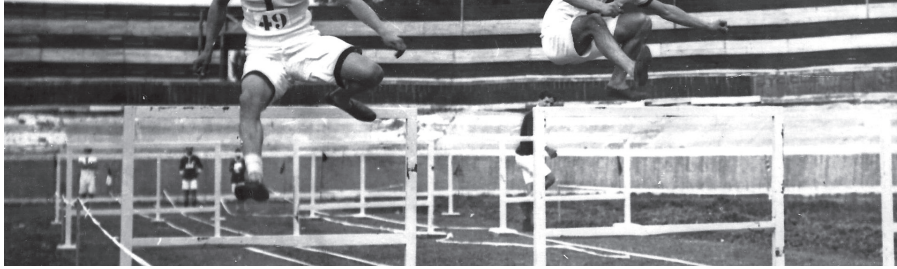
## **Bibliografia**

- Adolph, Karen & Justine Hoch. 2019. «Motor Development: Embodied, Embedded, Enculturated, and Enabling», *Annual Review of Psychology*, 70, 141-164.
- Araújo, Duarte, Cristina Fonseca, Keith Davids, Júlio Garganta, Anna Volossovitch, Regina Brandão, e Ruy Krebs. 2010. «The role of ecological constraints on expertise development», *Talent Development & Excellence*, 2, n.º 2, 165-179.
- Araújo, Duarte. 2005. «A ação tática no desporto: uma perspectiva geral». In *O Contexto da Decisão: A ação tática no desporto*, Duarte Araújo (org.). Lisboa: Visão e Contextos.
- Avelar-Rosa, Bruno. 2021. «Intencionalidade ética nos clubes e treinos de futebol: Da intervenção comunitária à dimensão psicossocial do treino». Em Valter Pinheiro & Fernando Santos (coord.). *O ABC do Futebol de Formação*. Lisboa: Primebooks.
- Correia, Vanda, João Carvalho, Duarte Araújo, Elsa Pereira, e Keith Davids. 2019. «Principles of nonlinear pedagogy in sport practice», *Physical Education and Sport Pedagogy*, 24, n.º 2, 117-132.
- Dewey, John. 1938/1991. «Experience and education, freedom and culture, theory of valuation, & essays». In A. Boydston (org.). *The later works of John Dewey* (volume 13). Carbondale: University of Southern Illinois.
- Dunning, Eric. 1971. «The development of modern football». In Eric Dunning (org.), *The Sociology of Sport: a Selection of Readings*. London: Frank Cass, 133-151.
- Elias, Norbert. 1971. «The genesis of sport as a sociological problem». In Eric Dunning (org.), *The Sociology of Sport: A selection of readings*. London: Frank Cass, 88-115.
- Elias, Norbert. 1986. «An essay on sport and violence». In Norbert Elias & Eric Dunning (org.) *Quest for Excitement: Sport and leisure in the civilizing process*. Oxford: Blackwell, 150-174.
- Gibson, James. 1979. *The Ecological Approach to Visual Perception*. Hillsdale, New Jersey: LEA.

- Gonçalves, Carlos. 2006. «Ética e Fair Play: Contributos para uma Valorização Qualitativa das Práticas Desportivas». In AAVV. *Ética e Fair Play – Novas perspectivas, novas exigências*. Lisboa: Confederação do Desporto de Portugal, 91-112.
- Guttmann, Allen. 1978. *From Ritual to Record: The nature of modern sport*. New York: Columbia University Press.
- Habermas, Jürgen. 1984. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon.
- Holt, Richard. 2006. «The amateur body and the middle-class man: work, health and style in Victorian Britain». *Sport in history*, 26, n.º 3, 352-369.
- Kohlberg, Lawrence. 1983. *Moral Stages: A current formulation and reply to critics*. Basel: S. Karger.
- McIntosh, Peter. 1979. *Fair play: Ethics and sport in education*. London: Heinemann.
- O'Connor, Donna, Paul Larkin, Mark Williams. 2018. «Observations of youth football training: how do coaches structure training sessions for player development?» *Journal of Sports Sciences*, 36, 39-47.
- Orwell, George. 1945. «The sporting spirit», *Tribune*, 468, 14 Dec., 10-11.
- Rawls, John. 1971. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Reed, Edward. 1995a. *Encountering the World: Towards an ecological psychology*. New York: Oxford University Press.
- Reed, Edward. 1996b. *The Necessity of Experience*. New Haven, CT: Yale Univ. Press.
- Reed, Edward. 1996c. «Selves, values, cultures». In Edward Reed, Elliot Turiel, & Terrance Brown (Eds.), *Values and knowledge*. Mahwah, NJ: LEA, 1-15.
- Renshaw, Ian, Duarte Araújo, Chris Button, Jia Yi Chow, Keith Davids e Brendan Moy. 2016. «Why the Constraints-Led Approach is not Teaching Games for Understanding: a clarification». *Physical Education and Sport Pedagogy*, 21, n.º 5, 459-480.
- Renson, Roland. 2009. «Fair Play: its origins and meanings in sport and society». *Kinesiology*, 41, n.º 1, 5-18.
- Rousseau, Jean-Jacques. 1754/2014. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*. Paris: Gallimard.
- Sánchez-García, Raul & Giolo Fele. 2015. «Normatividade em esporte: uma reespecificação etno-metodológica». *Empiria*, 30, 13-31.
- Sullivan, Mark O., Carl Woods, James Vaughan, e Keith Davids. 2021, *on-line*. «Towards a contemporary player learning in development framework for sports practitioners». *International Journal of Sports Science & Coaching*.
- Sullivan, Mark O., James Vaughan, James Rumbold e Keith Davids. 2021, *on-line*. «The Learning in Development Research Framework for sports organizations». *Sport, Education and Society*.
- Torres, César. 2018. «What counts as part of a game? Reconsidering skills». *Journal of Philosophy of Sport*, 45, 1-21.
- Wittgenstein, Ludwig. 1953. *Philosophical Investigations* (Trans. G.E.M. Anscombe). Oxford: Blackwell.
- Woods, Carl, Ian McKeown, Mark Sullivan, Samuel Robertson, e Keith Davids. 2020. «Theory to practice: Performance preparation models in contemporary high-level sport guided by an ecological dynamics framework». *Sports Medicine – Open*, 6, n.º 1, 36.



**FOTOGRAFIA 11**



**FOTOGRAFIA 12**

## Fidelidade

Jorge Araújo

Team Work Consultores

Abordo a virtude «fidelidade» (enquanto valor próprio do desporto, a lealdade relativa à equipa, ao clube, ao país, etc.) de modo conforme com o conceito e a metodologia que nos últimos 24 anos presidiram na empresa que criei com o nome de Team Work Consultores, especializada em treino na área comportamental.

Relacionarei, naturalmente, esta minha resposta, não só com o meu trajeto profissional desportivo e empresarial, mas também, com a investigação filosófica a que me dediquei a partir de 2017. Tudo afinal na tentativa continuada da procura, quanto possível, do entendimento relativo da complexidade do comportamento humano. Onde, como é óbvio, entronca a Fidelidade.

Começo pela tempestade viral perfeita em curso e respetivos estados de emergência sucessivos, que tanto estão a preocupar os que consideram perigosas as soluções que conduzam à interrupção do usufruto dos direitos fundamentais contidos na nossa Constituição.

Como compatibilizar liberdades individuais com o objetivo supremo de salvar vidas? O que nos ensinaram os relatos impressionantes vividos nos nossos hospitais em tudo o que respeitava à luta contra a pandemia? Como enfrentar o dilema contido em que um só ventilador para dois doentes em estado grave, implica tomar a decisão de ter de escolher aquele que vive e aquele que morre? Por muito duro que tal possa parecer, não há compatibilidade possível.

Mas será isto verdadeiramente uma novidade? O que tive eu de fazer, enquanto treinador profissional, em alguns momentos decisivos da vida coletiva das equipas que treinava? Será que pude hesitar no que decidir entre a defesa do sacrifício coletivo ao serviço dos objetivos comuns e o interesse que alguns atletas manifestavam em pretenderem naqueles momentos de luta coletiva ver, (acima de tudo!), respeitadas, a sua individualidade e respetiva zona de

conforto? Claro que não! Nesses momentos, fui simplesmente implacável na defesa de um todo maior que a soma das partes. Sem nunca vacilar na luta contra o Eu quando este se opunha aos interesses do Todo.

Perguntarão, mas tem de ser mesmo assim, não existirá um compromisso possível, um meio-termo? Não, não existe! Enquanto humanos somos, em simultâneo, seres sociais e relacionais para quem o convívio e a partilha representam elos fundamentais. Tal como evidenciamos desde que nascemos enormes carências de afirmação individual e usufruto da nossa zona de conforto. Diz-nos ainda a experiência que, na dúvida, se tal nos permitirem, daremos naturalmente preferência ao Eu em detrimento do Todo. A não ser que, desde muito cedo, nos tenham ensinado e treinado para respeitar o interesse coletivo e, em equipa, fazer-nos sentir de forma emocionalmente positiva como o todo pode ser maior que a soma das partes, (família, escola, universidade, clubes desportivos, escuteiros, associações culturais, etc.).

Razões mais do que suficientes para, no contexto e circunstâncias atuais, devermos apoiar todos aqueles que defendem que, quem lidera famílias, escolas, clubes, associações, federações, partidos, países, equipas médicas e legislativas, etc., não deverem hesitar em dois momentos fundamentais.

Regulamentar em devido tempo, antecipando eventuais problemas e dificuldades e, aplicação imediata das sanções previstas sobre aqueles que eventualmente julguem poder estar acima do interesse coletivo. Tal como treinar, treinar sempre e de forma envolvente e responsabilizante, tudo o que respeita aos valores em geral e ao valor fidelidade, em particular. Criando contextos/estruturas potenciadoras de relações positivas e treinando hábitos numa constante fenomenologia do corpo, do espaço e da sua relação com os outros.

Também lutando do modo mais persistente possível para que os velhos hábitos sejam substituídos por novos e consigamos antecipar e corrigir eventuais reações emocionais que prejudiquem o interesse coletivo. Assumindo que as emoções e os sentimentos constituem algo com que necessitamos conviver a cada momento das nossas vidas e a que devemos atribuir a importância devida.

Como tantas vezes insistiu Manuel Sérgio (2003, 61), «se a verdade é o todo, como queria Hegel, a verdade do treino é a experiência da complexidade humana. Por isso não há um treino paradigmático que não tenha em conta o contexto, o global, o multidimensional, o complexo».

Sendo obviamente verdade que as emoções por vezes, «escapam» ao nosso controlo e nos «conduzem» a reações inesperadas, só «convivendo» com elas seremos capazes de potenciar com a maior eficácia possível as emoções dos outros, tal como mobilizar a nossa capacidade de motivação e superação e a de todos aqueles com quem nos relacionamos.

Tenho-o defendido ao longo de anos e insisto, *Tudo se Treina!* (Araújo 2014). E só treinando e aprendendo a fazer, fazendo, seremos capazes de subverter as tradicionais alternativas entre «psíquico» e «orgânico» em que até ao momento quem ensina e treina fez assentar a sua forma de pensar e intervir.

Somos, afinal, todos motivados ou motiváveis, precisando simplesmente que nos convençam que são nossos os desafios com que nos confrontamos. Reagimos ao que nos rodeia e àqueles com quem nos relacionamos não de um modo «cego», mas numa interação constante entre o nosso corpo como um todo e o mundo que nos rodeia. O que constitui um fundamento decisivo para que saibamos assumir a importância do ensino e treino comportamental e experiencial e, principalmente, que tudo o que respeita ao treino na área comportamental, existe em função do que nos rodeia e vai acontecendo.

Ao fazermos parte de um determinado contexto social, familiar ou profissional, estaremos sempre sob a respetiva influência e dela retiraremos um significado e uma intenção. Somando experiências e formando um sistema que se movimenta como um todo e onde qualquer experiência nunca decorre em separado, mas sim de modo integral. Quando, por fim, temos determinadas atitudes e comportamentos, fazemo-lo sempre em função daquilo com que deparamos, (uma determinada situação) e através do corpo todo (do ser global), comportando-nos como um ser indivisível, totalmente presente em cada momento e cujos sentidos se complementam e interagem.

Citando de novo Manuel Sérgio (2003, 65), «o treino será tanto mais pedagógico quanto mais se transformar num espaço aberto ao diálogo e à reflexão crítica, entre os vários elementos que compõem a mesma equipa. Assim o treino deverá comprometer-se com a criação de estruturas mentais e uma fenomenologia da imaginação (Bachelard), que permitam uma ruptura com o reducionismo antropológico racionalista e com todos os sistemas, onde a voz do treinador, ou o querer do dirigente, despontem sempre como indiscutíveis, indubitáveis, a-dialéticos».

O que reforça o que defendemos há muito ao ter afirmado que necessitamos, não só saber conviver com as nossas emoções e sentimentos, como

também ser capazes de potenciar com a maior eficácia possível as emoções dos outros.

Interpretando e coexistindo com a verdadeira dimensão da importância das nossas complementares inteligências física, mental, emocional, social e espiritual, ao serviço da mobilização da motivação daqueles com quem nos relacionamos e trabalhamos.

## **Bibliografia**

Araújo, Jorge. 2014. *Tudo se Treina!* Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

Sérgio, Manuel. 2003. *Alguns Olhares sobre o Corpo*. Lisboa: Instituto Piaget.



**FOTOGRAFIA 13**



**FOTOGRAFIA 14**

## Gratidão

Rui Proença Garcia, Luísa Ávila da Costa  
Faculdade de Desporto da Universidade do Porto

### Virtude e gratidão: do sentimento religioso à prática profana

Sem um grande esforço hermenêutico, percebe-se que ao longo dos tempos a virtude gravitou entre o sentido moral e o não moral. Na civilização grega havia o conceito de *areté*, comumente traduzido por excelência, ou a sua busca, que não exprimia intrinsecamente um valor moral. Platão aludia à *areté* de um cavalo (1996, fragmentos 352d-352e), ou seja, a sua capacidade de realização, o que não sugere a atribuição de um valor moral à virtude.

A História da Filosofia mostra-nos que em diversas épocas a virtude cingiu-se mais ou menos à moral. Aristóteles (2012), com a sua *Ética a Nicómaco*, e Nietzsche podem ser considerados como pensadores em polos diferentes sobre esta vinculação dual da virtude.

O espectro da virtude, da expressão de um moralismo que por vezes é entendido como decadente, até à exaltação de um ser humano, é muito vasto, sendo praticamente impossível apresentar uma definição válida para todas as possíveis visões.

Dentro das inúmeras virtudes, podemos avistar a gratidão, tema deste breve ensaio.

Tal como o conceito geral de virtude, gratidão também gravita entre a dimensão religiosa (dar graças a Deus) e a dimensão laica, desprovida do elemento fé.

O desporto pode ser um campo para o emergir de virtudes morais, desde que não se conote o conceito de virtude apenas ao desenvolvimento de determinada excelência desprovida de moralidade, como vimos em relação ao platónico exemplo do cavalo. Ser virtuoso não implica que se seja moral. O treino para buscar a excelência de uma técnica desportiva pode ser um sinal positivo

ou, ao invés, negativo relativamente à moral. Usar essa técnica no contexto desportivo, no respeito integral das regras subjacentes a essa modalidade, expressa a moralidade da situação. Porém, é possível que alguém domine essa técnica – a referida virtude na perspectiva da excelência – e a utilize para fins imorais.

Por conseguinte, não é o treino árduo de uma técnica que confere à prática virtuosa a qualidade moral, mas o sentido e o contexto do seu uso.

## **A gratidão na visão cristã**

Portugal, no alto da sua vetusta idade de quase 900 anos, contempla a sua história, percebendo as diversas matrizes que o edificaram, as heranças recebidas e continuadas pelos séculos afora. Somos herdeiros e continuadores de tradições originárias de um tempo antes de Cristo, quando nem país independente éramos. Tradições celtas, árabes e romanas continuam a marcar o nosso quotidiano, tal a força que tiveram para a construção do país.

Vem o século XII, com ele o reconhecimento papal da nossa independência e, com toda a certeza, a construção de uma identidade que foi desenvolvida e preservada através de fronteiras marcadas a tinta de sangue.

A religião cristã já com Portugal no areópago das nações sobressaiu, marcando de forma indelével a nossa matriz identitária, sendo a Cruz um símbolo simultaneamente religioso e cultural.

Negar a primazia do cristianismo na afirmação de Portugal é negar uma evidência. A nossa cultura, mesmo contemporânea, encontra os seus alicerces mais profundos no pensamento cristão, pelo que é necessário examinar a virtude da gratidão pela ótica do cristianismo.

É óbvio que outras religiões também versam a gratidão enquanto virtude. Mesmo sem uma busca sistemática, encontramos referências à gratidão no Islão, no Judaísmo e no Budismo. Porém, a nossa principal matriz cultural é o cristianismo, pelo que se impõe a sua reflexão através deste referencial.

Curiosamente, no contexto do enquadramento das diversas virtudes na doutrina católica, a gratidão não se encontra explicitamente descrita como tal. É apresentada como uma reação ou resposta ao dom de Deus, não estando elencada nas principais virtudes, teologais e humanas (ou morais ou cardeais).

A virtude, para o católico, pressupõe a disposição do coração e da vontade, segundo a razão e a fé, para se orientar para o bem: «O homem virtuoso é aquele que livremente pratica o bem<sup>1</sup>.» Isto é, que faz uso da sua liberdade para operar bem em si, nos outros e no mundo.

As virtudes cristãs encontram-se teoricamente divididas em virtudes teológicas e virtudes humanas ou morais, dentro das quais se encontram descritas concretamente as quatro virtudes cardeais.

As virtudes teológicas, que são a fé, a esperança e a caridade, sendo esta a mais importante, são dons de Deus e dispõem o crente a viver em relação com Ele tendo-o, por isso, por sua origem, motivo e objeto. Centrais na fé cristã, estas virtudes vivificam e animam a consciência do católico e as virtudes humanas ou morais, que podem ser adquiridas pela educação e desenvolvidas pelo empenho e exercício ascético<sup>2</sup>. Concretamente no *Catecismo da Igreja Católica* estão descritas as quatro virtudes cardeais (humanas ou morais) que radicam nas virtudes teológicas, que são a prudência, a justiça, a fortaleza e a temperança.

A gratidão não é, por isso, *ipsis verbis*, uma virtude com especial destaque no que diz respeito às virtudes cristãs, não deixando, contudo, de ocupar um lugar central na fé sendo, sobretudo, resultado de um sentimento de justiça, enquadrado nessa virtude cardinal («agradeço porque tanto me é dado»). Experimenta gratidão, por isso, quem se sabe recetáculo de dádiva, de dom, onde se enquadram também as virtudes.

Para o católico, dar graças a Deus é agradecer a Deus os dons recebidos, na consciência de que eles são, precisamente, dádiva gratuita, não consistindo apenas um resultado ou fruto do nosso esforço, mérito ou virtude.

Os dons agradecem-se porque são consequência do Amor, incomensurável e gratuito, que Deus tem por cada ser humano, na medida em que não depende do seu merecimento nem tão pouco da sua correspondência, mas

---

<sup>1</sup> Catecismo da Igreja Católica, 1803 [em linha] [https://www.vatican.va/archive/cathechism\\_po/index\\_new/prima-pagina-cic\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html)[https://www.vatican.va/archive/cathechism\\_po/index\\_new/prima-pagina-cic\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html) [consultado em 31-05-2021].

<sup>2</sup> Em analogia com o desporto, podemos considerar o talento inato como virtude teológica, dom recebido, e a competência desenvolvida pelo treino como virtude humana.

apenas da infinita misericórdia de Deus, isto é, na linguagem teológica, do Amor (*Bíblia Sagrada*)<sup>3</sup>.

No *Catecismo da Igreja Católica* constam algumas referências à gratidão<sup>4</sup>, não diretamente a esta, mas a propósito da virtude teologal da caridade. A gratidão para o cristão, mais do que uma virtude em si, é uma reação à consciência da dádiva da virtude. Este aspeto é especialmente revelador de que a gratidão depende do Amor, da afinidade, do desejo de bem para com o outro. A gratidão é, por tal, uma virtude essencialmente relacional, de reciprocidade, de correspondência, de diálogo: estamos gratos para com alguém, por algo, o que nos invoca um desejo de correspondência e de relação.

Se para o cristão viver em virtude (procurar a perfeição) é aproximar-se de Cristo<sup>5</sup>, procurando a sua imagem e semelhança, podemos questionar-nos quando e em que circunstâncias Cristo agradece. Encontramos na Bíblia pelo menos três momentos. 1) «Tomando o pão, **deu graças** [nosso realce], partiu-o e o deu aos discípulos, dizendo: “Isto é o meu corpo dado em favor de vós; façam isto em memória de mim”» (Lucas 22,19-20); 2) «Jesus tomou, então, os cinco pães e os dois peixes e, erguendo os olhos ao céu, **deu graças** [nosso realce], partiu os pães e dava-os aos seus discípulos, para que eles os repartissem. Dividiu também os peixes por todos» (Marcos 6,41); 3) «Quando tiraram a pedra, Jesus, erguendo os olhos ao céu, disse: “Pai, **dou-te graças**

---

<sup>3</sup> Deus é Amor. «Aquele que não ama não chegou a conhecer a Deus, pois Deus é amor» (1 João 4,8).

<sup>4</sup> Catecismo da Igreja Católica: 2093-2094. A fé no amor de Deus implica o apelo e a obrigação de corresponder à caridade divina com um amor sincero. O primeiro mandamento manda-nos amar a Deus sobre todas as coisas e a todas as criaturas por Ele e por causa d'Ele. Pode-se pecar contra o amor de Deus de diversas maneiras: a indiferença (que significaria falta de gratidão pelo dom recebido da fé) descuida ou recusa a consideração da caridade divina; desconhece-lhe o cuidado preveniente e nega-lhe a força. A ingratidão não reconhece, por desleixo ou recusa formal, a caridade divina, não retribuindo amor com amor. A tibieza, que é hesitação ou negligência em corresponder ao amor divino, pode implicar a recusa de se entregar ao movimento da caridade. A acédia ou preguiça espiritual chega a recusar a alegria que vem de Deus e a aborrecer o bem divino. O ódio a Deus nasce do orgulho: opõe-se ao amor de Deus, cuja bondade nega, e ousa amaldiçoá-lo como Aquele que proíbe o pecado e lhe inflige o castigo.

<sup>5</sup> Este aspeto também tem um paralelismo interessante com o desporto. Viver em virtude é procurar a perfeição, que é indicada pelos exemplos de perfeição que temos (os cristãos têm Cristo). No desporto tal também acontece. As crianças querem imitar os seus ídolos desportivos, não apenas na forma de jogar, mas também na forma de ser e de estar, usando as suas camisolas, roupas e penteados.

[nosso realce] por me teres atendido”» (após ressuscitar o seu amigo Lázaro) (João 11,41).

É revelador como os atos de gratidão do modelo cristão, Jesus, trazem implícita esta experiência relacional, de partilha, de alimento (físico e simbólico), e de doação de si, numa palavra, de Amor.

Será possível, então, identificar formas de gratidão no desporto que de alguma maneira se possam situar neste enquadramento cristão da experiência da gratidão? Qual a dádiva que podemos experimentar no desporto e de quem a recebemos? Que relações de amor são construídas no desporto?

A intuição conduz-nos imediatamente à dádiva que é o talento. O talento desportivo de quem pratica, de quem se transcende, de quem se supera, de quem se sabe em oportunidade e esperança de percorrer o caminho da procura, da virtude, em busca da melhor versão de si próprio, numa existência orientada para o bem. Chen, Wu e Chang (2017) postulam até que um espírito grato contribui expressivamente para a realização e satisfação pessoal dos atletas com a sua carreira e a sua vida desportiva.

Sabemos que este sentimento pode ser vivido de forma muito direta pelo praticante, mas talvez seja interessante abordar outras possibilidades, eventualmente não tão intuitivas, como por exemplo a partir da perspetiva do espectador, do fã, do adepto.

Em que medida poderá o adepto sentir-se grato? Que razões pelas quais as pessoas se sentem gratas pelos resultados desportivos dos seus ídolos e dos seus clubes? Porque é que o Presidente da República lhes oferece condecorações? Porque é que tendemos a experimentar esta gratidão pelo serviço que fazem ao país? Porque é que os adeptos vão esperar os seus ídolos desportivos ao aeroporto após vitórias? Será que são medalhas e troféus que agradecem? Agradecem apenas resultados e o quanto esses resultados honram o país? Será que se trata apenas disto?

Intuímos que não! Pressentimos que os adeptos agradeçam também o testemunho. Nessa experiência relacional entre atleta e adepto, já que a gratidão é relacional, a mensagem que os ídolos transmitem aos seus fãs quando se esforçaram, dedicaram, entregaram, ofereceram, tem um enorme poder donativo. Para os seus congéneres a viver uma vida comum, esta mensagem pode ser transformadora. Agradecem também esse testemunho profético de vida virtuosa, que aponta o caminho, que oferece esperança de que uma vida vivida com virtude vale a pena e eleva. Observar alguém com quem nos

identificamos ou a quem temos por semelhante, por ser do nosso clube, da nossa cidade, do nosso país, a descobrir o sucesso e os resultados através de caminhos empenhados, dedicados e sacrificados, de alguma forma nos dá a esperança de que a nossa própria vida pode através de processos semelhantes encontrar esse mesmo sentido e elevação. Este é o valor transformador do exemplo, do testemunho, da profecia.

O adepto agradece não apenas os resultados, as medalhas materiais, mas também e talvez sobretudo, a esperança oferecida, que o testemunho e bom exemplo de tais histórias e percursos – à imagem do que acontece com os profetas ou os santos na fé – traz para a sua própria vida, a vida comum do crente ou do homem que vive o desporto, em busca do bem.

## A gratidão no desporto

O desporto é um mundo estranho. Numa época onde grassa uma axiologia centrada no «eu», onde conceitos como solidariedade e espírito de grupo são substituídos por condutas prazerosas eminentemente individuais, surge o clube desportivo como, talvez, o maior sentimento de pertença deste ser aparentemente desorientado axiologicamente<sup>6</sup>. O clube e a seleção nacional parecem ser as mais fortes âncoras axiológicas do nosso tempo, capazes de unir os desavindos por inúmeras (não) razões.

Vivemos um e num tempo marcado pelo niilismo<sup>7</sup>, sem valores universais – nem a vida o é – assumindo o relativismo axiológico uma predominância sem precedentes.

