



VI Colóquio de Epistemologia da Educação Física
Epistemologia, ensino e crítica: desafios contemporâneos
Vitoria-ES
13 e 14 de Dezembro de 2012

NOTAS SOBRE O POTENCIAL PEDAGÓGICO DA TEORIA DO “SE-MOVIMENTAR” HUMANO (TSMH), UMA TEORIA FENOMENOLÓGICA

Filipe Ferreira Ghidetti

Resumo: O presente artigo discute alguns desafios colocados para a TSMH enquanto elemento de composição de uma teoria pedagógica para a EF brasileira. Para atingir tal objetivo, toma como referência de análise a filosofia de Maurice Merleau-Ponty, autor que se encontra nas bases da teoria em questão. Vale-se de pesquisa teórica, de análise de conceitos. Conclui que: 1) a fundamentação na fenomenologia pontyana coloca dificuldades para estruturar a normatividade necessária à uma teoria pedagógica; 2) o ideal ontológico de superação de dualismos em busca da totalidade, propalado na TSMH, é, na filosofia pontyana, reconfiguração da diferenciação entre homem e mundo; 3) o caminho de oposição à ciência se mostra falso, uma vez que, o saber da experiência acompanha o conhecimento científico.

Palavras-chave: Fenomenologia. Ontologia. Movimento. Educação Física.

Introdução

A TSMH é uma teoria que nasce no contexto holandês-alemão e chega ao Brasil por Andreas Heinrich Trebels e Elenor Kunz. Este artigo faz parte de uma proposta de pesquisa matriz que objetiva refletir as possibilidades de a TSMH fundamentar uma teoria pedagógica para a EF. A importância da TSMH para tal teoria se dá, principalmente, devido a reflexão que realiza sobre o estatuto epistemológico dos saberes via movimento. Portanto, foram feitas análises teóricas de 19 textos de Kunz (principal expoente da TSMH no Brasil) e 3 textos de Trebels (seu “criador”) que tratam diretamente do tema TSMH. Em decorrência destas análises, encontramos um grupo de conceitos que embasam a teoria, e uma origem teórica: a fenomenologia. Em outra oportunidade, explicitamos o uso que é feito da fenomenologia na referida teoria. Constatamos que a “Fenomenologia da percepção”, obra que data de 1945, do francês Maurice Merleau-Ponty, é a grande raiz fenomenológica da TSMH. É daí que surge a grande teia conceitual que sustenta a tese principal desta teoria: de que o homem nutre uma relação de sentido/significado com o mundo, via movimento. São conceitos como “corpo-sujeito”, “experiência”, “mundo vivido”, etc., que compõem o modelo explicativo da TSMH. Foi justamente no estudo de como esses conceitos foram desenhados na filosofia pontyana que pudemos perceber as nuances dessa tese defendida pela TSMH. Faremos, aqui, a análise de três dessas nuances: 1) compreender como a TSMH responde, através da fenomenologia, a necessidade de normatividade própria da prática pedagógica da EF; 2) compreender o que o ideal de superação dos dualismos (corpo-mente, homem-mundo, sujeito-objeto), manifestado na TSMH, se levado às últimas consequências, coloca de desafios à EF; 3) compreender a tese de que o âmbito da experiência se encontra colonizado pelo conhecimento científico;

Sobre a perspectiva de normatividade a partir da fenomenologia de Merleau-Ponty

Como já salientamos, estamos interessados em compreender de que maneira a TSMH auxilia na construção de uma teoria pedagógica para a EF. Entendemos, portanto, que tal teoria deve abranger um caráter prescritivo, sobre o “dever ser” (saber ético-normativo).

