



**MOVIMENTO HUMANO: ENTRE A COISIFICAÇÃO METAFÍSICA E A LINGUAGEM COMO POTÊNCIA**

PICH, Santiago<sup>1</sup>  
FENSTERSEIFER, Paulo Evaldo<sup>2</sup>

**RESUMO**

*O presente trabalho problematiza a concepção de ontologia hegemônica da tradição ocidental de pensamento, referenciada no plano metafísico, e apresenta as inflexões com relação a ela construídas no século XX, que propõem uma ontologia pós-metafísica. O texto situa o lugar do corpo e do movimento humano em ambas as perspectivas. Realizamos uma opção pela concepção de ser humano como ser de linguagem, e optamos pela concepção benjaminiana de linguagem para pensar o movimento humano enquanto linguagem. Finalmente, são apresentadas as implicações desses conceitos para o campo da Educação Física e do movimento humano.*

**Palavras-chave:** ontologia pós-metafísica; linguagem; movimento humano; educação física.

**ABSTRACT**

*This paper discuss the hegemonic ontology concept of the western tradition, which is related to a metaphysical sphere, and shows the inflexions of the concept constructed in the XX century, whose propose a post-metaphysical ontology. The text reflects the concept of body and movement in both ontology concepts. We made an option for the concept of men as a language being and for the benjaminian conception of language for thinking the human movement as a language. Finally, are shown the implications of those concepts for the Physical Education and the human movement.*

**Key-words:** post-metaphysical ontology; language; human movement; physical education.

**RESUMEN**

*El presente trabajo problematiza La concepción de ontología hegemónica de la tradición occidental de pensamiento, referenciada en el plano metafísico y presenta las inflexiones con relación a ella construidas en el siglo XX, que proponen una ontología pos-metafísica. El texto sitúa el lugar del cuerpo y del movimiento humano en ambas perspectivas. Realizamos una opción por la concepción de ser humano como ser de lenguaje y optamos por la concepción benjaminiana de lenguaje para pensar el movimiento humano como lenguaje. Finalmente son presentadas las implicaciones de esos conceptos para la Educación Física y para el movimiento humano.*

**Palavras-clave:** ontología pos-metafísica; lenguaje; movimiento humano; educación física.

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Educação Física / UFPR.

<sup>2</sup> Professor do Curso de Educação Física / Departamento de Educação / UNIJUÍ.



## Introdução

No entender de Castoriadis (2004, p. 229-230) a idéia de um saber total, por um lado, e a idéia de uma matéria rebelde a tal saber, por outro, já estão presente no imaginário grego e se expressam nas duas grandes tradições filosóficas daí derivadas. A opção parmenidiana, para a qual a matéria, o indeterminado “não é” (o que é é o inteiramente determinado), e a tradição heraclitiano-democrítico-sofista, vinculada a uma noção de materialidade incognoscível, a qual será deixada de lado por boa parte da tradição ocidental.

O esforço em resolver o embate entre Parmênides e Heráclito, “ser” e “dever-ser”, “essência” e “aparência”, levou Platão a identificar “ser” com “idéia” (*eidos*), constituindo-se esta na base da ontologia só acessível por um conhecimento epistêmico (quem sabe seja esta a maior marca que herdamos do platonismo), e identificando plenamente ontologia com metafísica. Já o vir a ser, de caráter histórico, temporal, transitório, corruptível, passa a ser objeto da doxa, portando algo menor no construto platônico.

Nos interessa, neste momento, apontar a maneira como Plotino, representante privilegiado do neoplatonismo, estabelece o vínculo entre matéria e forma com o bem e o mal porque nele o corpo adquire uma singular relevância. E, de alguma maneira, podemos ver nesse registro importantes marcas para a relação entre *logos* e a materialidade corpórea na tradição ocidental, bem como nele já se fazem presentes as marcas da helenização do cristianismo. Para o filósofo, o mal não reside na matéria, mas na matéria enquanto não formada. Na medida em que ela comporta um impulso para o irracional, deve ser sempre submetida aos ditames do *logos*. Esse pressuposto tem implicações relevantes para a relação do homem com o corpo por reconhecer o caráter frágil e parcialmente corruptível da natureza do corpo. “Conseqüentemente não é a corporeidade o mal, mas a corporeidade que impede com a sua pulsão de sombra o *itinerarium* rumo à glória do *Nous* e do Bem”<sup>3</sup> (MANCINELLI, 2006). Assim, é a ação humana orientada pelo *logos* que conseguirá instituir o bem da ordem no mundo, sendo o próprio corpo a referência primeira nesse processo.

Segundo Castoriadis (2004) tanto Platão quanto Aristóteles, e poderíamos agregar neoplatonistas como Plotino, guardarão esse traço grego pré-socrático, o que os leva a reconhecerem algo de indeterminado ou irracional presente na matéria. Essa problemática está na base de toda a metafísica posterior, levando a teologia cristã à busca incessante de expurgá-la, e ao racionalismo moderno a pensar um sujeito epistêmico desencarnado; e, contemporaneamente, tornou-se alvo das críticas que buscam romper com esta tradição. Posições que suspeitam de toda pretensão ontológica que seja referenciada no plano metafísico, e que reconhecem a historicidade de toda pretensão de definição do “ser”.