Nesta época em constante questionamento tudo é passível de mudança. Mudar parece ser a palavra-chave que caracteriza o nosso viver. Muda-se de cônjuge, de estilo de vida, de estrutura familiar, de cidade ou de país de

---

<sup>6</sup> Os recentes festejos dos adeptos do Sporting pelo título alcançado, mostrou que o sentimento de pertença ao clube se sobrepõe ao próprio valor da vida. Em plena pandemia, onde os ajuntamentos de mais de dez pessoas são proibidos, em nome de um título de futebol milhares de pessoas, muitas delas sem máscara, formaram uma mole humana, sem qualquer distanciamento físico. O mesmo se passou dias depois na cidade do Porto aquando da final da *Champions League* entre o Manchester City e o Chelsea. Em ambos os casos, a manifestação de gratidão pelos títulos conquistados é mais importante do que a proteção da vida, seja a própria ou a dos outros.

<sup>7</sup> Esta palavra é uma derivação do étimo latino «*nihil*» que significa «nada».

residência, de carreira, de religião, de partido político, de nacionalidade e até mesmo de sexo, enfim, onde tudo é transitório e a ideia de mudança perene. Porém, há uma invariante presente nas nossas vidas: o clube desportivo. Esta entidade, que é uma nossa identidade, é para toda a vida.

É curioso ouvir-se amiúde que «sou do clube x, graças a Deus»<sup>8</sup>, como se pertencer a um determinado clube fosse obra divina, pelo que se manifesta gratidão a Deus por esse sentimento de pertença. É evidente que no íntimo esta gratidão pode inscrever-se num lapso de linguagem, do tipo anedótico «sou ateu, graças a Deus», mas pode também ser observado como uma reminiscência do *homo religiosus*, que efetivamente somos. A graça divina de se pertencer a um dado clube pode ser o efeito de uma degradação do sagrado, onde se processa uma transferência hierofânica, ou seja, um investimento sagrado – e simbólico – num determinado clube desportivo.

Se em outros tempos pertencer a uma determinada Igreja era algo para toda a vida e tudo legitimava, mesmo o infortúnio, atualmente parece ser o pertencimento a um clube a razão da existência, que tudo determina, que é a principal fonte de prazer ou, ao invés, de frustração. As vitórias e derrotas do seu clube são vividas como se fossem pessoais, o que pode ser atestado pelas habituais expressões «ganhámos» ou «perdemos», mesmo sem termos jogado aquele jogo no relvado.

Por este motivo, a ação de agradecer ao divino por esta pertença poderá refletir algo mais do que uma simples frase mais ou menos risível. É mesmo uma manifestação de gratidão por sermos desta ou daquela cor clubística. Provavelmente não haverá outra entidade a quem agradecer esse facto que parece ter uma importância muito para além daquilo que seria expectável. O valor da lealdade, que é de natureza ética, tem um impacto fortíssimo no desporto e com essa lealdade busca-se a felicidade. Daí ser habitual ouvirmos muitas vezes a expressão «sou do clube tal até morrer», ou, mais prosaicamente, «antes morto do que do clube x».

---

<sup>8</sup> Esta e outras expressões devidamente protegidas por aspas baixas são resultado de trabalhos etnográficos que há muito desenvolvemos.

Escreve Guardini (1999, 27) que «a busca do valor é o mesmo que buscar a felicidade»<sup>9</sup>. Curiosamente ou não, dada a natureza desta lealdade, nas narrativas pessoais percebe-se que amiúde a derrota – leia-se a tristeza – dos outros constitui-se em momentos de nossa felicidade, surgindo frases do tipo «as derrotas da equipa y são as nossas alegrias» ou «não sei o que me dá mais alegria, se são as vitórias da minha equipa ou as derrotas da equipa z». Este tipo de radicalismo evidencia a fervorosa ligação a um clube, e a maneira de manifestar a gratidão a essa entidade passa mesmo pelo regozijo com o insucesso dos outros, que também é para ser agradecido.

Há profissões em torno do desporto que revelam também a identidade clubística dos seus membros. Atentemos aos profissionais da comunicação social, em especial os jornalistas, que dão a voz e as palavras escritas ao relato desportivo. Lendo dois jornais diários de desporto, um da cidade do Porto e um outro de Lisboa, sobre um mesmo jogo, por exemplo FC Porto-Benfica, vemos que narram histórias diametralmente opostas, crendo nós que cada jornalista está a ser sério naquilo que diz ou escreve. A lealdade, mesmo que inconsciente, revela-se na sua prática profissional. A relação biunívoca entre o jornalista e a sua agremiação desportiva, de incontestável lealdade, gera um sentimento também de dupla gratidão.

A gratidão, portanto, habita no desporto através de múltiplas configurações, havendo elementos suficientes para a considerar também a transitar entre o religioso e o profano.

Mas o desporto possibilita outras formas de expressar o sentimento de gratidão.

Temos o testemunho de um jovem brasileiro pobre, cujos amigos ou estão presos ou no cemitério. Esse jovem através do desporto ultrapassou as suas agruras de vida, os estigmas a que esteve amarrado durante muito tempo, considerando que foi essa atividade a causadora do rompimento com os ciclos de marginalização e pobreza que alguns contextos socioculturais eternizam. Está muito grato ao desporto, demonstrando-o através de emotivos depoimentos.

Neste caso, o sentimento de gratidão não expressa algo difuso, relacionado com o afeto de pertença a um grupo, mas um facto tangível, situando o desporto num patamar axiológico que importa registar.

---

<sup>9</sup> Nossa tradução. Em castelhano no original.

É perceptível no discurso de jogadores a gratidão em relação ao clube que os formaram aquando da juventude, aos treinadores «que mais do que jogadores os fizeram homens», das habituais juras de gratidão eterna dos treinadores aos clubes que os contratam, de todos os elementos das equipas aos seus sócios e adeptos e destes aos respetivos clubes.

Contudo, existe uma outra manifestação de gratidão que importa desenvolver, sendo paradoxalmente a menos sensível e a mais evidente: a gratidão de um povo.

Não é necessário um grande esforço de memória para recordar Portugal no dia 10 de julho de 2016, dia em que em Paris o nosso país conquistava o cetro de campeão europeu de futebol: o povo saiu à rua! Não! Não se trata da letra de uma conhecida canção de José Cid, provavelmente baseada noutras saídas à rua, mas de um ato espontâneo por via de um jogo de futebol. A palavra «obrigado» foi pronunciada vezes sem conta: «obrigado Portugal»; «obrigado Fernando Santos»; «obrigado Cristiano»; «obrigado Éder», a que se seguia a entoação de «*A Portuguesa*», também ela uma prova de gratidão aos nossos «egrégios avós».

O desporto, em particular no nosso país o futebol, possibilita-nos a já referida âncora axiológica que nos prende à existência com um forte sentido de pertencimento, e não vogamos à mercê de modismos mais ou menos travestidos de inscrição na sociedade volátil, onde a mudança parece ser o valor determinante.

Como apontámos, damos graças a esta forte e duradoura relação com um clube, expressando a gratidão através de diversas formas.

O nosso país tem sabido manifestar gratidão aos desportistas que, como cantava Camões, pelas «obras valerosas» atingiram simbolicamente o Olimpo, como se pode comprovar pelo número de condecorações outorgadas pela Presidência da República nos últimos anos. Sem o rigor que estes dados exigem, notámos que no primeiro mandato do atual Presidente da República por mais de vinte vezes houve atribuição de justas condecorações a diversas entidades desportivas, conquanto em equipas de desportos coletivos, por exemplo, futebol, futsal e futebol de praia, esses agradecimentos são múltiplos, elevando-se às dezenas.

Porém, nem toda a excelência desportiva é distinguida pela mais elevada instituição da República. Pedro Proença, nome maior da arbitragem portuguesa que em 2012 se tornou o primeiro árbitro a apitar na mesma época

desportiva a final da Liga dos Campeões, prova entre clubes, e do Campeonato Europeu, competição entre seleções nacionais (*JN* 2012), tendo sido unanimemente considerado o melhor árbitro desse ano, nunca viu a Presidência da República a reconhecer esse mérito e a agraciá-lo em nome do país<sup>10</sup>.

O perímetro do desporto é formado por vários círculos concêntricos, não se esgotando nas personagens centrais da sua prática, em especial jogadores, treinadores e alguns dirigentes, normalmente os principais sujeitos da gratidão das gentes de uma cidade ou de um país.

O árbitro é uma figura de primeira-água do desporto, a pessoa que é o garante da permanência dos princípios éticos que enformam o desporto durante uma competição. Porém, parece que esta entidade só é notícia quando ocorrem problemas de ajuizamento. Nessa situação o árbitro é alvo de todas as iras. Quando demonstra excelência, ou seja, quando manifesta virtude, é simplesmente esquecido, sem ser motivo para qualquer gratidão.

Desta forma, a gratidão das gentes em relação a personalidades do desporto é dual, fruto de um processo identitário, mormente o clube ou a seleção nacional. A virtude de um árbitro, porque não representa um clube ou uma seleção, raramente é enaltecida e agraciada. Não cremos que o referido árbitro, que conseguiu um feito estrondoso para o nosso desporto em 2012, tenha sido efusivamente recebido no aeroporto, com bandeiras e com a entoação do hino nacional. Provavelmente foi recebido por um número mínimo de pessoas, família, alguns amigos mais chegados e um ou outro elemento da arbitragem. O país não lhe manifestou gratidão!

Este facto evidencia mais uma vez o valor do pertencimento a determinado clube. O não reconhecimento dos árbitros acontece porque, excetuando os próprios, ninguém se quer identificar com este contingente essencial para o bom decurso de uma competição desportiva. Um dirigente tem uma cor; um treinador tem uma cor; um jogador tem uma cor. O árbitro não tem! Não se constitui num exemplo para ninguém. Por tal, não pertence nem estimula o pertencimento a qualquer grupo. Digamos que é uma peça tolerada no desporto, sem receber uma prova de gratidão como os demais intervenientes da prova desportiva.

---

<sup>10</sup> Informação pessoal prestada pelo Dr. Pedro Proença no dia 14 de abril de 2021.

## Considerações finais

A vastidão temática da gratidão no desporto obrigou-nos a cingir a reflexão a duas ideias centrais: a gratidão pelo sentimento de pertença e a gratidão de um povo – e do Estado – aos seus desportistas. Apenas como notas rápidas, ainda apontámos a gratidão que se tem e se manifesta pelo talento, qual dom recebido, ou a gratidão ao desporto por ter mudado a vida de alguém, como o caso documentado de um jovem brasileiro desfavorecido.

Em geral, a gratidão habita no desporto, evidenciando-se de várias formas, desde as mais íntimas (por exemplo, peregrinar para agradecer determinado resultado desportivo – *O Jogo 2016*<sup>11</sup>) a outras com maior mediatização. No desporto, o sagrado e o profano, qual sincretismo, misturam-se tornando difícil distingui-los, para mais numa atividade que cada vez mais parece ocupar o lugar da religião e cujas raízes se encontram profundamente mergulhadas no universo mítico-ritual.

Finalmente, queremos expressar gratidão ao Doutor Manuel Sérgio por saber respeitar a diversidade do pensamento.

## Bibliografia

- Aristóteles. 2012. *Ética a Nicómaco*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas.
- Bíblia Sagrada*. 2001. Lisboa e Fátima: Difusora Bíblica.
- Chen, Lung H., Chia-Huei Wu, e Jen-Ho Chang. 2017. «Gratitude and athletes' life satisfaction: the moderating role of mindfulness». *Journal of Happiness Studies*, 18, n.º 4: 1-13.
- Catecismo da Igreja Católica*. 1992. A Santa Sé, disponível em [https://www.vatican.va/archive/cathechism\\_po/index\\_new/prima-pagina-cic\\_po.html](https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/prima-pagina-cic_po.html) [consultado em 31-05-2021].
- Guardini, Romano. 1999. *Ética: Lecciones en la Universidad de Múnich*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- JN – *Jornal de Notícias*. 2012. «Pedro Proença é o primeiro árbitro a apitar no mesmo ano as finais da “Champions” e do Euro», 29 de junho, disponível em <https://www.jn.pt/micro-sites/>

---

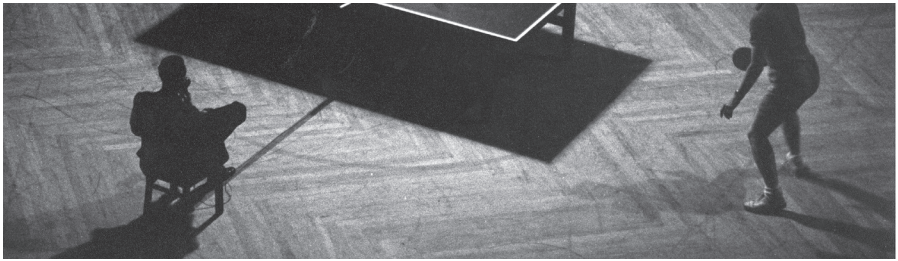
<sup>11</sup> «O treinador do Tondela, Petit, e a sua equipa técnica partiram a pé em direção a Fátima na madrugada deste domingo, de forma a agradecer o “milagre” da permanência na I Liga.» In *O Jogo* [em linha]. Consultado em 31-05-2021. A notícia é do dia 15 de maio de 2016. <https://www.ojogo.pt/futebol/1a-liga/tondela/noticias/petit-a-caminho-de-fatima-para-agradecer-milagre-da-permanencia-5175751.html>

## Breve Tratado das Virtudes Desportivas

euro-2012/noticias/pedro-proenca-e-o-primeiro-arbitro-a-apitar-no-mesmo-ano-as-finais-da-champions-e-do-euro-2638304.html [consultado em 28-04-2021].

*O Jogo*. 2016. «Petit a pé até Fátima para agradecer permanência», 15 de maio, disponível em <https://www.ojogo.pt/futebol/1a-liga/tondela/noticias/petit-a-caminho-de-fatima-para-agradecer-milagre-da-permanencia-5175751.html> [consultado em 31-05-2021].

Platão. 1996. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.



**FOTOGRAFIA 15**



**FOTOGRAFIA 16**

# Humildade\*

Carlos Fiolhais

Universidade de Coimbra

Na tradição cristã o maior dos sete pecados mortais, uma lista atribuída ao Papa Gregório I no século vi, é o orgulho (do frâncico *urguli*, que significa excelência), a que por vezes se chama soberba (em latim, *superbia*). Contra elas são elencadas sete virtudes capitais: contra o orgulho ou soberba é necessária humildade (*humilitas*). O étimo latino de humildade significa «baixo», «com pouca elevação». O adjectivo *humilis* designa o que está no solo ou perto dele, quer dizer. Essa palavra está na base de húmus ou humo, a matéria orgânica depositada no solo pela deterioração de animais e vegetais. É muito curioso que a palavra «homem» (do latim *homo*, *hominis*) pertence à mesma família etimológica. A associação terá a ver com o facto de os seres humanos ocuparem a Terra, em claro contraste com os deuses, cuja morada é celestial. E talvez também com o facto de, após a morte, regressarem, em geral, à terra.

## Humildade, na tradição bíblica e cristã

Por que razão o orgulho é, na perspectiva da religião cristã, considerado tão negativo? Precisamente porque o que está em baixo contrasta com o que está no alto. Constitui um grave pecado que um ser humano, inconsciente das suas limitações, pretenda alcandorar-se ao lugar dos deuses, na cultura greco-latina, ou de Deus, na cultura que lhe sucedeu no Ocidente. Na Antiguidade os deuses eram tão poderosos como caprichosos. Deus é, no quadro da religião cristã, o único ser onisciente e onipotente.

---

\* Por opção do Autor, o presente artigo não segue o acordo ortográfico.

Já os antigos gregos criticavam a *húbris* (em grego *hybris*), que significa orgulho desmedido, presunção extrema, arrogância contra os deuses, e que foi o tema de várias histórias mitológicas, que continham ensinamentos morais. A prática da *húbris* significa ir além dos limites considerados naturais, exceder aquilo que, ainda que de forma apenas implícita, está estabelecido. O castigo dos deuses para a *hybris* era a *némesis*, isto é, a vingança que consiste no retorno aos limites que foram indevidamente transpostos.

O Cristianismo recebeu de herança esse sentimento maléfico de excesso de limites, considerando grave pecado o orgulho e uma notável virtude a humildade. No *Livro dos Provérbios do Antigo Testamento*, encontramos sentenças como «Ele [Deus] zomba dos zombadores, mas concede graça aos humildes» (Provérbios 3, 34), «Quando vem o orgulho, chega a desgraça, mas a sabedoria está com os humildes» (Provérbios 11, 2), ou «O orgulho vem antes da destruição» (Provérbios 16, 18). No *Novo Testamento* encontramos frases do mesmo teor como «Bem-aventurados os humildes, pois eles receberão a terra por herança» (Mateus 5, 5), «Pois todo aquele que a si mesmo se exaltar será humilhado, e todo aquele que a si mesmo se humilhar será exaltado» (Mateus 23, 12) e «Nada façam por ambição egoísta ou por vaidade, mas humildemente considerem os outros superiores a vocês mesmos» (Filipenses 2, 3).

Para Tomás de Aquino (2017), o filósofo medieval italiano que conseguiu a «quadratura do círculo» ao fundir uma parte da visão antiga com a cristã, a humildade consistia em «conservar-se dentro dos seus próprios limites, não tentando alcançar coisas acima de si, mas submetendo-se ao que lhe é superior». Na teologia do século xx, o escritor norte-irlandês C. S. Lewis, o bem conhecido autor das *Crônicas de Nárnia*, escreveu: «Foi através do orgulho que o demónio se tornou demónio: o orgulho leva a todos os outros vícios: é o estado de espírito completamente anti-Deus» (Lewis 2001). É-lhe também atribuída a frase: «humildade não é pensar menos de si mesmo, mas pensar menos em si mesmo». Apesar de a inspiração poder provir de Lewis, a frase deve antes ser creditada ao pastor protestante e escritor norte-americano Rick Warren, autor do *best-seller The Purpose Driven of Life* (Warren 2012).

O sentido religioso – etimologicamente, religião pode significar ligação – obriga a humildade, pois na aderência a uma religião expressa-se a necessidade de estar com os outros, partilhando com eles crenças e expectativas. A humildade é a virtude que consiste no reconhecimento das limitações tanto do género humano como do próprio indivíduo e na prática conduzida por essa

consciência. Uma pessoa humilde respeita os outros: não se exhibe nem se vangloria, considerando-se superior aos demais.

### Humildade na filosofia e na ciência

A virtude da humildade excede hoje largamente o quadro da religião cristã. Basta notar que várias religiões orientais, como o budismo e o induísmo, incorporam conceitos bastante semelhantes. E excede o quadro de qualquer religião. Há uma ética que defende a virtude da humildade, independentemente de qualquer concepção religiosa. Basta notar que o filósofo materialista e ateu francês André Comte-Sponville inclui a humildade na sua lista de 15 virtudes incluídas no *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes* (Comte-Sponville 1995). No quadro da filosofia, fala-se de humildade intelectual como uma virtude epistémica: consiste na assumpção da nossa capacidade de errar. Mesmo o maior dos sábios deve ter a humildade de reconhecer que pode, a respeito de um ou de outro assunto, numa ou noutra ocasião, estar enganado. Segundo a epistemologia popperiana, aprende-se e há progresso sempre que se reconhece o erro (Popper 2018).

Mas a humildade intelectual é muito anterior ao filósofo inglês de origem austríaca Karl Popper. O filósofo alemão Immanuel Kant, uma pessoa humilde que fez toda a sua vida de uma forma rotineira na mesma cidade, achava conciliável a ousadia iluminista de querer saber mais com a humildade, que para ele era, nas palavras da professora de Filosofia norte-americana Jeanine Grenberg, «a meta-atitude que constitui a perspectiva adequada do agente moral sobre si mesmo como um agente racional dependente e corrupto, mas capaz e digno» (Grenberg 2010). Já no século xx, o físico suíço e norte-americano, nascido na Alemanha, Albert Einstein, leitor de Kant na sua juventude e também ele uma pessoa humilde apesar de todo o reconhecimento que recebeu em vida, ao escrever sobre a inteligência, acentuou a necessidade de humildade que ela deve ter perante o mundo (Einstein 2018, 332):

Fomos dotados de inteligência apenas suficiente para conseguirmos ver claramente como essa inteligência é completamente desadequada quando somos confrontados com tudo o que existe. Se esta humildade pudesse ser conferida a toda a gente, o mundo das iniciativas humanas tornar-se-ia mais apelativo.

Na mundividência de Einstein, o mundo não está completamente libertado de Deus, pois, num certo sentido, o próprio mundo é Deus. A nossa inteligência sente-se pequena perante ele, o que nos obriga a ser humildes. Podemos, no caso de Einstein, falar de reverência perante o mistério do mundo (Fiolhais 2005).

Uma cientista que Einstein muito admirava, a físico-química francesa Marie Curie ou Madame Curie, nascida Sklodowska na Polónia, único prémio Nobel em duas disciplinas científicas diferentes, era também uma figura humilde, completamente dedicada ao seu trabalho e à sua família. Ficou proverbial o seu continuado espírito de missão à ciência e o seu alheamento relativamente às glórias do mundo. Sobre ela disse Einstein que «de todos os seres celebrados, foi o único a quem a fama não corrompeu». Embora a maioria dos cientistas tenham sido, como Einstein e Madame Curie, pessoas humildes, a verdade manda dizer que a história da ciência revela a existência de sábios arrogantes ou com laivos de arrogância, como foi o caso do físico inglês Isaac Newton, que tentou, por vários meios, denegrir a obra dos outros para enaltecimento da sua. A peça *Cálculo*, do bioquímico e dramaturgo norte-americano Carl Djerassi (2012), transmite de um modo literário o seu desencontro com o filósofo alemão Gottfried Leibniz, mas ele esteve longe de ser caso isolado.

No mundo económica e socialmente competitivo em que vivemos hoje pululam os livros de auto-ajuda em que a humildade é nomeada e louvada. Tornou-se um elemento de *marketing*, apesar de raramente a vermos praticada de forma genuína. A verdadeira humildade, que é inequivocamente uma virtude por nos permitir viver tranquilamente respeitando os outros, não pode ser confundida com a falsa humildade, que é personalizada na literatura pela figura de Uriah Heep no romance *David Copperfield* do inglês Charles Dickens (2011), que tem comportamentos fraudulentos enquanto se apresenta como uma pessoa humilde. Heep diminui-se apenas para receber a apreciação dos outros e ganhar a confiança deles.

## A humildade no desporto

Nos Jogos Olímpicos da Antiguidade, que começaram na Grécia em 776 a.C., tendo durado até 80 a.C., os atletas eram recompensados não só com a imposição de láureos na frente, mas também como a sua representação em

estátuas e como tema dos poetas. Assemelhavam-se, portanto, pelo menos temporariamente, aos deuses. Mas, sendo humanos, não podiam deixar de se lembrar da sua modesta posição.

O desporto é, muitas vezes, considerado uma «escola de virtudes». Uma delas é decerto a humildade. O filósofo do desporto Manuel Sérgio, ele próprio um sábio humilde (que gosta, quando fala de desporto, de pedir desculpa por saber tão pouco), é um autor que tem repetidamente salientado o valor da humildade no desportista ou noutras pessoas que intervêm no fenómeno desportivo. Conheci-o pessoalmente, em 2005, quando ele me solicitou um prefácio para o seu livro *Para um Novo Paradigma do Saber e... do Ser* (Sérgio 2005). Pude testemunhar, a par da sua viva inquietação filosófica, o sentimento de humildade que é apanágio dos verdadeiros filósofos (Fiolhais 2021).

No quadro do pensamento sergiano (de Manuel Sérgio, António Sérgio que me desculpe), um jogador ou um treinador ou um dirigente desportivo podem mostrar a sua qualidade sem necessitar de se auto-proclamar como «o melhor», depreciando os outros. Um jogador pode ser muito talentoso, mas deve reconhecer os limites das suas capacidades, respeitando com isso as capacidades dos outros. O reconhecimento é sempre mais justo e, portanto, mais verdadeiro e mais duradouro, quando é feito pelos outros. Além do mais, uma vitória ou um bom resultado podem ser seguidos por uma derrota ou por um mau resultado, a um dia de glória pode seguir-se um dia de frustração. Só um conjunto bem arreigado de valores – no qual se incluem a vontade de ganhar, mas também a humildade nas vitórias ou nos bons resultados – pode sustentar uma carreira prolongada. Como diz uma frase que é *vox populi* «ganhar ou perder, tudo é desporto». Manuel Sérgio, o autor dos livros, entre vários outros, *Filosofia do Futebol* (Sérgio 2009), *Crítica da Razão Desportiva* (Sérgio 2012), e *Para Uma Epistemologia da Motricidade Humana* (Sérgio 2018), disse-o de uma outra maneira: «O desporto não pode ser uma guerra. O desporto tem de ser encontro, tem de ser abraçar os outros. Eu costumo dizer que não há jogos, há pessoas que jogam.»

Muitos desportistas, em modalidades individuais ou colectivas, que pensaram orgulhosamente que iam ganhar, acabaram por ter amargas desilusões precisamente porque os outros foram mais humildes. Ser humilde não significa não ter auto-estima e confiança: significa antes reconhecer que os outros também têm auto-estima e confiança. Há, em cada circunstância, que ter a humildade de reconhecer que o talento, individual ou colectivo, por muita

singularidade que tenha ou pareça ter, está bastante bem distribuído no mundo. É precisamente esta uma das características que tornam o desporto tão interessante. Conforme disse sabiamente o futebolista João Pinto, antigo defensor do Futebol Clube do Porto e da selecção nacional quando lhe perguntaram quem ia ganhar uma partida: «Prognósticos só no fim do jogo.»

## Três exemplos desportivos

São vários os exemplos que podia escolher de grandes atletas portuguesas que são exemplos de grande humildade, uma atitude que nunca lhes prejudicou a carreira desportiva, bem pelo contrário, projectando-a para patamares elevados. Escolho – esperando que os outros me desculpem – três grandes nomes, conhecidos de todos, ligados a três modalidades, uma colectiva, uma individual e outra que tanto pode ser individual como colectiva: o futebol, o ciclismo e a canoagem. Falarei aqui brevemente dos feitos e da atitude de Eusébio Ferreira, Joaquim Agostinho e Fernando Pimenta, não deixando de dar conta da minha relação de proximidade emocional com eles.