Levando em conta os próprios princípios fenomenológicos, é justamente a aproximação da fenomenologia com o plano da prática que suscita alguns dos questionamentos que aqui apresentaremos. Acompanhemos a argumentação que encontramos em Betti (2006, p. 88-89):

[...] não é pacífico o entendimento de que o método fenomenológico possa ser transportado da Filosofia para a pesquisa empírica, como propõe, por exemplo, Moreira (2002), o que permitiria tomar em conta as ‘coisas mesmas’, dando destaque às experiências vividas pelos sujeitos, as suas vivências, que lhes são significativas. [...] Ocorre porém que, como tudo é vivência, oculta-se a dimensão axiológica que inexoravelmente apresenta-se nos fenômenos educacionais. Educar exige tomar partido, faz surgir as possibilidades de escolha – os valores (ABBAGNANO, 2000). Ademais, permanece na fenomenologia merleau-pontyana um resíduo de ‘não-sentido’, algo inacessível à interpretação, o que dificulta as pretensões de qualquer ‘propositividade pedagógica’ que se queira construir para a Educação Física. Como então manter as bases fenomenológicas (no plano ontológico) e ao mesmo tempo avançar para o plano epistemológico, da produção do conhecimento e da propositividade que possam orientar as tarefas pedagógicas da Educação Física?

Nesse trecho, é evidente a intenção de Betti (2006) de problematizar a contribuição da fenomenologia para a constituição de uma teoria pedagógica da Educação Física. No entanto, o autor não avança com essa problematização. O que nos interessa em sua fala é a caracterização sobre a “falta” da reclamada dimensão normativa que acredita ser imanente à fenomenologia. Chauí (1981) também fala um pouco sobre as dificuldades de normatividade apresentadas a partir do pensamento de Merleau-Ponty. Segundo Chauí (1981), esse aspecto é assumido pelo próprio Merleau-Ponty.

A fenomenologia se caracteriza por ser uma crítica à ciência, que tem por objetivo apontar o reducionismo com que opera. O que queremos dizer é que, na TSMH, o conhecimento científico parece ser insuficiente em face ao fenômeno do movimento humano e tudo o que ele envolve. Vamos tomar, mais uma vez, a “Fenomenologia da percepção”, como o grande mote fenomenológico da TSMH, para ver o que mais poderia acompanhar a teoria no que tange à questão da verdade, ou, então, à questão epistemológica. A interrogação é, possivelmente, a principal característica da filosofia de Merleau-Ponty.

Aprendemos com Merleau-Ponty que as questões são interiores à nossa vida e à nossa história onde nascem, morrem ou se transformam se conseguimos respondê-las. Os filósofos não produziram sistemas nem doutrinas – aparecem para nós dessa forma quando nos distanciamos das inquietações que os faziam pensar. [...] No entanto, se a filosofia é interrogação e se o pensamento merleau-pontyano é interrogativo, estamos postos diante de uma dificuldade talvez insuperável: como escrever sobre o pensamento de Merleau-Ponty sem reduzir o que era questão a um conjunto mais ou menos coerente de ‘respostas’? (CHAUÍ, 1981, p. 188).

Os indícios deixados pela interpretação de Marilena Chauí, sobre a obra de Merleau-Ponty, são de que essa deve ser a postura permanente do filósofo em face ao mundo, à relação possível com o Ser. Isso porque a nossa relação com o Ser é marcada por sua reticência e pela nossa infinitude expressiva. O pensamento mesmo nunca é a posse de si. Ele é discrepância, é “aberto”, como é possível acompanhar em “O visível e o invisível”. Merleau-Ponty adota essa postura como a maneira legítima de se dirigir às outras filosofias. Isso porque os enunciados, à primeira vista, são vazios. Não têm, por si sós, a capacidade de recriar o Ser como objeto. O Ser habita a linguagem e, por isso, a filosofia, a partir de seus enunciados, é apenas questão em direção ao Ser. Parece ser isso que Merleau-Ponty tenta recriar, nas filosofias, o direcionamento, suas disposições internas ante a experiência que procuravam recriar.

