## INTRODUÇÃO

A "crise de identidade", que teve sua origem na década de 80 do século passado, abriu espaço para questionamentos epistemológicos importantes no campo da Educação Física (EF). Problematizou temas como: a fragmentação do conhecimento, a possível indefinição de uma especificidade, a crítica à racionalidade científica como *episteme* totalizadora etc. As respostas que surgiram para estas questões acerca do estatuto epistemológico polarizaram a área em duas grandes matrizes: a matriz científica e a matriz pedagógica (BETTI, 1996; LIMA, 1999). Bracht (1999, p. 19) nos ajuda a entender as origens dessa polarização:

> Se nas suas origens, no Brasil, e até aproximadamente a década de 60 o discurso no âmbito da EF era marcado pelo viés pedagógico (de tom muitas vezes fortemente normativo), a partir de então passa a ganhar espaço um "teorizar" cientificista. Logo levantou-se a questão se a EF era uma ciência ou uma disciplina acadêmica ou científica.

É em função do contato de profissionais da área com o campo científico (muito associado à necessidade de fundamentar as práticas esportivas), e também devido à busca por *status* legitimador da área nesse campo, que se fortalecem as propostas científicas para a EF (a matriz científica). Há, também, uma repedagogização do discurso acadêmico no campo da EF. "É a partir do contato, não com as Ciências do Esporte, e sim com o debate pedagógico brasileiro das décadas de 70 e 80, que profissionais do campo da EF passam a construir objetos de estudo a partir do viés pedagógico" (BRACHT, 1999, p. 24).

A matriz pedagógica (destaque para as posições de Bracht, Lovisolo, Betti e Gamboa)[1] defendia a impossibilidade de a EF se tornar uma ciência autônoma. Nesse contexto, podemos destacar que a necessidade da construção de uma teoria que fundamente a intervenção pedagógica[2] pareceu se configurar como um apontamento comum de parte da comunidade acadêmica da EF (podemos destacar as posições de Betti, Bracht, Kunz, entre outros que discutiram esse assunto principalmente na década de 1990). É possível ver isso em Bracht (1999, p. 144):

> Entendemos ter demonstrado que sob o prisma epistemológico não existe a possibilidade de fundamentar a existência de uma nova ciência nesse campo, ou, ainda, que não existe um novo objeto científico [...]. Como a Educação Física pode ficar órfã nesse processo e também por razões epistemológicas expostas,

[1] Cf. Betti (1996), Bracht (1999) e Lima (1999).

[2] A matriz pedagógica defende a ideia de que a Educação Física vem se caracterizando, ao longo da história, muito mais como uma ação pedagógica com o corpo/movimento, de maneira que seria isso que careceria de fundamentação.

> defendemos a posição política de envidar esforços para construir teoria da Educação Física, tomando-a como prática pedagógica, ou seja, o debate/embate é inextricavelmente epistemológico e político.

Betti (1996, p. 114) chega à conclusão semelhante:

> Já dissemos que a concepção científica provocou mudanças importantes na área, ao deslocar o foco tradicional da Educação Física. Como superar suas limitações? Fomos às ciências e à filosofia, mas se lá ficarmos seremos fisiólogos, sociólogos, etc. Em Betti (1994b) já apontamos a necessidade de 'fazer o caminho de volta', e refocalizar a Educação Física na sua dimensão de práxis, subsidiado agora pelos conhecimentos científicos e filosóficos, vistos agora não como respostas/soluções para a prática, mas como dados que tornam os problemas da prática mais claros, porque vistos sob novos ângulos. Estamos propondo que, em vez de Ciência, passemos a falar numa 'Teoria da Educação Física'. Estou me referindo a uma teoria científica da Educação Física, que sistematiza e critica conhecimentos científicos e filosóficos, recebe e envia demandas à prática e às Ciências/Filosofia. A Teoria da Educação Física é concebida como um campo dinâmico de pesquisa e reflexão.

Há, portanto, um contexto favorável à necessidade de se construir uma fundamentação teórica para a EF como prática de intervenção (ou, pelo menos, uma crença compartilhada na necessidade de fundamentação). É nesse contexto que se insere a Teoria do "se-movimentar" Humano (TSMH), nosso "objeto" de estudo.

A TSMH foi desenvolvida pelo alemão Andreas Heinrich Trebels e difundida no Brasil pelo professor Elenor Kunz, após o seu programa de doutoramento, sob a orientação do professor Trebels, na Alemanha. Trebels é alemão, doutor em Filosofia pela Universidade de Bonn, foi professor titular em Ciências do Esporte da Universidade de Hannover e hoje está aposentado. Foi o orientador no doutoramento do professor Kunz, tese que acabou se transformando no livro "Educação física: ensino & mudanças" (na sua quarta edição em 2004). O artigo "A concepção dialógica do movimento humano: uma teoria do 'se-movimentar'", que vamos tomar em análise como apresentação da TSMH por Trebels, faz parte da última etapa do estágio de pesquisador visitante de Kunz na Alemanha e também do intercâmbio (científico, cultural e pedagógico) que envolveu pesquisadores do Brasil e desse país, e que resultou no livro "Educação Física crítico-emancipatória: com uma perspectiva da pedagogia alemã do esporte", cujos organizadores são Kunz e Trebels. Este último atua nas áreas: Teorias do Movimento Humano; Filosofia do Esporte e da Educação Física; Didática da Educação Física.

Podemos ver que uma conceituação sobre o corpo/movimento humano, tal qual é oferecida pela TSMH, fornece parâmetros para que os professores compreendam as imagens

que fazem de seus alunos ao analisá-los em movimento (em situação de aula). Ou seja, coloca-se potencialmente como possibilidade de fundamentação de uma teoria da EF.

Como possível elemento fundamentador de uma teoria pedagógica para a EF brasileira, a TSMH ainda não foi alvo do debate epistemológico (e do debate acadêmico, em geral) no campo da EF, como o próprio Kunz reconhece em entrevista concedida em 29-11-2010:

> Como eu falei, eu entrei mais nesse campo da educação e esses estudos do movimento humano [...] me envolveram bastante. Eu achava, e acho até hoje, que é um dos estudos mais importantes de se fazerem. Que eu fui fazer, que eu trouxe, mas que inicialmente não tive muita receptividade. Não me questionaram. Eu criei a palavra 'se-movimentar' porque eu queria criar uma palavra para significar os sujeitos autores, atores que se movimentam. A única coisa de análise crítica que eu recebi muitas vezes foi de que o português está errado. Teria que ser 'movimentar-se'. Mas, fora isso, mais ninguém. Então eu mesmo deixei um pouco de lado esses estudos, e aí, com o tempo, eu fui percebendo a necessidade de retomar isso.

Entendemos que a TSMH se coloca como possibilidade de fundamentação de uma teoria pedagógica para a EF e, por isso, suscita necessidade de debate. Podemos, ao menos, dizer que isso ainda não foi feito sob a perspectiva da crítica, como sinaliza o próprio autor:

> Essa teoria precisa, claramente, ainda passar por outras análises socioantropológicas, histórico-culturais, mas é um bom começo para uma área que entende seu objeto de intervenção científica, pedagógica ou outra qualquer forma de atuação profissional, realmente como o movimento humano (KUNZ, 2007, p. 100).

A TSMH se insere, de fato, na possibilidade de se elaborar uma teoria pedagógica de matriz brasileira para a EF.[3] Kunz (2006, p. 15) entende que uma teoria da EF seria algo próximo de uma "[...] tematização referente à relação entre Educação e Movimento/Corpo Humano". É sabido que o corpo e o movimento humano têm relação direta com a educação e a formação humana, daí surge o questionamento de como a EF vai *tematizar* essa relação, e não realizar ou tomar posse desse fenômeno. Isso legitima o esforço feito pela TSMH dentro de uma teoria pedagógica para a EF, porque a teoria fornece uma maneira de inteligir o movimento humano (um dos dois conceitos em questão) em face à tentativa de superação do paradigma empírico-analítico[4] e, principalmente, porque permite lançar ao ser humano em

---

[3] Como Kunz (2000, 2009, 2010a, 2010b) usa muito da fenomenologia de Husserl para compreender o movimento humano (como objeto privilegiado da EF), podemos aqui começar a vislumbrar qual o seu posicionamento no debate epistemológico – principalmente no embate sobre as (des)vantagens e (im)possibilidades de se tornar uma ciência autônoma: a fenomenologia husserliana é, "[...] antes de tudo, a desaprovação da ciência" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 3).

[4] Como se caracteriza a análise do movimento humano feita pelo paradigma empírico-analítico? Quais são as críticas dirigidas a esse paradigma? Essa caracterização, proveniente das Ciências Naturais, preocupa-se em

movimento um olhar pedagógico (nessa visão, é possível sempre identificar a intenção e a situação do/em que o sujeito que se movimenta).

Assim, interessa-nos, fundamentalmente, discutir o que a TSMH já apresenta em termos de princípios teóricos. O que queremos dizer é que nos propomos (principalmente) a "mergulhar" no projeto delineado no âmbito da própria TSMH, com o objetivo da análise. Não é pretensão nossa começar a fundamentar uma filosofia do movimento humano com uma teoria pedagógica da EF. Discutimos tal projeto porque é a partir dele que a teoria em questão parece se localizar no campo da EF.

Entretanto, ao dialogar com outras teorias contemporâneas (situadas no contexto da virada linguística),[5] podemos vislumbrar alguns questionamentos que tornam problemáticos alguns princípios da TSMH, que visam a fornecer interpretação sobre o movimento humano. Em função desse diálogo com a virada linguística, estivemos habilitado, nas visitas à filosofia pontyana, a reconhecer no francês não apenas uma fonte de caracterização da origem fenomenológica da TSMH, mas a base principal dos momentos de análise da teoria em questão.[6] Dessa forma, os momentos de problematização levam em conta, também, sua fundamentação fenomenológica. A partir da perspectiva gadameriana (HEKMAN, 1990), por

---

explicar o movimento humano a partir de sua natureza física (consiste basicamente na ideia de que o movimento é o deslocamento no espaço e tempo físicos). Trebels (2006) pergunta se, diante de uma explicação de ordem natural do corpo e movimento humano, não haveria uma "[...] abordagem cientifíca mais adequada para a compreensão do movimento humano" (TREBELS, 2006, p. 24). E por isso vai "[...] buscar conceitos e representações teóricas que melhor compreendam o movimento humano", principalmente na fenomenologia. Os fenômenos de movimento, tais quais eram estudados a partir de sua natureza física, eram lidos a partir de seus nexos de causalidade: movimento como processos, "[...] mortificação do organismo vivo" (TREBELS, 2006, p. 32). Já o movimento entendido como expressão da existência humana é compreendido a partir da existência de um nexo finalista (movimento em função de algo). Para esse autor, seria muito difícil sustentar a primeira forma de interpretação, uma vez que a própria vivência do tempo e do espaço pelo sujeito difere da configuração do tempo e espaço em sua forma objetiva.

[5] A virada linguística é um movimento filosófico que tem a sua origem no século XX. Consiste numa corrente de pensamento na qual os problemas filosóficos não são mais colocados em nível de consciência (refere-se aos debates sobre o sujeito cognoscente) e passam ser colocados em nível de linguagem. Rompe, de certa maneira, com o ideal da filosofia moderna, na qual a preocupação era se tínhamos ou não conhecimento verdadeiro do real. Assim, sua tarefa era a de fundamentar o conhecimento sistemático, a Verdade. 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". Daí vem a ideia de que o significado é produzido por meio dos jogos de linguagem, nos quais o homem se torna homem (HEKMAN, 1990). É preciso salientar que algumas das nossas referências para dialogar com a perspectiva fenomenológica e a TSMH estão situadas no movimento filosófico da virada linguística, porém isso não quer dizer que acreditamos que se trata de um pensamento uniforme e unívoco do qual vamos lançar mão. Para citar como exemplo, Russel (um dos primeiros autores que têm seu nome vinculado à virada linguística) acreditava ser possível que uma linguagem construída estritamente em bases lógicas fosse espelhar perfeitamente o real, ou seja, trata-se de uma perspectiva da virada lingüística que não nos interessa neste estudo (GHIRALDELLI JÚNIOR, 2006).