Já contei noutro lado (Rodrigues e Pinheiro 2016) o que foi a entrada na minha segunda década, aos dez anos, a ver na televisão o que fez Eusébio, de seu nome completo Eusébio da Silva Ferreira, no memorável jogo de Portugal contra a Coreia do Norte no Campeonato Mundial de Futebol de 1966, realizado em Inglaterra. Ninguém ganha jogos de futebol sozinho, mas esse jogo foi ganho quase só por Eusébio, um atleta verdadeiramente excepcional, que, tendo tido uma origem humilde em Lourenço Marques (hoje Maputo), em Moçambique, permaneceu fiel a essa sua origem, nunca se deslumbrando com os grandes sucessos que foi conhecendo em Portugal e no mundo. Dos cinco golos nacionais nos 5-3 contra a Coreia, quatro foram seus (o último foi do seu companheiro José Augusto). Esses golos ficaram lendários porque, aos 25 minutos de jogo, a Coreia já ganhava a Portugal por 3-0: foi uma «reviravolta épica». De cada vez que Eusébio metia um golo, agarrava na bola e trazia-a rapidamente ao meio do campo, porque o jogo não estava acabado. Declararia anos mais tarde: «Eu acho que o melhor golo foi o terceiro, o golo do empate. E quando fiz o terceiro, respirei fundo.» Poucos dias depois o mesmo Eusébio, o que se sagrou o melhor marcador desse campeonato, com um total de nove golos, chorava depois de perder com

a Inglaterra por 2-1 (golo português de Eusébio, de penálti, quase no final, amenizando a derrota): os ingleses tinham sido os melhores em campo, ou pelo menos tinham marcado mais golos que é o que conta para a decisão desportiva. Mas ganhar ou perder, tudo é desporto. No jogo para o terceiro lugar contra a Rússia, Portugal ganhou por 2-1: Eusébio executou, perto do início, um penálti contra um dos melhores guarda-redes de sempre em todo o mundo, Lev Yashin. O jogador nacional, que cumprimentou cordialmente o guarda-redes depois de marcar golo, afirmou no fim do jogo, bastante feliz, mas humilde: «Disse-lhe que ia marcar para a esquerda e marquei mesmo. Não engano os amigos.»

Pode Eusébio ter ganho 11 campeonatos pelo Benfica, ter sido o melhor marcador em três Taças dos Campeões Europeus e ter sido, em 1965, o melhor jogador europeu («Bota de Ouro»), mas a sua maior virtude na vida foi a humildade. Essa foi, de resto, a sua marca mais lembrada quando faleceu em 2014, um evento que causou grande consternação nacional.

O segundo exemplo diz respeito ao ciclismo de estrada. No Verão de 1973 eu tinha acabado o sétimo ano dos liceus e preparava-me para entrar na Universidade de Coimbra. Passei férias, num parque de campismo, na Figueira da Foz. Foi assim que pude assistir ao vivo à chegada de Joaquim Agostinho numa etapa memorável da volta a Portugal que se desenrolou entre Abrantes e Figueira da Foz, por vias que na época não estavam no melhor dos estados. O atleta do Sporting chegou com 12 (doze!) minutos de avanço sobre o seu mais directo rival, o benfiquista Fernando Mendes. O que se passou? Pois o sucedido soube-se depois. Agostinho tinha parado para urinar e, quando voltou ao pelotão, deu pela falta de Mendes. Logo arrancou atrás dele, apanhou-o num ápice (quando passou por ele terá dito: «Acompanha-me agora se és capaz...») e continuou a aumentar o seu avanço até à meta (Tovar 2017). Não atendeu aos pedidos de Artur Agostinho, o jornalista ligado à organização da Volta (sem qualquer relação familiar com o atleta), para abrandar um pouco, pois estava a «matar» a competição. As palavras atribuídas a Joaquim Agostinho não significam que o ciclista era arrogante, bem pelo contrário. Nascido de origem humilde numa aldeia de Torres Vedras, continuou humilde depois de entrar, só aos 25 anos, no mundo do ciclismo (tinha aprendido a pedalar só aos 23), onde logo revelou os seus dotes: ele era uma verdadeira «força da Natureza». Foi o seu espírito humilde que ajudou a ganhar não só três Voltas a Portugal como a obter um segundo lugar na Volta a Espanha e dois terceiros

lugares na Volta a França, onde teve 13 participações com um total de oito classificações nos dez primeiros lugares. Teve um lendário triunfo em 1979 numa etapa de montanha nos Alpes Ocidentais que terminou no Alpe d'Huez, ao fim de um percurso de uma luta intensa contra o desnível que revela os grandes campeões (foi erigido um busto de Agostinho numa das curvas desse itinerário). Lembro-me de ouvir, na rádio, o relato dessa prova.

Agostinho morreu a 19 de Maio de 1984, dez dias depois de ter caído da sua bicicleta quando liderava a Volta ao Algarve. Essa queda foi devida à travessia da estrada por um cão, muito perto da linha de chegada à meta na Quarteira. Ainda terminou a etapa, ajudado por colegas de equipa, mas foi-lhe diagnosticado um grave traumatismo craniano. De pouco lhe valeram os melhores cuidados médicos que lhe foram prestados nos Hospitais de Faro e da CUF, em Lisboa. Eu já era professor auxiliar na Universidade de Coimbra, pouco mais de um ano volvido sobre o meu doutoramento na Alemanha, quando tudo isso se passou e fiquei, como todo o país, desgostoso com o trágico fim, aos 43 anos, de um campeão ocorrido em plena prova.

Por último, um exemplo da canoagem, uma modalidade que tem tido grande expansão em Portugal nos últimos tempos. Tive a oportunidade de conhecer o canoísta Fernando Pimenta, num jantar promovido em 2019 pelo Ginásio Clube Figueirense para entrega dos Prémios Nacionais Bento Pessoa (José Bento Pessoa foi um ciclista figueirense pioneiro da modalidade entre nós na passagem do século XIX para o XX), que incluíram um prémio a uma cientista figueirense a trabalhar nos Estados Unidos, Sílvia Curado, que tive a honra de representar. Impressionou-me a humildade do atleta, natural de Ponte de Lima, que eu admirava pelas suas extraordinárias prestações desportivas. No jantar, permaneceu sempre atento ao que podia comer e depois dele não demorou a recolher-se, uma vez que, no dia seguinte, de manhã cedo, o esperava mais um treino na vizinha pista de Montemor-o-Velho. Ele pertence ao areópago de cinco portugueses que conquistaram duas medalhas olímpicas: ganhou a medalha de prata de K3 1000 m nos Jogos Olímpicos de Londres, juntamente com o seu colega Emanuel Silva e ganhou a medalha de bronze na categoria de 2012 de K1 1000 m nos Jogos Olímpicos de Tóquio 2020, realizados em 2021. Além disso, foi campeão do mundo em Racice, na República Checa, em K1 5000 m, depois de, no dia anterior, ter obtido a medalha de prata em K1 1000 metros. Em vários campeonatos do mundo de canoagem, conquistou um total de três medalhas de ouro, três de prata e quatro de bronze. E, em

campeonatos europeus da modalidade, obteve cinco medalhas de ouro, seis de prata e sete de bronze. Num dia se ganha e noutra dia quase se ganha, porque há outros igualmente talentosos e preparados. Há que saber ganhar e saber perder.

Não era preciso Fernando Pimenta declarar-se humilde para reconhecer a sua humildade. Mas, à partida para os Jogos de Tóquio, o atleta, com 32 anos, proferiu estas palavras: «Vou dar tudo por tudo para conseguir o melhor resultado possível. Já o fiz durante este tempo todo de preparação, com inúmeros sacrifícios, e agora vou desfrutar do processo da competição. Os portugueses podem contar com o Fernando Pimenta de sempre: lutador, sonhador, ambicioso, humilde e com muita vontade de representar Portugal e de conquistar um grande resultado» (*O Minho* 2021). Não foi preciso dizer que ia ter uma nova medalha para a conseguir. À chegada a Lisboa, declarou que já tinha na sua mente os Jogos Olímpicos de Paris, a realizar em 2024.

A humildade é uma virtude desde tempos antigos. É reconhecido o seu valor na filosofia, na ciência e na vida. E também no desporto, essa área da vida em que tanto a filosofia como a ciência importam, como tem vindo a notar Manuel Sérgio. Eusébio Ferreira, Joaquim Agostinho e Fernando Pimenta, este último ainda em actividade, são exemplos de atletas portugueses que chegaram aos píncaros da glória desportiva, sem nunca terem perdido o sentido de humildade. Atrevo-me a dizer que chegaram aos píncaros porque, tendo talento, trabalho e auto-confiança, souberam ser humildes.

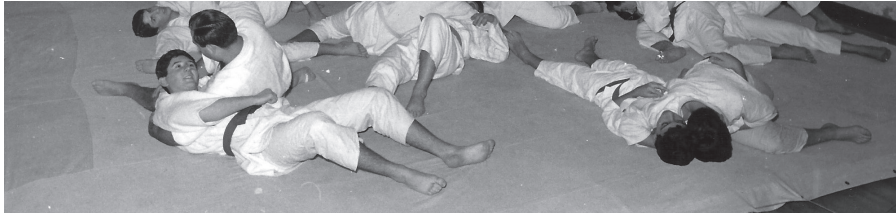
## Bibliografia

- Aquino, Santo Tomás. 2017. *Suma Contra os Gentios*. Campinas: Ecclesiae.
- Comte-Sponville, André. 1995. *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*. Lisboa: Presença.
- Dickens, Charles. 2011. *David Copperfield*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Djerassi, Carl. 2012. *Cálculo: Peça em Dois Actos*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Einstein, Albert. 2018. *Citações de Einstein: A Coletânea Definitiva*, org. Alice Calaprice. Lisboa: Relógio d'Água.
- Fiolhais, Carlos. 2005. «Einstein e a Religião». *Estudos*, 4: 323-329.
- Fiolhais, Carlos. 2021. «Para uma ciência da complexidade: um conceito-chave no pensamento de Manuel Sérgio». In *Pensar à Frente: Corporeidade, Desporto, Ética, Cultura e Cidadania: Estudos sobre Manuel Sérgio*, José E. Franco e Miguel Real. Porto: Afrontamento, 13-24.

- Grenberg, Janine. 2010. *Kant and the Ethics of Humility: A Story of Dependence, Corruption, and Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, Clive S. 2001. *Mere Christianity*. Grand Rapids, MI: Zondervan.
- O Minho. 2021. «Podem contar com o Fernando Pimenta de sempre: lutador, sonhador, ambicioso e humilde», 19 de Julho, disponível em <https://ominho.pt/podem-contar-com-o-fernando-pimenta-de-sempre-lutador-sonhador-ambicioso-e-humilde/>
- Popper, Karl. 2018. *Conjeturas e Refutações*. Lisboa: Edições 70.
- Rodrigues, César, e Jacinto Pinheiro. 2016. *Mundial 66 Olhares*. Porto: Afrontamento.
- Sérgio, Manuel. 2005. *Para um Novo Paradigma do Saber e... do Ser*. Coimbra: Ariadne.
- Sérgio, Manuel. 2009. *Filosofia do Futebol*. Lisboa: Prime Books.
- Sérgio, Manuel. 2012. *Crítica da Razão Desportiva*. Lisboa: Piaget.
- Sérgio, Manuel. 2018. *Para uma Epistemologia da Motricidade Humana*. Lisboa: Nova Veja.
- Tovar, Rui. 2017. «A Volta a Portugal: as 10 melhores histórias», *Observador*, 4 de Agosto, disponível em <https://observador.pt/especiais/volta-portugal-agostinho-chagas-venceslau-plaza/>
- Warren, Rick. 2012. *The Purpose Driven Life: What on Earth Am I here for?* Grand Rapids, MI: Zondervan.



FOTOGRAFIA 17



**FOTOGRAFIA 18**

# Humor\*

António Bagão Félix

MAE – Movimento Ação Ética

## I

Na linguagem desportiva, diz-se com frequência que, face a uma situação desvantajosa, se torna necessário «correr atrás do prejuízo». Lembrei-me deste jargão, cada vez mais generalizado, a propósito do humor. E, por tabela, de aspectos éticos que o envolvem.

Esta expressão é, do ponto de vista lógico, uma contradição, porque, se queremos virar um resultado negativo, o que é necessário é correr contra o prejuízo. Se se corre atrás, o resultado pode ser aumentar o dano.

Ao elaborar este texto, esforço-me por não «correr atrás do prejuízo». Sei que vou perder a corrida e não alcançarei a almejada perda. A não ser que esta estanque e me dê alguma folga. Perguntará o leitor, neste caso, de que prejuízo estou a falar?

A ética diz-nos que, mesmo quando as nossas decisões já estão automatizadas, existem sempre dilemas éticos por resolver. Ou seja, situações onde valores estão em conflito (mais certo ou mais errado, melhor ou pior), implicando uma escolha entre possibilidades alternativas, e em que há sempre um custo associado a uma ou mais renúncias.

Assim sendo, o «prejuízo» que existe, quando escrevo algumas considerações sobre a relação entre ética e humor no contexto do desporto, é a renúncia a fazer algo que mais me poderia satisfazer no uso do mesmo tempo. Mas, também posso e devo ver este encargo como benefício (não emprego o antónimo mais exacto de prejuízo que é o lucro, por, sonhadoramente, ainda

---

\* Por opção do Autor, o presente artigo não segue o acordo ortográfico.

acreditar no desporto amador). Deste modo, já não correrei atrás do tal prejuízo ou renúncia, antes tentarei seguir o proveito inerente à reflexão analítica de uma ligação, aparentemente esdrúxula, entre ética e humor.

Não falo, porém, da perda que pode constituir a potencial maçada de o leitor passar os olhos sobre este capítulo, até porque, neste caso, não está sujeito à regra moral da responsabilidade que eu assumi quando o aceitei fazer. Por outras palavras, o leitor nem tem necessidade de «correr atrás do prejuízo». Como praticante e árbitro, basta apitar para o fim do tormento.

Feita esta advertência, passo, então, ao tema, que procurarei tratar com o possível sentido de humor.

## II

O vocábulo humor (do latim *humore*, «líquido») está associado à medicina da Grécia clássica e representava os quatro fluidos corporais (ou humores) – sangue, fleuma, bílis amarela e bílis negra – essenciais para o equilíbrio corpóreo e emocional. Daí que o humor, como hoje o entendemos, deva estar sintonizado com uma atitude positiva e harmoniosa perante a vida e as suas circunstâncias.

Há muitos tipos de humor. Por exemplo, o humor negro, por via do qual o desporto, mais o falado do que o jogado, é campo fértil para inconsequências éticas. Ou o humor vítreo, que, se clinicamente em estado de saúde perfeito, pode ajudar-nos a ver, sem névoa, boas manifestações de ética no desporto. Há também o chamado *humor britânico*, que é uma forma inteligente de se ser suave e subtil no humor e a via suave de se ser inteligente no humor. E há o perigo de haver mau humor de quem não entende o humor do outro. O sentido de humor pode juntar-se aos cinco sentidos sensoriais. Será, assim, o sétimo sentido, depois de também lhes juntarmos o já consagrado sexto sentido.

O humor, se eticamente valorado, é o de o *fazer com alguém*, e não o de o *fazer de alguém*. Aqui, faço uma pequena provocação ao «forçar» a analogia do valor ético do humor ao imperativo categórico de Kant. Nas três formulações desta «lei moral», e começando pelo princípio da consistência, teríamos: «humoriza agindo unicamente segundo a máxima que te leve a querer ao mesmo tempo que ela se torne uma lei, de tal modo que, se os papéis fossem invertidos, as partes em questão estariam sempre de acordo». Outra regra,

a da universalidade: «humoriza agindo unicamente para que a tua conduta possa ser universalmente válida. Humoriza agindo como se fosses cidadão e legislador ao mesmo tempo». Por fim, a regra da dignidade: «humoriza agindo de modo que trates os seres humanos, tu e os outros, sempre como um fim e não só como um meio».

Por outras palavras, a ética do humor tem subjacente uma reciprocidade axiológica. Cada um deve fazer humor com os outros, como gostaria que ele próprio fosse recebedor do humor dos outros (forma positiva ou directiva). E cada um não deve usar de humor para com os outros, tal como não gostaria que ele próprio fosse objecto de humor dos outros (forma negativa ou proibitiva). Ambas as formas servem como uma regra moral para usar e entender o humor do outro, como a si próprio. Aqui chegados, importa distinguir humor de ironia.

A ironia consiste em dizer, literária ou retoricamente, o contrário daquilo que se pretende dar a entender. É um substantivo que resulta do grego clássico, significando dissimulação (εἰρωνεία, transl. *Eironēia*). Transporta quase sempre um modo de troça, ou de uma subtil censura, se não mesmo de sarcasmo.

Como escreveu André Comte-Sponville (1995), no seu *Pequeno Tratado das Grandes Virtudes*, «a ironia ri do outro, ou de si, como se fosse de um outro; o humor ri de si, ou do outro como se fosse de si mesmo». É certo que ironia e humor se podem juntar e fundir em diversos contextos. Ilustro com um esclarecedor exemplo dado pelo filósofo francês: «Groucho Marx declara primorosamente “passei uma excelente noite, mas não foi esta”. Se o diz à senhora da casa depois de uma noite fastidiosa, será mais ironia. Se o diz ao seu público no final de um dos seus espectáculos, será mais humor.» E continua: «no primeiro caso, pode juntar-se humor se Groucho se responsabilizar também pelo fracasso daquela noite e, no segundo caso, pode juntar-se ironia se acontecer que o público não tem suficiente talento». Não resisto a citar ainda uma sua formulação feliz, quase académica, para distinguir humor e ironia: «A ironia magoa, o humor cura. A ironia pode matar, o humor ajuda a viver. A ironia quer dominar, o humor liberta. A ironia é impiedosa, o humor é misericordioso. A ironia é humilhante, o humor é humilde.»

É-se irónico quando se zomba do que nos é indiferente ou do que não gostamos. Tem-se humor se troçamos daquilo de que se gosta, estima ou ama. Um dos grandes humoristas da actualidade é, na minha opinião, o realizador

e actor norte-americano (e também um entusiasta do desporto) Woody Allen. O seu recente livro autobiográfico, *A Propósito de Nada* é uma obra (sofrida) em que, esplendorosamente, nos oferece o humor sobre si próprio, coisa bem distante da ironia. Apenas três das suas bem conhecidas frases para o exemplificar: «o meu único arrependimento na vida é não ser outra pessoa»; «não tenho medo da morte, apenas não quero estar lá quando ela acontecer»; «se não estou a falhar uma e outra vez é porque não estou a fazer nada de muito inovador».

O humor não é, axiologicamente falando, neutro. Há o bom humor, como também há a contrafacção do humor eticamente reprovável. Não é deste que agora escrevo, mas do humor honrado.

O humor é uma das expressões relacionais virtuosas, implicando que nos portemos dignamente (magnificência), como ainda que tenhamos grandeza de alma (magnanimidade). Aristóteles afirma que as virtudes funcionam como meios para salvaguardar as relações humanas, sem as quais a busca da pessoa pela felicidade é frustrada. Escreveu em *Ética a Nicómaco* (livro IV, 8.) «Parece haver uma maneira de nos relacionarmos e comportarmos com os outros que tem um certo bom tom, quer para falar o que se deve e acerca do que se deve, quer para ouvir o que se deve e acerca do que se deve. Faz também diferença quem são os outros com quem falamos, o que há para dizer e de quem ouvimos o que têm para dizer. É claro que existem posições excessivas e outras insuficientes, e bem assim, outras conformes à disposição intermédia.» Para tal, o filósofo grego conduz-nos a um conceito de equilíbrio e de harmonia: o da «mediedade», que se refere à noção de «meio-termo» ou «justo-meio», base para as escolhas eticamente adequadas. Uma medida de meio-termo, não tanto relativamente à coisa, mas em relação a nós. Uma eutrapelia (do grego, significando acto ou modo de gracejar sem ofender, moderação no divertimento, bom senso de humor), que considerava uma virtude entre os dois extremos (a grosseria e a fanfarrice). Já São Tomás de Aquino, na sua obra *Summa Theologica*, voltou à ideia aristotélica da necessidade e da moderação de «relaxamento mental e diversão honrosa».

O humor é uma relevante forma de sabedoria, uma predisposição inteligente, que aproxima e envolve. Como tal, o humor é mesmo um assunto muito sério. Nas nossas vidas, sabemos como, na posologia certa, o humor é, não raro, um meio apreciável para alcançar, eticamente falando, um fim bom. Aliás, o humor tem, no seu código genético, o valor ético da prudência, no sentido

tomista desta palavra: «é necessário que haja na razão uma virtude intelectual que lhe dê bastante perfeição em relação aos meios a tomar. Esta virtude é a prudência».

O bom e virtuoso humor é contagiante e pode gerar benefícios nas relações sociais. A relação entre ética e humor consolida-se no bom senso, na percepção lúcida, na esperança desejada, no encantamento sedutor. Como tal, não podemos olvidar que o bom humor, se em parte é imanente à pessoa, também pode e deve ser treinado e estimulado, como competência, ao longo da vida.

O humor cruza-se com a ética dos cuidados, pela qual se entende que as regras morais requerem sensibilidade para compreender as particularidades das pessoas envolvidas e dos contextos, partindo do princípio de que a maioria dos conflitos éticos são mais de responsabilidades nas relações, do que de direitos entre pessoas. Nesta perspectiva ética, são considerados prioritários o equilíbrio, o humor, a empatia e a harmonia.

### III

O humor também é um meio confiável para, em determinadas ocasiões, dessacralizar certos assuntos ou momentos, e reduzi-los a um mero repositório de circunstâncias, que não da essência.

O riso, que advém do humor, é, na sua verdadeira dimensão, uma expressão de liberdade, ou, ao menos, de alguma libertação. É claro que nem sempre o humor se serve do riso e, amiúde, até acontece que o melhor e mais continuado humor é sempre o que nos faz sorrir, sem rirmos. Por outras palavras, rir é uma expressão consequencial do compósito humoral, mas não é tudo.

A este propósito, escreveu Dostoievski, no livro *O Adolescente* (1875): «o riso é a mais certa prova da alma. Olhai para uma criança: só as crianças sabem rir com perfeição, por isso são fascinantes. É abominável a criança que chora, mas a que ri alegremente é um raio do paraíso, é o futuro do homem quando ele, finalmente, se tornar tão puro e ingénuo como uma criança». Por isso, o considerou um dom, através do qual se conhecem instantaneamente todos os seus segredos. Não todo o riso, não todo o humor, mas apenas o que se exprime com autenticidade e sem maldade, de um modo contagiante,

alegre, de uma maneira benévola e desinteressada. Continuava o escritor russo: «se quiserdes compreender uma pessoa e conhecer-lhe a alma não presteis atenção à sua maneira de se calar, ou de falar, ou de chorar, ou de se emocionar com as ideias mais nobres, olhai antes para ela quando se ri. Ri-se bem – é boa pessoa».

Já o escritor e eticista espanhol Fernando Savater (2008), na obra *Convite à Ética* (1982), oferece-nos uma metáfora eloquente. «Do mesmo modo que quanto mais se escava a areia da praia, mais se descobre a presença da humidade, assim também o aproveitamento das raízes do valor moral vai impregnando pouco a pouco de humor o pensamento que indaga. De onde vem esta infiltração risonha que acaba por tornar-se incontível, demolidora, mas em cuja gargalhada a seriedade, bem mais que fundir-se, mostra de facto fundar-se?»

O humor é tanto mais eficaz quanto mais formos capazes de rirmos de nós próprios, sendo que tal não significa uma auto-comiseração, nem uma desvalorização pessoal e muito menos uma relativização ética. Antes nos aproxima da medida certa para, não raro, enfrentar uma situação difícil, imprevisível, negativa. Não para a iludir ou subestimar, antes para a superar com coragem interior e espírito equilibrado. Uma espécie de açúcar doseado para calibrar o amargo, não lhe retirando esta propriedade, mas suavizando-a.

O humor estimula o desenvolvimento e é estimulado pelo bom «contágio» de virtudes éticas, tanto morais (de carácter), como intelectuais (de pensamento): tolerância, perseverança, paciência, humildade, sociabilidade. Tudo sopesado, o humor exprime uma virtude mais de carácter, do que estritamente intelectual. E, por paradoxal que à primeira vista pareça, o carácter do humor é indissociável da dor, do desalento, do sofrimento.

Volto a citar Savater (2008): «De onde irrompe este riso catártico? Ou, se se quiser: como se aprende a rir? O riso purificado surge do maior sofrimento. Aquilo que mais fundamente dói no homem reflexivo [...] é justamente o que também educa para o riso: a dilaceração trágica que separa o nosso querer das obras que realiza, o desalento da impossibilidade do possível, que proclama o necessário [...] e a perda. Sobretudo, a perda.» E Nietzsche sentenciou: «foi o animal da terra que mais sofre que inventou o riso».

Se analisado numa outra óptica, o humor também é um preceito de disciplina. E de discernimento, na sua forma indirecta de se transmitir o essencial e escapar à frivolidade. Como também é uma forma retributiva de encarar a vida com alguma leveza, coisa totalmente distinta de ligeireza.

O humor não é um anestésico da nossa imperfeição, nem um estimulante para a nossa insuficiência. Não é programável, ou utilizando um jargão futebolístico, o humor não aprecia os «automatismos». Outrossim, pode ser um modo personalista e criativo de juntar suavidade, relacionamento, valores e lucidez.

## IV

Entre múltiplos factores contextuais, as pessoas tendem a perceber a intensidade ética em consonância com a linguagem usada. Em muitas situações, usa-se, deliberadamente ou não conscientemente, uma «moral mute-ness» (mudez moral), que pode gerar formas de «amoralização», através de uma linguagem aparentemente mais neutra e tecnocrática. O que se convencionou classificar como «correção política» é expresso por uma linguagem assumida como pura e exacta, que, todavia, não corresponde ao que, de facto, muitas pessoas pensam ou fazem. Já não se diz o que se pensa, tem de se pensar o que se diz de forma considerada correcta, pois que se sentenciou que o politicamente correcto representa o bem e o politicamente incorrecto representa o mal. Esta prática, iniciada nos EUA, nas últimas décadas do século passado, começou por ser uma aragem decente sobre certos preconceitos sociais, mas, com o tempo, virou uma exageração absurda e totalizante. A correção política tornou-se obsessiva, e tem sido usada e abusada como uma forma de controle da mente, gerando novas e capciosas formas de censura e de «catalogação» social.

Uma das suas principais vítimas é o humor, o humor escrito e o falado. É que humor, que pede licença, verdadeiramente não é humor e, rapidamente, corre o risco de se transformar num cálculo sem espontaneidade, e numa cautela com medo de represália no pelourinho da correção política.

Ora, só se pode verdadeiramente falar de aferição ética quando, em consciência, se é livre. Tal como é necessário nas diversas expressões de humor. Ou seja, se, em ambos os casos, à ética puder corresponder o outro lado da liberdade que é a responsabilidade. Como um dia Raymond Aron disse, «a ética da convicção e a ética da responsabilidade não são contraditórias. Completam-se uma à outra e constituem no seu conjunto a expressão do “homem autêntico”».