As interpretações sobre a obra do francês que acompanhamos indicam que a filosofia pontyana se direciona à primeira constituição de sentido, à relação ontológica entre homem e mundo (CARDIM, 2007; FERRAZ, 2007; FERRAZ, 2008; CHAÚÍ, 2002; DUPOND, 2010).

Por meio da percepção, pode-se apenas presumir a verdade, de modo a constituir uma base que não distingue completamente verdade e não verdade: “[...] a mesma razão me torna capaz de ilusão e de verdade [...], a saber, que existem atos nos quais me concentro para me ultrapassar” (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 439). Merleau-Ponty parece encerrar as capacidades de sua filosofia no âmbito da interrogação:

Para a filosofia, [a interrogação] é a única maneira de concordar com a nossa visão de fato, de corresponder ao que nela, nos leva a pensar, aos paradoxos de que é feita; a única maneira de ajustar-se a esses enigmas figurados, a coisa e o mundo, cujo ser e verdade maciços fervilham de pormenores impossíveis (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 16).

Tendo visto como Merleau-Ponty concebe a questão da verdade, é preciso salientar que o conhecimento fundamenta ações, o homem age porque conhece. Essa é a faceta interessada do conhecimento, que caracteriza o advento da racionalidade científica. Assim, que tipo de ações podem ser fundamentadas pela maneira de refletir da fenomenologia? Como, daí, podemos prescrever, normatizar, estabelecer princípios educativos gerais?

Curioso é notar uma passagem da introdução do livro “Merleau-Ponty e a educação”, de Marina Marcondes Machado. Na introdução, ela vem contando sobre seus primeiros contatos com a fenomenologia:

Um dia em sala de aula perguntei a ela [professora]: ‘Existe uma educação ‘fenomenológica’ a ser dada às crianças?’. Era enorme meu desejo de encontrar um novo jeito de pensar a infância. [...] Com o passar do tempo, já depois de formada, compreendi o ‘erro metodológico’ que minha pergunta continha. Como se poderia ‘atingir uma pedagogia fenomenológica’, considerando que esta deveria ser, de forma coerente com aquele método filosófico, uma pedagogia sem pressupostos iniciais, traçada simplesmente no caminho da criança tal qual ela se apresenta? Por ser a Fenomenologia um método filosófico, uma maneira de pensar e não uma *prerrogativa pragmática*, o que é possível fazer é sintonizar no modo fenomenológico de pensar a infância e a criança – a grande diferença, portanto, residirá em nossa atitude frente a ela (MACHADO, 2010, p. 14, grifo nosso).

Varela, Thompson e Rosch (2003) também comentam a insuficiência da fenomenologia para se pensar as questões práticas. No texto, os autores apresentam a preocupação de discutir as aproximações entre as ciências cognitivas (da mente) e a experiência humana, ou mundo da vida, aquele “[...] mundo social do dia-a-dia, no qual a teoria é sempre voltada para alguma finalidade prática” (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 2003, p. 35). O que os autores retratam é que, na fenomenologia, há apenas um tratamento teórico da experiência. Para eles, Merleau-Ponty enfatizou “[...] o contexto incorporado pragmático da experiência humana, mas de forma puramente teórica” (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 2003, p. 36). Ou seja, no julgamento desses autores, o interesse pela experiência “foi puramente teórico”, faltando uma “dimensão pragmática” para sustentar a circularidade defendida pela própria fenomenologia quanto ao mundo vivido. Os autores estão dizendo que a falta de uma tentativa de aproximar a fenomenologia das necessidades práticas se configura como uma desconsideração dessas mesmas necessidades.

A fenomenologia é uma maneira de interrogar o mundo, o tempo, a experiência e, também, o homem em movimento. Em uma teoria da EF, qual seria o seu papel? Legar-nos uma maneira de ver as experiências de movimento (nossas e dos outros; olhar de aluno e de professor, respectivamente) que nos possibilite questionar e, ao mesmo tempo, colocar em perspectiva e em ação todos os saberes que temos sobre o movimento humano. Em “Fenomenologia da percepção”, a experiência de mover-se (que constitui os primeiros sentidos do mundo) é o que ratifica toda a estrutura conceitual construída por Merleau-Ponty para explicar o nosso contato original com o mundo. A experiência de mover-se, com que lida a EF, carrega uma dimensão formativa que extrapola a vida cotidiana e se inscreve também na dimensão da cultura, considerando toda a complexidade que o termo possa abranger.

