



Artigos

O que o Esporte tem a nos dizer sobre nós mesmos?
Uma abordagem fenomenológica de três práticas esportivas

What does Sport tell us about ourselves?
A Phenomenological Approach on Three Sports Practices

DOI: 10.12957/ek.2021.59556

Carlos Eduardo Pompilio¹

Hospital das Clínicas da FMUSP

carlos.pompilio@hc.fm.usp.br

<https://orcid.org/0000-0003-2559-8689>

RESUMO

As práticas esportivas partilham com os estados enfermos uma potência mostrativa capaz de desvelar aspectos de nossas estruturas ontológicas que, no mais das vezes, estão ocultas. Nesse artigo, são avaliadas três modalidades esportivas, a saber, judô, beisebol e futebol, de modo a nos permitir entender certos aspectos de nossa existência que nos caracterizam. A elaboração de tais aspectos por meio das vivências esportivas possibilita a reconfiguração existencial do indivíduo que passa por situações-limite como doenças e derrotas, entre outras reversões de expectativas. Além disso, ao reescrevermos nossa compreensão por meio do estranhamento cognitivo, é possível abrir inúmeras oportunidades para que uma analítica existencial de cunho mais físico, incorporado, ocorra. Inclusive a de que o diferente pode ser melhor, em determinados aspectos, do que o comum, possibilitando compreensões diversas sobre formas de vida dissemelhantes.

Palavras-chave: Esporte. Fenomenologia. Corporeidade. Enfermidade. Heidegger.

¹ Carlos Pompilio é médico assistente do Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo. Desenvolve atividades de pesquisa em Nutrição em Terapia Intensiva e em parceria com a Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (2011), em projeto de intercâmbio em ensino e pesquisa interdisciplinar na área de Saúde e Literatura.

ABSTRACT

Sports practices share with the illness conditions an unveiling power capable of disclosing aspects of our ontological structures that usually are hidden. In this article, three sport activities are evaluated, namely, judo, baseball, and soccer. By exploring them, I hope to contribute to the comprehension of certain aspects of our existence. The elaboration of such aspects through sports experiences paves the way to existential reconfiguration of the individual who goes through limit situations such as illnesses and defeats, among other reversals of expectations. Furthermore, by reappraising our understanding through cognitive uncanniness, it is possible to open up countless opportunities for an existential analytics of a more physical, embodied nature. Including that the different can be better, in certain aspects, than the common, enabling different understandings about different ways of life.

Keywords: Sports. Phenomenology. Corporeality. Illness. Heidegger.

Introdução

Normalmente, não costumamos ter preocupações ontológicas. De fato, são poucos os momentos em que nos questionamos sobre a realidade externa dos entes ou mesmo sobre o fato de estarmos neste mundo e sermos da maneira que somos. Mas, vez por outra, nos entregamos a esses devaneios filosóficos, quase sempre despertados de nosso sono, seja por alguma situação específica, boa ou má, alegre ou triste, seja por pensamentos ou sensações outras que temos sem saber exatamente por quê. Ao *despertarmos*, no entanto, pode acontecer que um sentimento de *estranhamento* (*Unheimlichkeit* em HEIDEGGER, 2012) aflore. Estranhamento com o que nos tornamos, do lugar onde viemos parar, com o que estamos fazendo. Uma incômoda falta de sentido em relação aos fatos do mundo, ao comportamento das outras pessoas. O desconforto, ou angústia, que o aprofundamento desses pensamentos gera costuma durar apenas alguns instantes (*Augenblick* em HEIDEGGER, 2012) pois não é possível suportá-lo por muito tempo e logo começamos a pensar em outras coisas. O que falta fazer? Quais compromissos ainda temos? Enfim, saímos de uma situação de intolerável silêncio autorreflexivo para voltarmos ao confortável ruído de fundo característico da submersão no cotidiano compartilhado cujas (pre)ocupações são bem mais palpáveis.

