

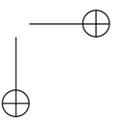
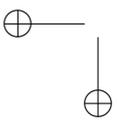
**MOTRICIDADE HUMANA:
UM NOME OU UM
PROGRAMA DE VIDA?**



José Antunes de Sousa

2011

www.lusosofia.net





LUSOSofia:press

Covilhã, 2011

FICHA TÉCNICA

Título: *Motricidade Humana: um nome ou um programa de vida?*

Autor: José Antunes de Sousa

Colecção: Artigos LUSOSOFIA

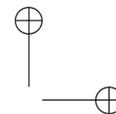
Design da Capa: António Rodrigues Tomé

Composição & Paginação: José M. Silva Rosa

Universidade da Beira Interior

Covilhã, 2011





Motricidade Humana: um nome ou um programa de vida?

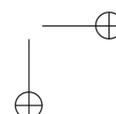
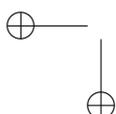
José Antunes de Sousa

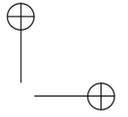
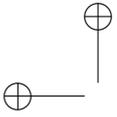
Conteúdo

Alguns elementos históricos	3
As muitas “barreiras dóxicas”	6
O corpo enquanto veículo dramático de individuação	14
Motricidade ou Motrisofia?	22
Bibliografia	28

Alguns elementos históricos

Quando a algo queremos aceder é porque, desse *algo*, algo sabemos já, pois a intencionalidade hermenêutica que incorpora todo o agir humano faz-se *necessariamente* de uma relação do tipo implicacional entre a aptidão significativa do sujeito e a oferta de significado do objecto. E nem precisamos de enredar-nos na mera conveniência lógica desta asserção – ela resulta do estremecimento dramático da nossa quotidiana experiência. Todos sabemos, e sabemos-lo na medida em que o sentimos, que algo em nós nos diz que aquilo que se nos *ob-jecta*, isto é, que está diante de nós, não é algo





já dito, mas que muito nos diz e continua a dizer na exacta medida em que tudo isso se vai dizendo em nós. O círculo hermenêutico que, na sua indiciação e referência ontológicas, sugere a redondeza da perfeição e completude do Ser, ele é circular justamente porque toda a significatividade, toda a interpretação do que onticamente se nos depara é movimento radical de abertura que, apontando para um *fora de si*, regressa sempre ao *dentro de tudo*, que é onde tudo ganha real significado.

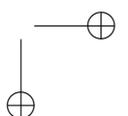
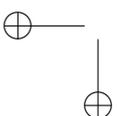
E o que é que significará para nós uma Ciência da Motricidade Humana? Que haverá de implícito nisso que explicitamente se quer qualificar? Desde logo, algo de especificamente humano, algo que determina a centelha vertiginosa que nos singulariza no concerto sinfónico dos seres – que o homem, pelo estrito facto de o ser, ao movimentar-se, move-se *todo* num determinado sentido e em relação ao qual por inteiro se compromete. Nele, o fazer qualifica o ser – irrecusavelmente!

Motricidade Humana, pois, enquanto radical disposição para o movimento inevitavelmente qualificativo, isto é, integrado no horizonte de uma assintótica transcendência. Não, porém, um movimento cego e determinístico, mas que nasce sempre de uma escolha intencional – e aí a sua condição humana, justamente.

Permita-se-me que o expresse do seguinte modo: esse desiderativo movimento na busca do sempre mais (o homem como *vir desideriorum* – Dan 9,23) *acontece* sempre num clima de uma radical liberdade – que só quem é livre é responsável e, nessa medida, realmente humano.

Motricidade Humana não é, portanto, um estado, mas, antes um contínuo e irrecusável *estar sendo*, é, enfim, esse radical compromisso com a Vida excessiva (*bonum diffusivum sui*) que nos possui e que, sendo *de mais*, não a podemos sustar nem deter, por mais que o tentemos – a neutralidade na acção é tentação em que não conseguiremos jamais cair.

Significa, por tudo isto, que nos interessa lançar os alicerces





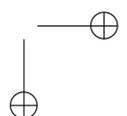
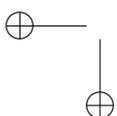
de uma nova ciência que incorpore, sem reservas ou preconceitos, um sistema geral do movimento que, efectuado pelo homem, o qualifique *ipso facto* humanamente e, nessa medida, deixe de ser um mero conjunto de movimentos, física e mecanicamente quantificáveis, para serem um só movimento humano que, por sê-lo, marca indelevelmente o homem que o realiza.

É, pois, esta intuição, que outra coisa não é que uma luminosa verificação, que acomete, qual *aparição*, o espírito infatigavelmente socrático de Manuel Sérgio que, sobretudo ao longo da década de setenta, se empenha no antigo INEF (Instituto Nacional de Educação Física) na denúncia do teimoso e estabelecido paradigma cartesiano que insistia na arraigada distinção entre a *res cogitans* e a *res extensa*, sendo o corpo entendido sobretudo como essa *coisa* caracterizada pelo peso e pela medida e como *objecto* de técnicas centradas exclusivamente na melhoria e potenciação das suas propriedades físicas.

Manuel Sérgio, num genial rasgo (uma “jogada de antecipação”, no dizer do grande escritor-filósofo Vergílio Ferreira), sentiu chegada a hora de clamar, mesmo que num deserto de aridez e indiferença, contra as dogmáticas certezas de um dualismo que continha (e contém) as sementes de uma trágica e inaceitável menorização humana, ao reduzir o homem à ridente farsa da sua triste caricatura.

Sinais significativos deste profético anúncio sergiano? Já em 1974, num seu livro em que ensaiava, de forma tateante ainda, os futuros passos desta sua cruzada iconoclástica, intitulado *Para Uma Nova Dimensão Do Desporto*, uma colectânea de artigos publicados na imprensa, já aí escrevia sintomaticamente Manuel Sérgio: “A ciência do movimento humano, na qual deverão integrar-se os jogos, a ginástica e os desportos, é inseparável do conceito que se tem do homem e da sociedade”.

Na Revista *Ludens* (Outubro-Dezembro de 1979) publica Manuel Sérgio um ensaio denominado “Prolegómenos a uma nova ciência do Homem” onde afirma que o movimento humano “pede



uma ciência nova que virá satisfazer as necessidades de um melhor conhecimento do homem”, tendo chegado mesmo ao ponto de afirmar ousadamente: “A motricidade, principalmente na situação de jogo e desporto, forma o conteúdo desta nova Ciência do Homem” (pp. 135-136).

E, agora, dois momentos de relevante significado institucional e que traduziram a auspiciosa abertura de alguns a um novo paradigma da motricidade humana, tão ardente e esforçadamente sustentado por Manuel Sérgio:

- A 14 de Novembro, o Decreto-Lei nº 382/86 estabelecia a *Motricidade* como o objecto de estudo do ISEF (Instituto Superior de Educação Física).