Sobre os desdobramentos da noção de corpo-sujeito e o ideal de superação dos dualismos modernos

A ideia da superação dos dualismos corpo-mente, homem-mundo, sujeito-objeto esteve presente em muitos dos textos (de Kunz e coautores) analisados. Em algumas oportunidades, esse ideal aparece conjugado com a ideia de totalidade na TSMH. Podemos dizer que há, no campo da EF, um lugar comum de teóricos que compartilham uma visão “desnaturalizada” do objeto de estudo da área, diga-se, o homem em movimento. No entanto, não podemos dizer que há um entendimento sobre a necessidade de abandonar as dicotomias tributárias do cartesianismo e da cultura ocidental. A respeito desse assunto, Bracht (2006, p. 101) coloca as seguintes questões:

Qual o preço que teríamos que pagar para superar a separação originária, que a partir dos Gregos vai constituir a cultura ocidental em cuja base estão a diferenciação entre Homem (cultura) e Natureza, e seus correspondentes sujeito-objeto e corpo-mente (espírito)? O que seria uma superação da separação/distinção originária? Seria reconciliação, ou retorno a uma unidade primeira?

O mesmo autor também questiona como ficaria a necessidade de distanciamento do homem ante o mundo que é atribuída às suas capacidades críticas. Entendemos que essa interpretação, de acordo com a qual os dualismos deveriam ser superados, não se sustenta a partir do próprio Merleau-Ponty, que se aproxima mais da defesa da ambiguidade do que de uma superação das dicotomias. Segundo Dupond (2010, p. 15), a noção de dialética atravessa toda a obra do francês, significando, em certa medida, “[...] a vida ou o

movimento de um pensamento que exprime o pertencimento recíproco e a passagem, de um para o outro, de termos que o entendimento opõe, tais como o subjetivo e o objetivo”. A ontologia dos últimos textos de Merleau-Ponty prima por uma “coesão dos opostos”.

As mudanças no pensamento do filósofo deixam transparecer que era necessário um cuidado maior na apresentação dessa questão dentro da TSMH.¹ Assim Chauí (1994, p. 475) caracteriza esse lugar do pensamento pontyano:

[...] o pensamento não pode fixar-se num pólo (coisa ou consciência, sujeito ou objeto, visível ou vidente, visível ou invisível, palavra ou silêncio), mas precisa sempre mover-se no entre-dois, sendo mais importante o mover-se do que o entre-dois, pois entre-dois poderia fazer supor dois termos positivos separáveis, enquanto o mover-se revela que a experiência e o pensamento são passagem de um termo por dentro do outro, passando pelos poros do outro, cada qual reenviando ao outro sem cessar.

Merleau-Ponty mostra-se sempre preocupado em rebater dois conceitos opostos: a existência como pura interioridade e a existência como pura exterioridade. No primeiro caso, fala-se das aventuras do espiritualismo, da consciência como doadora original de sentido. No segundo caso, fala-se das aventuras do empirismo derivado do naturalismo (segundo o qual a natureza se organiza a partir de leis), da consciência como efeito da matéria, dos psicologismos que transformam os atos intencionais em efeitos fisiológicos do cérebro. Isso tudo deriva de um duplo legado da tradição cartesiana: *res cogitans* e *res extensa*. Essa tarefa se mantém presente até o final de sua vida, e é produzido um rearranjo de conceitos para a compreensão dessa questão. A TSMH acaba deixando de lado essa que é a estrutura do projeto pontyano quanto à herança cartesiana, ao defender a superação dos dualismos atrelada ao ideal da totalidade. Dito de outra forma, a que se direciona a necessidade de superar os dualismos?