[6] Deve-se, majoritariamente, à complexidade da filosofia de Merleau-Ponty e às diferentes fases do seu pensamento. Os questionamentos sobre o tema da linguagem, que foram pioneiros na análise da TSMH, não podiam ser aplicados à filosofia pontyana. A partir disso começaram a se tornar mais palpáveis para nós as mudanças radicais que Merleau-Ponty opera em sua filosofia. No entanto, o que é mais importante nesse estudo, foram os motivos que levaram o francês à investir em tais deslocamentos. É o que transparece daí que permite uma análise da TSMH.

exemplo, podemos discutir se é possível para o observador interpretar a ação do sujeito, de modo a acessar diretamente a sua intencionalidade. Como escapar, nesse caso, da linguagem privada?

Portanto, visando a contribuir com os estudos que tematizam o conceito de movimento humano e auxiliam na construção de uma teoria pedagógica para a EF, tomamos a TSMH como escopo de análise. Nesse sentido, os objetivos que guiam a nossa pesquisa são: a) compreender a Teoria do "se-movimentar" humano a partir de sua fundamentação na tradição fenomenológica e também de um diálogo direto com o seu principal difusor no Brasil, o professor Kunz; b) levantar questionamentos acerca de pontos que julgamos problemáticos. Trata-se, desse modo, de um estudo eminentemente teórico, de visão de possibilidades. O texto é dividido em duas grandes partes: a primeira, de caracterização; e a segunda, de análise. Na primeira parte, dividida em três capítulos, fizemos uma apresentação da TSMH. Procuramos: no *capítulo 1*, caracterizar a origem da TSMH e a sua inserção da no campo da EF; no *capítulo 2*, reunir e explicitar seus princípios; e, no *capítulo 3*, caracterizar o uso que é feito da fenomenologia na teoria em questão. Na segunda parte, dividida em dois capítulos, discutimos os limites e as possibilidades apresentados pela TSMH, para a sua contribuição com a fundamentação pedagógica da EF: o *capítulo 1* trata da discussão sobre os mecanismos da expressão diretamente ligados ao "se-movimentar"; e o *capítulo 2* discute os limites do que é chamado de "conhecimento pré-reflexivo" do mundo.

Na sequência, esclarecemos a organização dos esforços empreendidos nesta investigação.

## PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

Entendemos, a partir de Demo (1994), que, na pesquisa teórica, o trabalho consiste em reconstruir teorias, conceitos, ideias, ideologias ou modelos explicativos. O rigor conceitual que é requerido, nesse caso, corresponde a uma análise técnica dos conceitos, o que demanda o máximo de cuidado do pesquisador interessado em compreender o pensamento de outro autor. É nesse sentido que podemos ver que os conceitos podem adquirir significados diferentes, inclusive dentro da obra de um mesmo autor. Podemos dizer que o que caracterizou o nosso proceder foi o cuidado com os conceitos, que partem sempre de um "horizonte" diferente do nosso. Implica que nós estivemos aberto a "mergulhar" no universo dos autores que nos propomos a estudar, porém entendendo que o sentido não está oculto ao que foi dito; o sentido é produzido constantemente no diálogo entre aquele que diz e aquele que interpreta.

Em termos de caminhos percorridos, foi necessário analisar o "texto" da teoria em questão, a partir de seu contexto teórico, que é a fenomenologia. Para caracterizar a TSMH, além das obras de Kunz, contamos ainda com três textos de Trebels, o mentor da teoria e orientador do doutoramento de Kunz na Alemanha. Nesse caso, trata-se de três artigos de autoria de Trebels, traduzidos para o português por pesquisadores brasileiros (o próprio Kunz e Alexandre Fernandez Vaz). Tivemos acesso a esses artigos por meio desses próprios pesquisadores, conhecedores da obra de Trebels. Dois são artigos publicados em revista e um é capítulo de livro. São eles:

a) "Plaidoyer para um diálogo entre teorias do movimento humano e teorias do movimento no esporte", publicado na "Revista Brasileira de Ciências do Esporte" (RBCE), em 1992;
b) "Uma concepção dialógica e uma teoria do movimento humano", publicado na revista "Perspectiva", em 2003;
c) "A concepção dialógica do movimento humano: uma teoria do 'se-movimentar'", capítulo do livro "Educação física crítico-emancipatória: com uma perspectiva da pedagogia alemã do esporte", de Kunz e Trebels, publicado em 2006.

Foi necessário recorrer aos textos de Trebels porque é ele quem está na origem da TSMH (precedido por outros teóricos) e foi a partir do seu doutoramento, na Alemanha, que Kunz passou a ter contato com essa teoria. Desde já se faz necessário justificar o porquê de

não tomarmos mais produções de Trebels em análise. O impeditivo maior, nesse caso, é o fato de que grande parte dos textos de Trebels está escrita em alemão, sua língua natal. De qualquer forma, entendemos que, ao tomar a produção de Kunz em análise, estamos abrangendo o estágio em que a TSMH se encontra disponível no campo da EF no Brasil.

Já os textos de Kunz constituem o principal escopo do nosso estudo sobre a TSMH, porque se trata de seu difusor no Brasil. O processo de seleção das obras de Kunz obedeceu ao seguinte critério: deveria haver no texto discussão sobre o tema do movimento.[7] Dessa maneira, por meio de uma triagem no currículo *lattes* do autor,[8] chegamos à primeira seleção a partir dos títulos e resumos dos textos. No decorrer do estudo, outros textos foram sendo incorporados devido às leituras complementares que fazíamos das obras de Kunz. Nesse sentido, devemos dizer que não encontramos, na obra de Kunz, um lugar específico para a TSMH. Não há um conjunto de obras que procuram tratar exclusivamente do tema, qual seja, o desenvolvimento da teoria. Também entraram textos de coautoria de Kunz com outros autores (ora com orientandos, ora em outros tipos de parceria). Assim, os artigos selecionados foram lidos num mesmo plano de análise. Por mais que possa haver traços de distinção entre os textos em coautoria e os textos de autoria exclusiva de Kunz, entendemos que aqueles textos que não são de autoria exclusiva do autor deveriam entrar na seleção pelos seguintes motivos: a) são os únicos textos que prosseguem a discussão sobre a TSMH nesta década; b) o nosso objeto de estudo é a TSMH e não a vida e obra de Kunz; c) o autor assina todos os artigos que foram tomados em análise, portanto é também autor.

Devemos ressaltar que, ao mesmo tempo em que não houve ordem específica para a leitura dos trabalhos, o aspecto cronológico sempre esteve presente nos momentos de caracterização e análise da obra de Kunz com relação à TSMH. É isso que procuramos demonstrar ao longo do trabalho. Entendemos que esse procedimento é importante para acompanhar as possíveis mudanças no pensamento do autor ao longo do tempo, à medida em que também mudam os contextos históricos e a configuração do campo da EF.

Também é importante falar sobre os procedimentos de leitura adotados. Houve dois momentos de leitura dos artigos de Kunz em questão. Num primeiro momento, foram feitas leituras desses artigos concomitantemente às leituras do referencial fenomenológico. Trata-se de leituras com o único objetivo da compreensão. Em um segundo momento, quando precisamos fazer um quadro geral da TSMH, fizemos leituras sistemáticas dos textos (já

---

[7] Afinal, entendemos que a TSMH constitui uma teoria cuja principal perspectiva é a mudança na concepção de movimento.

[8] Disponível em: <http://buscatextual.cnpq.br/buscatextual/visualizacv.do?id=K4797738J4>.

selecionados), retirando os trechos mais significativos e procurando demarcar os conceitos-chave. Dessa forma, podemos ver aparecer as diferenças e semelhanças entre os conceitos: podemos citar, como exemplo, o duplo significado do conceito de "função",[9] existente na obra de Kunz, e também as diferenças nas definições dos conceitos, entre os textos da TSMH e a fenomenologia pontyana. Essa segunda leitura – que podemos chamar de analítica – constituiu o segundo capítulo da dissertação, a parte da caracterização da TSMH. No entrecruzamento dos textos, foi possível ver que forma adquiriam os conceitos que constituem a base fundamental da TSMH. Para isso, analisamos os 19 seguintes textos de Kunz:

a) "Educação física: ensino & mudanças", livro de Kunz, publicado em 1991;
b) "Transformação didático-pedagógica do esporte", livro de Kunz, publicado em 1994;
c) "Limitações no fazer ciência em educação física e esportes: CBCE, 20 anos auxiliando na superação", de Kunz, publicado na RBCE, em 1998;
d) "Esporte: uma abordagem com a fenomenologia", de Kunz, publicado na "Revista Movimento", em 2000;
e) "Kinein: o movimento humano como tema", de Kunz, publicado na "Revista Kinein", em 2000;
f) "Fundamentos normativos para as mudanças no pensamento pedagógico em educação física no Brasil", de Kunz, capítulo do livro "Educação física escolar: política, investigação e intervenção", de Francisco Eduardo Caparróz, publicado em 2001;
g) "Se-movimentar", de Kunz, verbete do "Dicionário crítico de educação física", de Paulo Evaldo Fensterseifer e Fernando Gonzalez, publicado em 2005;
h) "Transformação didático-pedagógica do esporte", livro de Kunz, publicado em sua 7ª edição, em 2006;
i) "Pedagogia do esporte, do movimento humano ou da educação física?", de Kunz, capítulo do livro "Educação física crítico-emancipatória: com uma perspectiva da pedagogia alemã do esporte", de Kunz e Trebels, publicado em 2006;

[9] O conceito de função, na obra de Kunz, refere-se a uma crítica à ideia de que os movimentos podem ser compreendidos como padrões a serem imitados para alcançar determinado objetivo no âmbito dos esportes, por exemplo, as transformações biomecânicas necessárias para a realização de uma "bandeja" no basquete.

j) “Por uma didática da possibilidade: implicações da fenomenologia de Merleau-Ponty para a educação física”, de Betti et al. (com Kunz entre os autores), publicado na RBCE, em 2007;
k) “Ciências do esporte, da educação física e do movimento humano: prioridades, privilégios e perspectivas”, de Kunz, capítulo do livro “Política científica e produção do conhecimento em educação física”, de Yara Carvalho e Meily Linhales, publicado em 2007;
l) “Um estudo filosófico sobre o movimento”, de Domingues et al. (com Kunz entre os autores), publicado nos anais do IV Congresso Sul-Brasileiro de Ciências do Esporte, em 2008;
m) “Didática comunicativa: contribuições para a legitimação pedagógica da educação física escolar”, de Juliano Boscatto e Kunz, publicado na “Revista de Educação Física” da UEM, em 2009;
n) “A fenomenologia como fundamentação para o movimento humano significativo”, de Kunz e Agnaldo Surdi, publicado na “Revista Movimento”, em 2009;
o) “Se-movimentar: uma concepção fenomenológica do movimento humano”, de Kunz e Luciana M. E. Santos, capítulo do livro “Educação física: conhecimento e saber escolar”, de J. Hermida, publicado em 2009;
p) “Percepção, sensibilidade e intuição para as possibilidades criativas no esporte: complementos atualizados para nova publicação”, de Kunz, capítulo do livro “Esporte de rendimento e esporte na escola”, organizado por Hugo Lovisolo e Marco Paulo Stigger, publicado em 2009;
q) “Ontologia do movimento humano: Teoria do ‘se-movimentar’ humano”, de Kunz et al., publicado na “Revista Pensar a Prática”, em 2010;
r) “Fenomenologia, movimento humano e a educação física”, de Kunz e Surdi, publicado na “Revista Movimento”, em 2010;
s) “A dança como movimento humano significativo”, de Surdi et al. (com Kunz entre os autores), publicado nos anais do XVII CONBRACE/IV CONICE, em 2011.

Em sua grande maioria, trata-se de ensaios em que a TSMH aparece como um item dos textos que procuram refletir problemas da área da EF, ou seja, um ponto a ser percorrido na resolução desses problemas (isso fica mais claro quando Kunz aparece como único autor).

Outra ferramenta metodológica utilizada foi a entrevista. Ao longo do estudo, foram realizadas duas entrevistas com o professor Kunz, bem como um retorno a ele dos possíveis

questionamentos surgidos em função do nosso contato com outras tradições teóricas, não comuns à TSMH. Como complementação da parte de compreensão dos textos da teoria e da nossa incursão na teoria fenomenológica, fizemos a primeira entrevista com Kunz no dia 28-11-2010 (duração de 1 hora). Devido ao caráter introdutório, procuramos compreender como ele chegou ao referencial fenomenológico, no sentido de entender o seu percurso acadêmico. Além disso, objetivamos, sobretudo, compreender as bases teóricas da TSMH e conversar sobre os princípios gerais da teoria, enfim, a concepção de Movimento que ela traz.