## V

Falemos, agora, de ética no desporto. Tratar-se-á de um desafio adequado ou de um paradoxo traduzido por um oxímoro juntando duas palavras que se contradizem? Ética e desporto são compatíveis ou, pelo contrário, inconciliáveis? Tenho para mim que a ética desportiva não é, na sua essência, distinta da ética em geral. Acontece até que uma das actividades humanas com mais escrutínio é a desportiva, ainda que tal exame esteja quase sempre eivado de um subjectivismo emocionalizado, que lhe tolda a razão.

Há quem associe ao humor no desporto apenas anedotas e piadas. Não é destas de que falo, quando me refiro ao (sentido de) humor. Não é também de estereótipos maliciosos, segregadores, supremacistas, geradores de diferentes expressões de défice ético, que aqui trato. Não é da ética de oportunístico utilitarismo, que aqui dispenso. Não é do humor da conversa de café, ou seja, fora do desporto, mas do humor dentro do desporto, que, ora, abordo brevemente.

Fala-se muito de ética desportiva. A ética, porém, não é uma abstracção, nem um cardápio à escolha de cada um. A ética está na moda, mas não é uma moda. Noutros textos, desenvolvidos neste livro, se abordam valores e sabedorias indispensáveis para o desenvolvimento cognitivo e moral no desporto. Por isso, aqui me limito a enunciar alguns que julgo serem mais determinantes: direito-dever, decência, carácter, respeito, honradez, honestidade (*fair-play*), integridade, coerência, sensatez, moderação, prudência, perseverança, lealdade, exemplaridade (espírito desportivo), disciplina, solidariedade, autenticidade e orgulho de pertença.

Estes valores têm de ser conjugados com o compósito de saberes eticamente fundamentais: o saber cognitivo (conhecimento), o saber entender (compreensão), o saber fazer (capacidade), o saber ser (experiência), o saber estar (relacionamento), o saber decidir (autonomia), o saber mudar (adaptação), o saber dar e receber (partilha), o saber comandar (liderança), o saber envolver-se (participação), o saber acreditar (motivação), o saber sonhar (utopia). E *the last, but not the least*, o saber rir e ser aprazível (humor).

No desporto, sucesso e fracasso, vitória e derrota são as bitolas do desempenho e da eficácia quase impositivas. Não é apenas na derrota que o humor pode ajudar a superar o momento e a encontrar ânimo para um novo desafio. É, também no sucesso, que o humor, enquanto valor ético, se exprime perante

o derrotado. Não para o amesquinhar, mas para lhe lembrar a efemeridade do sucesso. Ou seja, humorizar com a adversidade e não contra o adversário. Assim como se joga com um oponente e não contra um oponente. Ou adversário, como sói dizer-se no desporto. É curiosa esta palavra, que, muitas vezes, é trocada por uma eticamente insustentável expressão de inimigo.

Porque este contributo tem como tema principal o humor, não resisto, a citar alguns oxímoros que, humoristicamente, podemos aplicar ao mundo do desporto. A começar pelo camoniano «contentamento descontente», que tantas vezes acontece em jogos onde se ganha, perdendo, ou se perde, ganhando. Há abundantes exemplos de «ilustres desconhecidos», eticamente não necessariamente recomendáveis. Falar de «um eterno instante» num momento de uma partida desportiva pode ser o clímax da alegria ou o descer ao inferno da tristeza. E nesta imersão, pode haver «um silêncio ensurdecedor» ou «gritos silenciosos», agora, na ausência da festa, em tempo de pandemia. A prestação de contas em certos desportos é, não raro, de «uma obscura claridade», e, entre épocas, todos falam de «um regresso ao futuro». Isto para já não falar da «presença da ausência» depois da «ausência da presença», suspirando-se saudosamente por jogadores e atletas que já não estão. E o que dizer de «um sonho real» que conduz a «um definitivo talvez», que é uma forma de juntar a esperança à fezada?

## VI

Regresso às primeiras linhas deste texto. Na actividade desportiva, pergunto-me então: é o humor que «corre atrás da ética» ou é a ética que «corre atrás do humor»? A primeira resposta, a mais intuitiva, é que nem uma nem outra, antes devendo correr um ao lado do outro. No essencial, trata-se, não apenas de humor e de ética, mas também de ética do humor, partindo do princípio de que o humor contribui para a harmonia da vida de cada um, dos grupos e da sociedade através da actividade desportiva.

O humor é indissociável de um dos mais fortes caboucos da ética desportiva, o *fair-play*. Podem e devem formar um casamento para toda a vida, ou, pelo menos, para toda a competição. Como está dito no Código de Ética no Desporto, estabelecido pelo Conselho da Europa, «o fair play significa muito mais do que o simples respeitar das regras; cobre as noções de amizade, de

respeito pelo outro, e de espírito desportivo, representa um modo de pensar, e não simplesmente um comportamento». Acrescentaria que, na acção e na relação desportivas, está sempre implícito o sentido de humor. O desporto está intimamente relacionado com uma conduta de vida que exalta e combina, de forma equilibrada, as qualidades do corpo, da mente e do espírito. Aliando o desporto à cultura e à educação, estão criadas condições para um estilo de vida fundado no prazer do esforço, no valor educativo do bom exemplo e no respeito pelos princípios éticos fundamentais e universais.

Mesmo na actividade desportiva de puro lazer, a ética no ócio não pode ser outra do que a da ética no neg(ócio): austeridade e sobriedade, enquanto valores de exigência contra a permissividade que nunca fez ninguém feliz, sentido solidário contra o individualismo egoísta e redutor, autenticidade, simplicidade, sensatez e coerência nas atitudes. Não esquecendo que a mais legítima e exigente dimensão moral do humor, se concentra mais na ideia ética do dever do que do direito.

O desporto deve ser um espaço privilegiado de ética intensiva, de ética do esforço e de ética do mérito. A ética desportiva é, em termos simplificados, a de uma comunidade de pessoas que interagem, que, individual ou colectivamente, procuram alcançar os seus objectivos. Eticamente, deve constituir um espaço de realização pessoal, cívica e profissional e, sequencialmente, uma escola de formação, um valor referencial na e para a sociedade em que se insere, um bem colectivo e uma actividade de responsabilidade social.

Tudo regado com a dose certa de humor.

## Bibliografia

- Aristóteles. 2004. *Ética a Nicómaco*. Lisboa: Quetzal Editores.
- Dostoiévski, Fiódor. 2019. *O Adolescente*. Lisboa: Relógio d'Água.
- Comte-Sponville, André. 1995. *Petit traité des grandes vertus*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Kant, Emmanuel. 1997. *Leçons d'éthique*. Paris: Classiques de Poche.
- Re, Antonio da. 2018. *Filosofia morale: Storia, teorie, argomenti*. Milão: Pearson Italia.
- Savater, Fernando. 2008. *Convite à Ética*. Lisboa: Fim de Século.



**FOTOGRAFIA 19**



FOTOGRAFIA 20

# Integridade

Eduardo Marçal Grilo

Antigo Ministro da Educação

I

Foi a partir das décadas de cinquenta e sessenta do século xx que o desporto sofreu uma das maiores transformações da sua história.

Refiro-me concretamente à profissionalização da maioria dos praticantes das diferentes modalidades, em especial aquelas em que mais tarde se vieram a atingir níveis de investimento financeiro só comparáveis a sectores industriais de capital intensivo.

O desporto como atividade lúdica praticada por amadores, ou seja, por jovens (ou menos jovens) que correm, que jogam, que lutam, que saltam, que remam, que velejam, que esgrimam ou que praticam tiro ou hipismo, deixou praticamente de existir ao nível das competições oficiais.

Nos dias de hoje a prática amadora do desporto está circunscrita àqueles que usam os tempos livres para praticar a sua modalidade preferida, mas sem qualquer objetivo que não seja o de manter uma atividade física aliada ao benefício da saúde e ao entretenimento pessoal.

A esmagadora maioria dos desportos é hoje um espetáculo em que os atletas, em algumas modalidades, são pagos a peso de ouro porque são eles, as «estrelas», que atraem o público e a publicidade que sustenta o espetáculo, sobretudo nas televisões que por todo o mundo transmitem em direto os grandes acontecimentos desportivos.

E não me refiro exclusivamente ao mundo do futebol, que é hoje uma indústria com uma lógica muito própria de funcionamento; muitas outras modalidades, outrora praticadas exclusivamente por atletas amadores, tornaram-se nas últimas décadas atividades geridas como negócios em que tudo se passa como em qualquer sector industrial, ou seja, atividades dominadas por

investidores que adquirem as organizações desportivas (os clubes) que transformam em empresas e onde se constroem e executam verdadeiros *business plans* com estratégias de investimento que traçam objetivos, estabelecem o modelo organizativo e identificam os recursos financeiros e humanos necessários para atingir as metas a alcançar.

Estamos, portanto, num mundo em que o desporto se afastou dos princípios definidos por Pierre de Coubertin quando este historiador e pedagogo francês, amante do desporto, criou o Comité Olímpico Internacional e lançou as bases dos Jogos Olímpicos da Era Moderna realizados pela primeira vez em Atenas, no ano de 1896.

## II

A integridade no desporto é, neste contexto, uma preocupação e um desafio constantes para quem está direta ou indiretamente ligado ao fenómeno desportivo.

Em torno das diferentes modalidades desportivas movem-se muitos interesses que distorcem a verdade desportiva, ou pior ainda, que põem em causa a saúde e a vida dos atletas.

Fenómenos como a utilização de substâncias dopantes para melhorar o rendimento dos atletas, ou num outro patamar, a fixação de resultados para obtenção de proveitos financeiros através dos sistemas de apostas, são práticas conhecidas para as quais importa estabelecer instrumentos capazes de as combater e, se possível, de as erradicar (não abordarei neste texto as questões que se situam na órbita do futebol profissional, que colocam em causa a integridade e a própria dignidade e decência do desporto, por considerar que se trata de matérias no âmbito da regulação de uma «indústria» e não de uma atividade desportiva).

## III

O *doping* não é um fenómeno novo. Bem pelo contrário. Já nas primeiras edições dos Jogos Olímpicos, a partir de 1896, se verificaram diversos casos de atletas que recorreram a substâncias dopantes, para não falar já dos

Jogos Olímpicos disputados na Grécia Antiga alguns séculos antes da era de Cristo, em que existia já alguma regulamentação para evitar práticas que alguns atletas podiam utilizar para ganhar vantagens relativamente aos restantes competidores.

### IV

Relativamente à fixação de resultados (*match-fixing*) pode dizer-se que estamos perante um problema relativamente recente, que ganhou uma dimensão significativa, fruto do mercado de apostas que nas últimas décadas se tornou um fenómeno mundial, com particular ênfase para a entrada «em força» do mercado chinês.

Trata-se de uma prática muito em voga, que faz movimentar grandes quantias de dinheiro, que corrompe os atletas e que inquina e distorce a verdade desportiva em diversas modalidades, designadamente o futebol ou o ténis para citar apenas duas das modalidades de que conheço casos concretos e bem documentados.

### V

É nesta perspetiva que devemos olhar para a integridade da prática desportiva como algo que importa preservar e proteger, sempre com o objetivo de colocar o desporto acima de quaisquer interesses, porque o desporto contém, em si mesmo, valores que devem integrar a formação de base que os jovens adquirem durante a sua passagem pela escola.

### VI

A escola é, portanto, uma das instituições em que a verdade desportiva, o desportivismo, o *fair-play* e o «saber ganhar e saber perder» devem fazer parte da cultura e do projeto educativo desenvolvido na instituição.

Todos os «parceiros» da escola devem assumir este papel. Desde logo os pais, os diretores e os professores, mas também os instrutores, os treinadores e todos aqueles que estão ligados às práticas desportivas.

Será sobretudo nas idades mais jovens que se poderão obter melhores resultados em termos de uma prática desportiva isenta de comportamentos condenáveis.

O desporto tem grandes capacidades formativas. A solidariedade, o sentido ético, o trabalho em equipa, a liderança e muitas outras atitudes e comportamentos podem ser adquiridos quando se praticam desportos coletivos como o rãguebi, o futebol, o basquetebol ou o andebol, para citar apenas algumas das modalidades mais conhecidas e praticadas.

## VII

Mas as grandes responsabilidades por muitas das mais conhecidas práticas que põem em causa a integridade do desporto estão situadas nos clubes ou nas seleções nacionais onde, muitas vezes, se coloca uma pressão tal sobre atletas e treinadores que estes são levados a enveredar por procedimentos condenáveis e criminosos, que desrespeitam as regras estabelecidas e que põem em risco a saúde e a vida dos atletas.

A história do desporto nas diferentes modalidades tem hoje, infelizmente, casos que demonstram bem até que ponto podem ir as práticas que puseram em causa a verdade desportiva e que tanto prejuízo causaram à credibilidade do desporto.

## VIII

O tema da integridade no desporto merece uma atenção especial, porque a prática desportiva perde todo o seu valor se a sua integridade for posta em causa pela fraude e pelo incumprimento dos códigos de conduta que a devem enquadrar.

Cabe a todos velar por estes códigos. E quando menciono todos, refiro-me nomeadamente a dirigentes, atletas, treinadores, médicos, massagistas e ainda *sponsors* que tanto influenciam a atitude e o comportamento de quem

prática desporto de competição e sobretudo de alta competição, onde se têm verificado os casos mais gritantes de desrespeito pelas regras que enquadram a prática desportiva.

Se queremos que o desporto esteja ao serviço de todos como um elemento que valoriza os seres humanos não podemos deixar que o desporto esteja ao serviço dos interesses, sejam estes financeiros ou de qualquer outra natureza.

Acredito que uma reflexão séria sobre esta matéria e a tomada de decisão em relação a algumas das questões identificadas poderão em muito melhorar a prática desportiva, evitar a fraude e tornar o desporto uma atividade mais saudável, mais digna e ainda mais atrativa.

## Bibliografia

- Barkoukis, Vassilis & Lauren Brooke, Nikos Ntoumanis, Brett Smith, e Daniel F. Gucciardi. 2019. «The role of the athletes' entourage on attitudes to doping». *Journal of Sports Sciences*, 37, n.º 21: 2483-2491, <https://doi.org/10.1080/02640414.2019.1643648>.
- Berg, Adam. 2015. «The ethos of excellence». *Journal of the Philosophy of Sport*, 42, n.º 2: 233-249, <https://doi.org/10.1080/00948705.2014.997742>.
- Geeraets, Vincent. 2018. «Ideology, doping and the spirit of sport». *Sport, Ethics and Philosophy*, 12, n.º 3: 255-271, <https://doi.org/10.1080/17511321.2017.1351483>.
- Hamilton, Mark. 2011. «The moral ambiguity of the makeup call». *Journal of the Philosophy of Sport*, 38, n.º 2: 212-228, <https://doi.org/10.1080/00948705.2011.10510423>.



**FOTOGRAFIA 21**



**FOTOGRAFIA 22**

# Justiça\*

Maria do Céu Patrão Neves

Universidade dos Açores

A Justiça é uma realidade paradoxal: todas as pessoas a reclamam e nenhuma a reconhece. Com efeito, sendo unanimemente considerada desejada e invariavelmente imposta como a cumprir, persiste inexoravelmente por concretizar. De que se trata, pois, a Justiça? E se já no plano teórico é tão difícil de definir, como se materializa no plano prático e até num domínio tão específico da actividade humana como o do desporto?

## Apontamento histórico

A Justiça é primeira e sistematicamente tematizada pela Filosofia como uma virtude, isto é, como uma excelência de carácter, adquirida por mérito e cultivada pelo hábito ou repetição de acções consideradas rectas no respeito pelo que é devido a cada um, transmitindo-se não tanto pelo ensino, como principalmente pelo exemplo.

A reflexão sobre a Justiça é ancestral e encontra-se já presente na Antiguidade pré-clássica, em diversas culturas, referindo-se à ordem natural das coisas, ao seu equilíbrio e harmonia universal, assumindo assim uma dimensão cósmica, tal como se verifica, por exemplo, em Anaximandro (século VII-VI a.C.) e Heraclito (século VI a.C.).

Será no período clássico da Grécia antiga que a Justiça adquirirá a sua identitária dimensão moral e política, primeiro com Platão (século IV a.C.), nomeadamente na sua *República*, cujo Livro IV se refere às mais importantes virtudes a desenvolver numa cidade para o seu governo racional – prudência

---

\* Por opção da Autora, o presente artigo não segue o acordo ortográfico.

(sabedoria), fortaleza (coragem), temperança e justiça<sup>1</sup> –, depois, e sobretudo, com Aristóteles (século III a.C.). É este que, institucionalizando formalmente a Ética como disciplina filosófica, na sua célebre *Ética Nicomaqueia*, dedica o V dos 10 Livros da obra à Justiça. Apresenta-a então, universalmente, como «toda a virtude»<sup>2</sup>, numa identificação com a moralidade, mas também especificamente como a virtude que realiza o que é conveniente ao outro<sup>3</sup>, na atribuição a cada um do que é seu por direito. Na primeira acepção, Aristóteles prossegue na esteira de Platão, desenvolvendo uma concepção essencialmente moral de Justiça em que esta domina e harmoniza todas as demais virtudes (entre as distintas partes da alma dos indivíduos, como entre as várias classes sociais na pólis); na segunda, a Justiça adquire uma forte dimensão social, traduzindo-se na concepção de uma repartição de bens segundo o critério de igualdade (Chorão 1991, 97), que o filósofo enuncia através da comumente designada «regra de ouro» da Justiça de «tratar igualmente os iguais e desigualmente os desiguais, na medida de sua desigualdade», numa simultânea assunção da sua necessidade na política. Em ambas as acepções a Justiça é considerada um bem em si mesmo, mas é fundamentalmente na segunda que evidencia o seu carácter relacional, isto é, a sua constituinte relação ao outro, a outro sujeito, que a sua evolução histórica continuará a acentuar.

Com efeito, esta dimensão social, relacional da Justiça é acentuada, numa perspectiva teológico-moral ao longo da Idade Média, muito em particular por Tomás de Aquino (século XIII), na *Suma Teológica*, que a define como hábito de dar a cada um de acordo com o seu direito, desenvolvendo igualmente a doutrina clássica das virtudes. O filósofo designa então a Justiça como uma das quatro virtudes cardeais, as principais na orientação da acção moral, sendo a Justiça superior à fortaleza e à temperança, na medida em que para além de preservar o bem do agente realiza o bem do outro, subordinando-se apenas à prudência ou sabedoria, supondo-a<sup>4</sup>. A narrativa bíblica do Julgamento de Salomão, constitui paradigma do exercício da Justiça, fundamentada na sabedoria ou prudência: tendo perante si dois recém-nascidos, um vivo e outro morto, e duas mulheres que reclamavam o vivo como seu filho natural, o rei

---

<sup>1</sup> Platão, *República*, IV.

<sup>2</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaqueia*, V, 3, 1129 b29.

<sup>3</sup> Aristóteles, *Ética Nicomaqueia*, V, 3, 1130 a4.

<sup>4</sup> Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, II-II, q. 57-63.

ordenou que se cortasse o bebé em dois, distribuindo as partes pelas duas mulheres, na convicção de que a verdadeira mãe, opondo-se-lhe, se revelaria como tal, o que se veio a verificar.

Brevemente, podemos sublinhar que a Justiça é a virtude que primeiro centrou a atenção dos filósofos, e que, nas suas várias formulações, se apresenta invariavelmente como uma virtude cardeal e das mais preponderantes, na sua concepção clássica.

A partir da Modernidade e definitivamente na contemporaneidade, a Justiça acrescenta à sua tradicional concepção como virtude, uma ancestralmente esboçada e cada vez mais assumida dimensão político-jurídica que a estrutura como normativa e princípio regulador da vida social. Remotamente, para tal contribui já a afirmação da Justiça como direito natural de todos os seres humanos em função da sua própria natureza, defendida, por exemplo, por Grócio, Pufendorf, Hobbes ou Locke, no século VII (Audard 1996, 837). Mais determinante será a reflexão de David Hume (século XVIII) que, não deixando de considerar a Justiça como uma virtude adquirida pela educação e pelo processo de socialização, a perspectiva como o cumprimento de um conjunto de regras, racionalmente formuladas e socialmente necessárias, que atribuem bens a indivíduos, promovendo vantagens mútuas (Hume 1975, 183-184) – no que constitui uma excelente introdução à problemática contemporânea de Justiça. A Justiça é decisivamente dissociada de uma realidade prévia, de razões ou de valores justificadores, de uma noção de bem fundamentadora, cada vez menos sustentável à medida que se intensifica o pluralismo axiológico característico da contemporaneidade. Eis o que John Rawls radicaliza na sua afirmação da prioridade da Justiça sobre o bem, numa clara distinção entre ambos os valores. Tal permite-lhe formular uma concepção deontológica de Justiça, como dever em si e por si mesmo, como obrigatoriedade, e não mais uma tradicional concepção teleológica da Justiça como bem e consubstancializadora do bem; simultaneamente, permite-lhe procurar estabelecê-la num plano de imparcialidade e objectividade, assim reiterando duplamente a influência kantiana.

Rawls, em *A Theory of Justice*, de 1971, não deixando de se referir à Justiça como virtude, visa sobretudo alcançar uma sua concepção que possa ser reconhecida e aceite universalmente como objectiva e recta. É neste contexto que apresenta a sua célebre metáfora do «véu da ignorância» a qual descreve uma situação imaginária de uma posição originária em que cada indivíduo se

encontraria no desconhecimento de todas as suas determinantes pessoais (e.g. homem ou mulher, novo ou velho) ou sociais (e.g. instrução elevada ou baixa, rico ou pobre), devendo formular o princípio da justiça na certeza de que o faria à margem de qualquer interesse pessoal e na convicção de que serviria o melhor de todos. Rawls (2001, 67-71) propõe então dois princípios da justiça: o da igualdade (equitativa de oportunidades), que estabelece a igual distribuição das liberdades civis e políticas (direitos humanos); e o da diferença, que permite uma distribuição de bens desigual desde que contribua para a igualização entre todas as pessoas (contrariando uma sua originária arbitrária desigualdade social e económica) e que reverta num maior benefício dos mais desfavorecidos.

É ao abrigo da concepção contemporânea de Justiça como princípio moral e obrigação legal e política, que o desporto, de forma precoce e pioneira em relação à maioria das actividades sociais, começou a integrar igualmente os considerados diferentes, num processo longo e desafiante. A presença de atletas negros, por exemplo, nos Jogos Olímpicos tem uma história significativa, que se iniciou uma primeira participação na terceira edição dos Jogos da era moderna, em 1904, na África do Sul, aparentemente visando a sua humilhação pública ao terem sido recrutados para a maratona sem condições mínimas de igualdade com os demais atletas, tendo inclusivamente corrido descalços. A sua manipulada fraca prestação serviria para testemunhar a inferioridade desportiva dos homens negros. Em 2008, em Londres, o norte-americano John Taylor foi o primeiro negro a tornar-se campeão olímpico, a que outros se seguiram com particular destaque para o seu compatriota Jesse Owens que, em 1936, em Berlim, conquistou quatro medalhas de ouro.

Os jogos eram tradicionalmente não apenas para brancos e também para homens pelo que também as mulheres de encontravam inicialmente excluídas pela sua diferença. Hélène de Pourtalès, norte-americana representando a Suíça, foi a primeira mulher a conquistar um título olímpico colectivo e a britânica Charlotte Cooper a primeira a alcançar um título individual, ambas nos Jogos Olímpicos de Paris, em 1900.

Estes dois tipos de factos narram mais acerca do processo de inclusão do que da originária exclusão, mais acerca do reconhecimento da igualdade do que da inicial desigualdade, constituindo exemplos do exercício da Justiça, como virtude, na prática desportiva bem antes da convencionada Declaração Universal dos Direitos Humanos, em 1948, a ter tornado também uma

obrigação. Os desportistas eram avaliados pelo seu desempenho em competição e a prática desportiva constitui-se paulatinamente numa estratégia de supressão da discriminação e de inclusão social. Esta é uma realidade que se tem vindo a reforçar, o que se torna bastante evidente quando a intervenção social, por exemplo, em bairros degradados ou com jovens que nem estudam nem trabalham, se faz hoje por via da implementação da prática desportiva.

A perspetivação histórica da Justiça evidencia, por si só, a pluralidade de sentidos que legitimamente pode assumir – de harmonização das tendências individuais a princípio de acção social –, a diversidade de domínios em que é justificadamente reivindicada – Filosofia, Teologia, Direito, Ciência Política –, na totalidade dos domínios da actividade humana em que é aplicada, e em particular no desporto, e também a evolução da sua concepção originária como divina, para natural e depois convencional.

## **Problematização ética e jurídica**

Na contemporaneidade destacam-se claramente os dois eixos que, ao longo da história da humanidade, foram estruturando a reflexão acerca da Justiça, na sua concepção como virtude de carácter pessoal e como princípio de acção social. O diferente estatuto que se lhe reconhece ou atribui, em esferas de actuação distintas também, é bastante relevante na medida em que a Justiça, enquanto virtude ou modo de ser, se apresenta com uma dimensão voluntária (existe se for realizada por acções repetidas), enquanto que como princípio ou regra de acção se reveste de uma dimensão obrigatória (existe como obrigação, mesmo se não for cumprida). Paralelamente, também as consequências são diversas uma vez que a ausência de virtude suscita a reprovação social, mas a infração de princípios poderá implicar sanções, em particular quando os princípios morais se revestem de força jurídica.

É sobretudo esta última acepção deontológica de Justiça social que tem sido desenvolvida na contemporaneidade, na esteira de Rawls, na atribuição de uma primazia moral e política à Justiça, por via sobretudo da teorização anglo-saxónica de tradição jurídica, visando precisamente formulá-la como princípio estruturante e regulador da vida colectiva. Neste plano, porém, enfrenta a dificuldade significativa de passar do plano formal, em que se define objectivamente, para o plano da realidade concreta, a que se deve aplicar

constituindo uma efectiva orientação da acção, sendo que, neste processo de transição, se vai erodindo o consenso inicial que granjeava.

Com efeito, a Justiça como princípio, e à semelhança dos demais princípios, só se apresenta como consensual na medida em que mantém o seu identitário carácter formal e abstracto. É fácil alcançar um acordo em relação à designada «regra de ouro» da Justiça: dar igual a iguais e diferente a diferentes (formulado por Aristóteles como virtude ou modo de ser daqueles que voluntariamente se empenham na prossecução do bem). Quando, porém, se passa do domínio teórico do enunciado geral para o da formulação de normativas da actuação em situações concretas, especificando o sentido orientador do princípio, depressa se rompe o consenso para se multiplicarem as perspectivas acerca da sua correcta compreensão e devida orientação da acção. Afinal quem são os iguais e quem são os diferentes? Sob que critérios se definem como iguais ou como diferentes?