As circunstâncias no interior das quais o que chamamos de *despertar* ocorre são objeto de vários domínios do conhecimento. A psicologia e a psicanálise, a medicina, o teatro e o cinema, a literatura e a própria filosofia estão plenas de exemplos onde podemos observar a descrição e a exploração estética, cognitiva, ou mesmo clínica, dessas situações (POMPILIO, 2013). Trata-se, portanto, de insistir que determinadas vivências possuem uma *potência mostrativa* no sentido de dar-nos acesso às estruturas ontológicas que nos caracterizam e que, no mais das vezes, estão ocultas (REIS, 2016). São fenômenos *disruptivos* que possibilitam uma abertura a essas estruturas, permitindo, assim, uma atitude crítica sobre como foram constituídas e naturalizadas. Uma dessas vivências bastante estudadas, como veremos, é a *enfermidade*. Defenderemos neste artigo a tese de que as práticas esportivas podem, a exemplo do que ocorre com determinados estados mórbidos, também ser compreendidas como oportunidades não-patológicas de abertura ao estranhamento ontológico. Nesse sentido, as práticas esportivas se alinhariam ao teatro, a literatura, bem como a outras formas de expressão artística, além da própria filosofia, tendo, entretanto, uma forma mais “física” - e aqui utilizo o sentido forte do termo - de interpelação das manifestações da própria *physis* na esfera humana encarnada. Para examinarmos com mais detalhes esse processo sob o ponto de vista das práticas esportivas, é preciso antes ocuparmo-nos dos conceitos de Corpo Vivente e Ferramenta Quebrada, bastante explorados nas abordagens fenomenológicas da enfermidade.

O corpo vivente (*Leib*)

Para Heidegger, a angústia, da forma como descrevemos brevemente acima, é um pré-requisito para atingirmos um entendimento autêntico de nossa situação no mundo. Como resume Fredrik Svenaeus:

“O momento de angústia significa uma certa forma de interrupção de toda a atividade na qual o mundo perde seu sentido como totalidade de relevância para a existência humana, postando-se como perfeitamente irrelevante - ou seja, sem sentido. O foco do entendimento dessa forma migra das coisas e das metas cotidianas *no mundo* para o *mundo em si* como estrutura significante do *Dasein* (ser-no-mundo).” (SVENAEUS, 2000, p. 106, itálicos do autor).

Nem mesmo Heidegger acreditava que a angústia era o único estado-de-ânimo capaz de oferecer a possibilidade de análise fenomenológica. O espanto aristotélico, o sofrimento e o contentamento presentes na poesia de Hölderlin e, posteriormente, a própria

linguagem teriam também esse papel. Fica claro, porém, pela análise que Heidegger faz da angústia em “Ser e Tempo” (HEIDEGGER, 2012; POMPILIO, 2013) que ela não depende apenas do sujeito angustiado, mas também do mundo no qual ele é lançado e no qual vive, num corpo indiscutivelmente próprio, uma vida que se desdobra em colaboração contínua com outros corpos, humanos ou não, e com o mundo. Os modos de interação de nosso ser-no-mundo (*Dasein*) com o meio são chamados de existenciais por Heidegger já que dão sentido à sua existência. São eles o entendimento (*Verstehen*), a disposição ou o “encontrar-se”² (*Befindlichkeit*) e o discurso (*Rede*). Para Heidegger, estamos lançados no mundo e adquirimos determinada disposição (alegre, triste, aborrecido) de acordo com as situações, a cada vez, moldando nosso entendimento. Cada entendimento tem uma disposição. Certas disposições são pré-requisitos para o que Heidegger chama de entendimento autêntico ou autenticidade (*Eigentlichkeit*). A mais fundamental e própria disposição do *Dasein* é a angústia (*Angst*). É ela quem o “desperta” para seu ser-no-mundo, abrindo-lhe as potencialidades da existência, inclusive a derradeira possibilidade, ou seja, a morte. Aqui, é oportuna a citação original de Heidegger:

Na angústia, ele (*Dasein*) sente-se estranho (*Unheimlich*). Nisto se exprime de imediato a peculiar indeterminidade do que o *Dasein* encontra na angústia: o nada e o em parte alguma. Mas o estranhamento (*Unheimlichkeit*) significa, então, ao mesmo tempo, o não-estar-em-casa. Na primeira indicação fenomênica da constituição-fundamental do *Dasein* e da elucidação do sentido existenciário do “ser-dentro”, o ser-em foi determinado como morar em..., estar familiarizado com... (Cf. §12, p. 72 ss) (HEIDEGGER, 2012, p. 527).

Segundo Svenaeus, uma análise da saúde sob a ótica da fenomenologia heideggeriana abre caminho para que a entendamos

“como um sentimento de ‘estar em casa’ que impede que o sentimento de ‘não-estar-em-casa’ se manifeste. O ‘não-estar-em-casa’, condição necessária e básica da existência humana (autêntica) relacionada a nossa finitude e dependência de outros, é, na doença, trazido à tona e transformado em uma intrusiva sensação de abandono e estranhamento (*homelessness*)” (SVENAEUS, 2000, p. 93).