- No dia 1 de Agosto de 1989 foram publicados os estatutos da UTL (Universidade Técnica de Lisboa) no seio da qual fora integrado o próprio ISEF e onde, no artigo 45º, se estabelece a nova designação do ISEF: Faculdade De Motricidade Humana (FMH). E escusado será dizer que o elemento catalisador dessa dinâmica reformulativa foi precisamente a tese de doutoramento de Manuel Sérgio, intitulada *Para Uma Epistemologia Da Motricidade Humana*, publicada pela *Compendium* e que mereceu, como auspicioso sinal de envolvimento institucional, um empenhado prefácio do Professor Melo Barreiros, ao tempo, primeiro responsável pelo escopo científico do ISEF.

As muitas “barreiras dóxicas”

Embora persistam enormes e difusas resistências à aceitação de uma prática multi e transdisciplinar, em conformidade, aliás, com a multi e transdimensionalidade do próprio homem, convenhamos que não foi nada pouco o que, a partir da voz insubmissa de Manuel Sérgio, se logrou, tendo sobretudo em conta o tempo de penumbra



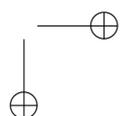
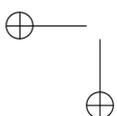
Motricidade Humana: um nome ou um programa de vida? 7

e desnorre que se vivia então em Portugal, na sequência da revolução de 24 de Abril de 1974.

Porque eram, de facto, muitas e firmes as barreiras a derrubar. Se não vejamos: a história da motricidade humana é a história do próprio homem – ela é coetânea e coextensiva da sua própria experiência encarnacional e intramundana. Afinal, o homem vive-se no incontido desejo (*de-sidus-desiderium*) da sua *enteléquia* (entelêcheia), isto é, da sua realização. E, neste sentido, mais que história, é a sua realidade de sempre o que está aqui em causa.

História, mais bem, do que foi sendo a percepção dos homens e a sua respectiva conceptualização dessa realidade. E aí, como sabemos, são basicamente duas as concepções, entre si opostas, que se vêm perfilando: uma, dualista, plato-agostiniana, mas, também, como veremos, aristotélica e seguramente cartesiana. Uma outra, e que entronca num certo lastro sapiencial do mundo oriental e de que a Motricidade Humana quer ser sistemática expressão, é aquilo a que poderíamos designar genericamente como a concepção unitária e *holística* do ser humano.

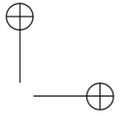
Aquela, a dualista, assente no primado platónico de uma alma pré-existente, conviva do olimpo arquetípico das *ideias* e que, após a travessia do *Alethes*, o rio do esquecimento, se encontra exilada no corpo, denso e obnubilante, e enfrenta o contínuo desafio de um esforçado e penumbrático *re-conhecimento* – e aí, precisamente a clássica depreciação do corpo que Agostinho, ainda por cima condicionado pela sua marcante experiência maniqueísta, não logra superar satisfatoriamente, pese embora a sua perspectiva unificante de um Homem enquanto realidade interior, isto é, enquanto expressão de Deus: “interior intimo mei”. Nem Aristóteles que, após três anos de convívio na Academia do seu “divino” mestre e a partir da teoria dos dois mundos – *inteligível* e *sensível* – (e que o bispo de Hipona haveria de glosar sob as metáforas da “cidade de Deus” e “cidade dos homens”), achou que era excessiva a divinização platónica da essência humana e decidiu fazer baixar à



Terra a teoria do mestre, aplicando-a através do que ficaria conhecido como o *hilemorfismo* aristotélico, a todo e qualquer ente, incluindo, claro está, o próprio homem. E se o tijolo é a *forma* do barro que é, por sua vez, a *matéria*, ele passa a ser a *matéria* da casa (forma/ feitiço/ideia). No fundo, o que fez Aristóteles foi laicizar e naturalizar a distinção entre corpo (matéria) e espírito (forma), dois princípios, porém, consubstanciais e, portanto, reciprocamente implicados e absolutamente necessários. Com uma diferença em relação a Platão: a realidade humana é o homem enquanto “união substancial de corpo e alma”, como, na sua peugada, viria a proclamar São Tomás de Aquino, e não uma alma que é imortal e pré-existente, conforme nos dissera Platão no *Fédon*.

De facto, mesmo com a laboriosa e cristianizante mediação tomista, haveria de prevalecer, ao longo da Idade Média e não só, como veremos, a convivência, algo estranha mas real, entre a concepção paritária de uma consubstancialidade corpo-alma e uma rejeição doentia do corpo, olhado como ameaça diabólica a uma evolução espiritual e à própria realização humana – o corpo esse cavalo desenfreado que importava domar e amansar a todo o custo para permitir que o espírito se pudesse elevar através da “noite escura” até Deus. Persistiu esse equívoco trágico que consistia em ver no corpo, no plano de uma racionalidade lógica, que não ao nível de uma efectiva vivencialidade, enquanto matéria, um princípio essencial, é certo, mais rasteiro e obviamente menos nobre, da consubstancial realidade humana, ou seja: o corpo como mero instrumento da acção definitivamente qualificante da alma, algo parecido com o papel instrumental que a categoria de *médium* desempenha na moderna teoria dos sistemas.

Ora, esta perspectiva instrumentalista que reserva ao corpo uma função basicamente mediadora induziu inegavelmente uma concepção flagrantemente desvalorizativa do seu papel no universal desígnio da busca da felicidade, uma vez que o homem o que acima de tudo deseja é ser feliz. No Ocidente, sobretudo tendeu-se, por

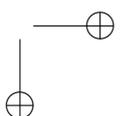
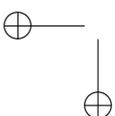


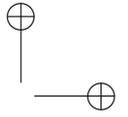
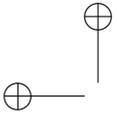
isso, a ver o corpo como um aglomerado inerte de células, quanto muito como um dispositivo orgânico cuja actividade ordenada e integrada se deve *exclusivamente* ao poder animante do espírito (*pneuma/animus: ar/sopro/espírito*). Prevalecia, enfim, a tendência para considerar uma matéria (corpo) espiritualizada, e não tanto um espírito materializado.

E tão longe se levou esta despromoção do corpo que todos os manuais de ascese (*Imitação de Cristo*, por exemplo) exortavam à sistemática abnegação da carne, à negação e ao castigo do corpo (o uso do cilício e as sessões semanais de disciplina nos conventos). Em suma: o corpo é importante na exacta medida em que dele logramos libertar-nos.

Daí essa abordagem manipulativa de um corpo de paixões que há que submeter ao controlo do espírito, esse sim, sede e impulso de um pensamento que transforma e enobrece e em cujo contexto se valoriza um tipo de educação baseado num exercício físico como forma de domar e enrijecer esse corpo desprovido de intenção: “o espírito é forte mas a carne é fraca” (*Mc 14.38*) – e eis como o sacrifício corporal se institui em decisivo instrumento não apenas da saúde espiritual como até do que se julga ser a saúde física.