No século XX assistimos a um movimento que visa operar a dissociação entre ontologia e metafísica, o que implica assumir e em positivar a impossibilidade de responder de forma definitiva à pergunta pelo ser, a busca pelo caráter imutável da essência das coisas, a pretensão de descobrir as relações causais necessárias que regem o funcionamento do mundo. Essa nova postura ontológica questiona também a negação da materialidade do corpo humano enquanto via legítima de acesso ao conhecimento; e propõe fundar uma outra ontologia ancorada na historicidade, na contingência e na imanência. Nesse movimento, ao corpo e ao movimento humano lhes é atribuído (ou restituído?) um valor ontológico. Para Marilena Chauí (1998) os filósofos Martin Heidegger e Maurice Merleau-Ponty

<sup>3</sup> Texto original em italiano, tradução nossa.



são representantes privilegiados dessa inflexão no pensamento ocidental moderno. Valem-nos das palavras da referida autora para ilustrar esta nova postura ontológica:

A nova ontologia parte da afirmação de que estamos no mundo e de que o mundo é mais velho do que nós (isto é, não esperou o sujeito do conhecimento para existir), mas, simultaneamente, de que somos capazes de dar sentido ao mundo, de conhecê-lo e transformá-lo.

Não somos uma consciência reflexiva pura, mas uma consciência encarnada num corpo. Nosso corpo não é apenas uma coisa natural, tal como a física, a biologia e a psicologia o estudam, mas é um corpo humano, isto é, habitado e animado por uma consciência. Não somos pensamento puro, pois somos um corpo. Não somos coisa natural, pois somos uma consciência. (CHAUÍ, 1998, p. 241).

Diante deste quadro, vincular o caráter ontológico ao movimento humano (MH), ou dar ao MH um caráter ontológico, pode tanto nos levar a metafísica (ao entificar o MH), como pode pô-la em questão dando um novo sentido a ontologia, como, por exemplo, faz a fenomenologia, permitindo reconhecer o ser no aparecer do MH em seu diálogo com o mundo. O que sem dúvida tem grandes implicações para os processos didático-pedagógicos da EF, e que na EF brasileira foi destacado pelas obras de, entre outros, Silvino Santin e Elenor Kunz. Esta compreensão que nos permite reconhecer que o movimento “é”, não apenas “representa”, restando ao esforço conceitual “correr atrás”, e apreendendo-o sempre parcialmente (o que não é um defeito da linguagem mas a sua própria condição), tornou-se um desafio para um pensamento que poderíamos denominar pós-metafísico e que rompe com uma noção instrumental da linguagem.

A “deficiência representacional” da linguagem, sua “imperfeição constitutiva”, sempre encontrou paladinos prontos a superar este “déficit”. Este esforço em superar o “caos das línguas históricas”, suas deficiências, é criticado por Merleau-Ponty na seguinte afirmação: “O algoritmo, o projeto de uma língua universal, é a revolta contra a linguagem dada. Não se quer depender de suas confusões, quer-se refazê-la à medida da verdade, redefini-la segundo o pensamento de Deus, recomeçar do zero a história da fala, ou melhor, arrancar a fala à história” (2002, p. 25).

Gadamer (1999, p. 658), por sua vez, lembra que se podemos falar em uma objetividade da linguagem (*Sachlichkeit*) não é, pois, a da ciência (*Objektivität*), que conhece leis, “tem algo em suas mãos”. Falar, enfatiza ele, “não significa, de maneira alguma, tornar coisas disponíveis, e calculáveis [...] essa experiência permanece ela mesma, entrelaçada no comportamento vital”. Raciocínio que vale para pensarmos o MH sem os estreitamentos do cientificismo, afinal,

Que pobre idéia a que gostaria que o rigor do discurso só dissesse respeito às cinzas já frias de uma inspiração já extinta! Se o ardor é ardor do pensamento (e não do sentimento), se o rigor é rigor do pensamento (e não algum prolongamento ou transposição da exatidão físico-matemática), então, a um certo nível de profundidade, ardor e rigor são contemporâneos e se juntam para expressar somente uma certa solicitação imperativa, impetuosa, e doce também, da coisa que pede para ser pensada. (Birault, apud BRUM, 1986, p. 8)

Referir-se portanto a “ontologia”, se não quisermos incorrer em uma perspectiva metafísica, em uma ontoteologia, deve ser tomada como “palavra caída”, devolvida dos céus metafísicos para o mundo



humano (juntamente com a verdade, o homem, o método...). É nessa perspectiva que nos propomos a pensar aqui o MH.