Já na segunda entrevista (30-08-2011), levamos a Kunz os possíveis questionamentos que encontramos e endereçamos à TSMH. Dessa forma, procuramos fornecer espaço para que o autor falasse especificamente dos conceitos-chave que selecionamos, focando, especialmente, a sua fundamentação fenomenológica. Além disso, procuramos falar: das mudanças do pensamento pontyano em relação ao pensamento husserliano, já que Kunz se utiliza dos dois referenciais; das possíveis dificuldades apresentadas pela TSMH para vir a compor uma teoria pedagógica para a EF; da crítica às ciências proveniente da fenomenologia pontyana; e ainda sobre a questão da linguagem e dos sentidos e significados que são possíveis por meio do movimento. O propósito principal dessa segunda entrevista era ratificar a participação do professor Kunz na nossa pesquisa, de forma que ele tivesse espaço para, de certa forma, estudar conosco. Por isso, foi previsto e enviado para o professor um questionário (cujo conteúdo é quase o mesmo da segunda entrevista) para que ele pudesse pensar nas questões com mais calma, porém não obtivemos sucesso nessa empreitada.

Como as entrevistas tiveram esse caráter complementar durante o estudo, procuramos não utilizá-las no mesmo plano de análise dos textos. Devido à densidade teórica dos assuntos (especialmente se pensarmos no conteúdo da segunda entrevista), entendemos que os dados produzidos na entrevista podem pecar pela falta de análise, pela falta de uma visão mais apurada. Por outro lado, isso também não tira a importância das falas de Kunz, o difusor da TSMH no Brasil, uma vez que é ele quem mais teve acesso aos desdobramentos da TSMH, por meio dos textos em alemão e aquilo que está além do escrito também. Portanto, o uso das entrevistas pode se resumir à isto: queríamos colher a visão dos fatos a partir do olhar do autor.

# PARTE I
# A CARACTERIZAÇÃO DA "TEORIA DO SE-MOVIMENTAR HUMANO" (TSMH)

## 1 SOBRE O LUGAR DA TSMH NO DEBATE EPISTEMOLÓGICO DA EDUCAÇÃO FÍSICA BRASILEIRA

Entendemos que, para compreender o lugar da TSMH no debate epistemológico, é necessário situá-la em relação aos temas proeminentes. Uma maneira de fazer isso é tomar como base a análise que fez Lima (1999) sobre as proposições de estruturação do estatuto epistemológico da EF, com a divisão entre a vertente científica e a vertente pedagógica. Lima (1999) questiona as propostas da vertente científica quanto: a) à criação de uma identidade disciplinar (na qual se incluem novo objeto científico e metodologia específica); b) à filiação epistemológica, considerando-se aqui o dualismo epistemológico entre ciências naturais e ciências sociais e humanas (BRACHT, 1999, p. 35); c) ao lugar que "[...] ocuparia a Educação Física no contexto dessas Ciências" (LIMA, 1999b, p. 118). Lima (1999b) elenca, entre as características das propostas de cientifização da EF: a) a tentativa de constituição de uma ciência autônoma em relação às disciplinas científicas que lhe deram sustentação teórica ao longo da história; b) o estabelecimento de relações hierárquicas pautadas na dependência da EF em face a tais ciências.

Não encontramos, no âmbito da TSMH, uma preocupação em responder a essas indagações. Na direção oposta, o que podemos acompanhar é uma preocupação constante com a fundamentação teórica (e prática) da Educação Física Escolar (EFE). Portanto, entendemos que Kunz (e, por consequência, a TSMH) não poderia ser incluído na vertente científica. Primeiro porque se utiliza da fenomenologia de Husserl, que é, antes de tudo, uma crítica à ciência, como sinalizamos na introdução. O argumento central é de que há uma insuficiência na ciência. Kunz (1998, p. 4), na tentativa de entender as "[...] limitações em torno do fazer ciência em Educação Física e Esportes no Brasil", posiciona-se a partir de uma crítica às ciências. Entende o autor que a ciência tem se tornado uma espécie de "Religião Moderna":

> A crença nessa nova 'religião' passou a ser reforçada a partir do crescente poder de dominação da ciência sobre a Natureza (incluindo o domínio sobre o homem) e da sua capacidade para se superespecializar, passando assim, a penetrar em regiões cada vez mais particulares, para garantir suas verdades sobre as quais, o leigo, o consumidor comum, se sente, cada vez menos, capaz de questionar (KUNZ, 1998, p. 4).

Neste artigo, o problema da superespecialização é o principal limite do fazer ciência em EF. A superespecialização consolida um quadro no qual os próprios participantes da área não conseguem acompanhar o desenvolvimento discursivo da EF. Baseado em Adorno, Kunz diz ocorrer também uma espécie de "semiformação cultural",

> Ou seja, quando o acesso às informações científico-culturais é facilitado, da mesma forma que sua reprodução a informação e a tecnologia de acesso da mesma ocupam o lugar do estudo e aprofundamento do saber. A informação e sua reprodução tornam-se mais importante que a compreensão crítica, a reinterpretação e a ampliação contextualizada do conhecimento (KUNZ, 1998, p. 5).

Esse processo de aquisição superficial do conhecimento no modelo de "adquirir informação" seria mais um problema advindo do fazer científico e que pode ser creditado à ideologia subjacente à ciência moderna. Na verdade, Kunz compartilha da critica à racionalidade científica que encontramos em Bracht (1999). Isso aparece em Kunz (1998, 2001)[10] e é reforçado em Surdi e Kunz (2009, p. 190), que traz, por exemplo, a necessidade de ampliação do conhecimento que vai embasar a prática pedagógica da EF, englobando, portanto, as dimensões da ética e da estética:

> Em primeiro lugar, é difícil falar sobre uma ciência do movimento humano, uma vez que as pesquisas nesta área são, de certa forma, ainda reduzidas e, por outro lado, ainda existe o problema da definição sobre o que é, ou o que vale ou não vale como ciência. Porém, esta discussão epistemológica da questão, vou procurar abreviar nesta oportunidade e me ater mais ao tema da pesquisa. Pesquisa que entendo, simplesmente, como Demo (1994), enquanto questionamento sistemático (KUNZ, 1998, p. 6).

Não identificamos nenhum texto em que Kunz se posicione diretamente em relação às propostas de cientifização da EF. Não encontramos posicionamento de Kunz sobre o estatuto epistemológico do campo da EF de forma mais ampla, como encontramos, por exemplo, em outros autores (BETTI, 1996; BRACHT, 1999). Parece-nos que não se trata de um dos temas preferidos do autor. Verificamos, em três oportunidades, a abstenção com relação a esse debate: Kunz (2006, 1998, 2007). A seguir uma transcrição a esse respeito:

> Como o trabalho se dirige, basicamente, aos profissionais que atuam concretamente na realidade prática da Educação Física, não me preocupei com o aprofundamento das questões epistemológicas e político-sociais presentes nas práticas pedagógicas e, portanto, também na Educação Física. Isso não significa que tais questões desmereçam importância quando um trabalho didático-pedagógico se destina aos profissionais da prática e não aos 'cientistas das academias'. Considero, apenas, que

[10] Veremos mais desta crítica à racionalidade científica presente em Kunz (2001), nos próximos capítulos deste estudo.

> já existe uma boa quantidade de trabalhos que avançaram bastante nessas questões e não tenho certeza se poderia acrescentar algo a esse respeito (KUNZ, 2006, p. 8).

Tanto o artigo de 1998, quanto o artigo de 2007 são frutos de convites feitos à Kunz para apresentar, na condição de ex-presidente (1995-1999), reflexões sobre os avanços e dificuldades encontradas pelo Colégio Brasileiro de Ciências do Esporte (CBCE) como entidade científica que organiza a teorização da EF. Em Kunz (1998, p. 5), ele prefere "[...] analisar uma temática que, embora historicamente considerada central na área em questão, poucos interesses despertou para estudos mais abrangentes": o tema do movimento humano. Em Kunz (2007), a preocupação maior é com a fundamentação teórica da Educação Física Escolar (EFE). Aliás, essa preocupação parece ser a tônica em muitas de suas obras. É justamente isso que nos faz aproximar Kunz da vertente pedagógica. Lima (1999b) elenca duas preocupações comuns às proposições da vertente pedagógica:

> Certamente, pelo menos, duas preocupações perpassam as discussões dos autores analisados. Uma primeira remete-nos à problemática da fragmentação do conhecimento e ao movimento das especializações (Bracht, Gamboa, Betti e Lovisolo). [...] E uma segunda, mais centrada no campo das questões educacionais, diz respeito à possibilidade de construção de uma Teoria Geral da Educação Física (Bracht, Betti) (LIMA, 1999b, p. 125).

Parece-nos que Kunz compartilha da primeira preocupação, como explicitado acima. Em Kunz (1998, 2004), aparece a necessidade de se superar as pesquisas de caráter disciplinar sobre o movimento humano. Kunz (1998, p. 8) diz que,

> Se olharmos para a literatura, especialmente na Educação Física e Esportes, não há conceito mais discutível e, poder-se-ia dizer, pobremente interpretado do que o Movimento Humano. É a multidisciplinaridade das ciências do Esporte/Educação Física, que permite uma múltipla interpretação do Movimento Humano.

Podemos ver, também, que a segunda preocupação das proposições da vertente pedagógica encontra proximidade com a TSMH. Não podemos falar, nesse caso, de uma teoria geral da Educação Física, mas de uma Pedagogia da Educação Física que vai auxiliar os professores nas escolas (KUNZ, 2006b; 2007). Kunz (2007, p. 90) se mostra interessado no "[...] desenvolvimento de uma política para a pesquisa e de intervenções práticas no campo que ainda continua a mais carente em conhecimentos e intervenções inovadoras, a Educação Física Escolar". Kunz (2007, p. 90) elenca três razões para "clamar" por uma pedagogia da EF: a) observa-se que a produção acadêmica, no âmbito da EFE, que era abundante para essa área na década de 1990, parece estar se esgotando; b) nota-se o aprofundamento dos

questionamentos em relação ao homem e à sociedade a partir do estudo dos esportes e atividades físicas em geral, mas com poucas contribuições para a atuação na escola; c) continuamos a ser legitimados, na escola, pelos códigos do sistema esportivo. Kunz (2007) entende que, para nos legitimarmos na escola, precisamos responder, com argumentos pedagógicos consistentes, à pergunta: "EF para quê?".

A TSMH é apresentada nos textos de Kunz como uma dimensão que viria compor uma pedagogia da EF, porque permite, justamente, olhar o aluno em movimento a partir do viés pedagógico, o que não é contemplado em outras maneiras de ver o movimento. Isso é o que aproxima tal teoria da vertente pedagógica. Tentaremos, na sequência, entender por que a TSMH (núcleo central da proposta de Kunz para a EF como intervenção na escola) não foi alvo de discussão no debate acadêmico da EF.

A partir de Lima (1999), podemos ver que, no período histórico da década de 90, havia temáticas específicas que tinham lugar privilegiado na discussão, devido aos desejos (entre eles, o de cientifização) que foram surgindo, ou seja, devido aos ideais de estruturação da EF que foram se consolidando. Lima (1999) caracteriza, no campo da EF, a passagem da crítica político-ideológica (na qual se questionava sua "função sócio-política na escola e sociedade brasileira") para a crítica epistemológica (com a preocupação centrada na produção do conhecimento, objeto de estudo e estatuto científico) e, mais recentemente, a passagem para a crítica estética (centralidade do corpo nas discussões). Essas passagens têm relação com as próprias possibilidades de teorização dos participantes do campo. Ou seja, são configurações históricas que vão além das próprias intenções dos participantes de objetivar o campo, estruturá-lo tal como queriam. "É interessante notar como, de fato, o contexto histórico promove as condições de possibilidade de emergência de determinados objetos de investigação; outros, no entanto, caem, reaparecem, permanecem na tangente, ou simplesmente não aparecem" (LIMA, 1999, p. 134). Na crítica político-ideológica, característica da década de 80,

> Denunciava-se, a partir da crítica de orientação marxista, o papel conservador da escola e, por extensão, da própria Educação Física no contexto da sociedade capitalista. A Educação Física deveria 'trabalhar' para a transformação social. E, de fato, esse momento da Educação Física refletia as profundas mudanças de ordem política, econômica e social, pelas quais estava passando a sociedade, após um momento de reabertura política (LIMA, 1997, apud LIMA, 1999, p. 134).