Em relação, por outro lado, à referida concepção unitária do ser humano, ressalta, desde logo, uma importante verificação: todos concordam no modo, nem todos, porém, na substância. Vejamos: todos acham, com efeito, que ao humano o integram realidades várias ou, antes, estratos diferenciados do real – a dimensão física, desde logo, mas também a espiritual (vista esta, não raro, como um sumptuário acrescento, quando não mesmo como duvidoso adorno), social, cultural, etc. Mas nem todos, poucos até, acham que é *una* a essência do homem e que apenas se exprime *diversamente* em consequência do *a priori* tridimensional da “estrutura empírica” (Julian Marias) em que se desenvolve a sua manifestação intramundana, a sua condição *ek-sistencial*. Ou seja: para uns é uma unidade, mas *apenas* perfunctória, operatória, funcional,

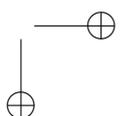
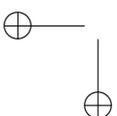


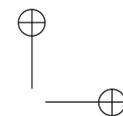


enquanto para outros, todas as expressões ou estádios manifestativos (físico, social, cultural, mental, emocional, espiritual) se referem (uma relação que não é apenas lógica, mas *onto-lógica*) ao mesmo princípio fontal, esse “campo infinito da pura virtualidade” e do qual brota, através do pensamento criador de que o homem é singular e mágico exercitador, toda a *actualidade* de nossas vidas.

O homem é, sem dúvida, a expressão em *acção* (Blondel) e como *acto* (Lavelle) da unidade fundamental e constitutiva de todo o real: o paradigma é, por isso, não tanto o da mera relação, conceito que sugere sempre uma certa exterioridade volitiva, se não mesmo voluntarista, mas o de participação, conceito que implica uma radical irmanação ontológica entre tudo o que *ek-siste* e aquém mesmo do modo como existe. Daí que o homem, o único ser detentor de capacidade *reflexiva* (Jean Nabert), a de ver-se pensando e de reflectir não apenas sobre *o que* pensa, mas, ainda, sobre o facto miraculoso de isso pensar e, deste modo, o de ser capaz de dar sentido àquilo que pensa, a ponto de converter em realidade *sua* isso mesmo que pensou, se caracterize não por ser um ente reactivo (como o é o pardal ou a minhoca), mas por ser *activo*, não, porém, no mero sentido de que executa uma actividade, no que não seria realmente diferente da amiba), mas no sentido de que *age*, isto é, toma a iniciativa. E, ao fazê-lo, assume uma atitude verdadeiramente iniciática, autêntica função demiúrgica, pois que se exprime enquanto partícipe da epopeia criacional – ele é *de facto* co-criador (Basarab Nicolescu), no sentido em que toma a palavra – essa palavra dos primórdios, preñe de sentido, isto é, carregada de dizibilidade, não a palavra gasta pelo uso tagarela e inconscienzializante que dela inconsideradamente faça.

É por isso que a linguagem enquanto sistema de veiculação simbólico-significante, se afirma como instrumento privilegiado de articulação genésica de realidade, de vida, de tudo o que para nós vamos inventando. E inventamos justamente porque introduzimos no campo onticamente vazio, mas infinitamente fervilhante

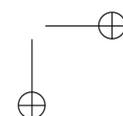
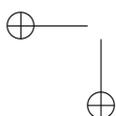


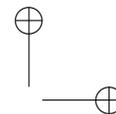


da inteligente virtualidade, esse mágico actor, a nossa *intenção*, que provoca o instantâneo “colapso” do que, sendo, até ali, pura possibilidade, se vai convertendo, pela sua mediação, na sequência espacio-temporal de unidades concretas de vida, susceptíveis de uma diacrónica narratividade – esse filme provindo da expressão dramática da consciência.

Vemos, pois, que, não obstante o esforço pioneiro e denodado de Manuel Sérgio no sentido de uma pertinaz denúncia de que uma Educação Física que, na medida em que o for apenas, já educação não é, subsiste o ardil epistemológico segundo o qual a propalada mudança de paradigma da chamada Educação Física e Desporto, a ocorrer, é no plano meramente semântico que ocorre. E há até a sensação de que não são poucos os que, integrando embora a família científica da Motricidade Humana, reservam a esta designação um olhar suspeito ou, quanto muito, a atitude de uma esquiwa tolerância – toleram a forma, mas negam-lhe a matéria, o conteúdo. De facto, a abordagem anátomo-fisiologista do corpo, a obsessão pela decomposição biomecânica do seu movimento, a acentuação da centralidade referencial do sistema músculo-esquelético, a fixação pelo cronómetro, o primado de um critério exclusivamente comparativo (o que implica a excessiva e perigosa dramatização da componente agonística da prática desportiva), designadamente nas provas de atletismo – eis alguns dos elementos que constituem o que parece continuar a ser o dique granítico que se opõe à socialização de um conceito integrativo, *holístico* e realmente humano na abordagem teórico-prática do que deveria ser a consideração da forma ritualizada, normativizada e institucionalizada de um movimento de teor lúdico-agonístico, visando *sempre* a transcendência – uma transcendência, porém, não exclusivamente como superação do outro, mas como desafio realizativo e sublimatório do próprio.

As barreiras, porém, não se ficam por aqui. Para além do facto de quase todos, sobretudo até aqueles que mais responsabilidades

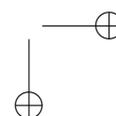
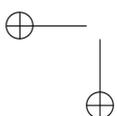


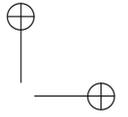


têm na matéria, verem na Motricidade Humana não mais do que um truque semântico de dulcificação nominal, isto é, não mais do que um eufemismo da designação da Educação Física e Desporto destinado a cumprir apenas um certo requisito epistemológico reclamado pelo diletante devaneio de um filósofo que parece que não tinha mais nada com que se entreter, há essa prática popular da cultura icónica do corpo físico, enquanto ecrã social de sucesso e saúde; há essa corrida aos ginásios de *fitness* e essa entrega confiada nas mãos do *personal trainer* – tudo expressões vivenciais de uma anorética fixação na dimensão exterior, social, aparente, evanescente e transaccionável da realidade humana que, sendo corpórea, sem dúvida, se não limita ao que de físico integra essa *corporeidade*: ela é muito mais, incrivelmente mais, do que o mero corpo.

Esta, quiçá, a mais perigosa e comprometedora das armadilhas - a de nos empenharmos numa *única* batalha: provar que a Educação Física não é só física e que, justamente por não ser apenas física, deveria chamar-se Motricidade Humana. Só que essa Motricidade Humana não pode ser apenas o *outro* nome da tal Educação Física e Desporto – ela terá que ser o verdadeiro, o único nome a dar ao radical sistema integrado da múltimoda intencionalidade humana na busca irrecusável de *mais Ser*. E isto não se confina ao âmbito da Educação Física e Desporto – que o seu limite é, na verdade, o sem-limite que constitui todo o ser humano. Há, portanto, uma invencível vectorialidade a caracterizar todo o movimento humano.

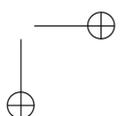
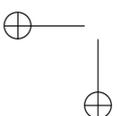
Há, pois, que estar de sobreaviso para o perigo de um “convencionalismo” sócio-lógico (Poincaré) no âmbito do qual a multidimensionalidade humana a que nos vimos referindo mais não seria do que um constructo relacional a partir da natureza conectiva da própria razão lógica. Dito de um outro modo: ela seria para nós real apenas no plano conceptual enquanto tessitura de uma espiral de relações por nós consideradas.