² A tradução do alemão *Befindlichkeit*, como quase tudo em Heidegger, é problemática em qualquer língua. Na primeira edição de *Ser e Tempo* em inglês, os tradutores escolheram *state-of-mind*. Nas seguintes, optaram por *attunement* (sintonia), que é confusa. Schalow & Denker, 2010, usam *disposedness*. Em português, Castilho, em *Ser e Tempo* (Heidegger, 2012), escolheu “encontrar-se”, mais literal em relação ao original. Já o grupo de tradutores dos *Seminários de Zollikon* (Heidegger, 2009) optou por “disposição”, que é o que utilizaremos.

Retenhamos, por ora, essa ideia do “não-estar-em-casa” como possibilidade do ser-no-mundo trazida pelo estado enfermo, pois a retomaremos abaixo. Um relato completo sobre os mecanismos pelos quais os três existenciais interagem e moldam nossa compreensão de mundo está fora do escopo deste artigo. Para nós, contudo, será importante lembrar as críticas, veladas ou explícitas, que Heidegger recebe de Sartre (SARTRE, 2015, pp. 385-450) e Merleau-Ponty (cf. AHO, 2005 e PETER, 2018) pela ausência do corpo vivente (*Leib*) na discussão sobre os existenciais, não o posicionando como parte do conjunto de ferramentas ou mesmo como integrante ativo da totalidade de significados do mundo. Tal ausência só será sanada nos *Seminários de Zollikon* (HEIDEGGER, 2009), em que Heidegger, apesar de não ser explícito, parece ter lido Merleau-Ponty para construir sua descrição fenomenológica do corpo vivente (*Leibproblem*) dada a semelhança das metodologias, em especial quanto às categorias de gesto e expressão (cf. HEIDEGGER, 2009 - carta de 14 de maio 1965, p. 126), ser corporal e espacialidade, além da citação sobre o membro fantasma (cf. HEIDEGGER, 2009 – carta de 14 de maio de 1968, p. 260). Alguns autores, como o próprio Svenaeus, classificam o *Leib* como o quarto existencial, tal a importância que ele tem para nossa compreensão de mundo.

Mas do que se trata o corpo vivente (*Leib*)? Para tentar elucidar o conceito de corpo vivente, Merleau-Ponty (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 133-142) cita uma experiência descrita por Husserl em seu *Ideias II* que se utiliza da distinção feita em alemão de corpo como objeto vivo (*Körper*) ou como experiência vivida (*Leib*). Tal distinção não existe em português (em inglês ou francês, tampouco) e é provavelmente vinculada ao problema teológico cristão reformista da insuficiência do conceito de corpo biológico na articulação de um discurso que combine o indivíduo com a alma imaterial, em especial no rito da Comunhão. Em todo caso, haveria duas formas de experimentar nossa natureza: no modo de experiência exterior objetificada (*Körper*), com respeito à natureza que nós temos e nossa relação com outros entes; ou no modo de auto-consciência (ou auto-afeto) (*Leib*), em relação ao que nós somos. A experiência simplesmente consiste em tocar com a mão direita (D) a mão esquerda (E), porém concentrando-se em algumas peculiaridades. A mão D é ativa nesse processo em contraste com a E, tocada passivamente e poderíamos considerá-la o sujeito, sendo a E, o objeto. Até aqui, nada de