Já na crítica epistemológica, que fica caracterizada

> [...] no final da década de 80 e, fundamentalmente, nos primeiros anos da década de 90, com a emergência de novos temas-problemas, como estudos centrados na produção do conhecimento, objeto de estudo, estatuto científico, a 'crise de identidade' da Educação Física assumiu novos contornos em termos de uma crise epistemológica. Questões relativas à caracterização da Educação Física como área do conhecimento - por exemplo, 'a Educação Física é uma ciência?' - balizam as discussões na área (LIMA, 1999, p. 117).

Por fim, a passagem para a crítica estética, que anuncia Lima (1999), dar-se-ia pela "centralidade do corpo nas discussões", um problema que se coloca para ser pensado como "manifestação do nosso estado de cultura". Lima (1999) parece dizer que o corpo recobra a centralidade nas discussões como aspecto central do estatuto humano. Ora, a TSMH é justamente uma teoria sobre corpo, pois é baseada nas teorias de Merleau-Ponty, que discute o corpo justamente como estatuto humano. Assim, parece que estamos entrando em um período histórico mais convidativo à discussão da TSMH.[11] Falemos mais sobre isso na sequência.

E é justamente a argumentação do próprio Kunz, em entrevista concedida, que nos fornece apontamentos esclarecedores nesse sentido. Primeiro, Kunz sinaliza não saber os motivos do possível "desinteresse" pela TSMH, na década de 1990 (período em que Kunz apresentou seus principais estudos sobre o tema do movimento humano). Depois, na tentativa de encontrar esses motivos, Kunz levanta algumas hipóteses: a) a questão do envolvimento político (remetendo-nos mais uma vez à característica de crítica político-ideológica, própria da década de 1980 na EF, da qual nos falava Lima) que caracterizava o momento histórico pelo qual passavam; b) a primazia dos temas da educação no pensar a EF; c) o afastamento deliberado que ele próprio teve da perspectiva fenomenológica, logo que voltou da Alemanha. Segue a argumentação de Kunz sobre esses pontos:

> Eu mesmo não trouxe muito isso [dos estudos do movimento humano] para a área também, porque, nas muitas participações que fiz em congressos e discussões na área, o tema maior sempre foi o tema da educação para a Educação Física. Isso também é relativo ao nosso envolvimento – o Valter [Bracht] também – com o CBCE. Os temas da educação sempre foram temas mais relevantes na época, também pela época histórica que nós vivemos, por causa do envolvimento político, das políticas públicas da própria EF, ciências do esporte, essa coisas. Então eu me ocupava mais desses temas da educação, que já eram volumosos para serem estudados e conhecidos. Então por isso que eu tive que abandonar por um tempo os estudos do movimento humano. Retornei também para a teoria do movimento humano porque hoje... Primeiro que assim... Quando eu comecei a trabalhar no mestrado, os meus alunos... Eu desenvolvi essa disciplina da fenomenologia e eu sempre afirmava: fenomenologia não é para se fazer teses e dissertação... é para fazer... é para vida, é para tudo. Quer dizer, a princípio, porque eu não gostava do uso que foi feito da fenomenologia na EF e também em outras áreas, como a

[11] Ou, dito de outra forma, havia espaço no campo da EF para a concepção do corpo como capaz de conhecimento? Quando Bracht (1999) fala sobre a necessidade de pensarmos uma epistemologia do movimento, não fala da possibilidade de pensarmos o conhecimento próprio do movimento?

> Psicologia. Não era aquilo que eu tinha estudado. Isso também me fez afastar um pouco. Para ter maior profundidade, poder ter condições de debater ou de estudar, de verificar diferenças e o que é essa fenomenologia que as pessoas estavam estudando aqui.

Kunz alega que não concordava com os usos da fenomenologia que estavam sendo feitos por alguns colegas dentro do campo da EF e que por isso deixou de lado um pouco a sua própria perspectiva, a fenomenológica. Podemos visualizar essa postura mais prudente do autor no artigo "Esporte: uma abordagem com a fenomenologia", em que Kunz (2000) busca entender a fenomenologia por meio do esporte, quando o procedimento “normal”, no campo da EF, se caracteriza pelo caminho inverso, ou seja, usar teorias sociológicas ou filosóficas para entender fenômenos pelos quais a área se interessa. Isso porque não concordava com a interpretação da fenomenologia que estava sendo feita aqui. Kunz sinaliza que o motivo desse desacordo seria um “mau uso” e “pouco cuidado” com os princípios fenomenológicos. Ou seja, Kunz prefere dizer o que a fenomenologia *não é*, para criticar os usos feitos, e também para começar a se posicionar quanto à fenomenologia na área da EF. E isso é enunciado por ele, na entrevista, como a sua intenção ao escrever o artigo:

> No início, acho que eu falei que era melhor dizer talvez o que eu acho que a fenomenologia não é, porque tinha muita coisa para isso. Alguns dizem que existem tantas fenomenologias como existem fenomenólogos, porque a fenomenologia remete a uma teoria muito abrangente e tem a pretensão de abranger o todo. Então tudo é fenomenologia. Mas acho que no Brasil ela foi muito mal-entendida, até hoje, acredito. Tem que ter melhores cuidados. [12]

Por fim, parece que a argumentação de Betti (2006) nos auxilia a compreender melhor o cenário do debate epistemológico na década de 1990. Isto é, faz aparecer, no pensamento epistemológico da EF, características que dão conta de nos mostrar como alguns integrantes do campo vinham pensando que o objeto da EF deveria ser tratado a partir do viés cultural. Betti, em 2006, faz uma caracterização diferente do debate epistemológico daquela encontrada em Betti (1996). Esse autor diz que, na tentativa de fundamentar a EF (no contexto da “propalada crise de identidade”), houve, na passagem da década de 1980 para a década de

[12] Kunz toma a iniciativa de retomar essa questão durante a entrevista: “Eu retomei os estudos da fenomenologia geral porque tinham colegas nossos que também faziam estudos da fenomenologia e eu achava que eram superficiais, e que a base da fenomenologia não tinha sido bem compreendida. A fenomenologia tem uma afirmação forte, que o Husserl já usava, que diz que se vai às coisas próprias e, ao ir a essas coisas próprias, ela não interpreta, não analisa, só descreve. Isso foi extremamente mal interpretado. Até hoje tem uns que interpretam mal. Tanto é que tinham colegas nossos que fizeram pesquisas que chamaram fenomenológicas para descrever uma aula. Ora, qualquer descrição é uma interpretação. Quer dizer, não era isso. O grande problema na fenomenologia era, sempre foi, a questão da linguagem. Para o que eles queriam dizer usava-se a linguagem em comum, mas tinha sentidos diferentes. Então tinha que conhecer muito bem a fenomenologia para poder entender a própria linguagem que se usava”.

1990, uma transição de uma abordagem "idealista" – dentro da qual foram cunhadas respostas idealistas para a pergunta idealista "O que é a EF?" – para uma "resposta culturalista". O que era mesmo essa abordagem "idealista"? Como foi a resposta culturalista? Idealismo é a dúvida sistemática sobre a realidade dos objetos. Consiste na crença de que o ser não se encerra apenas no finito. Esse sistema filosófico é estruturado sob esses princípios devido à incapacidade de se provar a realidade objetiva das coisas.

Assim, na EF, surgiram propostas que procuravam entender a EF a partir de um estatuto ideal, subjugando as manifestações da cultura corporal (como o esporte, que era alvo de muitas críticas, por exemplo) a um ideal de EF preestabelecido. O principal problema é que as propostas idealistas acarretam o "[...] esvaziamento da concretude cultural da Educação Física" (BETTI, 2006, p. 5). Ou seja, existe um lugar social e cultural concreto para todas essas manifestações da cultura corporal de movimento e para a própria EF, que estava sendo desconsiderado nessas propostas. Segundo Betti (2006), o que se seguiu foi uma "resposta culturalista". Falemos um pouco mais sobre tal abordagem.

O nó surge quanto ao entendimento do que seria o saber específico da EF. Segundo Betti (2006), a abordagem culturalista apresenta seus limites quando, ao entender que o saber da EF é a cultura corporal de movimento, não consegue estruturar a cultura como possibilidade aberta e, assim, corre o risco de engessar a ideia de cultura. Betti (2006, p. 8) fala dos limites da "resposta culturalista" quando diz:

> Sua especificidade repousa no corpo/motricidade (linguagem 'corporal'), mas os conhecimentos científicos e filosóficos só podem ser expressos simbolicamente pela língua ou pela linguagem matemática. Daí o dilema da abordagem culturalista: quer valorizar o discurso científico e filosófico com a cultura corporal de movimento, mas corre o risco de perder a especificidade da Educação Física (sua dimensão profissional-pedagógica), se se torna um discurso sobre a cultura corporal de movimento, algo que a Sociologia ou a Psicologia também podem fazer.

Ou seja, por mais que se atentasse para essa dimensão pré-reflexiva[13] como um saber que precede a linguagem e que faz parte do saber transmitido pela EF, na resposta culturalista, não se encontrava uma solução para esse "dilema":

> Pouco claras ficam também as relações entre 'corpo/motricidade' e 'cultura'; faz se um 'corte' ou uma 'ampliação' em direção à cultura, como se, agora, esta última é que pudesse 'explicar' o corpo/motricidade, como se a cultura fosse o fundamento, o ponto de partida. Ora, se por um lado tal concepção permite avançar, na medida em que a cultura não é mais vista como 'produto', ela passa a ser vista, contudo, como

[13] Entendemos que este não é o momento propício para falar mais do que é a experiência pré-reflexiva do real, um dos princípios fenomenológicos da TSMH. Abordaremos o assunto, mais a fundo, nos próximos capítulos.

> ‘causa’ das manifestações corporais. Nada existe senão sob o jugo da cultura, a qual explica-se a si própria (BETTI, 2006, p. 9).

Betti (2006) pergunta pela gênese da cultura (a partir das perspectivas de Charles S. Peirce e Maurice Merleau-Ponty), pelo que existe antes do período de consolidação de signos, antes de a “cultura” se conformar como um sistema de signos comuns:

> Parece-nos necessário, portanto, resgatar e aprofundar, na teorização da Educação Física, o corpo e o movimento/motricidade como seus fundamentos primeiros, para a seguir compreender as relações com a cultura, tarefa que, embora não totalmente ignorada, foi posta em plano secundário pelo discurso culturalista (BETTI, 2006, p.11).

Nesse cenário – leia-se o entendimento de que o movimento deve ser ensinado como padrões culturais disponíveis – de que forma se coloca uma teoria que ressalta o movimento humano como o primeiro fator da experiência pré-discursiva? Como poderíamos debater o que está aquém da cultura, se o que defendíamos era a cultura como origem e produto das manifestações culturais do corpo? Se o que Betti está querendo argumentar é que havia certo imperativo da abordagem culturalista durante esse período, poderíamos hipotetizar a recessividade de tal abordagem fenomenológica sobre o movimento.[14] Betti (2006) argumenta que, no debate epistemológico, há a sucessão da resposta culturalista sobre a abordagem idealista. Ou seja, era o que havia de mais significativo no debate epistemológico em termos de solução para a área. Logo, preenchia o espaço de fundamentação para a área da EF.

Não é falso esse “vão” que há entre a abordagem culturalista e uma abordagem fenomenológica do movimento humano. Isso fica claro não apenas a partir do “dilema culturalista” do qual nos fala Mauro Betti. É disso que trata o presente estudo.

[14] Não estamos querendo argumentar, aqui, que a tradição fenomenológica surge, recentemente, dentro do campo da EF. Mas se entendemos o campo como espaço de lutas pela legitimação de sentidos, ou seja, a partir do sentido que nos empresta Bourdieu (PAIVA, 2005), talvez este seja um momento histórico em que a tradição fenomenológica ganha um outro espaço na teorização da EF, como tentamos demonstrar.