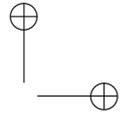




Mas raramente nos damos conta que essas relações por nós tão expeditamente proclamadas entre as diferentes dimensões do homem estão, elas também, contaminadas pelo dualismo que tão zelosamente pretendemos denunciar. Porque, à hora de procurar explicações para o resultado de acontecimentos desportivos, por exemplo, que se caracterizam precisamente por uma cascata de interferências significativas, a nossa aferição fica invariavelmente refém de uma clássica dicotomia – entre aquilo que imediatamente se vê, isto é, o imediatamente perceptível, e, como tal, interpretado como o único índice validante de realidade e uma projecção de uma outra realidade, esta quimérica, que, porque não imediatamente palpável, é relegada para o Olimpo platónico de algo pairante e inacessível: e o que está demasiado longe não é hábito nosso fazê-lo entrar nas nossas contas. Somos realmente muito contraditórios e inconsequentes ao insistirmos, por um lado, na realidade integral (integrada) do ser humano, mas ao negligenciar, por outro, a hierarquia determinativa que acontece seguramente nos estádios de ser que no ser que vamos sendo inevitavelmente interferem.

Uma única forma vejo de escaparmos ao dualismo ao qual estamos todos, cada um à sua maneira, tão diligentemente arraigados: proponho que consideremos um sistema intercessional caracterizado por uma gradualidade ôntica no interior (nada há fora do Ser) de um *continuum* ontológico, à maneira da “árvore de Porfírio”. É como se fosse uma pirâmide energética, vibracional e em que, à medida que se vai subindo para a cúspide, vai aumentando a subtileza energética e o refinamento vibratológico em relação aos quais aumenta proporcionalmente a nossa dificuldade de apreensão, uma vez que o nosso aparato sensório-perceptivo está sobretudo adaptado aos níveis mais densos e rasteiros dessa nossa piramidal realidade. E há nisto uma implicação causal entre esses diferentes estádios da profunda e definitiva realidade de nós. E, então, não nos parecerá tão estranho e despropositado aceitar o carácter miraculoso e verdadeiramente demiúrgico (*mens gener-*



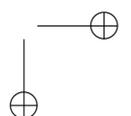
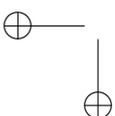


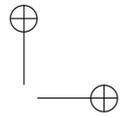
ans, S. Boaventura, *Itinerarium Mentis in Deum*, III,5) da nossa emocionada *intenção*, como veremos um pouco mais adiante.

O corpo enquanto veículo dramático de individuação

Antes do mais, impõe-se uma breve referência àquilo que poderíamos designar por consciência histórica do corpo. Num estado primordial, um estado de edénica comunhão cósmica, estado esse caracterizado por uma compacticidade vivencial, a condição corporal era basicamente vivenciada como extensão afectiva da própria realidade universal - ela resultava de uma consciência imersiva e inclusiva. Dir-se-ia que a um corpo experienciado como eco de um *Todo*, e ligado ao Centro de tudo, correspondia um certo pensar *cordial*, ou seja, um pensar que, irrompendo da luz intuitiva do coração, permitia penetrar a essência das coisas (*intus-legere*), integrando, ao nível vivencial, as polaridades e oposições constitutivas da realidade fenotípica (“coincidentia oppositorum” - Nicolau de Cusa).

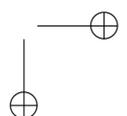
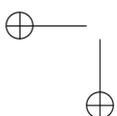
Mas eis que sobreveio esse momento crucial, o momento da “queda”, o momento *samsárico*, o momento da *cisão* e a partir do qual começaram todas as nossas aflições. E a saga funesta dos nossos medos, entre os quais avulta esse, terrível, o de se ser incondicionalmente o corpo que se *é* – é a idade da recusa do corpo. Tudo por via de uma consciência que passou de uma tonalidade imersiva para um registo captativo, de um conteúdo mítico para uma função crítica (do verbo grego *krino* que significa separar) – e foi então que o homem, ao comparar a altura a que o seu pensar o elevava com o que de baixo, *animalesco* persistia no baixio de si, designadamente nessa zona ambígua da sexualidade, sentiu vergonha e culpa, duas feridas que se mantêm vivas ao longo da sua história.

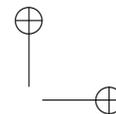




Como pôde o homem chegar a tal ponto de desconsideração e de inadvertência em relação ao seu próprio corpo, sendo este o veículo essencial de toda a expressão individual e pessoal? Como, se nada se pode ser sem o corpo que se tem – porque nele se é o que se deve ser?

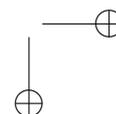
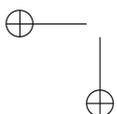
O corpo é, com efeito, o mediador *fenomenal* do sujeito e, nessa medida, ele é a instância onde a intencionalidade simbolizadora *acontece*. Ele é simultaneamente palco e actor da narrativa que a cada um de nós cumpre efectuar. Não admira, por isso que o corpo seja, no plano fenomenológico, o correlato dramático daquele nosso pensar, que é o modo como em nós se entretecem e se registam os processos de simbolização. Ora, sendo definitório esse pensar, isto é, que impõe limites para identificar, um pensar que é, por isso, separacional, centrífugo e oposicional, o corpo-próprio não admira que se viva cada vez mais numa ridente desatenção, enquanto ao corpo do outro o experiencia vagamente como *analogon* do próprio eu, é certo, mas também como ameaça e como “inferno” (Sartre). Ora, este sentimento auto-dilacerativo dói e provoca essa insidiosa sensação de desagregação que resulta desse estado de uma continuada separação em relação à Vida. Este nosso pensar que se nos faz no registo *ek-stático* de um tempo que decorre e vai e que, por isso nos esvai, vai-nos afastando, cada vez mais, do verdadeiro estado, o da permanência, que, como anotou Parménides, é a essencial propriedade do Ser. Um pensar diacrónico e temporalizado como este em que quase exclusivamente nos ancorámos, um pensar consecutivo, faz com que tudo de nós decorra num tempo linear – um tempo que, por isso, nos cansa, desgasta e envelhece. Porquê? Porque, apesar da denúncia do mecanicismo cartesiano, continuámos agarrados à ideia de um corpo encarado como uma máquina cuja funcionalidade depende exclusivamente do factor tempo – um corpo com prazo de validade. E esquecemo-nos que a constelação imensa e diversificada das células que compõem o nosso corpo são detentoras de inteligência, que reagem ao sentido dos nossos pen-

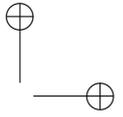
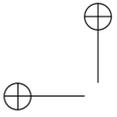




samentos e emoções e que, por isso são detentoras de um inegável índice de plasticidade, facto que contraria a comum convicção de que nada há a fazer que possa reverter o determinismo biológico em cujos braços todos tão placidamente nos entregamos. A intenção, o tal actor miraculoso, pode, com efeito, provocar a recomposição de zonas danificadas do cérebro e suste, se não mesmo reverter, o processo de envelhecimento. De facto, Samuel Weiss e Bret Reynolds, da Universidade de Calgary/Alberta, descobriram que é possível estimular células cerebrais adormecidas e devolvê-las à vida activa. A isto chamaram alguns (Henry Stapp, Jeffrey Schwartz e Mário Beauregard) “neuroplasticidade”.