Nas tentativas de estruturar esta dimensão em que homem e mundo compartilham uma via dupla de sentidos, Merleau-Ponty faz surgir novos conceitos (em relação à obra de 1945), como os conceitos de imbricação e reversibilidade.² É por meio desses conceitos que podemos ver que essa dimensão compartilhada não pode ser vista como indiferenciação entre homem e mundo e nem como extinção da distinção entre sujeito e objeto.

Em “Fenomenologia da percepção”, Merleau-Ponty parece não conseguir se livrar da ideia de consciência e sabemos que um dos grandes saltos dados em direção à tarefa de estruturação da unidade homem-mundo se dá quando ele consegue reestruturar o conceito

¹ De acordo com as interpretações a que tivemos acesso, há no pensamento pontyano, de “Fenomenologia da percepção” às últimas obras, como em “O visível e o invisível”, mudanças que não estão inscritas na TSMH. Merleau-Ponty reformula a noção de corpo para a de carne, que passa a significar a comunidade sensível entre homem e mundo, livrando-se da marca consciência como fator inaugural do mundo; formula o conceito de natureza que efetivamente abriga a idealidade do real; o conceito de expressão, que vai compor a ontologia dos últimos textos, livra-se da categoria da significação, que tem origem no sujeito, e se alicerça na reversibilidade senciente e sensível; sem falar das mudanças relativas ao âmbito da linguagem e à reformulação de vários outros conceitos.

² Reversibilidade indica a inversão do senciente em sentido, do ativo em passivo: “Inscreve-se assim, nas relações do senciente com o sentido, uma reversibilidade, uma circularidade em que se revela o copertencimento deles, mas também sua distância, sem coincidência ou fusão” (DUPOND, 2010, p. 66). O conceito de imbricação procura traduzir que a antiga “Unidade primordial homem-mundo”, tão presente nos textos da TSMH, é a unidade do Ser (que nem é homem e nem é mundo, é abertura) por meio de impossibilidade. Quer dizer, não se fala aqui de um livre agir, de cumplicidade imediata, mas de diferenciação, estranhamento. E há promiscuidade entre um e outro.

de natureza, em obra subsequente. Contudo, não é esse Merleau-Ponty que acompanhamos na TSMH. O que observamos a esse respeito é que esta questão da percepção que se abre ao sujeito e à consciência se traduz na organização da dupla face do corpo: o corpo-objetivo e o corpo-sujeito. Trata-se de uma dupla face que não pode ser levada às últimas consequências, ou seja, não podemos entender o corpo-objetivo e o corpo-sujeito como unidades separadas e definidas, sob pena de recair nos mesmos erros do empirismo e do intelectualismo, criticados por Merleau-Ponty. Na TSMH, encontramos a noção de corpo-sujeito (de “Fenomenologia da percepção”) como uma maneira de fugir dos reducionismos causados pela noção de corpo-objetivo. Essa noção é reformulada na filosofia pontyana, devido a um entrave no pensamento do autor: a questão da consciência. A noção de corpo-sujeito traz consigo a ideia de um corpo como potência instituinte, capaz de significação, de desvelar o significado do mundo:

O corpo fenomenal é, assim, um ‘corpo-sujeito’, no sentido de um sujeito-natural [...] ou de um eu natural [...], provido de uma ‘estrutura metafísica’, mediante a qual é qualificável como poder de expressão, espírito, produtividade criadora de sentido e de história (DUPOND, 2010, p. 12-13).