### O movimento humano observado pela lente da ontologia ocidental

Se, primeiramente, a ontologia na tradição ocidental de pensamento é devedora da “idéia” platônica, com implicações para pensarmos o MH, na modernidade uma nova conformação, irá tomar o MH como reprodução de um padrão de exatidão / perfeição - adequação da técnica a uma idéia de movimento perfeito, definível através das ciências naturais, em particular a cinesiologia e, principalmente, a biomecânica, buscando a pretensão de coincidência entre conceito, entendido como cálculo, e coisa.

Neste pensamento, afirma Fensterseifer (2001, p. 55), o sujeito torna-se **fundamento epistemológico** posto que as certezas subjetivas substituem as autoridades e a tradição na legitimação do conhecimento; **fundamento ético** ao definirem as suas regras de ação independentemente dos padrões tradicionais e coletivos; **fundamento ontológico** ao condicionar a existência da realidade das coisas à sua capacidade de representá-las de forma “clara e distinta”.

Para Schneider (2011, p. 26), Maquiavel talvez tenha sido pioneiro na compreensão desta nova subjetividade, “expressando-a na possível eficiência pesquisadora e manipulativa do indivíduo-sujeito Príncipe, direcionada ao objeto sociedade, isto é, ao conjunto da ação humana (...)”. Na mesma senda,

Bacon, admirador de Maquiavel, compreendeu as possibilidades da força e do poder da nova subjetividade elegendo como objeto de análise, cálculo e observação a natureza em geral. Esta se expressa em suas regularidades a serem descobertas pela atenção às causas eficientes que possibilitam a regularidade do seu movimento. (SCHNEIDER, 2011, p. 26-27)

Bacon, em oposição à teleologia aristotélica, que com a questão “para que” inseria a noção de causa final, dará centralidade a pergunta “por que”, “a fim de produzir o conhecimento sobre as causas eficientes de toda a movimentação da natureza e, com isso, dominar o setor de objetos de acordo com e a favor dos interesses humanos.” (SCHNEIDER, 2011, p. 27)

Já o pensamento de Descartes ocupará um lugar central para a modernidade, centralidade que reside, no entender de Heidegger, no fato de ter sido ele o responsável pela construção de uma metafísica na qual “são tomados como efetivamente sendo apenas os entes que se oferecem como objetos de uma representação exata: são verdadeiramente apenas os entes representáveis com certeza e que



podem ser submetidos ao cálculo e ao domínio técnico (...)” (apud FIGUEIREDO, 1995, p. 31). O que confirma, ainda segundo Heidegger, a tese de Max Planck sobre o Ser: “real é aquilo que é mensurável. O sentido do Ser é a mensurabilidade” (Heidegger, apud BARTHOLO JR, 1987, p. 30). Para viabilizar esse projeto é preciso “sepultar epistemologicamente o ‘mundo exterior’ em um nada negativo para então permitir que ele ressuscite mediante provas” (HEIDEGGER, 1988, p. 273).

Nunca é demais lembrar a herança dualista que nos deixou Descartes expressa nesta passagem: “(...) a alma, pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo e, inclusive, é mais fácil de conhecer do que ele, e, ainda que o corpo nada fosse, a alma não deixaria de ser tudo o que é.” (DESCARTES, 1985, p.56).

Enfim, essa tradição de pensamento prescinde da experiência, tomando como alheio ao conhecimento verdadeiro tudo aquilo que derive de um sujeito “encharcado de mundo”. O esforço metodológico deste pensamento pauta-se pela necessidade de promover uma assepsia de qualquer particularidade ou contingência, levando as últimas conseqüências a máxima aristotélica de que não há *episteme* do particular. Certamente não iremos muito longe nesta trilha se objetivamos reconhecer um outro lugar para o MH, o qual acreditamos ser possível a partir de uma concepção de linguagem como traço distintivo da condição humana, não mais um instrumento, mas como o próprio modo como o ser se dá a nós, como experimentamos o mundo (GADAMER, 1999).

### **Algumas notas sobre a linguagem em Benjamin e o movimento como linguagem**

Nossa investigação traz como tese a compreensão de que o corpo faz-se humano ao dar-se como linguagem, assim para conhecermos o MH precisamos tomá-lo como linguagem. Deste modo o entendimento acerca do ser e pensar, não mais se coloca em uma relação de anterioridade/posterioridade para quem nasce no /para o mundo humano, reforçando a posição que reconhece que a ontogenia não reproduz a filogenia. Pensar o MH como linguagem também não nos permite afirmar hierarquias ou monopólios nos modos de dizer o ser.

Entendemos que os escritos do filósofo alemão Walter Benjamin nos oferecem um rico horizonte para iniciarmos o caminho de uma teorização que nos permita situar o movimento como linguagem, bem como a relação desta com outras linguagens humanas. Para tanto, nos valeremos dos escritos da juventude situadas na fase teológica de Benjamin (GAGNEBIN, 2005a), em particular “Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem dos homens” (LGLH) (1916) e “A tarefa do tradutor” (TT) 1921), do “Prefácio” (*Vorrede*) da sua Habilitationsschrift intitulada “A origem do drama barroco alemão” (ODBA) (1928) e os escritos da fase materialista, “Sobre a capacidade mimética” (CM) e “A doutrina das semelhanças” (DS), ambos da década de 30 do século XX.