E bem sabemos que há um outro registo de um pensar elíptico, tendencialmente circular – esse que se faz de uma serena sintonia com o Centro, enquanto *campo* infinitamente irradiativo do real. Ora, o corpo-próprio é em nós, que somos uma realidade viva, consciente e catalisadora de sentido, a instância centrante e mediadora entre o sobressalto da diversidade e a paz da unidade. O corpo é o portal ontológico por excelência – através da consciência desse nosso corpo acedemos ao *Eu* que nos faz permanecer no ser que somos. É aí, nesse centro íntimo de nós, que se dá esse misterioso clique conexional com o Excesso que constitutivamente nos possui. Daí a dimensão *abismante* do silêncio, enquanto instância do tudo a dizer e, por isso, rumor que mais perto está da virtualidade pura. Trata-se, portanto, de pôr a nossa consciência (que é também a consciência que julgamos ter) a *ser* consciência de nós, um *nós* que é, porém, muito mais do que aquilo que julgamos ser. E, nesse sentido, pensar o nosso corpo é vivê-lo na sua essencial abertura transdimensional – porque somos muito mais corpo para além do corpo que julgamos ter. É, pois, recolocarmo-nos, de forma eminente, na senda criativa do Ser, uma vez que há um constitutivo índice de inteligibilidade em todo o real (*mind-like*), como sugestivamente proclamam os “homens teóricos” da física quântica, e a transcendência, a tal que tanto nos esforçamos por encontrar fora,



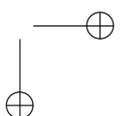
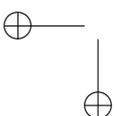


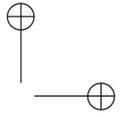
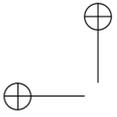
mora, afinal, dentro de nós – porque somos *isso* que procuramos. Neste sentido, diz a verdade alguém que afirma: “eu não tenho um corpo, eu *sou* o meu corpo”, mas, sendo correcto tal afirmar, a verdade só é, porém, total se a tal afirmação a abrimos a um horizonte de uma real transdimensionalidade: “eu sou *também* o meu corpo”.

Na actividade do pensar, quando esta é exclusivamente centrífuga, o corpo fica como que desligado desse fluxo unidireccional e uniforme do pensamento. A mente que mora no corpo e opera a partir dele, como que se afasta do corpo no *acto mesmo* de pensar. E, ao fazê-lo, esse pensamento como que se absolutiza na cegueira da sua mera actividade e se enreda doentamente no objecto que, nesse absoluto obsessivo, absolutiza também. É basicamente este o mecanismo que conduz a estados de inconsciência: perde-se a ligação ao corpo enquanto portal de auto-empoderamento. Porque, nesse caso, o *eu* que se ausenta *de facto* do corpo que o revela fica refém do conteúdo mental que, nestas situações, é inundante e torrencial.

O corpo tem a função de tonificar a actividade mental com a sintonização ontológica, essa melodia que brota do coração. Porque só uma efectiva e *sentida* consciência do próprio corpo trava e anula aquele desvio autodestrutivo. O corpo, repito, é o portal ontológico, por excelência. Não, porém, o corpo na sua pura objectividade (*Korper*), mas o corpo vivo (*Leib*) em que a mente se integra num *todo expressivo* (Merleau-Ponty) do Ser. Analisemos um exemplo da nossa experiência quotidiana:

Alguém diz a outrem algo que provoca a reacção deste. Segue-se a réplica do primeiro e assim por diante – sempre num crescendo de acrimónia e raiva. Ora, se nenhum parar, o mais certo é que tudo aquilo acabe numa cena de pancadaria, se não mesmo numa tragédia. Mas houve um que parou nessa escalada demencial – e aí aconteceu o regresso ao ser. Como? Através do regresso ao corpo-próprio. Costuma até dizer-se, com particular propriedade, de alguém que retomou a consciência, que “caiu em si”, ou seja,

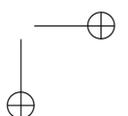
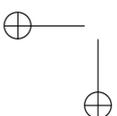


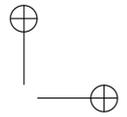


voltou à consciência, à presença do seu corpo e essa consciência pacífica e resitua-o no coração do ser – aí a sede da verdadeira paz.

Este estado de atenção privilegiada ao nosso corpo é, de resto, a condição de salvação (no sentido de cumprirmos a nossa entelégia) e de saúde – não é por acaso que ambos os vocábulos derivam do mesmo étimo latino, *salus, salutis*. Porque a Consciência para em mim se fazer a *minha* consciência e se tornar essa realidade existencial (*energeia*) que eu me sinto ser em *carne* (o sugestivo termo hebraico de *basar*), ela teve que, através da intenção, fazer *colapsar* (como se diz em terminologia quântica) a minha corporeidade, isto é, a minha inesgotável aptidão para incorporar realidade, ou, se preferirmos, enquanto pura possibilidade (*dynamis*). Interessante é, por isso, que se veja todo o real, e o corpo em particular, como energia, como já o assinalara Einstein. Daí que o corpo-próprio nos venha desse campo ontológico, esse *Corpo* de todos os corpos, concretizado nesta forma de mim pela Consciência que, fazendo-se corpo, fá-lo tal que invencivelmente excede a consciência que dele se tenha na dimensão espácio-temporal. A tal ponto que, mesmo na doença, há ainda uma forma em corpo, apesar do corpo deformado.

De algum modo, o que proponho é que, em vez de uma fenomenologia do esforço e da privação, uma fenomenologia apolínea e sacrificial, visando a saúde, adoptemos a prática ontológica da harmonia e da conformidade – em vez da luta, a rendição. E aqui importa que nos previnamos contra um clássico equívoco e que é também uma perigosa armadilha – uma mais. É que se é verdade que urge que recuperemos o nosso corpo para o centro da nossa economia existencial, sendo a negação dele a trágica consequência de devorador dualismo, não é menos verdade que essa reintegração, aqui e ali excessivamente festiva, do corpo se não pode fazer à custa da hipoteca identitária do que definitiva e essencialmente nos constitui – e o que me constitui não é o corpo, mas o Ser que permite que seja *este* o meu corpo. É por tantos de nós nos

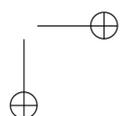
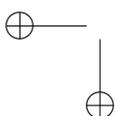


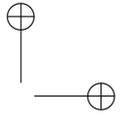
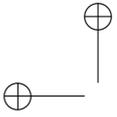


identificarmos não com o *ser* profundo do corpo, mas com a ideia que dele forjámos, que tantas jovens, belas e elegantes, insistem em castigar o seu corpo com jejuns cruéis por se acharem gordas e feias – e assim se explica como a anorexia, por exemplo, continua a fazer tantas vítimas, ou melhor, como tantas jovens continuam a suicidar-se, vítimas de um pensar adversativo, heterónimo e intolerante.