A fundação da TSMH ancorada na noção de corpo-sujeito não a protege das críticas direcionadas às dificuldades de uma linguagem privada,³ que se instauraria a partir do sujeito. Ante às dificuldades de conceber o corpo-sujeito originário, o que sustenta essa impossibilidade (ou “inadaptação profunda”) que mantém, por sua vez, a unidade entre homem e mundo? Merleau-Ponty, nos estudos após a “Fenomenologia da percepção”, procura reformular essa parte da sua filosofia, afinal, também ficara comprometido com o *cogito* na obra de 1945. Se o Ser não pode ser localizado como coisa (como unidade exterior a todas as outras coisas, substancialidade) e nem como consciência (sentido originário do sujeito), qual é o dispositivo que mantém as relações de diferenciação entre homem-mundo, passado-presente, eu-outro? O que sustenta essa diferenciação é o conceito de carne. Assim,

Basta-nos apenas constatar que quem vê não pode possuir o visível a não ser que seja por êle possuído, que seja dele, que, por princípio, conforme o que prescreve a articulação do olhar e das coisas, seja um dos visíveis, capaz, graças a uma reviravolta singular, de vê-los, êle que é um dêles. Compreende-se então por que, ao mesmo tempo, vemos as próprias coisas no lugar em que estão, segundo o ser delas, que é bem mais do que o ser-percebido, e estamos afastados delas por toda a espessura do olhar e do corpo: é que essa distância não é o contrário dessa proximidade, mas está profundamente de acôrdo com ela, é sinônima dela. É que a espessura da carne entre o vidente e a coisa é constitutiva de sua visibilidade para ela, como de sua corporeidade para êle; não é um obstáculo entre ambos, mas o meio de se comunicarem. Pelo mesmo motivo, estou no âmago do visível e dêle me afasto: é que êle é espesso, e, por isso, naturalmente destinado a ser visto por um corpo. O que há de indefinível no quale, na côm, nada mais é que uma maneira breve, peremptória, de produzir num único algo, num único tom de ser, visões passadas, visões vindouras, e aos cachos. Eu, que vejo, também possuo minha profundidade, apoiado neste mesmo visível que vejo e, bem o sei, se fecha atrás de mim. Em vez de rivalizar com a espessura do mundo, a do meu

³ Trata-se de um dos principais temas de problematização na virada lingüística, corrente filosófica que passa a conceber a capacidade racional como linguagem e não como operação da consciência. Em Ghiraldelli Jr. (2006), podemos ver que Wittgenstein critica fortemente a ideia da linguagem privada (que acredita ser uma crença da filosofia moderna), segundo a qual os significados seriam produtos diretos da “mente”.

corpo é, ao contrário, o único meio que possuo para chegar ao âmago das coisas, fazendo-me mundo e fazendo-as carne (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 132).⁴

Falamos aqui de uma comunidade sensível. A carne é o que há de comum entre o corpo vidente e o mundo visível, é o que permite o corpo “apalpar” o mundo. Ainda assim, somos separados do mundo e de nosso corpo objetivo pela espessura deles e pela profundidade do corpo vidente.

Vemos aqui que, na radicalização do pensamento de Merleau-Ponty, há uma fundamentação das primeiras relações de sentido com o mundo (talvez aqui ele consiga chegar ao fim de seu projeto de uma ontologia do entre-dois, ainda que em obra terminada por seus alunos depois de sua morte). Vemos, também, que, aquilo que foi interpretado na TSMH como superação é, na verdade, uma reconfiguração da diferenciação entre homem e mundo.⁵ Há, em “O visível e o invisível”, um “[...] reexame das noções de ‘sujeito’ e ‘objeto’” (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 33). Já nas tentativas localizadas na “Fenomenologia da percepção”, esse era o traço que impedia o autor de concretizar seu objetivo inicial. Assim interpreta Dupond (2010, p. 10):

Merleau-Ponty compreende que a obra de 1945 não conseguiu pensar a unidade do corpo fenomenal e do corpo objetivo (ou, também, do corpo senciente [sentant] e do mundo sensível), pois o campo transcendental (apesar de todo o esforço de pensar uma verdadeira cooriginariedade do Si e do mundo) é pensado, em última instância, como pendente do ato de um sujeito, de uma ‘existência’, de um ‘espírito’, de uma liberdade: mediante a relação entre espírito e natureza (fundo inumano sobre o qual o homem se instala ou estrutura ‘imobilizada’ da existência), é a relação sujeito-objeto que, sutilmente se perpetua.