## 2 UMA ABORDAGEM FILOSÓFICA DO MOVIMENTO HUMANO: A TEORIA DO "SE-MOVIMENTAR" HUMANO

Propomos-nos, na sequência, a apresentar e caracterizar a TSMH a partir das produções de Kunz e Trebels sobre o tema. Trata-se de outra perspectiva de inteligir o movimento humano porque parte da crítica à forma de olhar o ser humano em movimento, característica do paradigma empírico-analítico. Para Kunz, seria essa "nova lente" que nos permitiria superar alguns problemas que estão colocados para a EF brasileira, como veremos a seguir. É essa forma de olhar, por exemplo, que nos permite ver o sujeito em movimento como autor e não como imitador do movimento. Assim nos fala Kunz em entrevista:

> Nós conhecemos o movimento humano que alguns fizeram, praticaram, desenvolveram modelos, padrões de movimento e esses nós temos que copiar e imitar. Isso é bastante contraditório ao que sempre se defendeu na EF, a liberdade, o prazer, o lúdico. Ensinar o ser humano a copiar e imitar é contraditório a tudo isso. Mas o que nós ensinamos mais na EF? Não é cópia e imitação? De crianças a idosos, é só cópia e imitação. Na ginástica tem alguém na frente que ensina como fazer e as pessoas copiam ou imitam. Então isso sempre me chamou a atenção. Essa teoria veio para se contrapor a essa cópia e imitação do movimento humano. Então, em lugar de termos apresentadores (porque, quando você copia, você apresenta o que você copiou), tem autores do movimento humano. E aí o movimento humano ganha sentido de quem o realiza, senão você é consumidor do sentido. O esporte tem um sentido, você apresenta o esporte para ti mesmo ou para alguém e você incorpora, você consome o sentido que o esporte tem. No caso dessa teoria do movimento humano, com autores, você é constituidor de sentido daquela realização. Muda completamente o foco. E essa é a base da teoria do 'se-movimentar'.

Portanto, interessa-nos saber o que a TSMH procura problematizar, o que procura alicerçar. À guisa de introdução, podemos dizer que essa teoria surge no Brasil a partir da abordagem "Crítico-Emancipatória", que discute uma proposta interventora para a EFE, pós-desdobramentos do movimento renovador (CAPARRÓZ, 1997) na década de 1980. O principal expoente dessa abordagem, no Brasil, é o professor Kunz.

Contextualizando a discussão que o professor Kunz faz sobre uma teoria da EF, no artigo "Pedagogia do esporte, do movimento humano ou da educação física?", Kunz (2006, p. 12) escreve que o diálogo que havia, na década de 1980, entre a teoria e a prática, "esfriou", e a EF, que evoluiu teoricamente, acabou por esquecer-se do seu *estar sendo*. A teorização desvinculou-se da temática específica, quando se propôs a aprofundar-se nos temas fundamentais, como a educação e a formação humana. Discutindo o sentido de uma EF e possibilidades para ela, Kunz entende que, para atender ao objetivo da educação e da formação humana, esquecemo-nos de verificar as possibilidades empíricas da cultura de

movimento. Kunz (2006, p. 15) afirma que uma teoria da EF seria algo próximo de uma "[...] tematização referente à relação entre Educação e Movimento/Corpo Humano". Ou seja, é sabido que o corpo e o movimento humano têm relação direta com a educação e a formação humana, daí surge o questionamento: como a EF vai *tematizar* isso, e não realizar ou tomar posse desse fenômeno?[15]

Sobre a questão da necessidade de uma teoria do movimento, que foi colocada acima, é possível compreender que o próprio Kunz (2006, p. 20) entende que uma

> [...] teoria antropológica para este tema [do movimento humano] é importante no desvelamento das imagens/concepções de seres humanos, crianças e jovens, que são caracterizados pela concepção de movimento com que os profissionais da Educação Física trabalham no contexto escolar.

O autor vê a teoria como algo que pode auxiliar a entender a conceituação que os profissionais da intervenção fazem sobre os alunos que se movimentam. O que concluímos, portanto, é que, para Kunz, tal conceituação ajuda a fundamentar uma teoria da EF, uma vez que se trata de uma das partes da relação educação-corpo/movimento humano, que seria tematizada pela teoria da EF. Demanda que a teoria, portanto, entenda que ser humano é esse que se movimenta, ou melhor, que se movimentará a partir dessa nova base de compreensão. Em resumo, para Kunz, um conceito bem fundamentado de movimento é importante para um avanço no terreno prático da EF. Isso nos ajuda a começar a entender por que, na visão de Kunz, seria necessário discutir esse conceito de movimento dentro de uma teoria da EF. Seria esse o lugar da TSMH em uma teoria que fundamente a EF. Como Trebels é fonte direta nos estudos de Kunz sobre o movimento humano, entendemos que devemos (antes de analisar a posição de Kunz) nos debruçar sobre o artigo de Trebels que melhor expõe os fundamentos da TSMH.

## 2.1 A TSMH DE TREBELS

Como já dissemos, não tomamos a obra de Trebels em análise por conta do idioma: a maioria dos textos desse autor não tem tradução do alemão. Além disso, não há circulação de muitos textos de Trebels no campo acadêmico da EF no Brasil. Tivemos acesso a apenas três artigos de Trebels (dois publicados em revistas e um capítulo de livro): "Plaidoyer para um diálogo entre teorias do movimento humano e teorias do movimento no esporte", de 1992;

[15] O que o distancia ainda mais da vertente científica (LIMA, 1999b), como começamos a ver no tópico anterior.

"Uma concepção dialógica e uma teoria do movimento humano", de 2003; "A concepção dialógica do movimento humano: uma teoria do se-movimentar", de 2006. Trebels (1992) mostrava acreditar no diálogo – como algo "irrenunciável"[16] – entre teorias sobre o movimento humano (o que estava em questão era a crítica à concepção de movimento nos esportes). A maior diferença desse texto para os outros dois é justamente essa aposta no diálogo. O diálogo não deve conduzir a uma superação completa das perspectivas teóricas existentes.[17] No entanto, "[...] também deverá ser, certamente, colocado em discussão a abrangência dos resultados científicos e a sua *transferência ao contexto exterior à própria pesquisa*, por exemplo, na prática dos esportes" (TREBELS, 1992, p. 338, grifo nosso).

Trebels (2006, p. 24), assim como nos outros textos, procura mostrar como a abordagem das ciências naturais é insuficiente para "[...] esclarecer comportamentos e expressões corporais humanas". E é por isso que procura "[...] verificar [...] quais foram os conceitos e as representações teóricas desenvolvidas para *melhor compreender* o movimento humano" (TREBELS, 2006, p. 24, grifo nosso). Como o texto de 2003 é praticamente o mesmo texto de 2006 (muda pouca coisa, o de 2006 é mais detalhado), optamos por ficar com a apresentação da TSMH feita por Trebels no texto de 2006.

A Teoria do "se-movimentar" humano parte do conceito de "movimento próprio" de Weizsäcker, Christian e Buytendijk e, principalmente, da Concepção Dialógica do Movimento Humano, desenvolvida por Gordijn e, depois, por Tamboer. É necessário salientar que é grande a influência de Merleau-Ponty, a partir de sua "Fenomenologia da percepção", na gênese da TSMH. Weizsäcker é um teórico ligado à Gestalt que procura entender a inserção do sujeito na Biologia. Outros dois autores que fazem parte da gênese da TSMH também estão ligados à Gestalt: Christian e Buytendijk. Christian traz a ideia da aprendizagem de movimentos via "consciência de valor ao fazer". Já Buytendijk contribui ao

---

[16] "Em nome do Ideal da Unidade Científica, que, no meu modo de entender, deve de fato existir nas pesquisas das ciências humanas, não se pode simplesmente ficar satisfeito com afirmações sobre o movimento humano enquanto um agregado desconexo e, em parte, em forma de um conjunto de saberes disparatados e, normalmente, alcançados com auxílio de modelos de abordagens científicas extremamente heterogêneas" (TREBELS, 1992, p. 338).

[17] Trebels (1992, p. 344) se pergunta sobre as condições de possibilidade desse diálogo. O diálogo só seria possível a partir de um plano de entendimento. "Busco esclarecer isto com um exemplo: quem pretende manter um entendimento sobre o brilho das cores, com um filme preto e branco, utiliza-se de categorias, que, para as imagens em preto e branco, diretamente, não podem ter nenhuma relevância. A partir de imagens em preto e branco, é impossível se falar inequivocadamente sobre cores. Precisa-se para tanto, de um plano de entendimento, que fica exterior ao âmbito de referência estrutural pré-dado. Um tal plano de entendimento, para os tão diferentes modelos de abordagem científica, nas teorias do movimento humano, encontra-se possivelmente na própria prática concreta do movimento. TAMBOER (1985, 1989) faz referência, neste contexto, às assim denominadas interpretações naturais do 'Se-Movimentar', como correr, saltar, arremessar, etc. Ele exige, por exemplo, que a biomecânica ou a neurofisiologia re-interpretem seus resultados científicos com base nestas interpretações naturais".

elucidar a diferença entre processo e função na teoria do movimento humano. Gordijn e (depois) Tamboer têm como grande influência a fenomenologia francesa e, principalmente, a "Fenomenologia da percepção" de Merleau-Ponty. Podemos ver que a base teórica da TSMH é eminentemente fenomenológica.[18]

O objetivo do artigo, que apresenta as principais características dessa teoria, é elaborar um quadro teórico para uma melhor compreensão do movimento humano em contraste à crítica ao paradigma empírico-analítico, que é feita também ao longo do artigo. Para Trebels (2006), esse paradigma tem bastante eco na interpretação que as Ciências do Esporte fazem sobre o movimento humano. Segundo o autor, trata-se de uma interpretação técnica. Nessa interpretação do movimento humano, seriam valorizadas a "[...] sobrepujança, geralmente medida quantitativamente [e a] [...] objetivação das condições sob as quais o desempenho esportivo pode ser legitimamente realizado" (TREBELS, 2006, p. 36). Essa última característica garantiria que o que fosse produzido pelo indivíduo seria "[...] avaliado por critérios de validade reconhecidos" (p. 36). O autor quer dizer que o esporte é o lócus privilegiado para essa interpretação do movimento humano oriunda do paradigma empírico-analítico. Trebels (p. 37) diz que as Ciências do Esporte

> [...] oferecem conhecimentos essenciais para o desenvolvimento de qualidades físicas básicas para desempenhos antes impensáveis e para preparar atletas para a realização de movimentos antes considerados impossíveis. A Fisiologia do Esforço, a Ciência do Treinamento, as Ciências do Movimento Humano são, nesta perspectiva, teorias instrumentais que incorporam a Bioengenharia aos seres humanos. Elas seguem o paradigma empírico-analítico, apoiando-se nas leis da natureza e que podem ser aplicadas ao ser humano (como parte da natureza).

Essa caracterização, proveniente das ciências naturais, preocupa-se em explicar o movimento humano a partir de sua natureza física. Devido à hegemonia do paradigma

[18] Segundo Dartigues (1983, p. 29), a fenomenologia de Husserl dispõe de uma certa *fecundidade do método*: "Por infelicidade poucos de seus discípulos aceitaram segui-lo naquilo que era, para ele, fundamental. Mas esses próprios desacordos não fizeram senão sublinhar a fecundidade do método que, muito embora separado do projeto inicial e por vezes transposto em formas nas quais Husserl não reconhecia uma fenomenologia autêntica, renovou o modo de abordagem dos fenômenos humanos, em ligação, é verdade, com outros métodos igualmente novos, como a psicologia freudiana". A *Gestalttheorie* (Teoria da Forma) é um ramo da Psicologia, uma "[...] escola que agrupou antigos discípulos de Husserl ou pelo menos pesquisadores que ficaram durante um certo tempo sob o seu domínio e que não esqueceram os pontos fundamentais de seu ensinamento" (DARTIGUES, 1983, p. 37). Ou seja, partem do projeto husserliano (é um ramo da Psicologia que é tributário da fenomenologia husserliana), mas acabam se diferenciando em relação aos princípios husserlianos. Assim como a *Gestalttheorie*, também a fenomenologia de Merleau-Ponty ora prende, ora rompe com os princípios fenomenológicos de Husserl. Por essa forma comum de recorrer à fenomenologia husserliana, ambas as fontes dos teóricos da gênese da TSMH (Gestalt e fenomenologia pontyana) são desdobramentos da fenomenologia de Husserl.

empírico-analítico na análise do movimento humano, Trebels (2006) elenca os seguintes problemas:[19]

- Trata-se de uma abordagem “totalizadora” (p. 23) e “hegemônica” (p. 38).