O domínio do desporto assume cabalmente esta realidade, por exemplo, quando se empenha em estabelecer escalões etários na prática das várias modalidades, quando distingue a categoria de femininos e masculinos, quando enuncia padrões e critérios de avaliação para o desporto adaptado. Em síntese, quando identifica os iguais e os diferentes, atribuindo-lhes grupos desportivos correspondentes.

A este nível, que poderá parecer inicial ou superficial, mas toca já o âmago da Justiça, a prática desportiva apresenta casos controversos, precisamente pela dificuldade de uma aplicação consensual do princípio da Justiça, decorrente da complexidade em identificar o igual e o diferente. Invoco primeiramente o de Oscar Pistorius, velocista sul-africano, amputado aos 11 meses de idade de ambos os membros inferiores a partir do joelho, que veio a colocar próteses de fibra de carbono, tecnologicamente muito avançadas, e que, tendo sido campeão paraolímpico quatro vezes, quis ser admitido no Jogos Olímpicos de 2008, o que lhe foi negado. A Associação Internacional de Federações de Atletismo havia considerado que as próteses lhe conferiam vantagem em relação aos demais atletas. No mesmo ano, Pistorius interpôs uma acção junto do Tribunal Arbitral do Desporto, em Lausanne, que lhe veio a ser favorável. Em 2011 correu nos Campeonatos Mundiais da especialidade e em 2012 nos Jogos Olímpicos, competindo com atletas sem qualquer deficiência.

É evidente que este caso questiona a identificação de «iguais» e de «diferentes», sendo que a distinção é fundamental para a classificação da competição

desportiva como «justa». Pistorius, possuindo membros inferiores mecânicos não é evidentemente igual aos atletas que possuem membros biológicos, pelo que estaria vocacionado para o desporto adaptado; todavia, o desempenho das próteses veio a ser considerado potencialmente equivalente ao dos membros biológicos, o que lhe conferiu acesso às provas regulares. A este nível, a questão reside primeiramente no critério a considerar e, depois, na avaliação a fazer. No que se refere ao critério, importa ponderar se deve ser o, mais objectivo, da natureza dos membros inferiores – biológicos/naturais ou mecânicos/artificiais – ou o, menos objectivo, do nível de desempenho proporcionado por cada um. No que se refere à avaliação de desempenho esta terá de ser realizada por especialistas quer da biologia humana, quer da engenharia dos materiais. Entretanto, Pistorius veio a afirmar pretender competir tanto nos Jogos Olímpicos como nos Paraolímpicos, o que decisivamente suscita uma nova questão: a interrogação acerca da categoria desportiva em que será mais justo competir é substituída pela excepcionalidade de competir em duas, o que é obviamente injusto em relação aos demais atletas pela vantagem individual que confere.

A controvérsia na definição de iguais e diferentes persiste hoje no desporto podendo assumir diferentes formas. A actual halterofilista transgénero neozelandesa Laurel Hubbard praticava já a modalidade na secção masculina antes de realizar a transição para mulher, tendo depois sido autorizada a competir na secção feminina, nos Campeonatos Mundiais de 2017 e nos Jogos do Pacífico de 2019, e admitida agora também nos próximos Jogos Olímpicos, em Tóquio, no Verão de 2021. O critério ou norma para aplicação do princípio da Justiça, para a identificação entre iguais e diferentes, foi o nível de testosterona produzido (abaixo das 10 nanomoléculas por litro, pelo menos nos últimos 12 meses), não obstante alguns críticos consideraram que o facto da atleta ter passado pela puberdade masculina antes da transição lhe traz vantagens competitivas.

Estes casos são paradigmáticos da questão que se tem vindo a colocar particularmente no desporto de respeito absoluto pelos Direitos Humanos – em que, como vimos, o próprio desporto foi precursor – e de formulação de regras justas para apreciação das novas realidades sociais com que se depara. Isto é, qual o peso respectivo a atribuir a critérios de ordem social e de ordem biológica na prática desportiva; ou seja, no caso concreto de Laurel Hubbard, se a identidade de género se pode e/ou deve sobrepor à identidade

sexual. O compromisso com a Justiça é unânime, mas a sua aplicação é controversa.

Afinal, a partir de que critérios se estabelece a igualdade ou a diferença? No plano teórico têm surgido modelos plurais de inteligibilidade da Justiça entre os quais se destacam, como mais preponderantes na contemporaneidade, o libertário, o utilitarista, o igualitário, o comunitarista (Neves 2007, 143-153; Rosas 2018, 58-71).

O libertário (deontológico) caracteriza-se pela defesa dos direitos individuais e redução ao mínimo de qualquer intervenção exterior ao indivíduo e suas relações, nomeadamente do Estado. O libertário considerará que cada desportista tem o direito de alterar o seu corpo como quiser sem, todavia, poder exigir de outrem qualquer consideração especial. Este mantém-se livre de procurar, por meios transparentes, realizar os seus interesses individuais.

O igualitário (deontológico) presta especial atenção a todas as pessoas na sua identidade específica, visando garantir-lhes os mesmos direitos e deveres, sendo que a expressão atribuída à igualdade pode ser maior – assegurando os mesmos bens sociais a todas – ou menor – confirmando as mesmas oportunidades a todas. O igualitário procurará, no mínimo, proporcionar as mesmas possibilidades de competição a todos os desportistas, mesmo que tal implique favorecer os mais desfavorecidos.

O utilitário (teleológico) advoga a promoção do maior bem e felicidade para o maior número de pessoas, o que pode implicar a desconsideração dos interesses marginais de algumas em prol da maximização do bem ou utilidade. O utilitário procurará satisfazer as expectativas da maioria dos desportistas, mas apenas até ao nível em que tal reverta a favor do maior bem-estar possível de uma forma socialmente agregada, isto é, prevalecendo as posições que gerarem maior agregação das utilidades individuais.

O comunitário (teleológico) rejeita qualquer modelo de Justiça previamente estabelecido, considerando que será cada comunidade, no âmbito das suas tradições culturais, vivências morais e dos direitos individuais e sociais que reconhecem, que deverá estabelecer as regras que respondam às necessidades dessa comunidade. O comunitário organizará a prática desportiva de acordo com a moral comum, correspondendo ao sentimento de justiça da comunidade em causa o que é geo-culturalmente variável.

Não há, pois, uma identificação única, objectiva e definitiva acerca dos iguais e dos diferentes, assim como também não há uma definição única de

Justiça, sendo que as várias interpretações que se perfilam também não são necessariamente alternativas, podendo ser harmonizáveis em relação a diversas questões sociais. A distinção contemporânea entre (a subjectividade na definição d) o bem e a Justiça, em prol de uma formulação universal da última, não evitou a pluralidade dos critérios para a sua aplicação. Entretanto, terá ficado (pelo menos parcialmente) justificado o paradoxo que no início apontámos à noção de Justiça: uma perspectiva individual é naturalmente tendenciosa e a sua formulação objectiva remete para um formalismo pouco operante que, quando se aplica à realidade concreta, se estilhaça em diferentes critérios. É nesta complexidade que também a Justiça desportiva se desenha.

## Abordagem desportiva

Na prática desportiva, a Justiça destaca-se nos seus dois sentidos historicamente prevalentes, como virtude, ou característica pessoal dos desportistas, como também perfil das instituições, e como princípio, ou cumprimento das disposições vigentes que regulam cada modalidade.

O carácter moral dos desportistas manifesta-se por vezes surpreendentemente em particular quando priorizam a ajuda à competição, como se verificou nos Mundiais de Atletismo de Doha, de 2019, quando o guineense Brian Braima auxiliou e chegou mesmo a carregar um colega em dificuldades, Jonathan Busby, de Aruba, durante cerca de 100 metros até à meta. Não se tratando de um caso de justiça, mas sim de compaixão, é, em todo o caso, um exemplo de nobreza de carácter que se sobrepõe à justiça desportiva. O carácter justo do desportista não exige actos heroicos, como este, mas tão somente um compromisso para com a não adulteração, a manutenção e mesmo a promoção da igualdade na prática desportiva. Neste âmbito, o caso mais paradigmático é certamente o do *doping*, enquanto vantagem adquirida por meios artificiais para melhorar o desempenho desportivo.

Tradicionalmente o *doping* referia-se a substâncias exógenas, as quais variaram ao longo do tempo e que mais recentemente consistem, sobretudo, em esteroides anabolizantes, narcóticos, estimulantes, diuréticos e hormonas. Estas substâncias têm efeitos secundários muito penalizadores para a saúde dos atletas ao nível quer do equilíbrio do seu desenvolvimento psicofísico, quer da incidência de doenças graves diversas. Entretanto, nas últimas décadas,

as modalidades de *doping* têm-se alargado e diversificado significativamente – como o *doping* genético, através de intervenções sem finalidade terapêutica mas de melhoramento, ou *doping* mecânico, através da introdução dissimulada de uma fonte adicional de energia (como um motor numa bicicleta) – contemplando hoje, por exemplo, também a inovação tecnológica, como no caso Pistorius ou como se verifica com a utilização de diversos equipamentos desportivos: os fatos-de-banho LZR e TYR, da Speedo, Adidas, Diana e Arena, que reduzem a resistência na água e aumentam a velocidade do nadador, tendo sido banidos das competições em 2010; os ténis da Nike Vaporfly, que reduzem a perda de energia do corredor; ou as camisolas IonX, que intensificam a corrente sanguínea, aumentando os níveis de oxigénio nos músculos. Este designado *tecno-doping* não afecta negativamente a saúde dos atletas, mas não deixa de produzir uma vantagem competitiva exterior e adicional ao mérito do desempenho; simultaneamente a pluralidade de expressões que o *doping* pode hoje adquirir constitui um proporcional desafio para a observância da Justiça. O desportista justo recusa qualquer vantagem exterior que lhe seja concedida, independentemente das probabilidades de tal vir a ser descoberto e dos interesses sectários que possa servir, pela simples e única razão de violar o compromisso com a Justiça.

A virtude da Justiça também pode e deve ser assumida por instituições – na esteira do pensamento de Paul Ricœur (1990, 227-236) que insiste na importância das instituições justas (povo, país, região, etc.) para a concretização da igualdade, enquanto exigência de coerência entre a teoria e a prática, na aplicação da Justiça a situações concretas, na tomada de decisão. Dir-se-ia então que as instituições desportivas serão justas se, em todas as suas decisões, procurarem promover oportunidades iguais para os seus atletas, genericamente, desde a disponibilização de equipamentos, a condições de treino e a ocasiões de competição. Por exemplo, um atleta que viva no interior do país ou nas ilhas estará limitado em relação aos demais na maior parte das modalidades desportivas. Outro exemplo completamente diferente será o da selecção de modalidades olímpicas como estímulo para essa mesma prática desportiva, nomeadamente ao nível da obtenção de investimento nacional e de angariação de patrocinadores. Refira-se o hóquei em patins, com forte tradição em Portugal e uma implantação crescente no mundo, que continua excluído das Olimpíadas, por supostamente não cumprir todas as regras de selecção estabelecidas pelo Comité Olímpico Internacional.

Para além da Justiça como virtude, cuja realização é maximalista dado poder ser sempre (infinitamente) aperfeiçoada, a sua afirmação como princípio, minimalista dado restringir-se ao cumprimento das regras estabelecidas, de cumprimento obrigatório e de violação penalizada, tem-se tornado clara e progressivamente preponderante no desporto, uma vez que este vem sendo cada vez mais regulado. Com efeito, não só à medida em que a prática desportiva se foi tornando mais abrangente e internacional, mas também à medida que avultados interesses económico-financeiros se lhe foram associando, foi-se igualmente impondo uma regulamentação de dimensão jurídica que se mantém como tendo uma função essencialmente arbitral, isto é, de dissolução ou resolução de conflitos, através da administração da Justiça. É neste contexto que o Tribunal Arbitral do Desporto (TAD) foi criado em 1984, em Lausanne, para intervir em conflitos em que as partes não estejam sediadas no mesmo país, de forma absolutamente independente, imparcial e transparente. Em Portugal, o TAD, obedecendo aos mesmos valores éticos, foi criado apenas em 2013<sup>5</sup>. Neste âmbito uma questão interessante, que carece de aprofundamento, poderá ser a do erro do árbitro que, mesmo quando afecta o resultado da competição e é reconhecido pelo próprio, se torna mais frequentemente penalizador para quem cometeu o erro do que reparador para quem o sofreu.

Em todo o caso, e em jeito de síntese, o desporto, no curso da sua extraordinária diversificação de modalidades e internacionalização da sua prática, sobretudo no último século e meio, mantém uma fidelidade umbilical à Justiça, quer como virtude a cultivar, quer como princípio a obedecer, a qual, não raras vezes, se tem perfilado como paradigmática e mesmo pioneira na sociedade civil. Mais um exemplo a este nível tem sido o da implementação de uma designada «tolerância zero» em relação, genericamente, à violência no desporto – entre adeptos, jogadores e treinadores –, quer física, quer verbal, e mais especificamente no que se refere a qualquer forma de racismo na prática desportiva.

Neste âmbito de uma Justiça igualitária, que classificaria de identitária do desporto, importa – acrescentaria como nota final – prevenir o exacerbar deste desiderato na subordinação do desporto à defesa de causas, mesmo que

---

<sup>5</sup> Lei n.º 74/2013, de 6 de Setembro, na formulação vigente estabelecida pela Lei n.º 33/2014, de 16 de Junho.

justas, se ultrapassarem a própria prática desportiva. Toda a instrumentalização do desporto se repercute na sua redução. Como interpretar o acto do jogador de futebol americano e activista Colin Kaepernick que, em 2016, se ajoelhou durante a audição do hino nacional dos Estados Unidos, que antecedeu um jogo, como protesto contra o racismo na sociedade norte-americana, sob a Administração Trump? Este acto desencadeou um movimento de protesto cívico não relativo ao desporto em particular, mas como consciencialização e denúncia de um racismo crónico, se não endémico, na sociedade norte-americana. A distinção entre o compromisso do desporto para com a igualdade entre todos os desportistas e a sua utilização como estratégia cívica em prol da igualdade social é bastante subtil e também certamente controversa, sobretudo se reputarmos a segunda atitude como uma forma de politização do desporto. É verdade que o desporto tem vindo a intensificar a sua ancestral dimensão social, evidente na afirmação de igualdade de todos os atletas, mas até também como veículo de promoção social fundamentada no mérito desportivo, o que, extravasando o seu domínio estrito, não deixa de reforçar a sua relação intrínseca com a Justiça. Realidade distinta será a da utilização do desporto para promoção de finalidades que, mesmo que nobres e justas, lhe sejam extrínsecas, como poderá ser interpretada a insistência da cidade de Munique para que a UEFA iluminasse o estádio Allianz Arena com as cores do arco-íris que representam o movimento LGBT, durante um jogo do EURO 2021 com a selecção da Hungria, país em que então recentemente havia aprovado legislação limitando os direitos daquela comunidade. A politização do desporto expô-lo-á a divisões, segregações e conseqüente enfraquecimento. Recuperando o sentido aristotélico da Justiça como virtude, esta é sempre uma mediania entre extremos, fundamentada na prudência como sabedoria prática.

## Bibliografia

- Aristóteles. 1983. *Éthique a Nicomaque*. Introduction, Notes et Index de J. Tricot. Paris: J. Vrin.
- Audard, Catherine. 1996. «Justice». In *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, dir. Monique Canto-Sperber. Paris: Édition Presses Universitaires de France, 836-844.
- Chorão, Mário B. 1991. «Justiça». In *Logos: Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Vol. 3, dirs. Roque Cabral et al. Lisboa: Edições Verbo, 95-102.

- Hume, David. 1975. «An enquiry concerning the principles of morals». In *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*, ed. Lewis A. Selby-Bigge. revised by P.H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press.
- Neves, Maria do Céu P. 2007. «Olhares plurais da justiça». *Política Social: Política Social, Justiça e Direitos de Cidadania na América Latina*, 3: 131-156.
- Platão. 1949. *República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Rawls, John. 2001. *Uma Teoria da Justiça*. Tradução de Carlos Pinto Correia. Lisboa: Editorial Presença.
- Ricœur, Paul. 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris: Édition du Seuil.
- Rosas, João C. 2018. «Teorias da Justiça». In *Ética Aplicada: Política*, coords. Maria do Céu P. Neves, António C. Pinto e Luís Sousa. Lisboa: Edições 70, 55-74.
- Tomás de Aquino. 2010. *Suma Teológica*, Tomo II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos B.A.C.



**FOTOGRAFIA 23**



**FOTOGRAFIA 24**

# Prudência\*

António de Castro Caeiro

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa

Sobre a prudência: uma má tradução para uma boa «excelência».  
(Aristóteles, *EN* 1102b13-1103a10, 1105b19-1106a13)

Prudência traduz o substantivo feminino *phronêsis*. Procuramos descrever um dos seus aspectos tal como Aristóteles o desenha na sua *Ética a Nicómaco*. *Phronêsis* quer dizer «tomada de consciência» (Erkilla 2019), «acordar de um desmaio», «acordar a consciência». Quer também dizer «ter a percepção da situação em que nos encontramos». Por que motivo então se traduz ainda hoje *Phronêsis* por prudência? A tradução não deixa de ter uma raiz aristotélica. Diz Aristóteles que a *phronêsis* é uma potência de antecipação (*dynamis pronoêtikê*)<sup>1</sup>. Os latinos traduziram por *providentia* que quer dizer literalmente: «ver de antemão». Do étimo ao conceito não foi preciso dar um grande passo. Providência deu prudência. Mas prudência em português contemporâneo não quer dizer senão uma virtude diplomática, talvez resolutiva de conflitos (Skultety 2009). Não é, contudo, o que Aristóteles pensa sobre a *phronêsis*: na situação de medo, poder sobreviver-lhe. Na situação de cedência à tentação, poder resistir-lhe. Mas vamos por passos.

## I

É a possibilidade de anular ou de neutralizar os acessos de ira e as vontades que nos dá que Aristóteles procura isolar e configurar como

---

\* Por opção do Autor, o presente artigo não segue o acordo ortográfico.

<sup>1</sup> Arist. *EN* 1141a28.

restabelecimento do contacto com o *logos* (Swanton 2014). Essa possibilidade possibilitaria a nossa passagem para uma posição activa anulando a passiva, ficando nós a ser senhores de nós próprios em vez de súbditos, condutores do destino e não conduzidos pelos impulsos, desejos, vontades, iras, fúrias, o que quer que seja que nos deixa fora de nós, a despejar-nos do próprio sentido. A reacção aqui em causa terá sempre de depender de uma possibilidade de poder modificar nossa situação, como se fosse a partir do *logos* que chegasse a possibilidade do combate, a resistência oferecida, as forças de resistência para contrariarem, se oporem ao que nos derrota. Em causa está a tentativa de configurar a *orexis* pela peculiar *kinêsis* (mudança) projectada pelo *logos*.

A possibilidade de reacção resulta de uma projecção do próprio sentido sobre nós, ainda que numa situação precária, se assim se pode dizer (Shotter e Haridimos 2014). Quer dizer, em vez do princípio da acção que nos deixa numa situação de afectação, ter a sua origem na coacção, violência ou na cegueira, passaria a estar em nós próprios (inversão do primado da *akousia* sobre a *hekousia*), em vez de não termos domínio sobre nós, o de serem os *pathê* a dominar-nos, passaríamos nós a ser senhores do nosso destino (inversão do primado patológico da *akrasia* sobre a *enkrateia*) em vez de sermos levados a cair numa determinada situação sem escolha, ou resolução, seríamos nós próprios a antecipar a escolha, a decidirmo-nos (inversão do primado patológico do *kineisthai aproairetôs* sobre a acção *kata propairesin*). A própria possibilidade de não querermos estar no estado em que ficámos, a possibilidade de combater, de aumento da tensão que contrarie a situação, a possibilidade de oferecer resistência e de nos opormos, fazermos face ao que está a acontecer, para que possamos resolver a situação, pode também acontecer a partir do *logos* na forma enérgica como pode tentar neutralizar a tentativa de anulação porque passa. Mas a própria possibilidade de se passar ao contra-ataque terá de partir do próprio *logos* e da forma específica de actuar. Ou seja, não basta querer, esforçar-nos por exponenciar a força da vontade, lutar, resistir, contrariar a tensão, fazer oposição tudo isso são tarefas que resultam do próprio projecto do sentido que o *logos* configura, nos dá a entender e nos permite compreender. A nossa reacção apenas é possível por que do *logos* se constitui um conteúdo que nos dá a entender qualquer coisa como uma possibilidade de resistir e o que se constituirá como consequência da nossa total rendição ao que está a suceder. Ou seja, o *logos* constitui-se

ter-se-á que constituir também como um conteúdo disposicional, não como um conteúdo patológico que mexa connosco e nos desloque da nossa posição habitual, para nos atirar e fazer virar para onde quer que seja, mas como uma disposição, *hexis*, que permite a decisão (Wolff 2008).

## II

Há uma enorme dificuldade em resistência à invasão da ira e do desejo, à escalada da violência, densidade e frequência dos assaltos, numa tentativa para não seguir atrás do que fica aberto: a precipitação. É no som e na fúria desta situação, na distorção do *logos*, e no barulho ensurdecido da fúria que Aristóteles procura de algum modo dar a compreender o modo como é possível fazer deixar trabalhar em si o poder do *logos akoustikos*<sup>2</sup>. É possível escutar chamamento abafado do *logos* e vice-versa é possível convocar e reclamar (*paraklêsis*) a sua presença; o esforço activo de constituir esta situação de que podemos ser o instrumento ou os protagonistas como uma situação censurável, sujeita à crítica e inadmissível. Estes dois processos de auto-convencimento de alterações de alternância de forças, desequilíbrios, pode eventualmente pôr na compreensão, captar o que está a acontecer e, então, ganhar ascendente sobre o *pathos*. A convocação, exortação e encorajamento (Ruprecht 2000); a crítica, censura e rejeição, são processos de compreensão, de tentativa de interpretação do *logos*, de não perder o elo com ele, de não ultrapassar o ponto sem retorno. Nesta antecipação das consequências

---

<sup>2</sup> Arist. *EN* 1151b1-17: «Mas permanecer “absolutamente” fiel a uma opinião, só é possível quando é formada verdadeiramente. Mas há alguns que permanecem fiéis a uma opinião formada a qualquer preço. A esses chamamos obstinados, e são difíceis de convencer. Por outro lado, não é fácil fazê-los mudar de opinião. De facto, estes comportam-se, de alguma maneira, de modo semelhante aos que se dominam, tal como há semelhança entre o esbanjador e o generoso e entre o audaz e o confiante. Contudo, são diferentes relativamente a muitas coisas. Um [o que tem domínio de si] não muda facilmente, mesmo exposto à paixão e tomado de desejo, uma vez que em qualquer situação em que se encontre é capaz de ser facilmente convencido do que é correcto: assim terá domínio de si. Os que não têm domínio de si, contudo, não se deixam facilmente modificar pelo sentido orientador, mas sim pelos desejos quando são tomados por eles; e, na verdade, muitos são levados pelos prazeres. Os obstinados são opiniosos, ignorantes, rudes; os opiniosos deixam-se influenciar pelo prazer e pelo sofrimento, porque ficam contentes com a vitória que obtêm não tendo sido persuadidos a mudar de opinião, e aborrecidos se as suas disposições tiverem sido desautorizadas por decreto. Assim, parecem-se mais com os que tem domínio de si do que com os que não se dominam.»

exercemos com esforço um engrandecimento da lucidez activo e que se processa de um modo não tão simples nem tão fácil como acontece com o magnânimo ou com o magnífico. E ainda assim é no quadro geral da ampliação, engrandecimento e magnificência, de largueza e liberação que se pode fazer coincidir como aspectos de um mesmo acontecimento interpenetráveis uns pelos outros<sup>3</sup>.

A possibilidade de não sucumbir à eficácia da afecção é dada pela tentativa de despertar uma reacção também ela mesma eficaz para o combate e tentativa de expulsão do domínio, mas resultante numa projecção que antecipa o que irá acontecer como se fosse criar uma espécie de dessensibilização, se assim se pode dizer, uma preparação que não nos apanha completamente desprevenidos, ainda que o concreto tenha uma intensidade, eficácia, energia e impacto completamente diferentes<sup>4</sup>.

Aristóteles analisa aqui os elementos que intervêm na relação com o *logos* e que por isso o permitem restabelecer ou não como algo que nos acontece a nós, num processo de suspensão, se é que isso é possível, pela possibilidade de ouvir e escutar o *logos*<sup>5</sup>, isto é, acompanhar o sentido, compreender, entender, o que está a ser dito de tal forma que nos tornamos disposicionalmente nisso mesmo que está a ser dito contra todo o barulho, agitação, som e fúria do que de cada vez invade, ocupa e tende a controlar o conteúdo das nossas vidas. Escutar o que o *logos* diz não é apenas ouvir essa possibilidade

---

<sup>3</sup> Ter domínio sobre si e não ter domínio sobre si são os operadores que provocam a anulação da diminuição de si, da perda de domínio, da derrota, e fazem nascer um aumento, ganham uma ascensão de acordo com o modo e a maneira como a vitória é possível. No projecto da *philotimia*, *philonikia*, *philologia*, está precisamente esta abertura radical a si alterado noutra, efeito da acção do *pathos* e por outro lado a possibilidade de se ganhar a si anulando a alienação passiva e constituindo uma apropriação enérgica e activa de si: a *megalopsychia* e a *megaloprépeia* são formas de expansão e de engrandecimento de si.

<sup>4</sup> A relação que aqui se encontra a ser estabelecida entre o que permanece no *lóγος*, na espera pela passagem da violência e veemência da presença do *pathos* que aparentemente tudo muda e pelo que se constitui com o sentimento de vitória por não ter sucumbido ao outro em que nos tornamos, mas por nos voltarmos a ser os mesmos está implicada no modo como nos relacionamos com o *logos* seja contra e fora dele, seja por ele e segundo ele. É na relação com o *logos* contra e por, fora e dentro, alojados ou desalojados dele que podemos perceber a complexa relação de exposição à persuasão e à convicção que se constitui no processo de mudarmos de uma atmosfera para a sua dissipação ou de uma atmosfera para outra atmosfera.