mais. A inovação de Husserl é lembrar-nos que tocar a própria mão não é o mesmo que tocar um outro objeto qualquer. Há uma enorme diferença entre tocar minha mão e tocar o teclado do computador, por exemplo. A mão tocada sente que é tocada, porque tem a propriedade da “tocabilidade” e é essa sensação de tocabilidade que marca a transição do corpo de *Körper* para *Leib*. Tocar minha mão e reconhecê-la como minha é bem diferente que tocar um objeto qualquer. É possível, como faz o próprio Merleau-Ponty ao dialogar com a descrição de corpo proposta pela psicologia clássica, que o *Leib* nada mais seja que nossa própria mente e nesse sentido não se diferenciar absolutamente da *res cogitans* cartesiana. O que não se leva em conta nessa argumentação é que se, por um lado, o *Leib* assegura a sensação de auto-afeto como própria, por outro, ele não pode existir sem a possibilidade da tocabilidade que é oferecida pelo "objeto material" do *Körper*, que pode ser questionado, mas não eliminado. O *Leib* requer uma espacialidade. Em termos cartesianos, o *Leib* poderia ser comparado a uma experiência mental de sensações que não consegue se desvencilhar de sua *res extensa*, física. É possível duvidar de tudo, mas não posso questionar o fato de que o corpo que é tocado é o meu corpo e que para tal experiência de “propriedade” é preciso um corpo físico. Não há espaço para esse tipo de ente híbrido na filosofia cartesiana. O fato de o sujeito nunca "purificar-se" completamente de sua fisicalidade implica, por um lado, na coexistência, mas não na coincidência, do *Körper* e do *Leib*, já que, caso coincidissem, a própria experiência seria impossível. Por outro, justifica a afirmação de que a consciência não é apartada do corpo. É embutida, incorporada, ou para usar uma terminologia automotiva, é uma "tecnologia embarcada" nele. É, portanto, na dialética (ou alternância) entre *Körper* e *Leib* que surge o espaço de sua manifestação, aquilo que Merleau-Ponty denomina de experiência do corpo próprio (MERLEAU-PONTY, 2011, pp. 268-270).

A ferramenta quebrada

O mundo, para Heidegger, é construído por meio de ações de entendimento, pensamentos e sentimentos dos seres humanos nele situados, o que ele chama de “mundidade” (*Weltlichkeit*). Esse mundo das ações humanas, dos projetos, da linguagem é frequentemente permeado pela sensação de “não-estar-em-casa”. Isso ocorre porque ele é nosso, mas, também e ao mesmo tempo, de outras pessoas. Não é possível controlá-lo, tampouco conhecê-lo, plenamente, porque somos lançados nele (*Geworfen*) já estando-

junto com essas pessoas (*Mitdasein*) e com estruturas de significado já prontas. Tais significados são constituídos de relações, não entre coisas, mas entre ferramentas. Heidegger afirma que as relações entre as diferentes ferramentas são explicadas em termos de um “para fins de”, chamando a atenção para as funções que cada uma das ferramentas representa dentro de uma totalidade de significados determinada pelo próprio *Dasein*. O mundo se apresenta como um todo utilizável (HEIDEGGER, 2012, §18, p. 249) que forma uma rede de significados que dá sentido aos entes em seu interior. Tomemos como exemplo o *mouse* do computador. Após aprendermos a usá-lo, não pensamos mais em sua presença ali ou função. Apenas nos sentamos à frente do computador e o utilizamos como uma extensão imediata e fluida de nossa mão para atingirmos nossos objetivos de abrir e fechar páginas na internet ou mudar figuras virtuais de lugar na tela. Heidegger nomeava esse tipo de utensílio de *Zuhanden*, cuja tradução poderia ser *utilizável* ou *à-mão* (HEIDEGGER, 2012, §15 p. 207). O mouse tem seu sentido determinado por um “para-fins” de comunicação com um computador. Contudo, só vamos dar conta da presença do *mouse* no dia-a-dia quando ele se apresentar a nós com algum defeito, quando ele não funcionar da forma como esperamos que funcione e, assim, chamar nossa atenção. O *mouse*, então, reaparecerá para consciência intencional de uma outra maneira. Lembraremos que ele tem uma conexão com o computador, que é feito de material plástico e que tem uma pequena luz vermelha embaixo, ou seja, começaremos a *tematizá-lo*, a teorizar sobre sua existência e função no intuito de descobrir onde está a falha. O *mouse* passará, portanto, a *ser* outro tipo de ente ao qual Heidegger denomina *Vorhanden*, cuja tradução pode ser *estar-aí* ou *presença constante* (HEIDEGGER, 2012). Essas mudanças ontológicas são, como dissemos, fenômenos disruptivos reveladores da importância daqueles itens na totalidade de significados (*Bewandtnis*) que caracteriza nossa compreensão do mundo. Há toda uma literatura especializada sobre como o estado enfermo pode suscitar o reconhecimento de que nosso ser-no-mundo é corporificado, ou seja, o reconhecimento de que temos uma existência fatalmente encarnada e, ao mesmo tempo, notar que sistematicamente apagamos essa existência corporificada de nosso cotidiano (cf. SVENAEUS, 2000). A doença *tematiza* o corpo como o indivíduo que vai utilizar o *mouse* do computador e percebe, repentinamente, que ele deixou de funcionar. O corpo doente pode funcionar, assim, como um grande instrumento quebrado e será elaborado de acordo com seu novo estado.