No primeiro escrito aqui citado indentificamos uma compreensão que é basilar para apoiar a concepção de linguagem que é por nós defendida, qual seja o caráter não instrumental da linguagem e o ser humano como ser que se dá *na* linguagem. Para Benjamin a linguagem não é um meio que nos permite transmitir mensagens a outrem sobre coisas do mundo, mas é, em primeiro lugar, uma medialidade pura, é comunicação da própria comunicabilidade, portanto, potência do dizer. Vejamos o que o autor nos diz:

¿Qué comunica el lenguaje? Comunica la esencia espiritual que le corresponde. Es fundamental saber que esta esencia espiritual se comunica *en* el lenguaje y no a través del lenguaje. No hay por lo tanto un sujeto hablante del lenguaje, si con ello se entiende a quien se comunica a través del lenguaje. **El ser espiritual se comunica en y no a través del lenguaje: es decir, no es exteriormente idéntico al ser lingüístico.** El ser espiritual



se identifica con el lingüístico solo *en cuanto es comunicable*. Lo que es comunicable en un ser espiritual es su ser lingüístico. [...]

**El lenguaje comunica el ser lingüístico de las cosas.** (BENJAMIN, 2007, P. 93 – o negrito é nosso)

É importante esclarecer neste momento que Benjamin reconhece a participação de todas as coisas do mundo no ser da linguagem, condição que permite a comunicabilidade e a tradutibilidade entre as diferentes formas de linguagem do ser humano e da natureza. Retomando a citação acima, vemos que para Benjamin o ser se dá na linguagem, entendida não enquanto instrumento que permite comunicar um conteúdo, mas a própria condição lingüística que identifica às coisas do mundo, e, em particular o ser humano como ser capaz da(s) linguagem(ns) mais elevadas. Por outro lado, na medida que o ser da linguagem é pura medialidade sem conteúdo permite superar o caráter metafísico da linguagem, uma vez que o seu objeto não é mais apreender a essência das coisas, mas ser pura potência do dizer, dizer a própria dizibilidade.

No intuito de identificar a especificidade da linguagem dos homens Benjamin recorre ao argumento teológico que atribui à linguagem do homem nomear as coisas, isto é, a linguagem humana está signada pela palavra que nomeia as coisas do mundo. “*La esencia lingüística del hombre es por lo tanto nombrar las cosas.*” (*Ibid.*, p. 94 – *itálico no original*). Nesse sentido, Jean Marie Gagnebin (2009, p. 20) entende que Benjamin nesse momento da sua vida concebe que “[...] a língua humana, antes de ser discurso e comunicação, é nomeação – e, no *Gênese*, esta nomeação primordial é definida como resposta ao Deus criador”. Em outro momento do texto supracitado o filósofo berlinense afirma: “Pero, dado que la esencia espiritual del hombre es el lenguaje mismo, el hombre no puede comunicarse **a través** de él, sino **en él**” (BENJAMIN, 2007, p. 95 – o negrito é nosso). Por ser um ser de linguagem que se dá nas palavras, o ser humano e, conseqüentemente sua linguagem, é a única inteiramente comunicável; o que diferencia a linguagem humana da linguagem das coisas. Contudo, o ser humano ser na linguagem implica sempre no confronto com os limites desta. Conforme Gagnebin (2009, p. 22) que: “O homem é assim, essencialmente, um ser de linguagem, mas a linguagem, que o define, lhe escapa de maneira igualmente essencial.”

Embora Benjamin se valha da referência à linguagem adâmica para pensar a origem da linguagem humana, na qual havia uma perfeita coincidência entre palavra e coisa, não se registra na obra aqui referenciada qualquer sinal de nostalgia e de tentativa de retorno a um passado primigênio. Pelo contrário, a queda permite o permanente vir a ser do homem enquanto ser de linguagem, na medida em que nessa perspectiva não há um sentido último a ser desvendado, mas uma constante produção e recriação de conceitos.

Essa postura se coaduna com o conceito de apresentação da verdade como tarefa da filosofia, tal como proposto no Prefácio (*Vorrede*) da ODBA. Neste caso, Benjamin propõe que a relação com a verdade está dada pela tríade idéia – conceito – fenômeno. Na medida em que ao homem não é acessível a idéia em si, mas somente através do conceito, que, pelo seu caráter mediador, permite a relação dos fenômenos com a idéia, é apresentada a insuficiência da linguagem para o acesso à idéia, à verdade. Contudo, e de forma paradoxal, a verdade precisa dar-se para poder vir-a-ser, e, esse movimento só é possível mediante o conceito. A contemplação das idéias e a apresentação da verdade é restituída como a tarefa filosófica por excelência. Dessa maneira, o autor visa distanciar-se da linguagem instrumental da ciência, cuja linguagem visa a apreensão e o domínio do objeto. Para Benjamin (1984, p. 56):



Graças a seu papel mediador, os conceitos permitem aos fenômenos participar do Ser das idéias. Esse mesmo papel mediador torna-os aptos para a outra tarefa da filosofia, igualmente primordial: a representação (apresentação<sup>4</sup>) das idéias. A redenção dos fenômenos por meio das idéias se efetua ao mesmo tempo que a representação (apresentação) das idéias por meio da empiria. Pois elas não se representam por si mesmas, mas unicamente a partir de um ordenamento de elementos materiais no conceito, de uma configuração desses elementos.