E deixem-me que invoque a perspicácia de Sartre ao denunciar o erro de Descartes: “A consciência que diz “existir” não é a mesma que pensa”. Denúncia sagaz e oportuna – mas curta! Porque Sartre confinou a Consciência-testemunha, essa dimensão silenciosa do mais profundo de nós, ao círculo acanhado do mundo egológico, desligando a realidade pessoal do *campo* donde tudo provém e aonde tudo inevitavelmente regressa (atente-se na luminosa intuição de Plotino – *egressus* e *regressus*). Ora, é esta consciência que impregna e determina o nosso corpo. E se nele dizemos que “a função faz o órgão” temos que reconhecer que à função gera-a a consciência. De facto, a mera mecanicidade do exercício físico é praticamente inútil se esse exercício não for orientado pela atenção consciente que promova uma interacção com as células que, assim, se motivam, de certo, para a específica actividade e para a regeneração.

Por isso é que aquela serena coincidência mental com o corpo corresponde a um certo estado de iluminação – que outra coisa não é que essa sintonia cordial com a Vida. Porque o corpo de cada um participa numa comunidade de corpos que, por sua vez, o são a partir do Corpo, sede de toda a corporeidade. Por isso é que a relação homem-mundo é, como no-lo recorda Levinas, originariamente vivida não como conhecimento, ditado pelo desígnio definitório e exclusivo do pensar lógico-formal, mas como fruição (*jouissance*), ditada pelo pulsar do coração – por isso há quem fale em “temperatura do corpo” (Gonçalo Tavares), enquanto índice de tonicidade existencial. Daqui a importância das práticas meditati-

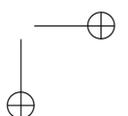
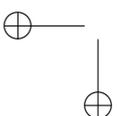


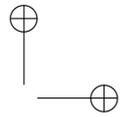


vas e de relaxamento: da respiração atenta vem-nos a inspiração, esse modo de nos conectarmos com o sopro do Ser, enquanto da transpiração nos vem o cansaço. Daí que a verdadeira ascese seja a da aceitação plena de nós – deste *nós* que é corpo. Daí também que a mística se não exprima, como referi já, pela negação do corpo, mas na sua integração na dinâmica de uma intencionalidade consumativa: o homem salva-se e realiza-se corporeamente. Realização, porém, que se não consegue no palco heróico de uma tragédia solitária – realizamo-nos no sentido e este é-nos sugerido a partir do Ser, pois significar é acrescentar ser ao ser que somos.

Claro que o corpo de cada um é o veículo indispensável da narratividade pessoal – cada um de nós, tendo uma absoluta singularidade ôntica, tem também uma missão única, um propósito de vida indelegável e indeclinável. E, neste sentido, o corpo é imediatamente o instrumento dramático de individuação: é através dele que as nossas vidas se vão, em sangue, escrevendo. Não só através dele, mas *nele* também. Porque o corpo de cada um é um livro em carne que a cada um cumpre escrever – e essa escrita não é mais do que o fluxo de experiências vivenciadas neste terrestre contexto de tridimensionalidade perceptiva. E, nesse sentido, o nosso corpo é a instância decisiva em cada instante da nossa existência. Tudo isto é verdadeiro – *dramaticamente* verdadeiro. Mas este corpo que é o meu, inegociavelmente o meu, ele não é o marco divisório de uma individuação ontológica, mas tão-só sinal de uma singularização *ek-sistencial*. Mais do que ver o corpo-próprio como marco ontológico de individuação, devemos vê-lo como marca que, em vez de demarcar, assinala e tonifica a expressividade quiasmática na sua polaridade com o mundo em que se integra e com o qual, afinal, se unifica.

O corpo, mais do que uma plataforma de comunicação, é uma instância viva de participação, de comunhão: eu vivo o meu corpo através da Vida que lhe vem do Corpo de todos, comunhão que faz dos nossos corpos, onticamente diversos, um Corpo, ontologica-

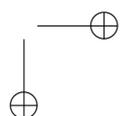
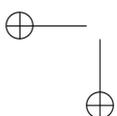


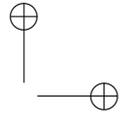


mente único. Eis uma comunidade dos afectos: pela afectividade unimo-nos, ou seja, tornamo-nos, no plano da existência, aquilo que sempre fomos, no plano da essência. Por isso, ao corpo do nosso filho o sentimos como se o nosso próprio fosse – e *é*, embora esteja inelutavelmente condenado a *manifestar-se* como *outro*. Daqui uma implicação de decisivo alcance pedagógico: traídos pelo afecto, ao filho não convém que o substituamos, mas que o deixemos ser o que há nele para ser. É do Corpo cósmico que nos vem esta aptidão para espalhar sentido pela vida, mas é igualmente do jeito pessoal de cada um o espalhar que um *certo* sentido ganha corpo a partir do comércio ôntico dos nossos corpos – este o “corpo colectivo” e a que Rupert de Sheldrake designa como “campo de ressonância mórfica”. É o modo como os corpos se sintonizam nos afectos. Este corpo colectivo, porém, resultando da intencionalidade intersubjectiva, tem apenas uma realidade *situada*, aquela que lhe advém da projecção histórica dos corpos e com a qual o corpo-próprio mantém uma constitutiva polaridade, sempre em vias, porém, de superar, por força da sua vinculação ontológica à fonte de toda a criatividade.

Dir-se-ia, pois, que mais do que uma intersubjectividade, há uma intrasubjectividade – a relação horizontal entre intencionalidades dá-se a partir do interior de uma dimensão ontológica vertical – o Corpo – na qual toda a singularidade afectiva radica. De um outro modo: cada corpo tem uma “temperatura”, mas o calor vem-lhes do mesmo forno.

E tantas coisas mais haveria para dizer sobre o corpo - essa nossa certidão existencial: só o que tem corpo existe. Mas bastenos, por agora, afirmar que o nosso corpo não é um acaso, não é uma fatalidade física, biológica, mas campo de intérminas possibilidades que a nossa afectividade intencional vai efectivamente fazendo encarnar.

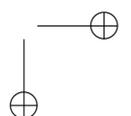
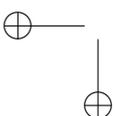


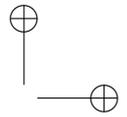


Motricidade ou Motrisofia?

A palavra *motrisofia*, em boa hora, aliás, encontrada, por especial inspiração do próprio Professor Manuel Sérgio, quando se procurava um título para a colectânea de textos que assinalavam a festa de homenagem de que foi justamente alvo, é uma palavra que convoca dois conceitos – o de *motus* (movimento) e o de *sophia* (sabedoria), apontando, assim, para uma qualificação sapiencial desse movimento. Importa, com efeito, ter presente que o conceito de *motus*, a que corresponde a *kinesis* grega, é, segundo o próprio Aristóteles, um conceito que denuncia uma flagrante incompletude (*a-teles*), no que é suprido pela função determinativa do conceito de *ergon*, o trabalho intencional, criativo, que conduz à *enteléquia*, essa sim, a dimensão da completude, da realização.