A grande questão é que, sendo o corpo nossa perspectiva de mundo, há uma mudança radical em toda a estrutura existencial do ser-aí. Assim é que podemos entender fenomenologicamente a enfermidade e dar a ela um estatuto existencial, ou seja, um estatuto que leva em consideração todos os fundamentos relacionados à existência daquela pessoa (TOOMBS, 1988), seu corpo (*des*)aparecido, como diria Drew Leder, agora tematizado pela doença, incluso (LEDER, 1990).

Práticas esportivas como fenômenos mostrativos

Não obstante, há outras formas de fazer ver as estruturas translúcidas desse corpo que marca nossa presença no mundo. A que pretendemos dar ênfase aqui são aquelas concedidas pelas práticas esportivas. Os esportes, de fato, ocupam uma parcela importante do conjunto de interações físicas, culturais e linguísticas entre seres humanos que podemos chamar de humanidade. Em geral, são ressaltados os aspectos de superação, de educação, formação ética e cultural, entre outras vantagens, proporcionados pelas práticas esportivas e suas possibilidades de competição sadia. De modo algum desvalorizando tal abordagem, o que queremos salientar aqui é um outro aspecto. Nos aproveitaremos do fato de os esportes partirem de um ponto de vista privilegiado dado sua transculturalidade, não ficando, portanto, restritos a determinados grupos e práticas sociais, linguagens ou regiões geopolíticas. Isso permite, já de saída, excluir o que de costumeiro pudesse influenciar certas interpretações, constituindo-se num excepcional método de avaliação, quase que independente de interferências sócio-culturais e de estruturas constitutivas que não estão normalmente acessíveis. Passemos, então, a examinar três modalidades esportivas que nos permitirão discutir esses conceitos: o Judô, o Beisebol e o Futebol.

Bipedia e Judô

Podemos dizer que uma das principais características que nos diferenciam de nossos parentes primatas é a *bipedia*. O fato de andarmos naturalmente sobre duas pernas nos faz uma extravagante exceção entre os membros da família *Hominidae*, família da qual também fazem parte gorilas, chimpanzés e orangotangos, mas que, atualmente, tem apenas a nós como bípedes. E qual seria a relação disso com o judô? O judô tem uma

significante parcela de suas técnicas (*waza*) baseada na imobilização no solo (*Katame-waza*), posição bastante incômoda para quem caminha ereto, mas os golpes principais procuram deslocar o centro de gravidade do adversário em posição ortostática de modo que ele caia, preferencialmente, com as costas no chão, no golpe perfeito (*ippon*), de modo que a pontuação máxima seja conferida ao lutador.

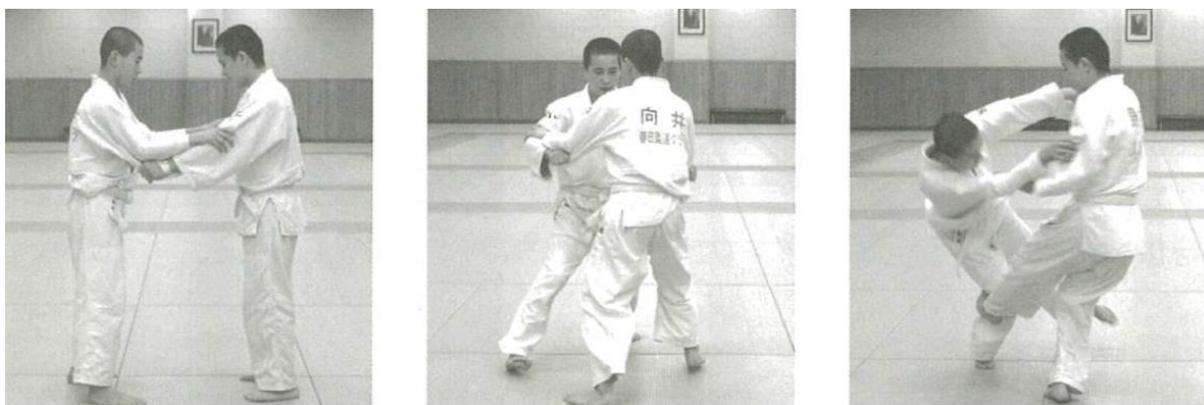


Figura 1. Técnicas de desequilíbrio no Judô (*kuzuhi*). Fonte “As instruções básicas do judô”.