A atividade filosófica, e poderíamos dizer de todo trabalho intelectual que se ancora na produção conceitual, aqui entendido no seu sentido mais amplo (incluindo as diversas linguagens das quais o ser humano é capaz<sup>5</sup>), deve situar-se no horizonte de contemplação das idéias. Para Benjamin (1984, p. 58) “A idéia é algo de lingüístico, é o elemento simbólico presente na essência da palavra. [...] A tarefa do filósofo é restaurar em sua primazia, pela representação (apresentação), o caráter simbólico da palavra, no qual a idéia chega à consciência de si, o que é o oposto de qualquer comunicação dirigida ao exterior”. E mais adiante complementa: “Com isso, redefine-se, no antigo sentido, a tendência de toda conceptualização filosófica: observar o vir-a-ser dos fenômenos em seu Ser” (Ibid., p. 69).

Devemos evitar, ainda, que a leitura que Benjamin faz de Platão nos leve, erroneamente, a concluir de forma contrário ao que havíamos dito acima, isto é, a concepção pós-metafísica da linguagem na obra benjaminiana. Nesse sentido, consideramos oportuna a leitura proposta por Jeanne-Marie Gagnebin (2005b, p. 188):

A enunciação filosófica ordena-se em redor desse centro (a idéia), presença indizível que provoca e impulsiona a linguagem, justamente porque sempre lhe escapa. Essa figura de ausência atuante lembra, naturalmente, os meandros da teologia negativa; mas ela também pode ser pensada, de maneira profana, como o centro indizível de fundamentação da própria linguagem, uma espécie de imanência radical que se furta à expressão.

Para Benjamin todos o ser da linguagem é uma marca de todas as coisas do mundo, porém a palavras das coisas é “muda”, e inferior à linguagem “nomeadora do conhecimento do homem” (BENJAMIN, 2007, p. 102-106). Embora, devemos reconhecer que Benjamin aposta na primazia da linguagem conceitual, da “linguagem nomeadora”, reconhece, ao mesmo tempo, a existência de outras linguagens das quais o ser humano é capaz. Além disso, ele também postula a traduzibilidade entre elas, aliás, é esse caráter o que lhes permite comungar a condição de linguagem. Portanto, entendemos que é possível conceber que o conceito não se restrinja à oralidade, mas que se dê em outras formas de linguagem como a linguagem de movimento.

Hay un lenguaje de la escultura, de la pintura, de la poesía [del movimiento – nós]. Como el lenguaje de la poesía está fundado – si bien no sólo, sin embargo siempre – en el lenguaje nominal del hombre, se puede muy bien pensar que el lenguaje de la escultura o de la pintura esté fundado en ciertas especies de lenguajes de las cosas y que **se realice en ellos una traducción del lenguaje de las cosas a un lenguaje infinitamente superior y sin embargo quizás aun de la misma esfera**. Se trata aquí de **lenguajes no nominales**,

<sup>4</sup> Preferimos aqui o termo “apresentação” e não “representação” para a tradução do original alemão *Darstellung*, para evitar, conforme a precisa observação de Gagnebin (2005b), que seja atribuída a Benjamin uma concepção representacional da linguagem, da qual ele próprio tenta se afastar.

<sup>5</sup> Ampliaremos este aspecto mais adiante.



no acústicos, de lenguajes de la materia, respecto de los que es preciso pensar en la afinidad material de las cosas en su comunicación. (BENJAMIN, 2007, p. 107 – o negrito é nosso)

A idéia acima é por demais instigante como chave de leitura para pensarmos o movimento humano. As linguagens artísticas, com as quais entendemos que o movimento humano guarda uma estreita relação, são concebidas, de maneira paradoxal, como permanecendo na mesma esfera das coisas, isto é, no plano da materialidade e de uma linguagem não-nominal, porém transcendendo-a rumo a um nível lingüístico muito superior daquele das coisas. Nesse mesmo registro, entendemos que o movimento humano, é uma linguagem, que, permanecendo imbricada na materialidade dos processos corporais, os transcende para apresentar idéias que emanam da relação do homem com o mundo e expressam essa relação.