- Por ser estritamente objetiva, é reducionista. “Quem, por exemplo, tomar o corpo humano na sua objetivação meramente somática – o que é uma premissa do trato científico que se orienta pela perspectiva empírico-analítica – deve, obrigatoriamente, desconsiderar a relação ser humano-mundo, proposta por Merleau-Ponty, e, por isso, restringe seu objeto de pesquisa a uma perspectiva muito limitada de ser humano” (TREBELS, 2006, p. 39). Isso fica claro em um exemplo utilizado por Trebels para demonstrar uma experiência de extensão do tempo. Trata-se da percepção de uma aluna acerca do tempo que levou para realizar o salto reversão com o apoio das mãos sobre um plinto baixo. O argumento central é que o movimento e a percepção criam um tempo-espaço para realização do movimento, e se isso é ignorado, ignoramos como o movimento “realmente” acontece:

- Mortificação e mecanização do ser humano em movimento. Envolve a formulação de leis naturais baseadas no princípio da causalidade. Não é sem motivo que os movimentos devem ser passíveis de reconstrução mecânica nas Ciências do Esporte. “Movimentos esportivos bem-sucedidos – geralmente os dos campeões mundiais, dos grandes atletas – não se desenvolvem de forma intuitiva, mas exigem o controle biomecânico da reconstrução mecânica” (TREBELS, 2006, p. 31-33). Isso acaba se configurando como um problema, porque o movimento surgiria independentemente da possibilidade de reconstrução mecânica. As próprias regras de realização do movimento surgem a partir da sua efetivação. A compreensão do movimento como processo – “[...] grupos de fenômenos em suas leis naturais, conectados em um tempo determinado como uma série de acontecimentos isolados” (BUYTENDIJK, 1956, p. 7, apud TREBELS, 2006, p. 32) – em que “[...] os biomecânicos equiparam-se a engenheiros – [ocasiona justamente a] [...] mortificação do organismo vivo” (TREBELS, 2006, p. 32). Trata-se de conhecimento baseado no “como funciona” das coisas.

- Divisão homem-mundo, sujeito-objeto. Como aquela da Física, em que o objeto percebido só pode ser conhecido se separado do Eu, com existência independente. Essa separação desemboca no modelo de dominação da natureza e, por consequência, dominação do próprio homem por meio de seu corpo: afinal, essa seria a dimensão do ser humano que pode ser vista – erroneamente – como apenas natureza. Essa ideia de disponibilidade ilimitada

[19] Trebels não faz a crítica ao paradigma empírico-analítico em um lugar específico do texto. Entendemos que ela serve de pano de fundo à argumentação do autor por uma outra possibilidade de compreensão do movimento humano. O esforço que fizemos foi o de tentar compor esse pano de fundo de forma integrada.

da natureza humana é, para Trebels, um problema. Não há disposição passiva porque há a "objetividade teleológica". Existe outro aspecto fundamental de problematização dessa divisão. A partir de Merleau-Ponty, a divisão homem-mundo/sujeito-objeto são desenvolvimentos secundários (como efeito de organização) da unidade primordial do ser humano e mundo. A existência humana se dá de forma total, não como sujeito ou como objeto, mas as duas coisas. Assim, a relacionalidade (homem-mundo) é fundante do ser.

- O movimento correto não se dá por via do conhecimento. "Isso se baseia em uma experiência que se realiza não como um experimento que vai se objetivando (conhecimento, no entendimento clássico), mas, sim, na perspectiva de um reconhecimento imediato" (TREBELS, 2006, p. 30). Trata-se do estabelecimento das condições corretas e propícias de realização dos movimentos, da pretensão de validade única que acaba se colocando. O movimento (aparentemente arbitrário) oriundo da "consciência de valor ao fazer", por não ter a dimensão inequívoca, fica refém da "[...] objeção muito familiar de que o movimento tecnicamente realizado e com um motivo bem definido possa ser coincidente com a melhor forma de realização deste movimento" (CHRISTIAN, 1963, p. 34, apud TREBELS, 2006, p. 30). Essas ideias são justamente o combustível da concepção de movimento que impera no campo das Ciências do Esporte (oriundas do paradigma empírico-analítico na análise do movimento humano), como nos fala Trebels.

- Esvaziamento de significado e primazia da técnica. O autor acha que, nos esportes, as respostas motoras não se dão para as "situações concretas", e perde-se, portanto, o significado do movimento. Essa orientação comum e dominante nos esportes, de solução de problemas concretos na forma de oferta de movimentos padronizados, "[...] faz uso dessas fundamentações. Gordijn defende que, no lugar da orientação em formas prontas de movimento, a mediação pedagógica oriente-se pela intenção do movimento" (TREBELS, 2006, p. 42).

- Visão substancial do corpo. Trebels (2006, p. 43) se apoia em Tamboer (1985) para dizer que a visão substancial é aquela que conceitua o ser humano ou o seu corpo como entidade isolada, "[...] que só contém aquilo que um invólucro externo, a pele, encobre. Relacionada a esta entidade é possível identificar determinados acidentes. Esta tipologia da imagem de corpo corresponde, especialmente, ao paradigma empírico-analítico de pesquisa".

Pelas características apresentadas por Trebels,[20] podemos associar o *paradigma empírico-analítico* ao *paradigma dominante*, do qual nos fala o filósofo português Boaventura de Sousa Santos (1988). Trata-se do paradigma científico decorrente das ciências naturais que, a partir do século XIX, estabelece o modelo de verdade a ser seguido pela forma científica de inteligir o mundo. Eis as principais características desse paradigma:

- Totalitarismo. "Sendo um modelo global, a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o carácter racional a todas as formas de conhecimento que não se pautarem pelos seus princípios metodológicos e pelas suas regras metodológicas" (SANTOS, 1988, p. 21).

- Separação entre homem e natureza:

> Por outro lado, é total a separação entre a natureza e o ser humano. A natureza é tão-só extensão e movimento; é passiva, eterna e reversível, mecanismo cujos elementos se podem desmontar e depois relacionar sob a forma de leis; não tem qualquer outra qualidade ou dignidade que nos impeça de desvendar os seus mistérios, desvendamento que não é contemplativo, mas antes activo, já que visa conhecer a natureza para a dominar e controlar. Como diz Bacon, a ciência fará da pessoa humana 'o senhor e o possuidor da natureza' (SANTOS, 1988, p. 25).

- Sistematização da experiência sujeita à observação dos fatos.

- Primazia da linguagem matemática:

> As idéias que presidem à observação e à experimentação são as ideias claras e simples a partir das quais se pode ascender a um conhecimento mais profundo e rigoroso da natureza. Essas idéias são as idéias matemáticas. A matemática fornece à ciência moderna, não só o instrumento privilegiado de análise, como também a lógica da investigação, como ainda o modelo de representação da própria estrutura da matéria (SANTOS, 1988, p. 27).

Segue daí que "conhecer significa quantificar [e] [...] dividir e classificar para depois poder determinar relações sistemáticas entre o que se separou" (SANTOS, 1988, p. 27-28).

- Produção de leis naturais:

> As leis da natureza são o reino da simplicidade e da regularidade onde é possível observar e medir com rigor [...]. A descoberta das leis da natureza assenta, por um lado, e como já se referiu, no isolamento das condições iniciais relevantes (por exemplo, no caso da queda dos corpos, a posição inicial e a velocidade do corpo em queda) e, por outro lado, no pressuposto de que o resultado se produzirá

[20] Existe uma passagem emblemática no texto de Trebels (2006, p. 36) que diz assim: "É possível observar, em uma competição esportiva, algo análogo ao que ocorre nos experimentos das Ciências Naturais. Percebe-se algo idêntico aos laboratórios, em que as condições de validade devem permanecer sempre constantes".

> independentemente do lugar e do tempo em que se realizarem as condições iniciais (SANTOS, 1988, p. 29).

- Princípio da causalidade:

> As leis da ciência moderna são um tipo de causa formal que privilegia o como funciona das coisas em detrimento de qual o agente ou qual o fim das coisas. É por esta via que o conhecimento científico rompe com o conhecimento do senso comum. É que, enquanto no senso comum, e portanto no conhecimento prático em que ele se traduz, a causa e a intenção convivem sem problemas, na ciência a determinação da causa formal obtém-se com a expulsão da intenção. É este tipo de causa formal que permite prever e, portanto, intervir no real e que, em última instância, permite à ciência moderna responder à pergunta sobre os fundamentos do seu rigor e da sua verdade com o elenco dos seus êxitos na manipulação e na transformação do real (SANTOS, 1988, p. 30).

- Mecanicismo:

> Segundo a mecânica newtoniana, o mundo da matéria é uma máquina cujas operações se podem determinar exactamente por meio de leis físicas e matemáticas, um mundo estático e eterno a flutuar num espaço vazio, um mundo que o racionalismo cartesiano torna cognoscível por via da sua decomposição nos elementos que o constituem. Esta ideia do mundo-máquina é de tal modo poderosa que se vai transformar na grande hipótese universal da época moderna, o mecanicismo (SANTOS, 1988, p. 31).

O paradigma empírico-analítico fornece as condições limítrofes de existência, ou seja, os limites do que é possível realizar pelo "organismo vivo" (TREBELS, 2006, p.28). Trata-se das "condições de possibilidade" oferecidas pela "determinação mecânica", que encontramos nas abordagens da anatomia e da fisiologia, de que fala Weizsäcker. É assim que Trebels procura entendê-lo e não descartá-lo (a crítica não deve conduzir ao desejo de superação total desse paradigma). Para Trebels, existe uma dimensão de relevância considerável no paradigma empírico-analítico:

> Pessoas doentes, cujo organismo está muito debilitado, são, às vezes, sobrecarregadas pelo simples fato de precisarem se levantar. Elas não dispõem das condições mínimas que deveriam ter. Isto lembra a tese de Weizsäcker, que atribui a este processo objetivo o papel social para com as condições de possibilidade. A transcendência de limites com as condições mínimas torna-se, assim, uma necessidade, mas nem sempre uma condição a ser superada (TREBELS, 2006, p. 46).

Devemos salientar que a TSMH procura oferecer uma conceituação de movimento que fuja das limitações que o paradigma empírico-analítico proporciona na análise do movimento. O autor pergunta se, diante de uma explicação de ordem natural do corpo e do movimento

humano, não haveria uma "[...] abordagem científíca mais adequada para a compreensão do movimento humano" (TREBELS, 2006, p.24). E por isso vai "[...] buscar conceitos e representações teóricas que melhor compreendam o movimento humano" (p. 24), principalmente na fenomenologia. Destaque para a influência da fenomenologia francesa e, principalmente, para o autor, Merleau-Ponty.

O movimento entendido como expressão da existência humana é compreendido a partir de um nexo finalista (movimento em função de algo). Para Trebels, seria muito difícil sustentar a forma de interpretação do movimento humano característica do paradigma empírico-analítico, uma vez que a própria vivência do tempo e do espaço pelo sujeito difere da configuração do tempo e espaço em sua forma objetiva. "Todos nós conhecemos o fenômeno de abreviação do tempo quando falamos, por exemplo, que 'o tempo voa'. Esta orientação exclusiva no tempo físico e linear não corresponde à temporalidade que vivenciamos" (TREBELS, 2006, p. 35). É por isso que o autor fala em espaço vital e tempo vital (também encontramos em Trebels a ideia de espaço-para-algo). Espaço e tempo são condições prioritárias para o direcionamento intencional do homem ao mundo e há uma unidade entre eles que evidencia os significados das condutas humanas. O espaço é aqui entendido como um "[...] espaço para o uso, campo para a percepção e a ação" (BUYTENDIJK, 1956, p. 44, apud TREBELS, 1992, p. 340). O tempo é aqui compreendido como algo que "[...] não avança de forma homogênea, significando muito mais que a passagem do presente para o futuro, o que não corresponde ao passado no presente" (TREBELS, 1992, p. 340). Apoia-se, portanto, na ideia fenomenológica de inerência entre homem e mundo.