Para isso, são desenvolvidas técnicas de desequilíbrio (*kuzuhi*) - e nisso consiste uma das principais artes do Judô - que, obviamente, não surtiriam nenhum efeito caso não levassem em consideração nossa bipedia. Se a bipedia é uma estrutura ontológica invisível de nossa existência encarnada dado que a grande maioria dos seres humanos são bípedes e caminham eretos, não ocorrendo evento que costuma chamar nossa atenção, a percepção do judô como um conjunto de técnicas com o objetivo de desafiar a *in extremis* por meio de perturbações físicas do centro de gravidade nos permite perceber quão excepcional é nosso modo de caminhar e abre uma nova perspectiva de conhecimento sobre nosso estar eretos no mundo. Guardemos, por enquanto, a fórmula “desafiar uma estrutura ontológica = permitir que ela seja percebida”.

A manualidade revelada: Beisebol

Uma das diferenças fundamentais entre as mãos humanas e as de outros primatas reside na existência de pelo menos duas possibilidades aparentemente opostas de pegar objetos: um “segurar”, que permite torcer e apertar ao mesmo tempo, e a precisão da pinça formada pelo polegar e o indicador através da qual, por exemplo, apenas os humanos

podem realizar o movimento de coser com uma fina agulha. Isto faz da mão humana uma “ferramenta com recursos finitos, mas com uma capacidade de uso infinito” (RUSSO, 2017). De fato, parece que a distinção de nossas mãos em relação a nossos primos mais próximos pesou favoravelmente em termos evolutivos, pois a manipulação de ferramentas e armas conferiu a nossos antepassados grandes vantagens de sobrevivência. Em especial, a possibilidade de arremessar coisas e manusear bastões que poderiam tanto ser usados à maneira de martelos primitivos como também como porretes (YOUNG, 2003).

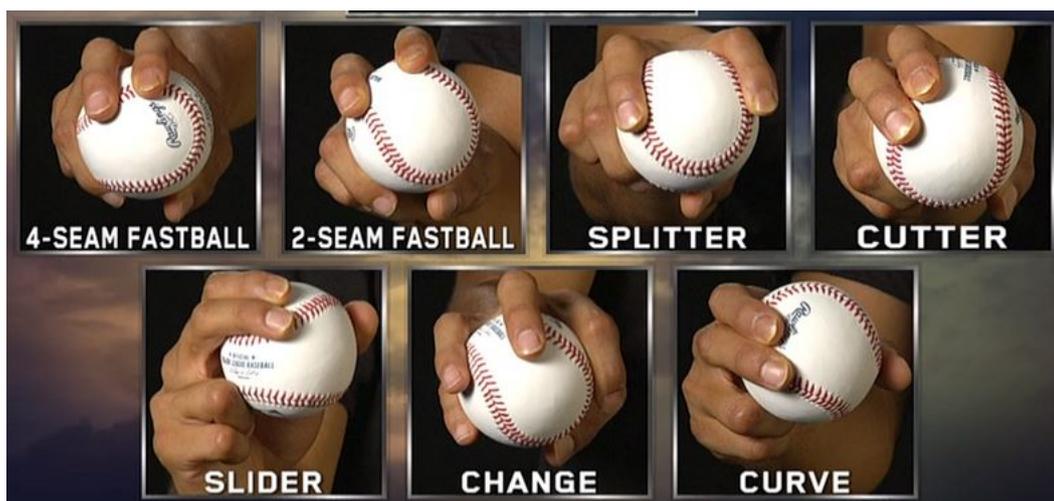


Figura 2. “Pegadas” (*pitching grips*) de Beisebol.

Segundo o anatomista da faculdade de medicina da Universidade da Califórnia, Richard Young, “[tal] seleção resulta em uma melhor habilidade de arremesso e manipulação de bastões e, prolongada por milhões de anos, levou a numerosas alterações em todo o corpo, incluindo aquelas que caracterizam a evolução da mão humana.” (YOUNG, 2003). Em outras palavras, há indícios de que os recursos oferecidos pela anatomia da mão favoreceram a criatividade dos primeiros hominíneos e que essa criatividade, por sua vez, também ajudou a moldar a anatomia, não só das mãos, mas de todo padrão corporal da espécie humana, numa alça de retroalimentação positiva. Ora, as competências mais desejadas de um bom jogador de beisebol, a saber, a capacidade de arremessar bolas de várias maneiras diferentes e a habilidade de golpeá-las com um taco são, justamente, algumas das mais primitivas habilidades conquistadas pela mão humana.