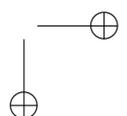
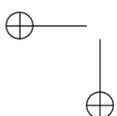
Ora, quando se fala, como José Maria Cagigal, em “Quinantropologia”, é evidente que essa dimensão meramente motricional/motriz é, em si mesma, incompleta e insuficiente. Porque parece confinar-se ao puro movimento, enquanto tal. Só que a esse movimento é preciso que lhe reconheçamos um impulso de significação, de simbolização – não é um movimento para qualquer lado, porque um movimento para qualquer lado é um movimento para lado nenhum. E o que parece é que, conforme enfática sugestão da física quântica, tudo aponta para uma elementaridade do tipo mental de toda a realidade, o que implicaria que todo o movimento do real seria um movimento susceptível de transportar um significado, uma certa forma de consciência – e o homem é, no concerto cósmico desse real, o ser eminentemente consciente, é o ser de horizontes, é um ser sem limites em que a sua *enteléquia* corresponderá à intencional identificação ao sem-limite de si, isto é, àquilo a que Vergílio Ferreira chamava a “divindade do homem”. E quando se fala disto, importa referir que toda a realidade mundana, toda a realidade que cai dentro do nosso horizonte experiencial é uma realidade que, de facto, tem o seu substrato (*hypokeímenon*), ela é uma realidade

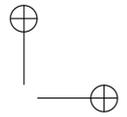




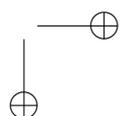
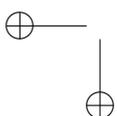
manifestativa, enquanto *fenómeno* de um *númeno* – ela é sempre manifestação de uma realidade transcendente.

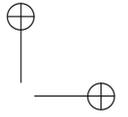
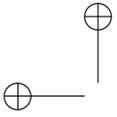
Interessante é verificar como parece ocorrer hoje um certo encontro entre a perspectiva platônica segundo a qual o *mundo inteligível* vem a corresponder, de algum modo, ao que os físicos modernos vêm designando por *ponto zero*, entendido como “campo unificado de infinitas possibilidades” e do qual brotam, incessantemente, através da observação intencional da consciência, lufadas de realidade. Ou seja, o frenesi quântico, do tipo ondulatório, desse mundo infinitamente energético da pura virtualidade é como que fixado precisamente pela consciência que substancializa e concretiza essa realidade transcendente, permitindo-lhe uma manifestação contingente, episódica, evanescente. Já vimos que toda a realidade está impregnada de elementos não-materiais e David Bohm proclama que “a matéria é apenas luz gravitacionalmente encurralada” (“*Of Matter and Meaning: The Super-Implicate Order*” (entrevista com Renée Weber), *ReVision*, Primavera de 1983, p.34), na senda do que já Einstein tinha dito – que a matéria é “energia congelada” (*frozen energy*): tudo é energia. Mark B. Woodhouse, por exemplo, propõe um “Monismo de Energia”, na senda, aliás, da sabedoria perene, do taoísmo e muito em sintonia, como vimos, com a nova física, um monismo em que a consciência e a energia são faces da mesma moeda e segundo o qual o universo do real consiste numa espiral contínua em que os seus diferentes níveis então todos entre si implicados porque, como vimos, toda a realidade fenotípica está fundada numa estrutura não material que subjaz a tudo o que é material, mas sim mental, ou melhor, de aparência mental (*mind-like*). O que indicia que a consciência humana, que é o instrumento privilegiado de *intendere* (in-tendere) a qualquer coisa, ou seja, de *intencionalidade*, é a manifestação mais eminente desta constitutividade mental do real. Significa, portanto, que a nossa mente é tanto mais eficaz, tanto mais poderosa, tanto mais realizativa quanto mais ela se adequar a esta Consciência que





tudo impregna e a partir da qual tudo realmente se organiza. Significa isto que ao ser humano caracteriza-o uma *intencionalidade operante*. E, a este propósito, afigura-se-me oportuno uma breve alusão de carácter etimológico: in-tender é tender *para*, mas o prefixo *in* é deveras importante porque denota um movimento para *dentro*, não para fora. É um movimento intencional que vai dentro do real, das coisas, da essência delas. *Operante*: obra (*opus operis*), não, porém, a obra, mas *opus est*: é preciso, é conveniente – é um movimento imperativo que qualifica indelevelmente o sujeito que o realiza. E, do mesmo modo que não se concebe a existência sem um corpo que a exprima, assim não há pensamento sem a palavra que o traduza. A intenção manifesta-se, pois, através da palavra – não, porém, a palavra dita, mas a palavra *dizível*, a palavra enquanto veículo articulativo do pensamento: todo o real o é a partir, pois, de uma *enteléquia*, de uma realidade mental. Por isso, a intencionalidade é o que faz *aparecer* o *fenómeno* – esta ou aquela realidade, algo que era tudo do *nada* da pura virtualidade. Fez aparecer como esta ou aquela coisa o que tudo podia virtualmente ser, mas que passou a ser actualmente *isto* por força da intenção, como sugestivamente o demonstra o famoso “paradoxo de Schrodinger”: o gato, permanecendo fora do ângulo observacional de uma consciência, está simultaneamente vivo e morto e só está mesmo num desses estados quando é realmente observado à saída da caixa. Daí que Lynne McTaggart, no seu importante livro *The Field*, nos tenha enfaticamente recordado que, ao nível mais profundo do real, nós, mediante a nossa intenção, somos, afinal, construtores de nós próprios – de tudo o que nos faz ser o que somos. E aqui importa chamar à atenção de que o nosso aspecto físico, as nossas doenças, os nossos problemas – é tudo, absolutamente tudo resultado de um correspondente padrão mental. Porque as palavras são ponderosas: as palavras que eu digo, as palavras que envolvem, veiculam e articulam os meus pensamentos têm um peso, são “poderosas” (Northrop Frye), elas têm consequências,



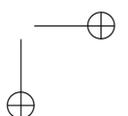
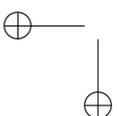


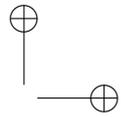
impõem um eco – elas veiculam uma intenção e esta, por sua vez, marca e constrói realidade, a realidade de mim. Daqui uma certeza dramática: nós carregamos o peso das nossas próprias palavras – de todas elas.

As doenças, por exemplo, que são os fantasmas da nossa estimação e que alimentamos com particular zelo e solicitude, correspondem à somatização dos nossos pensamentos, por norma bem pouco favoráveis a nós próprios. Porque passamos parte da vida a dizer mal de nós próprios – e somos o que acreditamos que somos: “a crença gera a biologia”, costumava exclamar o famoso Norman Cousins. É preciso ter cuidado com as palavras que pesam e magoam, sobretudo quando ditas só por dizer: a tagarelice desvitaliza – que a vida é silenciosa. Daí que o dizer verdadeiramente realizativo seja um dizer predominantemente silencioso, não da ausência da palavra, mas dessa instância densa do *tudo por dizer*.

Há, sem dúvida, uma radical intencionalidade em tudo o que fazemos, porque não fazemos apenas algo, mas vamo-nos fazendo naquilo que fazemos. Não é, portanto, uma intencionalidade qualquer, nem é a uma coisa qualquer que ela essencialmente se dirige – *opus est*: ela brota inevitavelmente da nossa fundamental condição *eudaimónica*, da nossa radical propensão para a transcendência, para o “Sumo Bem”, para a realização da nossa felicidade: “maxime amatur esse beatum”. Sim, o que desejamos, acima de tudo, é sermos felizes. Visamos sempre o melhor, um melhor, porém, que está, a cada momento, condicionado pela nossa percepção e a que eu chamaria percepção personalística, isto é, àquilo que as nossas experiências que se foram acumulando e sedimentando no interior de nós nos induzem a *ver* realmente.