Uma Teoria do "se-movimentar" humano caracteriza-se, principalmente, pela evidenciação da intenção do sujeito que se movimenta. Se existe uma interpretação (que tem sua força nas Ciências do Esporte) que entende que o movimento humano se dá a partir de leis naturais (leia-se, o corpo físico desloca-se no tempo e no espaço físico), de acordo com essa outra conceituação, é possível dizer que o movimento é justamente um recurso humano que, a partir de sua intencionalidade, objetiva o trato com o mundo que o cerca.

Para falar da contribuição de Weizsäcker (teórico vinculado à Gestalt) à TSMH, Trebels (2006, p. 25) descreve um experimento no qual duas pessoas se movimentam por uma sala recheada de obstáculos. Os dois usam óculos que distorcem a visão. Um dos indivíduos fica sentado em uma cadeira de rodas enquanto o outro o desloca pela sala. Passado um tempo, o indivíduo sentado na cadeira de rodas não consegue se adaptar à situação, enquanto aquele que se movimentava consegue se adaptar. Esse experimento mostra a diferença entre

se movimentar e ser movimentado e a associação entre movimento e percepção. Evidencia, portanto, a diferença entre o movimento de uma coisa morta e de algo que está vivo. "Movimentar e perceber são atos biológicos[21] que, por sua vez, abrangem e, ao mesmo tempo, atualizam as limitações entre organismos e meio em que vivem" (TREBELS, 2006, p. 26).

Depois, busca em Christian (outro teórico também vinculado à Gestalt) fundamentação para discorrer sobre como a aprendizagem de um novo movimento se dá pela consciência de valor ao fazer. O movimento é entendido, antes, como relação de significado, do que como causalidade. A partir desse autor, é como se, no confronto com a situação de movimento, a sensação de reconhecimento imediato surgisse, decidindo-se pelo fazer correto. É nesse confronto que "[...] aparece um movimento que se apresenta com determinadas regras" (TREBELS, 2006, p. 31). Esse fazer é orientado direta e unicamente pelo sentimento de valor (na ação ocorre um sentimento de valoração, aceitação do correto e negação do incorreto):

> O movimento coordenado e correto emerge como algo de grande valor original e é espontâneo. Não há nada que faça escolhas entre as diferentes formas de realização, e o sentimento do certo e do errado torna-se evidente, sem que outras formas de realização, de valores ou de um conhecimento do sucesso tornem-se conscientes (CHRISTIAN, 1963, p. 23, apud TREBELS, 2006, p. 30).

Como esse processo se difere do processo de conhecimento, no entendimento clássico, "[...] como um experimento que vai se objetivando, [...] falta-lhe a dimensão inequívoca" (TREBELS, 2006, p. 30). Portanto, Trebels questiona: como tal modo de realizar um movimento pode se mostrar não arbitrário? Assim, diante da possibilidade de considerar diferentes formas de realizar algo (valorativamente aceitas), resistiria à ideia de que a melhor forma de realização de um movimento é aquela tecnicamente orientada de objetivo bem definido, rejeitando os movimentos individualmente construídos. A esse fazer espontâneo que é julgado pela consciência de valor corresponde uma construção mecânica que não interfere na realização do movimento e também não possibilita sua reconstrução da maneira como esse movimento surge.

A partir de Buytendijk, o alemão Trebels (2006) vai buscar, na diferenciação entre processo e função, a fundamentação para outra compreensão do comportamento humano.

---

[21] Refere-se à inserção do sujeito na Biologia. Os organismos em interação com o meio ambiente produzem respostas, de acordo com suas intencionalidades/necessidades, transformando o meio ambiente em "mundo-lembrança" de representação sensível; isso são atos biológicos. Caracteriza-se, ainda, por um processo de mútua influência (meio ambiente-organismo/organismo-meio ambiente). O conceito de ato biológico remete a uma postura de caracterizar as necessidades das condições limítrofes dos processos vitais, ao invés de tentar esclarecê-los.

Processo é a conexão de fenômenos isolados a partir do nexo de causalidade (leis naturais). "Definimos função como uma totalidade indivisível de transformações significativamente relacionadas a algo externo a estas mudanças" (BUYTENDIJK, 1956, p. 7, apud TREBELS, 2006, p.33). A relação causa-efeito "[...] não pode estar orientada a outra coisa. Ela segue sendo cega – aqui, apenas orientada aos efeitos -, ou seja, sem objetivos definidos. Em contrapartida, quanto às funções, há sempre uma forma de intencionalidade – na linguagem da fenomenologia, uma relação intencional" (TREBELS, 2006, p. 33). Portanto, a ideia de função seria mais adequada para a compreensão do movimento humano. Essa abordagem, que procura dar uma relação de sentido entre o fenômeno do movimento humano e a existência humana, privilegia, na análise do movimento humano, três aspectos: a) Quem é o ator do movimento?; b) Qual é a situação em que acontece o movimento?; c) Qual é a intencionalidade do sujeito e o significado do movimento produzido?

Quanto à Gordijn e Tamboer (seu aluno), ambos partem da fenomenologia francesa (principalmente Merleau-Ponty) para compreender o movimento humano. Por isso Trebels procura esclarecer que, na perspectiva pontyana, a dicotomização sujeito-objeto é um desenvolvimento secundário da unidade primordial ser humano-mundo.[22] Assim, Trebels alerta para a relacionalidade[23] da existência humana e diz que é nesse processo de "comunhão" que o sentido se constitui. É justamente aí que se apoia a "Concepção Dialógica do Movimento Humano", de Gordijn e Tamboer. "Na ação de movimento o mundo e as coisas, no seu ser/estar, são questionados pelo sujeito/ator do movimento. Enquanto isso, o movimento próprio do sujeito ajusta-se aos objetos encontrados e intencionalmente questionados, ou seja, ele também oferece uma resposta ao 'ser-assim-do-mundo'" (TREBELS, 2006, p. 41). O autor caracteriza a intencionalidade como algo a mais do que a "atenção dirigida ao objeto", mas como algo que é "pré-racional", "pré-consciente" e inerente a organismos biológicos como um "sinal de vida". Ainda alerta para a "mútua intencionalidade", que abrange "[...] a intenção do mundo sobre o ator de movimentos e vice-

[22] Trebels (2006) usa o conceito de *connaturalité*, de Merleau-Ponty, para explicitar como é a unidade primordial homem-mundo: "Eu não sou um sujeito isolado, sem mundo, mas sim nele ancorado, por meio de meu corpo, e dele faço o horizonte no qual, com minha percepção das coisas, me comunico. Com base em uma Natureza, com a qual estou sensivelmente em comum (connaturalité), quer dizer, por meio de minha corporeidade, que com meu o ser está ligada, como a criança por meio do cordão umbilical com o corpo da mãe, sou capaz, por um certo modo de ver o ser, de descobrir um sentido sem perder-lhe a força constitutiva" (PILZ, 1973, p. 85, apud TREBELS, 2006, p. 39). Organizaremos a discussão sobre a fundamentação da TSMH com a fenomenologia no cap. 3.

[23] A ideia é que estamos ligados à natureza e a nossa existência se dá de forma relacional. Ou seja, nossos próprios sentidos ou a percepção é despertada pela própria visão do ser. Daí que as ciências naturais operam um reducionismo que rompe com a unidade primordial ser humano-mundo e não consideram a "estrutura relacional mutuamente determinante", tornando-se, elas, um problema quando interferem diretamente na realidade da vida humana.

versa" (TREBELS, 2006, p. 41). A produção de significados motores (ou do "se-movimentar" propriamente dito) decorre da inter-relação orgânica entre significados subjetivos e significados objetivos. "'Se-movimentar' significa, assim, para Gordijn, a atualização dos significados motores em situações concretas, correspondendo à realização de movimentos a partir de possibilidades individuais" (TREBELS, 2006, p. 41).

Por fim, o autor não abre mão de propor uma complementaridade entre a abordagem substancial (aquela da determinação mecânica) e a relacional na compreensão do corpo/movimento humano, utilizando-se do exemplo de Hensel (1988), que consiste numa aplicação prática dessa junção. Trebels (2006) postula que isso seria possível primeiramente no caso do esporte de alto rendimento, mas ele cita que também no caso da EF, como capacitação das pessoas doentes em suas condições mínimas (reabilitação), poder-se-ia valer também dessa relação.

Pensamos que a ideia de que o ser humano, ao se movimentar, constrói a si e ao mundo é uma das ideias centrais nessa teoria que está a merecer uma melhor atenção por parte daqueles que trabalham com EF. Para isso, continuaremos discutindo essa teoria e seus desdobramentos a partir do professor Kunz e suas obras difundidas no âmbito da EF brasileira, bem como seu embasamento na tradição fenomenológica.

## 2.2 A TSMH NO BRASIL: OUTRO CONCEITO DE MOVIMENTO PARA A EDUCAÇÃO FÍSICA A PARTIR DE KUNZ

Neste subcapítulo, iremos fazer uma síntese da TSMH configurada a partir da obra de Kunz, no intuito de entender os desdobramentos originais da teoria no Brasil. Estamos ciente de que fazer uma síntese do conceito de movimento a partir de todas as produções de Kunz é uma tarefa árdua devido à grande importância que o autor atribui ao tema.[24] Antes da síntese dos principais aspectos que conformam uma Teoria do "se-movimentar" humano, nas obras de Kunz, apresentaremos alguns dados que demonstram em que estágio se encontra a teoria no Brasil.

Para conformar um quadro-síntese sobre o conceito de movimento a partir de toda a produção de Kunz, encontramos certa *repetição de princípios*. Isso pôde ser acompanhado quando direcionamos a nossa atenção para a ordem cronológica entre os textos. Começamos pelas duas obras de Kunz que mais tiveram impacto no Brasil e que foram escritas logo após o autor voltar de seu período de doutoramento na Alemanha: "Educação física: ensino & mudanças" (EFEM) e "Transformação didático-pedagógica do esporte" (TDPE).[25] O livro "Educação física: ensino & mudanças" é uma tradução da sua tese de doutorado,[26] que Kunz entendeu ser interessante divulgar no Brasil. Trata-se da primeira obra de grande importância de Kunz que traz essa discussão sobre o movimento. Talvez possamos dizer que corresponde ao surgimento da TSMH no Brasil. Esse livro surge no momento histórico de crise identitária da EF e pretende problematizar as bases de sustentação da EF escolar (nesse caso, a grande influência do esporte de rendimento que privilegia uma lógica de "adestramento do Movimento Humano"), para propor efetivas mudanças na prática.

Nesse trabalho, a tese foi apenas traduzida e não sofreu nenhuma alteração (por opção do autor) no seu conteúdo, justamente porque Kunz (2004, p. 6) entendia ser necessário um "[...] aprofundamento [...] dos conhecimentos teóricos com relação, especialmente, a uma teoria filosófica para o conceito de Movimento Humano, para o que é imprescindível a apreciação crítica dos profissionais da área com relação a este primeiro trabalho".

Nesse sentido, é emblemático que, mesmo que o autor tenha levantado a necessidade de diálogo acerca da TSMH, o livro, publicado com o objetivo de sujeição à apreciação dos pares, chegue a 3ª edição no ano de 2004 sem sofrer nenhuma mudança (o prefácio da edição

---

[24] Por vezes, encontramos artigos que, a princípio, não pareciam trazer nenhuma discussão acerca do tema do movimento; porém, no decorrer da leitura, essa discussão acabava vindo à tona.

[25] A primeira edição de EFEM foi publicada em 1991 e a primeira edição de TDPE em 1994. Já saíram a sétima edição de TDPE (2006) e a terceira edição de EFEM (2004).

[26] A tese foi escrita no período de 1984-1987.

data de 1990 e também não há posfácio). Já dissemos, na introdução do nosso estudo, que o autor levanta, em entrevista, a necessidade (pela ausência) de diálogo acerca dos princípios da TSMH, com o objetivo de aprofundamento. É por isso que decidimos utilizar as últimas versões de EFEM e TDPE para mostrar que não há uma revisão dos princípios elaborados em 1991 e 1994, respectivamente. Alguns princípios da TSMH conseguiram atravessar duas décadas sem sofrer mudanças significativas em direção ao aprofundamento objetivado no início da década de 1990. É isso que pretendemos sinalizar durante a apresentação desses princípios.