<sup>5</sup> Como o que permitiria perceber como é que ouvir e não ouvir (numa versão etimológica da obediência e da desobediência), escutar e não escutar, significa simultaneamente fazer e não fazer.

abafada pelo alarido do prazer (Evenepoel 2014), a agitação do júbilo, a euforia do estado de sítio em que nos encontramos, mas ensurdecer para as sereias e ouvir para estabelecer o contacto com o projecto prospectivo e retrospectivo do *kalon*.

Relativamente ao poder enérgico ou à energia dinâmica do *enkratês* isso implica a possibilidade de oferecer resistência à invasão, de fazer face e oposição ao que contraria, desvia, põe fora de si, desaloja. A possibilidade é medida relativamente à impossibilidade. A possibilidade de se deixar mudar é que anula a impotência e a imponência da heteronomia, da alienação de si. Deixar-se trabalhar pelo *logos* é convidá-lo, convocá-lo: *paraklêsis*, para que o *logos* possa, na aparente passividade, encontrar ainda um espaço de flexibilidade, anular a rigidez da fixação da ideia patológica e nessa *esquiva* conseguir ficar sintonizado pela voz do *logos*.

### III

Mas o que se escuta? O que se ouve? O que quer dizer ouvir? Escutar? Entender? Significa agir em conformidade? Mas o que quer dizer isso? Como se transforma um conteúdo de sentido numa acção que é uma sua expressão. Talvez para Aristóteles é ainda um lugar-comum: compreender é ser. Saber é fazer. Quem não compreende não é, quem não faz, não sabe. É entender o que é dado a entender uma conversão nisso. Será ter a possibilidade de compreender, ter a possibilidade de ficar configurado por esse possível? Ser o possível?

Uma das possibilidades é o cumprimento de uma ordem, a suspensão do que se estava a fazer e como se estava a fazê-lo, ou executar uma ordem determinada à voz de comando, o que fazer e o que não fazer, o que dizer e não dizer, o que pensar e não pensar, como agir e como não agir. A execução da ordem à voz de comando, o fazer o que alguém nos diz para fazer implica que haja uma expressão desse sentido por uma atitude, por um dado comportamento, por uma maneira de ser, por uma relação com um dado conteúdo no mundo. Entre nós e o que há a fazer há alguém, mesmo que em nós próprios, que faz a ponte entre o sentido compreendido e um comportamento, que conduz a uma exteriorização do que efectivamente fazemos acontecer e se plasma no mundo.

Mas dar ouvidos a alguém ou a algo que nos é feito compreender pode implicar uma complexidade de fenómenos que Aristóteles identifica como estando implicados de forma concomitante no conteúdo da palavra dita, como é dita, como se deixa compreender. Esta forma de actuação do *logos* não é como numa demonstração matemática, mas é como um pai fala com um filho. Nesse sentido, dar ouvidos a um pai, escutá-lo com atenção e entendê-lo não significa executar uma ordem, obedecendo à voz de comando, mas seguir o seu conselho, de acordo com o esclarecimento da situação em que alguém se encontra, tendo ganho transparência e ficado situado em relação a si. Seguir um conselho e obedecer à voz de comando são coisas diferentes, embora se situem de algum modo numa mesma constelação de fenómenos<sup>6</sup>.

#### IV

O sentido de obedecer ao *logôi* (*peitharkhein tôi logôi*) tem no seu campo semântico sentidos que vão desde o convencer de forma transparente até ao persuadir desonestamente, do fazer prevalecer um parecer sobre outrem até obedecer. Sem dúvida que traduz a situação crítica do humano, interpelado pela força das circunstâncias a agir sem obter uma transparência clara e definida de quê, junto de quem, ou como. O *thymos* no humano dá-nos a entender um determinado sentido, que nos configura de alguma maneira. O sentido é então o de ouvir alguém, obedecer-lhe, ser convencido por alguém, ser persuadido por alguém, confiar em alguém, acreditar em alguém acerca da sua própria situação. Essas maneiras vão desde o saber as ordens para as executar, obedecer à voz de comando, ser convencido por argumentos e obtenção de transparência relativamente à situação em que de cada vez alguém se encontra, ser persuadido por alguém a respeito de qualquer coisa. Esta possibilidade intrínseca da relação do humano com a sua lucidez em acção já está atestada em Homero<sup>7</sup>.

Em vez da entidade homérica *thymos* (Aristóteles inscreve-o num outro quadro de sentido), temos a manifestação do *logos* que aqui pode perfeitamente

---

<sup>6</sup> κατήκοος, ὑπήκοος, εὐηκοώτερος, nas diversas relações com o πειθαρχεῖν.

<sup>7</sup> Ver «τοῦ θυμὸν ἐνὶ στήθεσσι ἐπειθον οὐδ, 7.258, 23.337; c. acc. pers et infi: persuadir alguém». Ver Schofield (1986).

ter a tradução de palavra que exprime um sentido que se dá a ouvir de alguma maneira, que pode ser escutado com atenção, que, portanto, pode persuadir, convencer, fazer obedecer cegamente, aconselhar sabiamente, dar confiança, fazer crer. É o que constitui a possibilidade do *enkratês* escutar o *logos*. O que tem domínio de si e tem a situação crítica sob controlo na promessa de prazer ou na ameaça com o sofrimento, o sensato (ou temperado) e o perseverante (ou corajoso), escuta a voz do *logos* e não o som e a fúria do prazer e do sofrimento. Se o mais das vezes e primariamente é possível que o terror que a situação inspira nos conduza e que nos abstenhamos de prazeres vergonhosos apenas pelo medo do castigo, pelo contrário, a voz do *logos* dá a entender a vergonha da fuga e a vergonha da queda<sup>8</sup>. É convencido pelo *logos*, tem confiança no *logos*, crê no *logos*, e obedece-lhe no sentido radical em que obedecer significa ir ao encontro do que é dito, escutando-o, seguindo o conselho, mudando de disposição, contra tudo o que aparentemente se seria obrigado a fazer. Nessa medida, o que tem domínio de si nas mais diversas situações de ameaça de expulsão de si, perda de domínio, tem a possibilidade de ouvir bem, escutar com atenção, entender a voz do *logos*. Ao sensato e ao perseverante inere uma maior possibilidade de escutar (*euêkoôterón*) a voz do *logos* e assim ficarem a respeito de tudo configurados pela voz do *logos*<sup>9</sup>. Passar pelo processo de debate com e pelo *logos* é a possibilidade de mudarmos a situação em que nos encontramos passivamente expostos aos assaltos do desejo e da ira, do prazer e do sofrimento nos seus mais diversos matizes, abafando a acústica do barulho furioso para tentar sintonizar-nos com o que o *logos* tem para dizer, na compreensão da vergonha, da desgraça, da desfiguração da perversão, da perda de si ou falta de controlo ou domínio. A perda da posse do *logos* consiste numa transformação da vida em que somos afectados patologicamente pelo que nos dá para o que nos dá, para viver numa intenção que não é nossa. Mas a possibilidade de mudar essa disposição resulta da possibilidade de escutar a voz do *logos* e de se ficar exposto a ela. O sentido da obediência é assim pôr-se sob a disposição do poder do *logos*, seguir as suas indicações, deixar-nos orientar por ele. O elemento «compreensão do que é escutado» permite que se escute melhor e execute a acção. O exterior da acção resulta da compreensão interior do que há para fazer. É por onde,

---

<sup>8</sup> Arist. *EN* 1179b11, 1180a5.

<sup>9</sup> *Ibid.* 1169a18.

precisamente, conseguimos seguir as indicações com confiança que permitem agir a partir de uma autodeterminação nascida no meio da própria situação crítica. Poder escutar a voz do *logos*, na concordância com ela, implica uma exposição radical ao *logos*, um querer que se faça a vontade do *logos*. O *logos* tem de algum modo (pôs) de ser convencido pelo próprio *logos*<sup>10</sup>.

Nesse projecto do *logos* está afirmada a convicção de que há uma possibilidade de escutar o que há para fazer. Não como uma obediência à voz de comando. Mas como se ao escutar se ficasse sob a atmosfera fina do *logos*, que se insinua de alguma maneira. O que é que aí se escuta? Qual é o seu conteúdo e como é que possível anular o som e a fúria das paixões que de cada vez se constituem a fazer-nos a mudança para ir no enalço do prazer ou para fugir ao sofrimento e cada mudança, cada movimento, cada lance com o seu peculiar conteúdo.

O que aí se dá a escutar não deixa de ter um conteúdo afectivo ou emocional ou disposicional, mas a sua origem e proveniência não é extrínseca ao próprio princípio no humano, fazendo-o coincidir com ele. É do projecto tético, do a ser que cumpre, do por ser ainda, que nos tem em retrospectiva e retroactivamente afecta fazendo-nos ir até si. Uma vida que se vê modificada pela visitaçāo do esplendor (*tò kalón*) e da glória (*tò agathón*) permite a hipótese interpretativa de Aristóteles segundo a qual viver *kat' aretên* implica uma inserção num horizonte cujo limite extremo é a *megaloprépeia* e pela *megalopsykhia*. A magnificência e a magnanimidade intensificam a possibilidade de transcendência que está dada no próprio sentido do lance da intenção, *orexis*, ou aspiração, *boulêsis*, do humano. São intensificações do modo de disposicional do *kalón* e do *agathon* se manifestar em nós.

---

<sup>10</sup> Arist. *EN* 1102b30-1103a3: «[A] faculdade de desejar e em geral o elemento intencional que são, de algum modo, capazes de razão, mas também podem incapacitá-la. Isto é, têm o poder de a escutar e de obedecer ao seu comando. Também é assim que dizemos que um pai e os amigos têm razão, mas não a têm do mesmo modo que os enunciados matemáticos. A advertência, toda a espécie de censura, e a exortação indicam que a possibilidade incapacitante de razão pode no Humano transformar-se, de algum modo, por persuasão, numa possibilidade capaz dela.»

## V

É assim que na possibilidade expectante da invasão, da ocupação e do controlo pelas forças invasoras, na alienação e no estranhamento da situação patológica se dá um afastamento da possibilidade dessa sintonia com o sentido, dessa retenção do sentido e disposição constitutiva. Ora a forma como se pode dar ouvidos, escutar, e entender como é consigo corresponde à possibilidade passiva, isto é, de transformação de si, do outro em que nos tornámos, por sofrimento ou por prazer, pelo X em que nos tornámos, para podermos ficar de novo na possibilidade de virmos a nós e assim de nos situarmos, de nos sintonizarmos, de escutarmos a voz carregada de sentido do *logos*, sob o logismos. A possibilidade da resistência, de um esforço implica uma resistência para se ver livre de (e liberto) para si.

Todavia, não há aqui nenhuma aplicação da vontade, nenhum esforço possível, se não houver esta ressonância que nos trabalha efectivamente, de uma *enérgeia* que actua, pela anulação da *adynamia* que o *pathos* provoca em nós. O ónus da libertação dá-se assim em nós, na resistência, na oposição, no combate, no esforço por voltar a si, nos tornarmos nós. Esse trabalho da possibilidade da passividade implica a potência e o poder ser de novo determinado por si e em si, e não por qualquer outra coisa que nos desgoste. É na sensibilização para esse gosto, para uma modificação disposicional que a Ética trabalha. E ainda assim não se trata de escutarmos moralmente ou religiosamente uma qualquer realidade. O cumprimento da lei, a satisfação do que quer que seja pode dar prazer, mas sempre já numa heteronomia, resultante de uma expropriação de si. A verdadeira possibilidade de se ser resulta do esforço activo na tendência para podermos expor-nos à mudança no momento da aflição da tentação, do momento da queda, mas de um modo tal que é também afectivamente que o conseguimos pela mudança da constituição afectiva, quando a disposição consegue alterar as mentalidades e os sentidos, os comportamentos.

Na agonia do sentido, na possibilidade de sucumbir ao medo e mesmo assim resistir por um medo ainda maior da vergonha da fuga ou na possibilidade de sucumbir ao desejo de prazeres vergonhosos e ainda assim resistir-lhes por medo da vergonha da cedência, é agir em vista da compreensão efectiva do estado em que ficaremos, se não resistirmos. A possibilidade radical de agir dá-se no espaço de abertura apertadíssimo, comprimidíssimo entre a

desistência e a resistência, o esforço empregue no domínio de si e a perda do abandono a um naufrágio que nos deixa irrecuperáveis, incuráveis.

É aí nessa zona limite e extrema em que se forma a verdadeira expressão da nossa alma e do nosso espírito que o combate pelo sentido se trava, contra a indefinição e a indeterminação de uma vida que é constituída para aquilo para que deu, nos instantes em que não estávamos em nós perdidos, na desorientação de si.

## Bibliografia

- Aristóteles. 2009. *Ética a Nicómaco*. Tradução de António de Castro Caeiro. Lisboa: Quetzal.
- Erkkilä, Ville. 2019. «Rechtsgewissen: Conscience in History and in Legal Science». In *The Conceptual Change of Conscience: Franz Wieacker and German Legal Historiography 1933-1968*. Tübingen: Mohr Siebeck GmbH and KG. 177-280.
- Evenepoel, Willy. 2014. «The Stoic Seneca on *virtus*, *gaudium* and *voluptas*». *L'Antiquité Classique*, 83: 45-78.
- Ruprecht, Louis A. 2000. «The virtue of courage: on the penultimacy of the political». *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, 83, n.º 3/4: 635-668.
- Schofield, Malcolm. 1986. «Euboulia in the Iliad». *The Classical Quarterly*, 36, n.º 1: 6-31.
- Shotter, John, e Haridimos Tsoukas. 2014. «In search of phronesis: leadership and the art of judgment». *Academy of Management Learning & Education*, 13, n.º 2: 224-243.
- Skultety, Steven C. 2009. «Competition in the best of cities: agonism and Aristotle's "Politics"». *Political Theory*, 37, n.º 1: 44-68.
- Swanton, Christine. 2014. «The notion of the moral: the relation between virtue ethics and virtue epistemology». *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 171, n.º 1: 121-134.
- Wolff, Ernst. 2008. «Aspects of technicity in Heidegger's early philosophy: rereading Aristotle's "techné" and "hexis"». *Research in Phenomenology*, 38, n.º 3: 317-357.



**FOTOGRAFIA 25**

# Solidariedade

Joana Araújo

Comissão de Ética da Portugal Football School – Federação Portuguesa de Futebol

A solidariedade, como conceito, apresenta diferentes significados construídos pela humanidade que se vão transformando, ao longo da história, ao mesmo tempo que traduz sucessivo movimento do pensamento de um grupo em uma determinada época. Assim, os conceitos não são imutáveis, têm história e vão evoluindo, segundo Koppnin (1978), no mundo real a partir da prática histórico-social dos homens. Nesse sentido, vão surgindo significados diferenciados de solidariedade, demarcando segundo Duvignaud (2000), os primeiros indícios desse elo que une os homens desde os mais rudimentares agrupamentos até chegar ao que ele chama de novas solidariedades, que define como estruturas sociais vigentes, segundo as relações sociais unificam os grupos e a evolução da consciência do ser humano.

## Solidariedade na Antiguidade

A existência de comunidades diferentes nas principais civilizações antigas, entre elas: mesopotâmicas, fenícias, egípcias, hebraicas, persas, gregas e romanas – apresentavam na sua formação características comuns: grandes invasões, revoltas internas, unidade destruída e novas em formação, tendo o poder um carácter teocrático, o político ligado ao religioso. As organizações sociais apresentavam-se com diferentes denominações, seguindo uma hierarquia de poder e obediência, criando técnica de sobrevivência exigindo, por isso, novas relações sociais que pouco a pouco foram transformando as sociedades primitivas e favorecendo o aparecimento de relações solidárias (Cáceres 1996).

No mundo das ideias de Sócrates e seguidas por Platão, a solidariedade é vista como a virtude do bem. O homem que traz consigo a virtude do bem e tem a sensibilidade para ser bom e para agir eticamente. Agir de modo ético é praticar a virtude do bem. A ideia do bem, não sendo uma constatação imediata, foi-se institucionalizando na vida social e incrementando o agir ético e moral da comunidade, modificando de certa forma, as relações sociais e abrindo caminhos solidários, gerando laços de afetividade e de socialização pelos quais se solidificaram os valores éticos e morais ao longo da história da humanidade. A visão do eu ou da individualidade foi-se alterando para a compreensão do nós.

De referir ainda que nesta forma de organização social a solidariedade não é vista no sentido jurídico – cada um é responsável pelo todo<sup>1</sup> – mas no sentido da verdadeira solidariedade como ação do bem em favor do outro (Duvignaud 2000).

A solidariedade está inscrita na Bíblia sem termos ou palavras, mas nela se refletem os comportamentos morais que fazem das pessoas seres eticamente responsáveis. A compaixão no sentido bíblico é muito mais do que tradução de sentimentos e de preocupação com o outro. É, na nossa perspetiva, a prática do amor e da amizade sem interesses e sem recompensa que não seja a do fazer o bem.

A Bíblia, apesar de não referir a palavra solidariedade é um «manual» de prática solidária, cujo ícone é, sem dúvida, a Parábola do Bom Samaritano (Lucas 10, 23-37). Na estrada da vida encontramos-nos, na realidade, frente a frente com o outro que nos interpela. Esta interpelação pode causar indiferença ou marcar a diferença quando o nosso olhar é comovido pela compaixão, não apenas exterior, mas sobretudo interior – rosto a rosto, coração a coração. De facto, a compaixão é a expressão da comunhão que nos coloca em união com outro – cuidar do outro, ser solidário. Esta é marca da humanidade e da solidariedade humana em cada um de nós em qualquer época e em qualquer lugar ou atividade.

---

<sup>1</sup> *Solidus*, que designa entre os juristas romanos laço que une entre si os devedores de uma quantia, de uma obrigação, a qual cada um é responsável pelo todo. Havia um sentido corporativista desses devedores que se uniam em relação aos credores, prevalecendo esse sentido sobre as verdadeiras solidariedades (Duvignaud 2000).

## Solidariedade na Modernidade

A Modernidade exalta a cultura humanística e a valorização do homem embora não negasse a Deus, segundo Cáceres (1996). A ciência é, neste período, a nova crença. O livro sagrado e a crença em Deus foi sendo substituída pelo racionalismo e pela experiência. É, no entanto, um tempo complexo. A história informa-nos que à medida que a ciência avança ia também aumentando a falta de solidariedade, não só do ponto de vista cívico, mas também religioso (católico) que em nome de Deus se cometiam atrocidades (inquisição), a intolerância, a repressão para com as pessoas com ideias divergentes face à Igreja.

Mas é precisamente pela racionalização que se apresenta uma nova ética: ética da responsabilidade que chama a atenção para a vida social e comunitária, convocando uma nova articulação entre o poder instituído e as instituições na sua relação com as pessoas, solicitando comportamentos sociais diferenciados e solidários, incitando, a nosso ver, uma vida radicalmente nova (Cáceres 1996).

Para Canto-Sperber (2004), a solidariedade desenvolve uma formulação nova da velha reivindicação de uma melhor distribuição das riquezas; ela é incapaz, como tal, de fundar um direito. Para isso, efetivamente seria necessário que estivéssemos em condições de precisar o montante da dívida e do crédito de cada um.

Em Habermas (2000), Assmann e Sung (2000) encontramos inúmeras referências ao tema da solidariedade. Habermas (2000) destaca a necessidade de pensarmos conjuntamente as formas da comunicação verbal dos argumentos em favor de um princípio universal da solidariedade e da construção democrática de consensos coletivos, apelando ao binómio «justiça e solidariedade» que é o seu tema mais forte e que do ponto de vista antropológico e ético, alude à «inclusão do outro».

Para Rorty (1997), a solidariedade não pode ser vista como a invocação de obrigações éticas e universais, mas sim como experiências empíricas vivenciadas em instituições democráticas. A solidariedade é uma construção e não algo inato na essência humana. Existe, no entanto, um ponto comum entre o pensamento de Rorty (1997), Habermas (2000), Assmann e Sung (2000) uma compreensão de que a solidariedade se constrói também historicamente.

O Papa João Paulo II entre 1979 e 1994, segundo Cacciari e Martini (2003), repete a palavra solidariedade 64 mil vezes, o que mostra quanto é importante

o uso deste termo e conceito na Igreja Católica em particular na Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis*.

Também nos organismos nacionais e internacionais e organizações não-governamentais, o tema da solidariedade é colocado em ênfase. Assmann e Sung (2000) recordam que a palavra apareceu nos discursos do Fundo Monetário Internacional (FMI) em outubro de 1999, passando a fazer parte do vocabulário desta instituição. O Banco Mundial e o Banco Internacional de Desenvolvimento (BID) preferem usar a expressão «justiça social» e «inclusão».

A UNESCO reúne especialistas de várias partes do mundo para discutir o papel da educação, ampliado a partir da complexidade das novas relações sociais e das suas reflexões surgiram vários documentos, entre eles o *Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o Século XXI* (Delors *et al.* 1996), e que apontam a solidariedade e o novo espírito comunitário como princípio organizador da vida e como alternativa à educação.

Na verdade, torna-se difícil definir com exatidão o que é solidariedade, no entanto, podemos afirmar com certeza que esta se situa no domínio da ação – e da ação fecunda de relações humanas. Infelizmente, muitas vezes a ação que dá origem ao ato solidário resulta de um desequilíbrio, e são inúmeros os fatores que provocam esse desequilíbrio no contexto da «ordem mundial»: a instabilidade e a precariedade da vida num mundo em que os direitos humanos não são respeitados; em que a desigualdade é a regra das relações humanas e institucionais; em que a diversidade de qualidade de vida dá origem a um fosso cada vez maior entre ricos e pobres.

Mas felizmente, num mundo tão desequilibrado, a solidariedade surge como um processo aberto, que ganha corpo, força, que cresce à medida que é exercitada: quanto mais a experimentarmos, mais a conheceremos, pelo facto de não se tratar apenas de uma noção ou conceito, mas principalmente de uma prática ou modo de vida. Essa característica permite-nos transitar da solidariedade enquanto símbolo ético das relações humanas no seu sentido universal para a solidariedade ao nível da conduta individual. Permite-nos desenvolver a capacidade de agir segundo uma comunhão de interesses que ultrapassam o interesse próprio; convida-nos a procurar dar o melhor de nós, descobrir sem medo os nossos próprios limites, e a experimentar a satisfação e a alegria da realização pessoal (Hossne e Silva 2013).

E para mostrar ao mundo a importância da solidariedade, a Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas, em 2005, promulgou, através da Resolução 60/209 o dia 20 de dezembro como o Dia Internacional da Solidariedade Humana, considerando a necessidade de criar uma consciência para a diversidade humana, para a importância da coexistência e inclusão social, promovendo a diversidade cultural e social (United Nations 2005). Com esta celebração espera-se que os governos sejam capazes de respeitar os compromissos assumidos através de acordos internacionais, que a sociedade esteja sensível para a importância da solidariedade, que se criem formas, instrumentos, artefactos capazes de promover a solidariedade, indo ao encontro dos objectivos definidos na *Agenda 2030 para o Desenvolvimento Sustentável*, também estes alinhados com a solidariedade humana internacional (United Nations 2015).

## **Solidariedade no desporto**

O desporto tem o poder de mudar o mundo. Tem o poder de inspirar, tem o poder de unir as pessoas de uma forma que poucas outras coisas conseguem. Ele fala aos jovens numa linguagem que eles compreendem.

Nelson Mandela

O desporto, em geral, que atualmente contempla áreas de conhecimento diversas, sofre de influências cujas consequências do seu desenvolvimento, quer do ponto de vista social, quer histórico são determinantes no modo do exercício desportivo, especialmente, pela sua aproximação com as práticas corporais, nas quais o corpo ao longo do processo civilizacional tem sido um instrumento de poder, por vezes enaltecido, mas também subjogado, criando fissuras no campo da corporeidade.

Do ponto de vista histórico, a prática desportiva, desde o seu passado até à atualidade, sofre a influência do paradigma newtoniano-cartesiano, segundo o qual inspirado no princípio da racionalidade, eficiência e produtividade, predomina no sistema desportivo. A consequência dessa dependência privilegia a habilidade e a *performance*, a exacerbação da competitividade, e por esta via, a exclusão dos que não atingem os requisitos atrás referidos. Os valores predominantes nessa perspectiva, segundo Costa (1995),

são, respetivamente, o individualismo, o mecanicismo, a reprodução e o desempenho.

Mas será que existe um potencial particular para a solidariedade no desporto? Será a solidariedade um valor verdadeiramente desinteressado, sem qualquer expectativa de reconhecimento pelos atos aparentemente inócuos de interesse de ajudar os que mais precisam? Terá o ser humano essa capacidade de agir completamente desinteressado? Como decidir numa competição? De que modo isto pode influenciar ou não a minha capacidade de ser solidário? E quando o valor da solidariedade se sobrepõe ao meu objetivo/ /dever pessoal de vencer? Que tipo de solidariedade estamos a falar quando eu me prejudico ou não me benefico em prol da solidariedade para com o outro?

O desporto sempre se traduziu e continuará certamente a traduzir pela vontade do ser humano superar os seus próprios limites, uma vontade inata de vencer, seja individual ou coletivamente. Nos dias de hoje então esta é uma realidade cada vez mais forte e impactante, seja pela profissionalização das modalidades e o crescente peso da competitividade, seja pelas quantias elevadas envolvidas, entre financiamentos e pagamentos salariais.

Na verdade, vivemos numa época onde, o ser humano cada vez se revela mais autónomo, individualista, mas a prática desportiva, seja qual ela for, pode ser *um lugar de encontros*. Seres humanos, sem distinção de raça, sexo, religião ou ideologia podem experimentar a alegria de competir para alcançar, em conjunto, uma meta, um pódio, uma conquista, fazendo parte de uma equipa em que o êxito ou a derrota são partilhados e superados. A prática desportiva deve ser por isso entendida como uma experiência antropológica da humanidade onde valores como a justiça, o sacrifício, a alegria, a harmonia, a coragem, a igualdade, o respeito e a solidariedade estão sempre presentes (Dicastério para os Leigos, a Família e a Vida, 2018).

A solidariedade tem um papel de destaque em vários documentos nacionais e internacionais. Em ano de jogos olímpicos (ainda que estes sejam os jogos olímpicos de 2020 e se estejam a realizar em 2021 em virtude da situação pandémica) é importante referir a existência de um Fundo de Solidariedade Olímpica, criado pelo Comité Olímpico Internacional e que tem por objetivo prestar auxílio financeiro a todos os Comités Olímpicos Nacionais reconhecidos pelo Comité Olímpico Internacional, em particular os que têm maiores necessidades, através de programas diversificados e prioritários para:

o desenvolvimento do atleta, a formação de treinadores e administradores desportivos, e a promoção dos Valores Olímpicos (IOC 2020).