A idéia de tradução nos parece neste momento de grande valia para pensarmos a relação entre as diferentes linguagens das quais o ser humano é capaz, bem como para a tradução da linguagem muda da natureza para a linguagem nomeadora do homem. Embora Walter Benjamin não se utilizou deste conceito de tradução para exprimir a relação entre as diferentes linguagens das quais o ser humano é capaz, mas entre a linguagem muda da natureza e a linguagem nomeadora dos homens, e, notadamente a relação entre as diferentes línguas humanas, entendemos que esse conceito é uma ferramenta teórica de grande valia para pensarmos a tradução entre as diferentes linguagens humanas.

Para Benjamin (2007, p. 102) haveria uma clara hierarquia entre as linguagens, que teria no seu ápice a linguagem divina. Contudo, se também considerarmos que a relação entre as linguagens permite a dinamicidade da própria linguagem, nos deparamos com um aspecto relevante para a nossa argumentação. A traduzibilidade entre as linguagens das quais o ser humano é capaz pode ser proposta não a partir de uma hierarquia que situe no seu topo a palavra, a discursividade (como seria, talvez, a opção benjaminiana), mas que entenda as diferentes linguagens como espaços legítimos de produção de conceitos que se relacionam entre si a partir da tentativa de contemplar e apresentar uma idéia. Dessa maneira, não se justificaria a subsunção de toda e qualquer linguagem à discursividade, mas seria reconhecida a especificidade e legitimidade de diferentes linguagens para exprimir o ser. Na medida em que não situemos hierarquias, mas propomos a traduzibilidade das linguagens entre si, reconhecemos, na esteira benjaminiana, que nunca haverá uma coincidência na tradução, não haverá sempre uma relação (re)criativa com o original. Isto é, a pretensão de não-coincidência entre as linguagens, longe de ser um defeito da relação entre as linguagens deve ser visto como uma marca constitutiva da potência da linguagem. Para Benjamin (ibid.): “La traducción es la transposición de un lenguaje a otro mediante una continuidad de transformaciones. La traducción rige espacios continuos de transformación y no abstractas regiones de igualdad y semejanza.” Nos valem das palavras de Gagnebin (2009, p. 21) para exprimir a relação da tradução com o original: “[...] a verdade do original só pode se dar a ver no afastamento do original, nas diversas transformações e traduções históricas que ele percorre, não na sua imediatez inicial.”

Mais ainda, se pensarmos, com Benjamin, que a linguagem pós-edênica, a linguagem da queda, que as “palavras caídas” estão “condenadas” à mediação, já não mais (e nunca mais) poderão pretender esgotar, numa identificação sem resíduos, a coisa em si (BENJAMIN, 2007), o que implica no caráter babélico da linguagem. Assim, a multiplicidade de linguagens e a permanente produção de conceitos que procurem exprimir o mundo é o horizonte no qual se movimento a condição humana na perspectiva pós-



metafísica. Para Gagnebin (2009, p. p. 18): “A ‘queda’ é a perda dolorosa desta imediaticidade, perda que se manifesta, no plano lingüístico, por uma ‘sobredenominação’ (*Überbenennung*), uma mediação infinita do conhecimento que nunca chega ao fim.”

Retornando à idéia do tradutor, lembramos do alerta que Benjamin nos apresenta no sentido de evitar a rigidez de qualquer tentativa de tradução literal do original, em particular quando a preocupação com a forma, afeta decisivamente o sentido. Para tanto, o autor se vale da metáfora da reconstituição de um vaso de flor que foi quebrado a partir das partes que restaram. A reconstituição nunca será uma volta ao original, mas a possibilidade de refazê-lo, conforme as possibilidades de quem opera esse trabalho. Portanto, na tarefa da tradução se reconhece a impossibilidade da identificação plena com o original. Além disso, o resultado da tradução será a elevação a uma linguagem superior, e, de forma alguma, a perda ou a deturpação de uma essência (Benjamin, 2007, p. 87). Destacamos ainda, que a relação entre as línguas, na medida em que obriga a cada uma delas a incorporar algo de estranho dentro de si, na medida em que sua auto-suficiência é questionada, as potencializa. Gagnebin (2009) exprime com precisão esta idéia:

Somente a explicitação radical da multiplicidade das línguas (no nosso caso, das línguas das quais o ser humano é capaz), isto é, o reconhecimento da alteridade irreduzível da língua estrangeira, implica em cada língua singular este deslocamento doloroso e essencial que a obriga a sair de sua auto-suficiência natural e, tornando-a estrangeira a si mesma, desperta nela o eco de outra língua, universalmente verdadeira. (p. 27)

Seguindo a autora acima, entendemos que não haveria uma língua (ou uma linguagem universal), mas que a convergência entre as línguas pressuporia uma unidade da compreensão humana (Ibid. p. 28).