Um jogo de beisebol, então, poderia ser visto como uma celebração à manualidade que nos caracteriza, um fóssil comportamental lúdico, dado que seus movimentos básicos e naturais coincidem com os mesmos conquistados nos primórdios do aparecimento da espécie humana.

A manualidade negada: Futebol

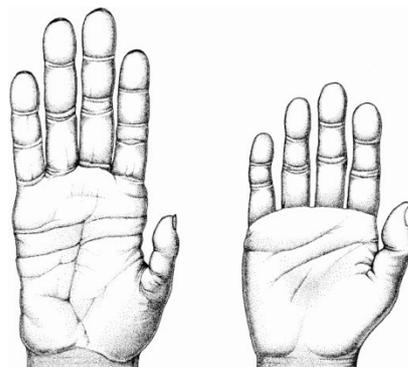


Figura 3. Mão de chimpanzé (E) e humana (D). Fonte: (YOUNG, 2003).

Agora, vamos imaginar um jogo em que o “conceito de mão humana” é extinto. Ou, se não foi abolido por completo, foi ao menos transformado em grande vilão além de criadas regras severas para restrição de seu uso. Eis o futebol. Tocar a bola com as mãos é passível de punição, seja com a marcação de uma falta ou até mesmo uma penalidade máxima, seja com o desprazer do gol não concretizado, gozo interrompido pelas mãos do guarda-metas (POMPILIO, 2020, p. 157). Alguém poderia alegar que a reposição da bola ao campo de jogo por meio do arremesso lateral é realizada com as mãos, mas como vimos no caso do beisebol, este é um movimento bastante antinatural, além de ter regras rígidas para sua execução. O futebol é a negação quase completa da concepção manual de mundo que nos caracteriza.

Se conduzir a bola com os pés e correr ao mesmo tempo não é tarefa simples e nem natural, a prática do futebol já é, em si, trágica, e sua tragicidade consiste exatamente em criar uma disputa na qual se proíbe o uso de nossa melhor ferramenta, mas que, apesar disso – “agora já com requintes de crueldade -, permanece bem ali, muito próxima, tentadoramente *à-mão*” (POMPILIO, 2020). Como algumas lesões neurológicas que acabam por permitir a compreensão da fisiologia e da importância de determinadas estruturas do sistema nervoso, o futebol, por sua natureza antimanual, nos faz ver a

importância existencial da manualidade de nosso ser mais próprio. A tão célebre quanto bizarra figura do homúnculo de Penfield nos faz lembrar que a representação das mãos no nosso sistema nervoso central é muito maior que a dos pés, por exemplo, e mostra a importância das mãos como ferramentas cognitivas. Nossa compreensão visual do mundo só é rivalizada pela manual, e o fato de podermos ler com as mãos - e me refiro não apenas ao sistema Braille de escrita tátil - não é casual, mas fruto de nossa conformação natural.

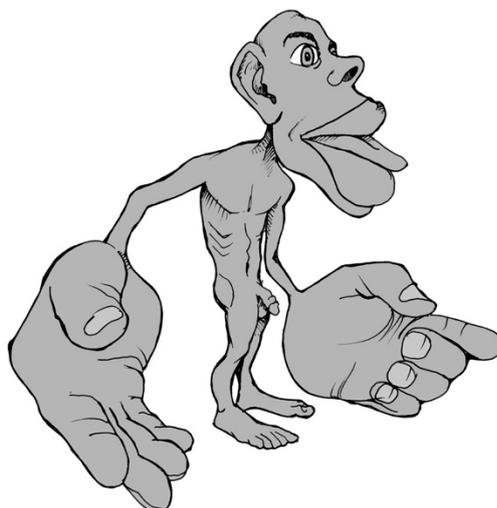


Figura 4. Homúnculo de Penfield. Construído de acordo com a representação sensorial recebida de cada parte do corpo pelo sistema nervoso central.

Fonte: <https://canal.cecierj.edu.br/recurso/7487>

Trata-se novamente de insistir na ideia de que a supressão, intencional ou não, de uma característica primordial faz com que tal característica apareça, permitindo abrir caminho para uma superação, no mais das vezes estética, da “deficiência” provocada. Talvez, por tratar-se propriamente das mãos, essa negação seja o grande segredo da popularidade do futebol ao redor do mundo.