É assim que a superação dos dualismos corpo-mente, homem-mundo, sujeito-objeto estava configurada na “Fenomenologia da percepção”, grande fonte da filosofia pontyana na TSMH. Assim, o que é passível de problematização na TSMH é a ideia de que “sou um corpo”. Como vimos aqui, Merleau-Ponty procura estruturar uma comunidade sensível entre homem e mundo, que não elimina a diferenciação. A filosofia pontyana admite o distanciamento do mundo e do próprio corpo. Por isso a ideia de “totalidade” pode ser problemática se não tratada teoricamente. Afinal, o que inaugura o mundo não é acessível ao homem de maneira imediata.

Sobre a colonização da experiência pela ciência e as soluções propostas pela TSMH

Trebels (1992, p. 340) afirma que o movimento só é significativamente ancorado quando o agente percebe o tempo e o espaço vital. Já em “*Transformação didático-pedagógica do*

⁴ “Quale” é “[...] uma película de ser sem espessura, mensagem ao mesmo tempo indecifrável e evidente, que se recebeu ou que não se recebeu, mas de que se sabe, caso tenha sido recebida, tudo o que se tem a saber e de que, em suma, nada há a dizer” (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 129).

⁵ Da “Fenomenologia da percepção” para “O visível e o invisível”, há uma mudança da configuração da abertura (do mundo para o homem) de “existência” para “deiscência”. Basicamente, o primeiro conceito estrutura o campo transcendental em um fluxo que vai da duplicidade (si/o mundo) para a unidade. Já o segundo instaura o fluxo no sentido contrário: da unidade para a duplicidade entre homem e mundo. Falamos aqui que o projeto da “Fenomenologia da percepção” fica dependente de uma subjetividade que inaugure o mundo, e é isto que está caracterizado na abertura do mundo via existência: “[...] não há mundo sem uma Existência que lhe traga a estrutura” (MERLEAU-PONTY, 1997, p. 494, apud FERRAZ, 2007, p. 18). A TSMH vai até esse ponto, leia-se, “Fenomenologia da percepção” e o apoio na noção de existência. Com o conceito de “carne”, Merleau-Ponty estrutura, em “O visível e o invisível”, uma nova maneira de conceber a abertura do mundo para o homem, da *comunidade* sensível para a diferenciação entre homem e mundo.

esporte” (p. 103-104), Kunz diz que o “se-movimentar” acontece, mas só é privilegiada a análise do movimento naqueles moldes objetivos. Kunz (1994, p. 111-112) declara que a formação da subjetividade fica comprometida quando as nossas possibilidades de conhecer o mundo são colonizadas pelas objetivações culturais da evolução científico-tecnológica da ciência moderna. Esse argumento é retomado em Surdi e Kunz (2010):

Assim podemos perceber que o ser humano não está no centro do processo do conhecimento, como deseja a fenomenologia, não produz, não utiliza suas experiências e vivências, nem mesmo seu poder de criação e construção, ou seja, seu mundo da vida é negado (SURDI; KUNZ, 2010, p. 266).

Esta limitação do movimento próprio nos torna presa fácil no processo de alienação e dominação social (SURDI; KUNZ, 2010, p. 286).

O movimento humano neste caso [no contexto da TSMH] fica acessível à interpretação e à configuração individual (SURDI; KUNZ, 2010, p. 281).

Como é esse processo de entorpecimento da percepção, de reificação das subjetividades? É possível? Será mesmo que a ciência deixou essa relação homem-mundo, da qual nos fala Merleau-Ponty, inacessível? Será que é isso que Merleau-Ponty está dizendo?