Por fim, a última categoria da concepção da linguagem em Benjamin que nos valem para pensarmos uma nova ontologia do movimento humano é o conceito de *mimesis*, e a correspondente capacidade mimética, conforme exposto pelo autor no breves, porém densos ensaios “A doutrina das semelhanças” (DS) e “Sobre a capacidade mimética” (CM). O conceito de *mimesis* em Benjamin difere daquele hegemônico da tradição ocidental, na medida em que a *mimesis* não se resume a uma simples identificação i-mediata (sem mediações) do sujeito com a coisa ou evento que, enquanto conduta regressiva ancorada no medo individual e coletivo, levaria, em última instância, à barbárie. Para o filósofo berlinense a natureza produziria “semelhanças” e o ser humano teria a capacidade de não somente “reconhecê-las”, mas também de produzi-las, isto é, é reconhecido um momento produtivo e ativo do ser humano na produção das semelhanças, o que implica, por sua vez, que as semelhanças estão inscritas no curso da história (BENJAMIN, 2007, 1994). A produção de semelhanças inicia seu percurso com a magia na leitura do destino nas vísceras dos animais e na dança, e tem seu último estágio na linguagem escrita e falada. As palavras são o resultado desse processo e não simplesmente signos arbitrários. Destacamos, ainda, a opção do autor pelo conceito de “semelhança” e não simples “imitação”, uma vez que, conforme indica Gagnebin (2005a) o conceito de semelhança pressupõe uma não-identidade plena da palavra com a coisa, mas estabelece uma relação analógica entre a coisa e a palavra, uma relação de configuração. As semelhanças produzidas pelo homem são de caráter não sensível (*Unsinnliche Ähnlichkeiten*), isto é, a capacidade mimética do ser humano é condição de possibilidade da elaboração de semelhanças imateriais, que tem seu último reduto na linguagem falada e escrita. “A escrita transformou-se assim, ao lado da linguagem oral, num arquivo de semelhanças, de correspondências extrasensíveis.” (BENJAMIN, 1994, p. 111).



Devemos apontar, ainda, que na produção das palavras o corpo é um suporte central; uma vez que as palavras somente vem a constituir o mundo humano depois de terem atravessado o corpo, em particular o corpo da criança no jogo. Assim, a capacidade mimética, a produção de semelhanças e o vir-a-ser humano na linguagem encontra na atividade lúdica da criança (que é posteriormente esquecida/reprimida pelo ser humano) que explora a semelhança do som e do significado das palavras em diversas expressões do corpo, como representar diferentes animais, objetos e papéis sociais um espaço privilegiado de constituição. Para Benjamin (2007) entende que a dimensão ontogenética da história da capacidade mimética tem no jogo sua principal escola. Vejamos:

El juego infantil se halla completamente saturado de conductas miméticas, y su campo no se encuentra en modo alguno limitado a lo que un hombre puede imitar en otro. El niño juega sólo a “hacer” el comerciante o el maestro, sino también el molino de viento y la locomotora. (p. 109)

Vemos acima o caráter produtivo atribuído à capacidade mimética, pela proposição do autor de que a criança “faz” o professor, bem como pela produção de semelhanças de coisas não-humanas, como o moinho de vento e a locomotiva. A criança que joga torna-se, assim, o primeiro e fundamental reduto da produção de semelhanças não-sensíveis, que posteriormente serão “traduzidas” para a oralidade e a escrita. Fazemos nossas as palavras de Jean-Marie Gagnebin (2005a) sobre a relação entre corpo e linguagem oral:

Pelo movimento do seu corpo inteiro, a criança brinca/representa o nome e assim aprende a falar. O movimento da língua só é um caso particular dessa brincadeira, desse jogo. Para a criança, as palavras não são signos fixados pela convenção mas, primeiramente, sons a serem explorados. (p. 97)

Assim, na esteira benjaminiana na qual se sustenta nossa argumentação, entendemos que a realidade corpórea do ser humano pode ser entendida como o lugar privilegiado, no qual as linguagens humanas vem-a-ser, e no qual toda tradutibilidade entre elas encontra sua morada. A produção de semelhanças não-sensíveis, não é mera identificação, imitação i-mediata do corpo e do movimento com os outros e as coisas do mundo, mas também criação, produção de algo. Assim, a capacidade mimética, na perspectiva benjaminiana, comporta sempre uma dimensão ativa, ou poderíamos dizer reflexiva. Portanto, a produção de semelhanças implica, assim o entendemos, uma *mimesis reflexiva* que tem no corpo e no movimento humano lúdico, seu lócus privilegiado de produção.

### **Considerações finais: ontologia pós-metafísica, movimento humano e Educação Física**

Para avançar rumo ao final do texto realizaremos uma síntese das posições defendidas ao longo do processo argumentativo, procurando avançar no sentido de elaborar implicações dessas idéias para pensar o movimento humano e a Educação Física.

Sustentar uma ontologia que não mais se equivalha com metafísica, mas que se sustente na imanência, nos leva a instituir dignidade a “este mundo”, para usar uma expressão weberiana. Nesse sentido, da dimensão corpórea é retirada a sua valoração negativa, e ao corpo e ao movimento humano lhes é reconhecido status ontológico na configuração da humanidade do homem.