Conclusão

Tentamos mostrar aqui que a possibilidade de ter acesso a estruturas ontológicas corporais pela observação de práticas esportivas tem semelhanças com o que algumas correntes da fenomenologia da medicina propõem em relação ao estado enfermo, em especial, ao conceito de ferramenta quebrada. Tais fenômenos, que chamamos disruptivos, por sua capacidade mostrativa, proporcionam uma compreensão quase

intuitiva de determinadas características constitutivas de nosso ser-no-mundo encarnado que, no mais das vezes, encontram-se à margem de nossa consciência intencional. A percepção dessas características, bem como sua elaboração, pode permitir a reconfiguração existencial do indivíduo que passa por situações-limite como doenças, derrotas e reversões de expectativas de uma forma geral.

Além disso, é possível compreender outras situações ou eventos, como os jogos paraolímpicos, por exemplo, como uma reconfiguração da reconfiguração existencial, dado que aos atletas, para além do fato de o esporte que disputam constituir-se numa possibilidade de revelação ontológica, como vimos, há a restrição física, aquilo que não é o comum, o diferente, atuando numa modalidade esportiva que não foi pensada para aquele tipo de conformação física de modo algum. Isso reescreve nossa compreensão por meio do estranhamento cognitivo ao qual nos referimos e pode abrir inúmeras possibilidades para uma analítica existencial de cunho mais físico, incorporado. Inclusive a de que o diferente pode ser melhor, em determinados aspectos, do que o comum, possibilitando compreensões diversas sobre formas de vida dissemelhantes. Como o para-atleta, cujas pernas amputadas e substituídas por lâminas ultraleves, o permitem alcançar tempos tão bons ou melhores que aqueles com as pernas biológicas.

Referências bibliográficas

AHO, KA. The Missing Dialogue between Heidegger and Merleau-Ponty: On the Importance of the Zollikon Seminars. *Body & Society*;11(2):1-23; 2005.

ALL JAPAN JUDO FEDERATION. *As instruções básicas do judô*. 2ª Edição, Instituto Kodokan, 2012. Disponível em

<https://cbj.com.br/painel/arquivos/biblioteca/182216220819as-instrues-bsicas-do-jud.pdf>. Consultado em 26 de Julho de 2021.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Campinas: Editora da Unicamp, 2012.

HEIDEGGER M. *Seminários de Zollikon* (editado por Medard Boss). Petrópolis: Vozes; 2009.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. 4ª edição Trad. Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo, Martins Fontes, 2011.

LEDER, D. *The absent body*. Chicago, IL: The University of Chicago Press. 1990

PETERS, ME. Heidegger's embodied others: on critiques of the body and 'intersubjectivity' in Being and Time. *Phenomenol Cogn Sci*. Apr;18(2):441–58; 2019.

POMPILIO, CE. A tragédia da doença: Bases fenomenológicas da Medicina Narrativa. *Revista de Letras*; 2(ago/dez):11–24, 2013.

POMPILIO, CE. Comunicação em saúde: Habermas e Lévinas no consultório. *Via Atlantica*. Sep 27; 0(29):51–77, 2016.

POMPILIO, CE. O Futebol e a Tragédia das Mãos. In *O Tempo da Medicina*. Editora Via Verita, Rio de Janeiro, p. 157-162, 2020.

REIS, RR. A abordagem fenomenológica-existencial da enfermidade: uma revisão. *Natureza humana*; 18:122–43; 1; 2016.

RUSSO, MT. The Human Hand as a Microcosm. A Philosophical Overview on the Hand and Its Role in the Processes of Perception, Action, and Cognition. In: Bertolaso M, Di Stefano N, editors. *The Hand*. Cham: Springer International Publishing; pp. 99–113. (Studies in Applied Philosophy, Epistemology and Rational Ethics; vol. 38), 2017.

SARTRE, JP. *O Ser e o Nada - Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2015.

SVENAEUS, F. *The Hermeneutics of Medicine and the Phenomenology of Health*. 1st ed. Springer Netherlands; 2000. (Springer Netherlands; vol. 5).

SVENAEUS, F. Illness as unhomelike being-in-the-world: Heidegger and the phenomenology of medicine. *Med Health Care Philos*. Springer Netherlands; Nov 24;14(3):333–43, 2010.

TOOMBS, SK. Illness and the paradigm of lived body. *Theor Med*. Kluwer Academic Publishers; Jun;9(2):201–26, .1988

YOUNG, RW. Evolution of the human hand: the role of throwing and clubbing. *J Anat*. John Wiley & Sons, Ltd; Jan;202(1):165–74, 2003.

Recebido em: 07/05/2021 | Aprovado em: 05/08/2021