Também a igreja reconhece o papel do desporto como um instrumento válido para o desenvolvimento integral da pessoa, considerando o seu potencial para moderar o instinto humano, tendencialmente egoísta, e sua capacidade de reunir indivíduos com vista a um objetivo comum, promovendo a fraternidade, a solidariedade, através de virtudes como a temperança, a humildade, a coragem e a paciência podem ser entendidas como próprias, e onde é possível encontrar-se com aquilo que é belo, bom e verdadeiro. A prática desportiva incentiva a uma saudável superação de si mesmo e do próprio egoísmo, prepara para o espírito de sacrifício e, bem orientado, favorece as relações interpessoais, a amizade e o respeito pelas regras com saudável espírito competitivo. Em 2004, João Paulo II decidiu criar a Secção «Igreja e Desporto», que se tem dedicado fundamentalmente ao estudo e promoção de uma visão cristã do desporto, centrada na construção de uma sociedade cada vez mais à medida da pessoa, virada para a paz e a justiça, e orientada para a evangelização (Müller e OCSPCL 2020).

## **Princípios para a solidariedade desportiva**

Alguns princípios fundamentais devem compor a estruturação da perspectiva de uma educação solidária no desporto: o compromisso com as transformações humanas, no âmbito da formação desportiva; a co-construção de conhecimentos, atitudes e habilidades mediadas pelo diálogo instaurado; o desenvolvimento da liberdade responsável; a autorreflexão que conduz ao autoconhecimento e a autoformação.

A solidariedade como princípio desportivo traz na sua essência dois outros princípios que subjazem a ele: a ética e a moral solidária. A ética solidária (Morin 2018), baseada na colaboração e na qualidade do que se pensa e do que se faz, desdobra-se na ética interior ou auto-ética, direcionando o espírito para a compreensão e o agir existencial e a ética da tolerância para com o mundo da diversidade, da justiça e do cuidado para com o outro (Baptista 2005). A moral solidária, como princípio que norteia o ato educativo, tem na aprendizagem o seu elemento mediador para a construção de valores morais solidários, a partir de princípios gerais na interface com circunstâncias concretas (Goergen 2001).

O princípio dialógico, que acompanha e envolve a perspectiva colaborativa solidária em toda a sua construção, tem no diálogo a mediação da dinâmica interativa interpessoal através das linguagens verbal e corporal, que é a corporeidade – princípio fundamental que tem como finalidade a formação do ser como totalidade e singularidade na relação dialética com o mundo constituindo sua pluralidade. A solidariedade como princípio desportivo é, nosso ponto de vista, estética do desporto pela qual o homem pensa o seu agir certo. É assim, uma ética e uma moral para a generosidade humana.

A solidariedade no desporto alude também à necessidade de valorizar a relação entre pessoas e não tanto a uma troca de bens e serviços, regulada pelo preço; mas a relação ética desportiva mediada pela qualidade da generosidade solidária no contexto social desportivo que habita um universo ético ligado às virtudes: da bondade, da fidelidade, da compaixão, da confiança e da *phronesis*, como lhe chamou Aristóteles – sabedoria prática.

- Da bondade – que é a virtude que nos leva a reconhecer os outros como nossos iguais e, em consequência disso, titulares do nosso afeto pessoal. A bondade é uma virtude que o desportista tem que cultivar e de usar em todas as suas decisões.
- Da fidelidade – recordamos que é a virtude de não mentir nem enganar, nem a si mesmo, nem aos outros. O desportista que não é fiel nem verdadeiro, comete em primeira instância mal a si mesmo e por inerência aos outros. Não pode mentir quando toma decisões sobre si e sobre os outros. Porque se não for verdadeiro no que faz e no que diz, o seu ato é uma fraude.
- Da compaixão – não no sentido caritativo, mas no sentido filosófico de *cum-patior*, de comunicar, de gerar empatia e identificando-se com o outro. A virtude da compaixão, significa, portanto, que o desportista não vê o outro como um meio ou um anónimo, mas como uma pessoa humana igual em direitos, em deveres e em dignidade. A compaixão há de fundamentar pela amizade feita de benevolência, beneficência e confidência e nunca por interesse oculto.
- Da confiança – a virtude da confiança leva o desportista a deixar a sua marca humana na relação com os outros. A confiança é como um perfume leve que deixa o rasto da sua fragância. É uma qualidade que gera amizade sem reserva e sem segredos.

– Da *phronesis* – é a virtude da sabedoria prática. Mas a esta só se alcança quanto todas as anteriores são cultivadas todos os dias e em todos os momentos. A sabedoria prática só se adquire com a experiência pessoal da solidariedade e da generosidade.

## Considerações finais

Este é o sentido da solidariedade que consideramos ser possível realizar. É uma exigência ética de cada profissional (ou amador), na sua atividade e relação desportiva. Um confronto sincero e generoso, um ponto de encontro, um vínculo de solidariedade e amizade. O desporto deve ter uma cultura genuína própria, onde o ambiente em que é praticado e experienciado deve ser aberto e sensível aos valores humanos e universais para o desenvolvimento equilibrado do homem em todas as suas dimensões. A ideia de solidariedade que se procura enfatizar é aquela expressa na conceção de direitos humanos inscrita na Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da UNESCO, que requer um outro olhar – bilateral e recíproco – entre pessoas, grupos ou setores que estão em situações histórico-sociais diferentes. A paz entre nações, continentes, cidades e indivíduos promove um ciclo de união em muitos níveis de interação que é muito importante para a humanidade. Com a solidariedade, surge uma sensação de segurança, uma unidade que, por sua vez, desempenha um papel crítico na promoção de ações em iniciativas que promovem o desenvolvimento internacional e local. A nível internacional, regional, nacional e comunitário, a solidariedade humana desempenha um papel elementar na promoção da paz, da diversidade, no alívio da pobreza e no desenvolvimento das comunidades<sup>2</sup>.

## Bibliografia

Assmann, Hugo, e Jung M. Sung. 2000. *Competência e Sensibilidade Solidária: Educar para a Esperança*. Petrópolis: Vozes.

---

<sup>2</sup> Uma palavra muito especial para o colega e amigo Prof. Doutor Carlos Costa Gomes que, através de longas conversas, tornou este trabalho muito mais fluido e rico.

- Baptista, Isabel. 2005. *Dar Rosto ao Futuro: A Educação como Compromisso Ético*. Porto: Profedições.
- Cacciari, Massimo, e Carlo M. Martini. 2003. *Diálogo sobre a Solidariedade*. Caxias do Sul: EDUSC.
- Cáceres, Florival. 1996. *História Geral*. São Paulo: Moderna.
- Canto-Sperber, Monique. 2004. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Costa, Márcio. 1995. «Da educação em tempos de conservadorismo». In *Pedagogia da Exclusão: Crítica ao Neoliberalismo em Educação*, org. Pablo Gentilli. Petrópolis: Vozes, 11-42.
- Delors, Jacques et al. 1996. *Educação Um Tesouro a Descobrir: Relatório para a UNESCO da Comissão Internacional sobre Educação para o Século XXI*. Porto: Edições ASA.
- Dicastério para os Leigos, a Família e a Vida. 2018. *Dar o Melhor de Si: Documento sobre a Perspetiva Cristã do Desporto e da Pessoa*. Lisboa: Paulinas Editora.
- Duvignaud, Jean. 2000. *A Solidariedade: Laços de Sangue e Laços de Razão*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Goergen, Pedro. 2001. «Educação moral: adestramento ou reflexão comunicativa?». *Educação & Sociedade*, 22: 147-174.
- Habermas, Jürgen. 2000. *Justicia y Solidariedad: Acerca del Debate sobre «Nives 6»: Aclaraciones a la Ética del Discurso*. Madrid: Trotta.
- Hossne, William S., e Franklin L. Silva. 2013. «Dos referenciais da bioética: a solidariedade». *Bioethikos*, 7, n.º 2: 150-156.
- IOC – International Olympic Committee. 2020. *Olympic Charter*. Lausanne: International Olympic Committee.
- Koppnin, Pável V. 1978. *A Dialética como Lógica e Teoria do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Morin, Edgar. 2018. *Educação e Complexidade: Os Sete Saberes e Outros Ensaios*. Rio de Janeiro: Cortez.
- Müller, Norbert, e OCSPL (Office of Church and Sport of the Pontifical Council for the Laity). 2020. *The Pastoral Messages (Homilies, Angelus Messages, Speeches, Letters) of Pope John Paul II that Refer to Sport (1978-2005)*, Olympic World Library, disponível em <https://abrir.link/tkhWL> [consultado em 29-07-2021].
- Rorty, Richard. 1997. *Objetivismo, Relativismo e Verdade: Escritos Filosóficos I*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- United Nations. 2005. *Implementation of the First United Nations Decade for the Eradication of Poverty*, disponível em <https://undocs.org/A/RES/60/209> [consultado em 29-06-2021].
- United Nations. 2015. *Transforming Our world: The 2030 Agenda for Sustainable Development*, disponível em [http://www.un.org/ga/search/view\\_doc.asp?symbol=A/RES/70/1&](http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/RES/70/1&) [consultado em 29-06-2021].



**FOTOGRAFIA 26**



**FOTOGRAFIA 27**

# Tenacidade\*

Jorge Silvério

Psicólogo do Desporto

## I

Preferimos incluir os sentidos de «resistência» ou «resiliência» na categoria de «tenacidade». Não só porque nos parece um termo mais correcto para designar esta virtude, mas também porque como referem recentemente Sarkar e Page (2021) aqueles termos caíram no senso comum e o seu significado como que se «perdeu na tradução» podendo significar tudo e nada o que pode criar mal-entendidos.

Hoje em dia, para se conseguir ter sucesso na alta competição a capacidade de responder a situações difíceis e de lidar com a adversidade é extremamente importante e em muitos casos decisiva, para que o atleta se transcenda. A esta extraordinária capacidade designo tenacidade. Tendo em conta a asserção de Gould (2001, 53) – segundo a qual, o mundo do alto rendimento dos atletas e treinadores de elite é multivariado e complexo e as nossas tentativas para compreender esse mundo devem ser mais sofisticadas e multivariadas do que têm sido até agora –, criei um modelo baseado no conceito de tenacidade que permita explicar porque alguns atletas são capazes de ultrapassar as condições adversas e outros atletas não o conseguem (*vide* Figura 1, na p. 162).

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

---

\* Por opção do Autor, o presente artigo não segue o acordo ortográfico.

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

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

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

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

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

## II

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

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

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

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

4. Contribuir para reforçar o espírito de equipa através de factores organizacionais:

- a) Aumentar, progressivamente, a dificuldade da programação da temporada, conseguindo uma sensação maior de satisfação;
- b) Potenciar a identidade colectiva: equipamentos, distintivos, estágios, etc.;
- c) Estabilidade no plantel;
- d) Evitar a formação e desenvolvimento de subgrupos (titulares vs. suplentes; nacionais vs. estrangeiros, “estrelas” vs. mais mal pagos, etc.) que podem minar a coesão da equipa pois beneficiam alguns atletas em detrimento de outros;

e) Aumentar a convivência do grupo em contextos extradesportivos (compromissos sociais, etc.).

5. Contribuir para reforçar o espírito de equipa também através de factores comportamentais:

- a) Optimizar a comunicação entre os atletas e o treinador;
- b) Estabelecer objectivos claros e realistas;
- c) Clarificar e assimilar os papéis de cada um (trocar de posições durante o treino para se aperceberem da dificuldade do papel do outro, por exemplo);
- d) Permanecer continuamente alerta ao que se passa na equipa em relação às atitudes e sentimentos, recorrendo aos atletas mais respeitados e escutados no seio da equipa como elementos de ligação e comunicação entre equipa técnica e atletas;
- e) Esforçar-se por estar interessado e disponível para conhecer a vida pessoal de cada atleta fora do contexto desportivo;
- f) Potenciação de uma filosofia de rendimento grupal;
- g) Ter muita atenção aos factores facilitadores de uma boa dinâmica do grupo: rituais pré-competitivos (sequência de pensamentos e ações que um atleta realiza e que servem para o preparar fisiológica e psicologicamente para a competição, contribuindo para focar a sua atenção, eliminando pensamentos e sentimentos distractivos), reforço por bom desempenho, etc.

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

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

8. No que diz respeito aos ritmos biológicos os treinadores podem tentar identificar quais os momentos ideais do dia para cada atleta, mantendo registos detalhados de anteriores desempenhos, quer em treinos, quer em competições. O próprio atleta pode fazer isso medindo as suas variáveis físicas

e psicológicas (por exemplo, frequência cardíaca, pressão sanguínea, estados de humor, vigor, etc.) várias vezes por dia (Armstrong 2000). Ao fazer isto, o treinador pode ter uma melhor compreensão dos factores que beneficiam ou prejudicam o rendimento desportivo de determinado atleta, pode compreender como o momento do dia afecta as variáveis fisiológicas e ainda perceber qual o melhor momento do dia para treinar as várias componentes do rendimento desportivo. Estes conhecimentos podem ser utilizados para permitir que o atleta treine, quer física, quer mentalmente no momento do dia mais adequado (Waterhouse, Atkinson e Reilly 2001).

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

Afinal, e como afirmou William Ward, «a adversidade leva alguns a quebrar; outros a quebrar recordes» (*Adversity causes some men to break; others to break records*).

## Bibliografia

- Armstrong, Lawrence. 2000. *Performing in Extreme Environments*. Champaign, IL: Human Kinetics.
- Dienstbier, Richard. 1989. «Arousal and physiological toughness: implications for mental and physical health». *Psychological Review*, 96, n.º 1: 84-100.
- Dienstbier, Richard. 1991. «Behavioral correlates of sympathoadrenal reactivity: the toughness model». *Medicine and Science in Sports and Exercise*, 23, n.º 7: 846-852.
- Goss, Judy. 1994. «Hardiness and mood disturbances in swimmers while overtraining». *Journal of Sport and Exercise Psychology*, 16, n.º 2: 135-149.
- Gould, Daniel. 2001. «The psychology of Olympic excellence and its development». Proceedings of 10th World Congress of Sport Psychology, Skiathos, 28 de Maio-2 de Junho.
- Holt, Nicholas. 2001. «Psychosocial characteristics of elite adolescent athletes: an initial exploration». *Journal of Sport and Exercise Psychology*, 23, supplement: 28.
- Matveiev, Lev. 1981. *O Processo de Treino Desportivo*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Matveiev, Lev. 1986. *Fundamentos do Treino Desportivo*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Meichenbaum, Donald. 1977. *Cognitive-Behavior Modification: An Integrative Approach*. Nova Iorque, NY: Plenum Press.
- Mota-Pereira, Jorge, Jorge Silvério, Serafim Carvalho, José C. Ribeiro, Daniela Fonte, e Joaquim Ramos. 2011a. «Moderate exercise improves depression parameters in treatment-resistant patients with major depressive disorder». *Journal of Psychiatric Research*, 45, n.º 8: 1005-1011.

- Mota-Pereira, Jorge, Serafim Carvalho, Jorge Silvério, Daniela Fonte, Andreia Pizarro, Joana Teixeira, José C. Ribeiro, e Joaquim Ramos. 2011b. «Moderate physical exercise and quality of life in patients with treatment-resistant major depressive disorder». *Journal of Psychiatric Research*, 45, n.º 12: 1657-1659.
- Mota-Pereira, Jorge, Jorge Silvério, Serafim Carvalho, Joaquim Ramos, e José C. Ribeiro. 2012. «Physical exercise and major depressive disorder – where do we stand?» *Current Psychopharmacology*, 1: 167-177.
- Sarkar, Mustafa, e Abigail Page. 2021. «Developing individual and team resilience in elite sport: research to practice». *Journal of Sport Psychology in Action*, 1-14.
- Silvério, Jorge. 1995. «Burnout no desporto: estudo comparativo em atletas do triatlo, natação, ciclismo e atletismo». Dissertação de mestrado em Psicologia Desportiva, Braga, Universidade do Minho.
- Silvério, Jorge. 2004. «Factores psicológicos e cronobiológicos do rendimento desportivo». Tese de doutoramento em Psicologia, Braga, Universidade do Minho.
- Silvério, Jorge, e Rafi Srebro. 2016. *Como Ganhar Usando a Cabeça*. Porto: Edições Afrontamento.
- Waterhouse, Jim, Greg Atkinson, e Thomas Reilly. 2001. «Circadian rhythms and sport: an overview». *Chronobiology International*, 18, n.º 6: 1209-1210.
- Zaffagnini, Stefano, Federico Raggi, Jorge Silvério, João Espregueira-Mendes, Tommaso R. Sarsina, e Alberto Grassi, 2015. «General prevention principles of injury». In *Prevention of Injuries and Overuse in Sports: Directory of Physicians*, eds. Hermann O. Mayr e Stefano Zaffagnini. Heidelberg: Springer Verlag, 39-56.

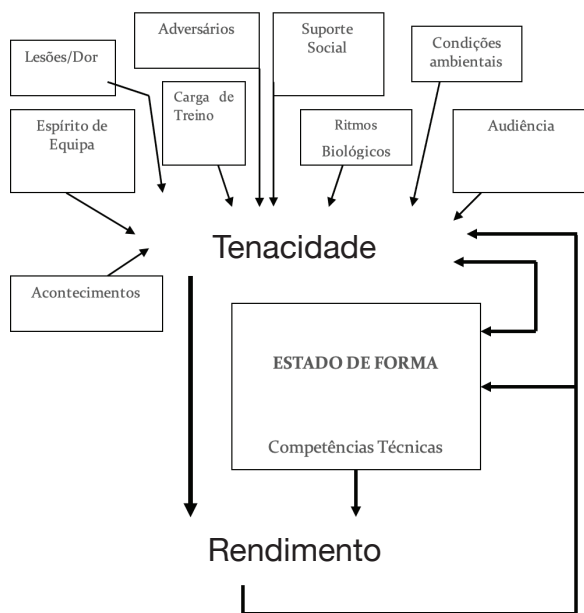


Figura 1: Modelo de tenacidade



**FOTOGRAFIA 28**



**FOTOGRAFIA 29**

## Tolerância\*

Raquel Vaz-Pinto

IPRI – Instituto Português de Relações Internacionais  
da Universidade Nova de Lisboa

A tolerância é um conceito que parece muito fácil de explicar. No entanto, assim que mergulhamos na sua definição, na sua evolução ao longo da história e sobretudo nas suas fronteiras rapidamente nos apercebemos que se trata afinal de uma grande aventura. Todas as aventuras desta natureza começam com a procura de uma definição e, deste modo, recorreremos ao ponto de partida habitual, ou seja, o dicionário. A entrada é bem reveladora da complexidade e dá-nos onze definições deste substantivo. No entanto, tendo em conta o objectivo de enquadrar a tolerância no contexto da virtude desportiva são sobretudo duas que nos serão mais úteis: «diferença ou margem de erro admissível em relação a uma medida e a um padrão» e, mais importante, «tendência a admitir, nos outros, maneiras de pensar, de agir e de sentir diferentes ou mesmo diametralmente opostas às nossas» (Houaiss e Salles 2005, 3535). Mais ainda, tolerância é explicada através de palavras como «condescendência» ou «indulgência» (2005, 3535). Vamos agora aos antípodas, ou seja, à definição do conceito de intolerância: «intransigência em relação a opiniões, atitudes, crenças e modos de ser que reprovamos ou julgamos falsos» ou então «comportamento daquele que reprime por meio da coacção ou da força as ideias que desaprova» (2005, 2124).

---

\* Por opção da Autora, o presente artigo não segue o acordo ortográfico.

## Um conceito com história

Já temos um ponto de partida que nos permite avançar para a história do conceito. Fazer esta viagem é o mesmo que olhar para milénios de evolução intelectual e, em particular, da Filosofia: «o termo tolerância refere-se geralmente à aceitação condicional ou não-interferência com crenças, ações ou práticas que consideramos erradas, mas “toleráveis”, e por isso não devem ser proibidas ou constrangidas» (Forst 2017, introdução)<sup>1</sup>. Ao longo da História a tolerância foi sendo conceptualizada e circunscrita sobretudo «no decurso dos conflitos político-religiosos pela Europa fora após a Reforma [...] embora a sua história remonte [como quase tudo!] à Antiguidade» (2017, parte 3, «The History of Toleration»).

A história da tolerância é tudo menos linear e implicou muitos conflitos e tensões. Basta pensarmos, por exemplo, na afirmação do Estado e, em particular do Estado-Nação, ou mesmo a relação entre maiorias e minorias dentro de uma comunidade. Em matéria de regras e leis a afirmação do Estado de Direito é um pilar crucial para nos ajudar a compreender o que é ou não «tolerável» numa determinada sociedade democrática e liberal. Mas, como bem sabemos o modo como exercemos a tolerância no nosso quotidiano e nas relações com os outros é muitas vezes diferente.

## E a práxis desportiva?

Em matéria desportiva também temos organizações como o Comité Olímpico Internacional, ou no caso do futebol a FIFA, que estabelecem o que se entende por exemplar e o que se considera ser intolerável. Há, desde logo, como nas nossas próprias sociedades uma evolução importante a registar no que deve ser a conduta dos desportistas e também dos adeptos face ao que é tolerável. Nomes como Jackie Robinson, o primeiro «não-branco» na elite do baseball, são bem demonstrativos dessa evolução. Mais ainda, com a realização, em 2013, do filme *42 – o seu número de jogador* – que retrata muito bem o seu papel pioneiro nuns Estados Unidos da América de finais da década de

---

<sup>1</sup> A tradução é minha. Esta entrada é excelente e tem uma extensa lista de bibliografia central à definição e evolução do conceito de Tolerância.

quarenta. O racismo, a xenofobia, a violência e a intolerância, ou melhor o seu combate, são um exemplo desta evolução social e desportiva.

É muito frequente encontrarmos estes «combates» associados em regimes jurídicos, regulamentos e declarações de princípios. No que toca ao futebol a campanha contra o racismo tem sido uma página importante na sua vida internacional, regional e nacional, embora com respostas e sucessos diferentes. Não há dúvidas que o futebol de topo é, hoje em dia, um espelho claro de um mundo cosmopolita e aberto. Em matérias de clubes vemos na Europa equipas com jogadores de nacionalidades, continentes, religiões e contextos socio-económicos bem diferentes. Esta forma de estar multinacional é um exercício saudável de tolerância. Pensemos, por exemplo, em dois jogadores que têm sido fundamentais no sucesso do Liverpool de Jürgen Klopp e muito populares (basta ouvir os cânticos da claque): o senegalês Sadio Mané e o egípcio Mo Salah. Ambos, depois de festejar os seus golos com os colegas, agradecem a Alá. Por outro lado, o racismo seja em campo ou nas bancadas é considerado (e muito bem) um comportamento intolerável. Se é verdade que o caminho tem sido feito, também temos que reconhecer que, infelizmente, temos exemplos negativos em campeonatos nacionais no continente europeu, incluindo no nosso. Estamos todos lembrados dos insultos racistas a que o jogador Moussa Marega foi sujeito e que levaram à sua decisão de se retirar do relvado.

Pensando na tolerância e na sua exigência a nível nacional há sempre um exemplo que se destaca: a República da África do Sul pós-*apartheid* e a sua selecção de rãguebi. Um desporto que passava ao lado da maioria da população deste país, pois era associado à minoria branca. No fundo, a segregação racial encontrava correspondência no desporto e em duas comunidades que viviam de costas voltadas. Para a maioria da população o seu desporto era o futebol. Entra em cena um homem muito especial e que fez questão de liderar pelo exemplo da sua tolerância e da sua generosidade: Nelson Mandela. A vontade de incluir os «adeptos de rãguebi» na nação sul-africana teve o seu expoente máximo na vitória dos *Springboks* em casa no campeonato do mundo de 1995. Por outras palavras, o Presidente Mandela tentou através do desporto promover a reconciliação entre as duas comunidades. Neste momento, estamos todos a imaginar o filme *Invictus* e em particular a interpretação magistral de Morgan Freeman.

Outro exemplo ainda do rãguebi que é bastante emblemático a nível de construção de uma nação é o papel dos *All Blacks*, ou seja, a selecção nacional

da Nova Zelândia. Hoje em dia, quando olhamos para este pequeno país com uma população estimada em cerca de 5 milhões (de acordo com o World Fact Book) não nos apercebemos da história e das guerras entre a população maori e os que chegaram depois vindos da Europa. Ainda hoje, essa tensão, embora amainada, persiste. Mas é o *haka* maori realizado antes dos jogos da selecção neozelandesa de rãguebi que se tornou um símbolo dos próprios *All Blacks*.

O desporto tal como tudo pode ser um instrumento do bem e da tolerância como pode ser uma ferramenta crucial para o mal e para a intolerância. Para não ir muito longe basta olhar para o continente europeu. Infelizmente, quase ninguém espera que uma competição desportiva entre a Ucrânia e a Federação Russa ou entre a Sérvia e o Kosovo decorra sem incidentes. A história e em particular a mais recente pesa muito nas relações entre estes países. Por exemplo, no caso da Ucrânia estão muito «frescas» a anexação da Crimeia em 2014 e a guerra que grassa na parte oriental do seu território. De igual modo, o território da ex-Jugoslávia vive em muitas situações preso no tempo da guerra civil, que foi, sem qualquer sombra de dúvida, um conflito violento, cruel e profundamente desumano. Se por um lado o futebol pode ser visto como um reforço da coesão destas sociedades, e.g. Bósnia-Herzegovina, por outro é um reflexo das várias histórias. Nos antípodas podemos olhar para uma relação bilateral conflituosa e sanguinária e que deu origem a três guerras em cerca de 70 anos (1870-1871, 1914-1918 e 1939-1945): a Alemanha e a França. Se por um lado, temos outros cerca de setenta anos de distância histórica e memória, por outro temos um processo de integração europeia, que tornou a guerra entre estas duas democracias liberais algo de muito distante no horizonte. Claro está que nada impede (ou por isso mesmo) a rivalidade forte entre as equipas e os desportistas da Alemanha e da França.

Há também outras disputas nas quais uma história de rivalidade e inimizade muitas vezes prevalece em detrimento do que é a tolerância desportiva. Do ponto de vista político e em geral, o desporto é muitas vezes uma «arma» de um determinado regime ou de um conflito. Em relação a este último, por exemplo, podemos destacar a Guerra Fria e os boicotes recíprocos dos Jogos Olímpicos de 1980 (por Washington) e de 1984 (por Moscovo). E durante toda a Guerra Fria a competição desportiva era assumida como fazendo parte da imagem e do sucesso dos dois rivais.