Por outro lado, se abandonamos a concepção representacional da linguagem que dá sustento à ontologia metafísica, e que se assenta no pressuposto da existência de Uma Linguagem, a linguagem matemática, que pelo seu caráter neutro (e imaculado) não está corrompida por nenhum vestígio de



subjetividade; e assumimos a idéia de que o ser humano é um ser de linguagem; isto é, se concebemos o ser humano como um ser que se *dá na* linguagem e não que se expressa *através* da linguagem, entenderemos que a linguagem se encontra em um constante vir-a-ser na medida em que o ser humano está “condenado” à linguagem babélica após a queda, depois de abandonar a ilusão de uma correspondência absoluta entre palavra e coisa.

Além disso, se concebemos que o ser humano é capaz de diversas linguagens, e reconhecemos dignidade não tão somente à racionalidade discursiva, mas também à linguagem corporal e à linguagem artística, e sustentamos que entre elas é possível a “tradução”, e, conseqüentemente entendemos que os conceitos produzidos em torno de uma idéia não se reduzem ao conceito discursivo, mas que podem ser exprimidos pelas diversas linguagens das quais o ser humano é capaz, teremos uma outra aproximação da idéia de conhecimento. Nesse sentido, a produção de conceitos nas linguagens corporal e artística ganham dignidade e valor de verdade.

Por fim, se assumimos o pressuposto de que o corpo é o suporte primeiro a partir do qual o ser humano se torna um ser-de-linguagem, a dimensão corporal do ser humano ganha centralidade na constituição do sujeito, e, se torna o espaço no qual toda e qualquer tradução entre as linguagens das quais o ser humano é capaz se torna possível.

Entendemos que as implicações dessas idéias para a Educação Física, em particular para aquela que ocorre no campo escolar, são decisivas. Em primeiro lugar porque questiona de maneira radical a concepção de conhecimento que impera na escola, outorgando legitimidade aos conhecimentos considerados secundários no campo escolar, notadamente aqueles tematizados nas disciplinas de caráter artístico e na Educação Física. Por outro lado, questiona a maneira como a Educação Física concebe o conjunto de práticas por ela tematizadas, bem como pela necessidade de assumir a linguagem corporal como uma via legítima de produção de conhecimento. Contudo, essa postura implica um paradoxo, e que tensiona, explora os limites em que uma linguagem, que não abra mão da racionalidade, portanto da possibilidade de entendimento sobre algo no mundo, porém que assuma como legítima a expressão de conceitos por uma linguagem outra, pode, de alguma maneira, dialogar com a racionalidade discursiva. Essa é o problema que o nosso texto nos convida e nos desafia a pensar. Quem sabe neste momento devamos assumir uma postura humilde com relação a esse problema e aceitar o princípio wittgensteiniano: sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar. (ou talvez deve-se contemplar).

#### Bibliografia:

BARTHOLO Jr., R. A sombra dos Minaretes: o (des) encontro moderno entre homem e natureza. In: Revista Tempo Brasileiro, 88/89; 27 - 49, jan. - jun. , 1987.

BENJAMIN, W. *Origem do drama barroco alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

\_\_\_\_\_. *Conceptos de filosofia de la historia*. La Plata: Terramar, 2007.

\_\_\_\_\_. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BRUM, J. T. *Nietzsche: artes do intelecto*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1986.



CASTORIADIS, C. *Sobre O Político de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1998.

DESCARTES, R. *O discurso do método*. Brasília: Ed. UNB, 1985.

FENSTERSEIFER, P. *A Educação Física na Crise da Modernidade*. Ijuí: Ed. UNIJUÍ, 2001.

FIGUEIREDO, L. *Modos de subjetivação no Brasil e outros escritos*. São Paulo: Escuta / Educ, 1995.

GADAMER, H.-G. *Verdade e Método I*. Petrópolis: Vozes, 1999.

GAGNEBIN, J.-M. *Sete aulas sobre linguagem, memória e história*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

\_\_\_\_. Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou verdade e beleza. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 112, Dez/2005, p. 183-190.

\_\_\_\_. *História e narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Parte I. Petrópolis, RJ: Vozes, 1988.

MANCINELLI, P. 'In alto' e 'in avanti': la provvidenza e il progresso. **Rivista della Scuola superiore dell'economia e delle finanze**, n.6, 2006. Disponível em:  
<http://rivista.ssef.it/site.php?page=20070125120450986> Acesso em: 10 de fevereiro de 2008.

MERLEAU-PONTY, M. *A Prosa do Mundo*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

SCHNEIDER, P. Experiência e Linguagem. In, STEIN, E. & STRECK L. (orgs) *Hermenêutica e Epistemologia: 50 anos de Verdade e Método*. Porto Alegre: Livraria do advogado Editora, 2011.

**Endereço:** Departamento de Educação Física / UFPR - R. Coração de Maria, 92 - BR 116 km 95 Jardim Botânico Curitiba/PR CEP 80215-370

**E-mail:** [santiagopich@yahoo.com](mailto:santiagopich@yahoo.com) / [fenster@unijui.edu.br](mailto:fenster@unijui.edu.br)

**Recurso tecnológico:** data-show