Em suma, há no ser humano uma estrutura *erótica*, entendida, na pegada de Platão, como estrutura desiderativa e intencional em ordem ao cumprimento do desígnio teleológico de um reencontro com a matriz *una* da qual o homem se desprende *ek-sistencialmente*



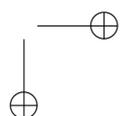
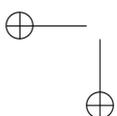


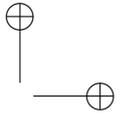
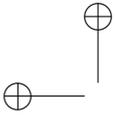
e à qual, através da superação do múltiplo existencial, deseja regressar. Porque “o desejo tem por objecto principal aquilo que acima de tudo o move e o que acima de tudo move é o que acima de tudo se ama, e o que acima de tudo se ama é ser feliz” (São Boaventura, *Itinerarium Mentis in Deum*, III,4).

Não se trata, como se disse já, de um movimento remocional, meramente aquisitivo, *ad extra*, mas um movimento *ad intra*, de reencontro com o que, em mim, é a razão de tudo, presença de mim a mim mesmo – porque estar presente a si próprio é ser consciente de si. E esse *Eu* que testemunha os movimentos todos que fazemos é a única razão por que nos movimentamos: a Transcendência que buscamos é a eminente Imanência que somos. É a dimensão da escuta, em vez da estridência, da atenção em vez da tensão (Pascal Bruckner). Porque tensão é sintoma de debilidade, de medo, enquanto a serena e confiada atenção ao próprio corpo que medeia o nosso verdadeiro *Ser* é garantia de poder.

Insisto. o que se nos pede é, pois, que passemos de um paradigma assente no exclusivo lógico da relação para um paradigma ancorado na lógica da participação, em que ambos os pólos da relação se alimentem do que, a partir do lastro ontológico, lhes é comum. Impõe-se-nos que transitemos de um paradigma dual para um paradigma triádico, de um paradigma da luta para o paradigma do amor – que é amorosa basicamente a estrutura do real. Urge que passemos da azáfama activista e que os psicólogos designam por “prazer funcional”, assente no primado da mera transitividade da acção, para uma verdadeira acção que se faz da silenciosa harmonia com o centro de cada um.

Através, portanto, de toda a movimentação físico-desportiva, o que realmente nos impulsiona é essa irrecusável busca sapiencial, essa demanda da coincidência ontológica, a do ser que realmente somos com o que, a cada momento, julgamos ser. A motricidade, vista assim, mais do que um programa científico, é um programa de vida e, nessa medida, uma *Motrisofia*.

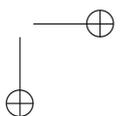
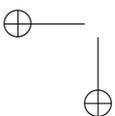




Motricidade Humana: um nome ou um programa de vida? 27

Por isso, a implicação social da Motricidade Humana não deve resultar de uma consideração tolerante ou caritativamente inclusiva do *outro*, mas do real auto-empoderamento do próprio: é a partir do movimento auto-centrante e auto-consciente de cada um que a conversão e a mutação da sociedade se enceta e se realiza. Há, por isso, o perigo de uma deriva utópico-romântica, de um discurso mais que tudo proclamatório e panfletário e em que a motivação primeira é sobretudo o ressentimento, em vez de ser o encontro jubiloso de cada um com o centro ontológico de si e que se manifesta através da dramaticidade do corpo próprio. É só a partir do poder irradiativo da consciência pessoal que a transformação ocorre.

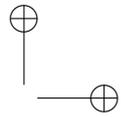
E isso que ocorre é absolutamente *agora* que ocorre, porque esse *in-stante*, filtrado de tempo, é o ponto não-duracional de intensidade ontológica, de imersão no *Ser*. Constitui o ápice conectivo com o Transcendente – e aí experienciamos o eterno de nós.



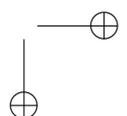
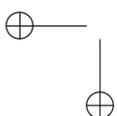
Bibliografia

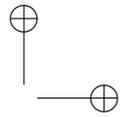
Aquino, Tomás (São), *Summa Theologica*, Augustae Taurinorum, 1888.

- Aristóteles, *Metafísica*, Coimbra, s/d
- Boaventura (São), *Itinerarium mentis in Deum*, Faculdade de Filosofia de Braga, 1986.
- Bruckner, Pascal, *A Euforia Perpétua – ensaio sobre o dever da felicidade*, Ed. Notícias, Lisboa, 2002.
- Cagigal, J.M., *Deporte – pulso de nuestro tiempo*, Ed. Nacional, Madrid, 1972.
- Chopra, Deepak, *Desperte o Corpo e Mente e Mantenha-se Sempre Jovem*, Ed. Presnça, Lisboa, 2006.
- Ferreira, Vergilio, *Invocação ao Meu Corpo*, Bertrand, Lisboa, 1969.
- Frye, Northrop, *Poderosas Palabras*, Muchnik Editores, Barcelona, 1996.
- Jana, J.E.A., *Para Uma Teoria do Corpo Humano*, Ed. Piaget, Lisboa, 1995.
- Le Boulch, Jean, *Vers une Science du Movement Humain*, Les Editions ESF, Paris, 1971.
- Levinas, E. , *Descobrimdo a Existência em Husserl e Heidegger*, Ed. Piaget, Lisboa, 1997.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenologia da Percepção*, Martins Fontes, São Paulo, 1994.



- Oro, Ubirajara, *Motricidade Humana – condições e critérios de cientificidade*, Ed. Piaget
- Platão, *Fédon*, Livraria Minerva, Coimbra, 1988.
- Schafer, L. *Em Busca da Realidade Divina*, Ésquilo, 2006.
- Sartre, J.P. *La Transcendance de l'êgo*, 1937
- . *L être le néant*, 1943.
- Silva, Paulo Cunha e, *O Lugar do Corpo*, Ed. Piaget, Lisboa, 1999
- Sérgio, Manuel, *Para Uma Epistemologia da Motricidade Humana*, Compendium, Lisboa, s/d.
- – *Para Uma Nova Dimensão do Desporto*, Ed. Piaget, Lisboa, 2003.
- – *Alguns Olhares Sobre o Corpo*, Ed. Piaget, Lisboa, 2003.
- – *A Pergunta Filosófica e o Desporto*, Compendium, 1991.
- – *Motricidade Humana, contribuições para um Paradigma Emergente*, Ed. Piaget, Lisboa, 1994.
- – *Para um Novo Paradigma do Saber e... do Ser*, Ariadne, Coimbra, 2005.
- Sheldrake, R. *A Presença do Passado*, Ed. Piaget, Lisboa, 1996.
- Tavares, Gonçalo, *A Temperatura do Corpo*, Ed. Piaget, Lisboa, 2001.
- Tojal, J. B. *A Emergência da Motricidade Humana no Percurso Hitórico da Unicamp*, 1992.





- – *Da Educação Física à Motricidade Humana*, Ed. Piaget, Lisboa, 2004
- Woodhouse, Mark, “Para Além do Dualismo e do Materialismo: Um Novo Modelo de Sobrevivência”, em *Vida Depois da Morte*, Ésquilo, Lisboa, s/d (157-188)