Por último, em matéria desportiva há uma questão que testa os limites da tolerância de forma manifesta: devem ditaduras organizar eventos desportivos

que são uma excelente forma de propaganda? Não deveríamos estabelecer um limite quanto à organização, por exemplo, de Campeonatos do Mundo de Futebol e de Jogos Olímpicos? Assumindo a participação de todos os desportistas e das equipas nacionais nos eventos internacionais como positivo e fundamental, não deveríamos traçar o limite na possibilidade de organização? Dito de outra maneira, sendo a essência de qualquer desporto a competição com os outros e a superação de nós próprios fará sentido organizar Campeonatos e Jogos em países que não cumprem os mínimos olímpicos de direitos humanos? Há muito que penso nesta questão de fundo e com o passar do tempo, cada vez mais me convenço que não é tolerável ditaduras, ou seja, regimes políticos intolerantes, organizarem grandes eventos desportivos (Vaz-Pinto 2016).

## **Tolerância ao erro e a saúde mental**

Em termos individuais, a tolerância é muito importante para um desportista. Conhecer os outros, aprender com eles e pensar de forma diferente sobre um determinado tema é importante para o seu desenvolvimento humano. De igual modo, também é essencial porque lhes permite melhorar e conhecer os seus próprios limites. Neste ponto mais específico é relevante destacar o erro e a saúde mental. Quando pensamos em tolerância e desporto talvez não seja imediata a associação com o erro. Mas é muito importante, mais ainda na sociedade de *mass media* em que vivemos. Os holofotes permanentes a que estão sujeitos os desportistas de topo são implacáveis. E, em matéria de futebol, os diversos programas de comentário e análise são, na maior parte dos casos, parte do problema. Não só se passam semanas a distribuir «culpas» como é muitas vezes esquecido (ou talvez não) que os desportistas são seres humanos, e por isso falíveis. Exige-se destes desportistas o que muitas vezes não fazemos na nossa vida. Muitas vezes, carreiras inteiras ficam reduzidas a um momento: ao «frango», ao «falhanço de um golo cantado», entre outros. A tolerância ao erro poderia começar por aqui, tendo em conta o peso do futebol na sociedade portuguesa e na Europa.

Em paralelo, há uma outra dimensão que é também crucial: a saúde mental. Quando se pensa nos benefícios do desporto uma ideia muito associada é a de «mente sã em corpo são». Escrevo estas palavras enquanto decorrem

os Jogos Olímpicos e com toda a discussão à volta da desistência da ginasta Simone Biles: «Tenho que me concentrar na minha saúde mental» (BBC 2021). Esta é um aspecto da qual falamos pouco e em relação à qual os desportistas não são evidentemente imunes. Mais ainda, quando estamos a falar de desportistas de topo, que muitas vezes carregam nos seus ombros os sonhos de muitos. Penso, por exemplo, nos três jovens que falharam as grandes penalidades pela selecção inglesa de futebol na final do Euro 2020: Marcus Rashford, Bukayo Saka e Jadon Sancho. Como resolver a enorme frustração? Como lidar com os insultos e o racismo a que foram sujeitos? A resposta tem de vir da sociedade e, em paralelo, de todos os que estão englobados no futebol independentemente da sua função. A reacção foi muito positiva e várias figuras de referência do futebol defenderam publicamente os jogadores e confrontaram o racismo e os insultos (nas redes sociais e não só).

Não é muito frequente desportistas reconhecerem problemas de saúde mental. Recordo-me do futebolista Andrés Iniesta, um dos maiores craques de sempre, que falou abertamente sobre o impacto de uma depressão no seu quotidiano e na sua vida. E uma das figuras solidárias com Simone Biles é Michael Phelps, cujo nome dispensa apresentações olímpicas, que voltou a falar da depressão e dos «pensamentos que não devia ter» (DN/L 2021). Michael Phelps também «falou do sonho de ser nadador olímpico, recordista mundial, do esforço que isso implicava, durante 365 dias do ano, sem falhar um único dia dentro de água, sem folgas, aniversários ou Natal, e que os seus objetivos nem sempre foram acompanhados pelo apoio necessário (2021)». De facto, quase que nos esquecemos como estes desportistas não vivem de forma plena a sua adolescência. E, mais ainda, o pico da sua carreira acontece em contraciclo em relação a quase todas as outras. Voltando a Michael Phelps o seu exemplo é evidente: estamos a falar de alguém que tem hoje 36 anos.

Voltando ao futebol (e pedindo desculpa pela insistência, mas é o desporto que eu sigo a nível nacional, europeu e internacional e de forma um pouco obsessiva) é cada vez mais cedo que se «descobrem» os próximos craques e se avança com a sua profissionalização. É uma tendência sobre a qual tenho muitas dúvidas, não só pelo esforço mental e disciplina, mas também pelas expectativas muitas vezes goradas. E é por isso que as palavras de um grande treinador, Luis Enrique, ditas no contexto da meia-final entre a Itália e a Espanha deste Campeonato da Europa são tão, mas tão certeiras: «Estou cansado de ver torneios de infantis em que choram no final. Não sei porque

choram. É preciso começar a digerir as derrotas, felicitar o rival, e ensinar aos mais pequenos que não é preciso chorar. É preciso levantar e felicitar aquele que venceu» (*Record* 2021). Palavras tão sábias e que, no entanto, são raras no futebol de hoje.

Em suma, a tolerância desportiva na dimensão individual, equilibrada entre o corpo e a mente, entre os sonhos e as expectativas e a retaguarda de apoio, é, de facto, uma virtude que nos melhora. Na sua vertente mais colectiva a tolerância permite o progresso no conhecimento do Outro e na sua integração plena. Desta forma, permite realizar o potencial de cada desportista e é um factor agregador de vontades, de experiências e de uma sociedade cosmopolita.

## Bibliografia

- BBC. 2021. «Simone Biles: o desabafo da campeã olímpica ao desistir de final em Tóquio: “Preciso cuidar da saúde mental”», BBC News | Brasil, 27 de Julho, disponível em <https://www.bbc.com/portuguese/geral-57990804> [consultado em 30-07-2021].
- DN/L – *Diário de Notícias*/Lusa. 2021. «Phelps fala de Simone Biles. Também ele teve “pensamentos que não devia ter”», *Diário de Notícias*, 31 de Julho, disponível em <https://www.dn.pt/desporto/phelps-sabe-o-que-sente-simone-biles-tambem-teve-pensamentos-que-nao-devia-ter-13994202.html> [consultado em 31-07-2021].
- Forst, Rainer. 2017. «Toleration». In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, disponível em <https://plato.stanford.edu/entries/toleration/> [consultado em 30-07-2021].
- Houaiss, Antônio, e Villar M. Salles, orgs. 2005. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Lisboa: Temas e Debates.
- Record*. 2021. «É preciso ensinar os mais pequenos a não chorar nas derrotas», 8 de Julho, disponível em <https://www.record.pt/internacional/competicoes-de-selecoes/europeu/euro-2020/detalhe/luis-enrique-e-preciso-ensinar-os-mais-pequenos-a-nao-chorar-nas-derrotas> [consultado em 30-07-2021].
- Vaz-Pinto, Raquel. 2016. *Para Lá do Relvado: O que Podemos Aprender com o Futebol*. Lisboa: Tinta-da-China.



FOTOGRAFIA 30

## Poslúdio

Manuel Sérgio

Provedor da Ética no Desporto

I

Nas frequentes e, para mim, proveitosas conversas que o célebre teólogo brasileiro, Rubem Alves, me proporcionou, durante os dois anos que lecionei (1986/7), na Unicamp (Brasil) encontrei-o, certa vez, em releitura atenta do livro, de que era autor, *Christianisme: opium ou libération? Une théologie de l'espoir humain*. Quem o lesse, como eu o li depois, pasmava com a serenidade como os temas se desenvolviam e expressos, a cada passo, com uma lógica impecável. Notava também que o Rubem, para além do seu cristianismo, desposara a ideologia ambiente, quero eu dizer: a filosofia de Marcuse, na crítica severa deste filósofo à civilização tecnológica e capitalista. Recordo que mais se iluminou o brilho dos seus olhos percucientes, quando o questioneei: «gosta do Marcuse?». E ele: «O problema, aqui, não é só de gosto. Eu preciso de ler o Marcuse, porque é com os nossos adversários que mais aprendemos.» E continuou: «E concordo inteiramente com ele quando põe em causa o imperialismo de um saber meramente quantitativo, exato, calculável, previsível, argentário. É que a vida, principalmente a vida humana, é bem mais do que isto.» A alternativa ao racionalismo e ao cientismo «à Renan» (1823-1892) não é, de facto, um cego irracionalismo, mas uma nova episteme, onde caibam também, ao lado da objetividade típica da ciência moderna, a indeterminação, a descontinuidade, o pluralismo. No positivismo, no cientismo, tudo se encontra submetido a um pensamento unidimensional, homogeneizador, uniformizador: só o quantificável é verdadeiro! E a filosofia? Não passa de mera guardiã do passado, principalmente da Idade Média! Ora, compreender a perenidade da filosofia equivale a transcender uma visão «situacional» de todas as disciplinas. Só o não vê um sectário intransigente do racionalismo, do empirismo,

do positivismo. A obra do português António Damásio, um neurologista de prestígio mundial, é simultaneamente ciência e filosofia. A alternativa à razão tecnocientífica é uma razão não só dos meios, mas também dos fins, orientada àqueles valores sem os quais impossível se torna viver humanamente. Sem amor, sem poesia, sem arte, não há ciência nem filosofia, nem teologia. Relembro o que Bachelard repetia, com frequência: «a ciência não é o pleonasmo da experiência» (Japiassu 1988, 79).

Quem se inteirar do que diz a filosofia ou a teologia, ou seja, quem procurou nestes dois saberes, principalmente o segundo, o sentido da vida, aduz a necessidade de uma fé, que seja promotora da moral contemporânea. No meu modesto entender, o sentido da vida é a transcendência, ou melhor: é a energia para o movimento intencional e solidário da transcendência e uma transcendência com o itinerário que o Padre Teilhard de Chardin lhe traçou: da cosmogénese à biogénese, da biogénese à noogénese e da noogénese à cristogénese. Tenho para mim que o ser humano, ao contrário do animal, não se realiza apenas com a garantia da sobrevivência, aspira também à liberdade e à luta pela sua total libertação. Por isso, o seu imparável desejo do movimento da transcendência, ou superação. Por isso, o poder eu adiantar a ideia de que o ser humano sempre jogou e, se sempre jogou, na sua humanização o desporto teve, com toda a certeza, papel de relevo? Em trabalho do Prof. Gustavo Pires, «o desporto é produto da laicização e do industrialismo e do capitalismo e também do olimpismo, nasceu, portanto, no século xx». Estou com ele, neste seu juízo. É verdade que a linguagem da teologia foi, «in illo tempore», demasiado anistórica, reacionária, conservadora. Mas não podia falar de uma atividade que não existia, como hoje a conhecemos. Volto a Jesus, quando respondeu a João Batista à pergunta: «És tu o que vem, ou devemos esperar por outro?», ele foi explícito: «Os cegos veem, os coxos andam, os leprosos são curados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e os pobres são evangelizados.» Ou seja, no Reino de Deus, os pobres (os que não se encontram instalados no seu egoísmo) são evangelizados e não prevalece a doença nem a cegueira, nem a fome, nem a morte, nem o pecado. No Reino de Deus, tudo é livre e libertador – a matéria e a vida e o espírito, o que é corporal e o que é o humano na sua integralidade. Enfim, uma nova humanidade por Cristo anunciada: o Reino de Deus não é espírito tão-só. «Os atuais desenvolvimentos do desporto devem ser julgados com base no grau de reconhecimento da dignidade da pessoa e da adequação do respeito manifestado pelos outros,

por todas as criaturas e pelo ambiente. Além disso, a Igreja reconhece a importância da alegria na participação na atividade desportiva e da convivência leal entre os seres humanos. Quando as regras do desporto são estipuladas a nível internacional, os atletas de várias culturas, nações e religiões devem poder gozar de uma experiência partilhada de uma competição leal e alegre, que possa ajudar a promover a unidade da família humana» (Dicastério para os Leigos, a Família e a Vida, 2018, 49).

## II

Quem tomar conhecimento dos documentos, considerados clássicos, no Desporto e na Educação Física, há neles um tema que sobreleva os demais: a vocação ética do Desporto e da Educação Física. Não, não afirmo uma exclusiva identificação do «movimento intencional e solidário da transcendência» com a ética. Tombaria num puro reducionismo. Quero dizer tão-só que é impossível entender o Desporto e a Educação Física, como «uma ética em movimento», sem o contributo de determinado número de valores de carácter profundamente antropológico, pois que não há saltos e corridas e remates e defesas, etc., etc., mas mulheres e homens que saltam e correm e rematam e defendem, etc., etc. Ao inquirir acerca do que é a nossa vida, damo-nos conta que «viver é constantemente decidir o que vamos ser», como escreveu Ortega y Gasset (1964, 419), na sua «Que és filosofia?» E decidir é característica essencial, como no campeão do Desporto, de quem ardentemente quer transcender e transcender-se. A Ética depois dá-nos o sentido da transcendência: a libertação da mulher e do homem, dois seres orientados para o futuro, pois que, em todas as idades e em todas as circunstâncias, o ser humano é sempre, para a teoria da motricidade humana, uma tarefa por cumprir – uma tarefa de ordem física e moral, de ordem biológica e espiritual, de ordem social e política. O Desporto concretiza-se, portanto, num fraterno esforço dialogal, reconhecendo no adversário um professor que a vida nos ofereceu. Aliás, segundo o conhecido princípio budista: «Se queres ensinar, olha para o aluno, será o teu Mestre.» O Desporto, refiro-me ao mais publicitado: o espetáculo de altíssima competição, movimenta-se hipertrofiado de um diálogo que começa por ser superficial e demagógico e acaba, quase sempre, por ser intolerante e faccioso. É preciso, imperioso e urgente que o Desporto acorde do seu sono

de «instalação» numa sociedade em que não passa de «reflexo» e não sabe ser «projeto». Edgar Morin (2002), entre *Os Sete Saberes para a Educação do Futuro*: as cegueiras do conhecimento, o erro e a ilusão; os princípios de um conhecimento pertinente; ensinar a condição humana; ensinar a identidade terrena; afrontar as incertezas; ensinar a compreensão; ética do género humano – Edgar Morin, entre os sete saberes indispensáveis para construir o futuro, defende uma «antropo-ética», onde o ser humano é parte de uma cidadania terrestre, de uma sociedade e de uma espécie. É parte, ou seja, tem de respeitar o lugar dos outros.

Os documentos, considerados clássicos, da Educação Física e do Desporto manifestam a possibilidade da transformação radical das pessoas, através da prática desportiva. A Conferência Geral da Organização das Nações Unidas, para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), reunida em Paris, no dia 21 de novembro de 1978, considerou que «a Educação Física e o Desporto vão além do simples domínio corporal e da saúde, contribuindo ao desenvolvimento completo e harmonioso do ser humano». E referiu ainda «a importância da Educação Física e do Desporto, como dimensões essenciais da Educação e da Cultura» sublinhando que «a continuidade da atividade física e da prática desportiva deve ser assegurada, durante toda a vida, mediante uma educação global, permanente e democratizada». O *Manifesto Mundial da Educação Física*, aprovado pela FIEP (Fédération Internationale d'Éducation Physique) em 2000, sob a presidência do Professor Manoel José Gomes Tubino (meu querido Amigo, se aqui me é lícito acrescentar) introduz os temas seguintes: «a Educação Física na Escola, a Educação Física como Educação para a Saúde, a Educação Física como Educação para o Lazer, a Educação Física como um meio de promoção cultural, a Educação Física e a necessidade de uma ciência de sustentação, os professores como agentes principais da Educação Física, as relações da Educação Física com o Desporto, a Educação Física e as responsabilidades diante do meio ambiente, a Educação Física e a adequação de instalações e equipamentos, a Educação Física para pessoas com necessidades especiais, a Educação Física e o seu compromisso contra a discriminação e a exclusão social, a Educação Física nos países subdesenvolvidos e em desenvolvimento, a Educação Física como fator para uma cultura de Paz, a cooperação Internacional pela Educação Física, o papel dos meios de comunicação diante da Educação Física, a responsabilidade das autoridades governamentais diante da Educação Física». Quando, em 1968,

ingressei, no INEF, de Lisboa, ainda se ensinava aos alunos que a Educação Física era o paradigma da Ginástica, dos Jogos e dos Desportos. O *Manifesto* da FIEP, no entanto, já distingue a Educação Física do Desporto e, muito justamente assinala que a educação olímpica deverá integrar uma correta iniciação ao Desporto, pelos valores irrecusáveis que o olimpismo transmite a qualquer desportista de «boa vontade».

### III

O *Manifesto Mundial do Desporto*, aprovado, já em 1968 pelo Conseil Internationale d'Éducation Physique (CIEPS) começa assinalando que «toda a atividade física com carácter de jogo, que toma a forma de uma luta do seu executante consigo mesmo ou de uma competição com os outros, é Desporto». E que «se essa atividade o opõe a outrem, deve sempre ser praticada, com espírito leal e cavalheiresco. Não pode haver Desporto, sem Fair Play». O *Manifesto Mundial do Desporto* compôs assim o seu índice: «Do Grupo Desportivo, Da promoção do Homem pelo desporto, Do direito de todos a praticarem o Desporto, Das obrigações do Desporto, Dos deveres do dirigente desportivo, Do Desporto como parte integrante da Educação, Uma educação equilibrada, O Desporto e o serviço do Homem, Dos problemas novos num mundo em transformação, A contribuição do Desporto para a resolução dos novos problemas, O desenvolvimento do talento desportivo, A qualificação dos que ensinam, O desporto e os tempos livres, programas apropriados, a importância do Fair Play, o espírito desportivo, o desporto e a promoção do campeão, o dilema atual, os princípios de uma reforma, uma solução, conclusão.» E da «conclusão» colho estas palavras: «Mas a desordem atual da grande competição, que oferece tantas vezes o espetáculo deplorável de fraude tolerada, ameaça o ideal desportivo. É da competência dos poderes desportivos internacionais, que têm condições para dirigir o mundo desportivo, preocupar-se especialmente com isso. Impõe-se nova regulamentação, é necessário que ela se apoie simultaneamente nos imperativos da justiça social e da promoção humana.» O Desporto, desde os seus primórdios, descobriu que não pode ser desporto, se não for verdadeiramente humano. Os Documentos decorrentes das conferências internacionais de ministros e altos funcionários, que tutelam o Desporto e a Educação Física não deixam dúvidas a

este respeito. Quem os quiser conhecer com alguma minúcia, pode consultar o *Dicionário Enciclopédico Tubino do Esporte* (Tubino, Tubino e Garrido 2007).

E qual será o elemento específico da teoria da motricidade humana? Que traz ela de novo, relativamente a este desporto que reproduz e multiplica as taras da sociedade capitalista? Não há continuidade, mas rotura! O movimento intencional e solidário da transcendência toma posição frontal contra o individualismo, o facciosismo, o economicismo, o narcisismo, que superabundam no espetáculo desportivo. Aos imperativos totalitários do dinheiro, sem quaisquer outros valores, contrapomos aqueles valores que nos permitem aliar a ciência à consciência, a competição à cooperação, enfim, às idolatrias do consumo e do indiferentismo pelo sofrimento alheio, o desenvolvimento pela comunhão e pelo amor. Nas palavras de Paul Ricœur (1976, 91) «o que distinguiu a cultura europeia das restantes culturas residiu no facto de ter feito passar o eixo principal do conhecimento pela cultura». Mas, mesmo assim, um «homem unidimensional» nasceu, sem ter em conta os imperativos da dignidade humana e da solidariedade universal. Ora, na teoria da motricidade humana, pela transcendência se reconhece, no ser humano, uma sagesa que o liga ao dever moral. As virtudes surgem, assim, validadas pela dignidade ética do ser humano. A virtude (para mim, a capacidade, embora todas as vicissitudes da vida, do Bom e do Belo e do Justo) não é um juízo puramente *a priori*, mas resulta da vontade generosa e criativa de cada um de nós. A virtude significa que no ser humano se descobre, pela transcendência, uma complementaridade dialética entre o humano e o divino. Notava, sem receio, Pascal que um ato de amor vale mais do que o universo inteiro. Amar, se bem interpreto os Evangelhos, é a primeira das virtudes: acima do mais, amar a Deus e amar o próximo! Jesus não propugna uma religião onde o amor possa florescer, mas um amor que possa converter-se em religião. E digo mais: sem partidarismo e sem ódio, Jesus faz política, pois que toda a sua mensagem, toda a sua prática, têm repercussões visíveis na vida humana. Platão fez da sabedoria e da temperança e da prudência e da justiça as quatro virtudes cardeais. Na Ciência da Motricidade Humana, sempre que houver transcendência, há virtude – e, assim, não são só quatro as virtudes cardeais.

## Bibliografia

- Dicastério para os Leigos, a Família e a Vida. 2018. *Dar o Melhor de Si*. Lisboa: Edições Paulinas.
- Japiassu, Hilton. 1988. *Introdução ao Pensamento Epistemológico*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Morin, Edgar. 2002. *Os Sete Saberes para a Educação do Futuro*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Ortega y Gasset, José. 1964. «Que és filosofia?». *Revista de Occidente*, 7: 275-421.
- Ricœur, Paul. 1976. *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: Ed. de la Baconnière.
- Tubino, Manoel G., Fábio M. Tubino, e Fernando C. Garrido. 2007. *Dicionário Enciclopédico Tubino do Esporte*. Rio de Janeiro: Editora Senac.

## Índice de fotografías

1



PT/COP/FOT/M/0001/00009-M\_00084  
Jogos Olímpicos de Paris, 1924

2



PT/COP/FOT/N/0002/00001-N\_00278  
Jogos Olímpicos de Helsínquia, 1952

3



PT/COP/FOT/P/0001/00003-P\_00033  
Prática desportiva, C.I.F.

4



PT/COP/FOT/K/0001/00003-00034  
Jogos Olímpicos de Helsínquia, 1952

5



PT/COP/FOT/M/0001/000008  
Retrato de atleta

6



PT/COP/FOT/M/0001/00016-M\_00177  
Retratos de atletas

7



PT/COP/FOT/N/0002/00001-N\_00266  
Jogos Olímpicos de Helsínquia, 1952

8



PT/COP/FOT/N/0002/00001- N\_00271  
Jogos Olímpicos de Helsínquia, 1952

9



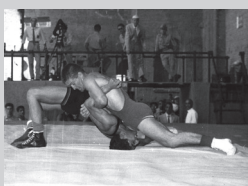
PT/COP/FOT/N/0001/000010  
Retrato de ginastas do Futebol Clube do Porto

10



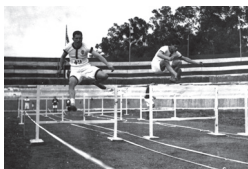
PT/COP/FOT/N/0002/00001-N\_00279  
Jogos Olímpicos de Helsínquia, 1952

11



PT/COP/FOT/N/0001/00009-N\_00093  
Jogos Olímpicos de Roma, 1960

12



PT/COP/FOT/M/0001/000013  
Retrato de atletas

13



PT/COP/FOT/N/0002/00001-N\_00273  
Jogos Olímpicos de Helsínquia, 1952

14



PT/COP/FOT/N/0002/00001-N\_00277  
Jogos Olímpicos de Helsínquia, 1952

15



PT/COP/FOT/P/0001/00002-P\_00032  
Prática desportiva

16



PT/COP/FOT/K/0001/00003-00045  
Jogos Olímpicos de Helsínquia, 1952

17



PT/COP/FOT/P/0001/00002-P\_00031  
Prática desportiva

18



PT/COP/FOT/M/0001/00016-M\_00168  
Retratos de atletas

19



PT/COP/FOT/M/0001/000015  
Retrato de jovens do Ginásio Clube Português

20



PT/COP/FOT/N/0002/00001-N\_00276  
Jogos Olímpicos de Helsínquia, 1952

21



PT/COP/FOT/N/0001/00011-N\_00157  
Jogos Olímpicos de Helsínquia, 1952

22



PT/COP/FOT/N/0001/000018-N\_00158  
Jogos Olímpicos de Los Angeles, 1932

23



PT/COP/FOT/N/0001/00011-N\_00126  
Jogos Olímpicos de Helsínquia, 1952

24



PT/COP/FOT/M/0001/000016  
Retrato Jogos Olímpicos de Helsínquia, 1952

25



PT/COP/FOT/N/0001/00007- N\_00062  
Jogos Olímpicos de Berlim, 1936

26



PT/COP/FOT/N/0002/00001-N\_00270  
Jogos Olímpicos de Helsínquia, 1952

27



PT/COP/FOT/N/0002/000011  
Equipa de polo-aquático, 1925

28



PT/COP/FOT/N/0001/000024  
Retrato de grupo

29



PT/COP/FOT/K/0001/00004-00014  
Comitiva portuguesa, Sófia, 1961

30



PT/COP/FOT/M/0001/000004  
Retrato de Rosa Mota

Agradecemos ao Comité Olímpico de Portugal (COP), em particular à Dra. Rita Nunes, pela incedível colaboração e gentil acompanhamento na consulta do Arquivo Histórico do COP.





CATÓLICA  
INSTITUTO DE  
ESTUDOS DE RELIGIÃO

BRAGA-LISBOA-PORTO



CÁTEDRA  
MANUEL  
SÉRGIO

DESPORTO, ÉTICA  
E TRANSCENDÊNCIA

As virtudes podem ser vistas como valores morais em ato – singulares como cada um de nós, plurais como as limitações que visam superar. Reconhecendo que as virtudes não são atributo exclusivo do desporto, toma-se a prática desportiva como um laboratório do humano inacabado, na busca de superação, realizando-se no desejo de dar o melhor de si. Na esteira da perspetiva humanista de Manuel Sérgio, descobre-se aí um lugar instigante para a arte e a ciência da virtude.

---

**Alexandre Palma** é Doutor em Teologia Dogmática pela Pontificia Università Gregoriana (Roma). É Vice-Diretor da Faculdade de Teologia e Diretor e do Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER) da UCP. Integra o Grupo de Trabalho da Cátedra Manuel Sérgio – Desporto, Ética e Transcendência. Colabora regularmente com Programas de Pós-Graduação no Brasil.

---

**João Eleutério** é Doutor em Teologia pelo Institute Catholique de Paris e em História das Religiões pela Université de Paris-Sorbonne. Foi Diretor da Faculty of Religious Studies da University of Saint Joseph, em Macau. É Investigador do Centro de Estudos de História Religiosa (CEHR) da UCP. Integra o Grupo de Trabalho da Cátedra Manuel Sérgio – Desporto, Ética e Transcendência e co-coordena a sua coleção de estudos e ensaios.

PATROCÍNIO