Merleau-Ponty parece se interessar pela experiência que acompanha o conhecimento científico. De outra forma, o que explica a vontade de Merleau-Ponty em compreender o não-metafísico por trás do discurso metafísico? “Interessava-se, agora, pela experiência da metafísica, ou, parafraseando um de seus títulos, pelas ‘aventuras da metafísica’, pelo não-metafísico que sustenta o discurso da metafísica” (CHAUÍ, 1981, p. 184).

A partir de Chauí (1981), vimos que Merleau-Ponty se mobiliza em compreender a vida que anima toda teoria. Em nosso entendimento, isso afasta a ideia de que a experiência, o mundo fenomenológico, pede uma libertação das colonizações científicas ou, melhor ainda, afasta a ideia de que a experiência precisa ser inaugurada para o sujeito, compreensão que, segundo interpretamos, parece embalar a TSMH. Com relação à crítica à ciência, Merleau-Ponty não se coloca de forma tão aguda, a ponto de falar de transformações fundamentais do campo epistemológico. Definitivamente, não podemos falar, como fazem Surdi e Kunz (2009, p. 191), de uma “[...] humanização da ciência baseada na ruptura do dualismo psicofísico por uma relação inseparável entre corpo-mente e homem-mundo” a partir de Merleau-Ponty.

REFERÊNCIAS

BETTI, M. *Corpo, motricidade e cultura: a fundação pedagógica da educação física sob uma perspectiva fenomenológica e semiótica*. Relatório de pesquisa apresentado ao Departamento de Educação Física da Faculdade de Ciências da Unesp. Bauru, 2006.

BRACHT, V. Corporeidade, cultura corporal, cultura de movimento ou cultura corporal de movimento? In: NÓBREGA, T. P. *Epistemologia, saberes e práticas da educação física*. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 2006.

CARDIM, L. N. *A ambiguidade na Fenomenologia da Percepção de Maurice Merleau-Ponty*. 2007. Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CHAUÍ, M. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo*: Espinosa, Voltaire, Merleau-Ponty. São Paulo: Brasiliense, 1981.

CHAUÍ, Marilena. *Experiência do pensamento*: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 326 p. (Coleção Tópicos).

CHAUÍ, M. Merleau-Ponty: obra de arte e filosofia. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Artepensamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

DUPOND, P. *Vocabulário de Merleau-Ponty*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

FERRAZ, M. S. A. O realismo metafísico de Merleau-Ponty. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 17, n. 1, p. 7-30, jan./jun. 2007.

FERRAZ, M. S. A. Fenomenologia e Ontologia em Merleau-Ponty. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

GHIRALDELLI JR, P. *Filosofia da educação*. São Paulo: Ática, 2006.

KUNZ, E. *Transformação didático-pedagógica do esporte*. Ijuí: Unijuí, 1994. 152 p. 128.

KUNZ, E. Limitações no fazer ciência em educação física e esportes: CBCE, 20 anos auxiliando na superação. *Rev. Bras. Cienc. Esporte*, Campinas, 1998 (Especial 20 anos de CBCE).

KUNZ, E. *Educação física: ensino & mudanças*. Ijuí: Unijui, 1991.

MACHADO, M. M. *Merleau-Ponty e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1971.

SURDI, A. C.; KUNZ, E. A fenomenologia como fundamentação para o movimento humano significativo. *Revista Movimento*, Porto Alegre, v. 15, n. 02, p. 187-210, abril/junho de 2009.

SURDI, A. C.; KUNZ, E. Fenomenologia, movimento humano e a educação física. *Revista Movimento*, Porto Alegre, v. 16, n. 04, p. 263-290, outubro/dezembro de 2010.

TREBELS, A. H. Plaidoyer para um diálogo entre teorias do movimento humano e teorias do movimento no esporte. *Rev. Bras. Cienc. Esporte*, Ijuí, v. 13, n. 3, maio/1992.

VARELA, M; THOMPSON, E; ROSCH, E. *A mente incorporada*: ciências cognitivas e experiência humana. Porto Alegre: Artmed, 2003.