O primeiro aspecto que pode ser destacado, a partir das leituras, é a caracterização dessa abordagem como *uma abordagem filosófica sobre o movimento humano*. Interessa-nos perguntar: por que é (auto)caracterizada como uma abordagem filosófica do movimento humano? Quais as implicações que decorrem daí? O que significa, para a EF, contar com uma abordagem filosófica sobre o movimento humano? Que expectativas estão sendo depositadas sobre o conhecimento filosófico no âmbito da TSMH?

Poderíamos nos deparar com uma resposta muito simples para a primeira questão colocada acima. Nesse caso, seria dizer que é porque a fonte utilizada para inteligir o movimento humano (na TSMH, o homem em movimento) é a fenomenologia, uma corrente *filosófica*. Mas não nos satisfazemos com essa explicação.

Para caracterizar os estudos filosóficos sobre o movimento humano, Kunz utiliza verbos como *aprofundar*, *ampliar* e *melhorar*, para dizer como passará a ser o entendimento e trato com o movimento humano.[27] Isso surge de uma crítica a determinados entendimentos sobre o movimento humano, como veremos na sequência.

Kunz (2004) entende, a partir de Tamboer (1989), que as abordagens monodisciplinares (ou multidisciplnares) estão vinculadas àquela visão estritamente física do movimento:

> Esta interpretação não é, apenas, típica para as ciências do treinamento esportivo, onde com o auxílio de instrumentos de medida – cronômetro e fita métrica – o movimento é facilmente quantificável, esclarecido e comparado aos Movimentos padronizados, mas também em todas as interpretações 'disciplinares' – mono ou multidisciplinares conforme TAMBOER (1989) (KUNZ, 2004, p. 162).

[27] É interessante salientar que percebemos a repetição de todos essas pretensões, manifestadas por E. Kunz em seus textos individuais, nos trabalhos em que divide com outros autores (na maioria dos casos seus orientandos). Domingues et al. (2008, p. 3) saem "[...] em defesa de uma abordagem filosófica" que considere a complexidade do ser humano, proporcionando uma visão "multidimensional" do movimento humano (DOMINGUES et al., 2008, p. 5). Podemos constatar intuito semelhante em Surdi e Kunz (2010): "O objetivo deste artigo é mostrar que a fundamentação filosófica fornecida pela fenomenologia contribui para ampliar o entendimento do movimento humano como fator significativo para o ser humano" (SURDI; KUNZ, 2010, p. 266).

Kunz (2004, p. 163) entende que as abordagens mono e multidisciplinares "[...] não abrangem toda a Realidade do Movimento Humano, a complexa teia de relações que envolve esta realidade". O autor contrapõe a essa perspectiva uma abordagem "integral" (interdisciplinar), "[...] mais humana e menos técnica do Movimento Humano" (p. 163). Uma abordagem integral estaria ligada à necessidade de interdisciplinaridade, que só poderia "[...] realizar-se ao nível de uma formação/construção teórica que vise a atingir o Contexto da Totalidade" (KUNZ, 2004, p. 163). Segue-se que tal abordagem só poderia advir da filosofia:

> Isso deve significar, também, que os estudos das abordagens físicas e mecânicas [sobre o movimento], não podem simplesmente ser abandonados em favor de uma abordagem filosófica. Importante, neste último enfoque [filosófico], é o conhecimento que dele resulta sobre as diferentes concepções ou imagens de seres humanos, que se pode perceber nas diferentes interpretações do movimento humano. Dessa maneira, o melhor entendimento de um 'se-movimentar' humano só pode ser encontrado nos estudos de um 'movimento próprio', descoberto no significado existencial desse agir (KUNZ, 2007, p. 98).

Kunz (1998) estava preocupado em dizer como se deve compreender o fenômeno do movimento humano. A ideia é quebrar com a hegemonia das pesquisas monodisciplinares sobre o movimento humano, em que impera aquele aspecto funcional do movimento humano (tendência de padronização) que já abordamos:

> As pesquisas que Tamboer (1989/92) chama de interdisciplinares, sobre o movimento humano, são, em primeiro lugar, de caráter teórico porque precisam, antes de mais nada, levantar/desvelar concepções teóricas para justificar como o objeto de investigação (Movimento Humano) precisa ser interpretado, ou seja, nesta forma de investigação os pressupostos (epistemológico, antropológico, ontológico e lógico) precisam ser esclarecidos. É por isto que estas pesquisas têm, necessariamente, uma forte conotação filosófica (KUNZ, 1998, p. 6).

Kunz (2006) diz que o pouco avanço no terreno prático da EF se deve ao pouco *aprofundamento* na Antropologia e na Filosofia para o tema do movimento humano. Entendemos que, para Kunz, existe uma correspondência entre propor uma abordagem filosófica e propor uma abordagem pedagógica do movimento humano.[28] Domingues et al. (2008, p. 7) vão ressaltar a importância de uma teoria filosófica do movimento humano para uma pedagogia da EF devido às possibilidades que abre de recriação da cultura de movimento a partir de uma "[...] orientação pessoal-situacional e do projeto pedagógico em questão".

[28] Em TDPE, Kunz (2006, p. 80) entende que uma concepção filosófica deve servir de base para uma interpretação pedagógica do movimento humano. Em Domingues et al. (2008, p. 3), os autores, entre eles Kunz, saem em defesa de uma abordagem filosófica para demonstrar sua importância para o campo da EFE.

Surdi e Kunz (2009) nos ajudam a compreender ainda melhor essa correspondência forjada entre a abordagem filosófica e a pedagógica do movimento humano. Com base em Bracht (1999), os autores entendem que:

> Dentro deste mesmo ponto de vista, Bracht (1999) enfatiza que se tratar do movimento humano a partir da ciência clássica introduz-se um reducionismo ao seu entendimento que deveria ser evitado. Para o autor, esta teorização teria que ultrapassar o próprio teorizar científico. A teorização a que se propõe as ciências tradicionais não atende às necessidades que a educação física precisa ter sobre o movimento humano com intenção pedagógica. Teríamos de englobar o biológico, o psicológico, o social, mas, também, o ético e o estético, ou seja, numa perspectiva globalizada, que atenda uma razão teórica, prática e a dimensão da subjetividade. Aqui, podemos entender que através do conhecimento destas inúmeras dimensões do movimento humano, compreendemos sua globalidade (SURDI; KUNZ, 2009, p. 190).

Segue-se, daí, que essa visão global só poderia ser fornecida pela filosofia. Por fim, "[...] partir de premissas filosóficas para uma teoria do movimento humano significa, acima de tudo, entendê-lo por suas características fenomenológicas, na 'relação sujeito-mundo', em que as ações do movimento e a intencionalidade desse modo de agir humano se fundem" (KUNZ, 2007, p. 97). Ou seja, nesse caso, premissas filosóficas resumem-se a premissas fenomenológicas.

No intuito de ressaltar outro aspecto da teoria em questão, é notável, na leitura dos textos de Kunz sobre o tema do movimento, a *preocupação com a quantidade e a qualidade dos estudos sobre o movimento humano* no Brasil. Isso se manifesta em Kunz (1994, p. 77; 1998, p. 5; 2001, p. 24; 2006, p. 20; 2007, p. 97), Domingues et al. (2008, p. 2) e em Surdi e Kunz (2009, p. 207):

> Como podemos observar na literatura da Educação Física e dos esportes, não existe preocupação muito grande em interpretar e analisar o movimento humano. São pouquíssimos os estudos que têm como questão central a análise do movimento humano, seja nas manifestações da ginástica, do esporte, do treinamento esportivo, da dança ou das atividades de lazer. Embora em todas essa áreas o movimento de que estou falando se constitua objeto central de referência (KUNZ, 1994, p. 77).

Essa preocupação é sempre manifestada em conjunto com a intenção de ampliação dos estudos sobre o movimento humano e visando, portanto, à fundamentação pedagógica da EF. A nossa dúvida é: em que sentido essa preocupação funcionou como motriz das pesquisas sobre o movimento humano empreendidas por Kunz?

O que também podemos constatar é que existe uma insatisfação com o(s) conceito(s) de movimento que até então compunham a teorização da EF. O que vem a se configurar como

uma *crítica à concepção de movimento vigente* no campo da EF. Assim como Trebels (2006), Kunz procura apresentar as possíveis lacunas do(s) conceito(s) de movimento que problematiza antes de tentar estabelecer um novo conceito de movimento. Queremos saber: quais são os alvos de crítica? Kunz delimita uma fonte teórica específica, como Trebels (2006) faz em relação ao paradigma empírico-analítico? Quais são as características desses conceitos de movimento e qual o problema que fica configurado a partir desses conceitos?

Tudo começa com o advento da racionalidade científica – segundo Surdi e Kunz (2009), aquela mesma que rompe com o dogmatismo cristão e é baseada num antropocentrismo. Kunz (1998, p. 4) diz que, desde o século XVII (com o movimento Iluminista), existe a "Ciência" como a conhecemos hoje. A ciência adquiriu um *status* de "Religião Moderna", justamente pela capacidade de dominação da "Natureza" (incluindo o Homem). Instaura-se, nesse momento,

> [...] um tipo de racionalidade que vai caracterizar o mundo moderno e a chamada modernidade. Passa-se por uma 'mecanização da imagem do mundo' onde, para o âmbito dos movimentos, as teorias teleológicas das transformações e dos esclarecimentos dão lugar a teorias de deslocamento do objeto ou da matéria. Assim, tem-se, em Newton, uma forte influência para os modelos de pesquisa matemático-quantitativa. Essa mudança paradigmática Aristotélica/Galilaica ou Newtoniana, ou seja, das transformações para o deslocamento, claramente não se refere ao Movimento Humano em especial, mas ao movimento em geral (KUNZ, 1998, p. 7).

Kunz (1998) se refere à mudança de entendimento sobre a conduta humana entre o pensamento aristotélico, pelo qual a ação humana é orientada por um objetivo final, e o pensamento newtoniano, segundo o qual o comportamento humano é explicado por causas que o precedem no tempo:

> Segundo Crema (1989), a visão moderna de mundo foi reforçada com o surgimento do paradigma cartesiano-newtoniano, no Século XVII, que interpreta o mundo como uma grande máquina, privilegiando os caracteres matemáticos, como uma crise de fragmentação, atomizacão e desvinculação. O homem se encontra esfacelado em seu pensar e agir, vivendo de forma parcializada (SURDI; KUNZ, 2009, p. 188).

Em Kunz (2001, p. 12-13), podemos compreender um pouco mais das características da racionalidade científica:

> Essa razão foi, dessa forma, por muitos, denominada de 'razão instrumental'. Como o próprio Max Weber a define: é um 'agir racional sempre voltado para fins', imediatos e utilitários [...] A ciência considera unicamente proposições descritivas (o Sein, ou o Ser das coisas, fatos e da própria natureza) como suscetíveis de validade científica. Pela racionalidade instrumental, amplia-se o saber empírico, ou seja, pela capacidade de controle e predição dos processos e organização empírica do mundo.

> A lógica desse pensamento racional, gerada pela compreensão científica, é exercida pelo mecanismo técnico das explicações causais, abandonando outras formas explicativas de natureza ética, artística ou religiosa. [...] Portanto, a racionalidade predominante na modernidade, no mundo em que vivemos, é a racionalidade instrumental, cujo fim último é a dominação do mundo.

Esse é o pano de fundo para o surgimento da abordagem (ou das abordagens) sobre o movimento humano que Kunz critica. No intuito de compreender o que é o movimento humano, Kunz (2004) problematiza, primeiro, a interpretação de movimento que julga ser hegemônica. Trata-se da interpretação proveniente das ciências naturais e do esporte. Nesses âmbitos, o movimento vinha sendo "[...] interpretado como um fenômeno físico que pode ser reconhecido e esclarecido de forma muito simples e objetiva, independente, inclusive, do próprio Ser Humano que o realiza" (KUNZ, 2004, p. 162). Assim, de acordo com essa interpretação, o movimento humano "[...] nada mais é do que o deslocamento do corpo ou partes deste em um tempo e espaço determinado" (p. 162). As abordagens disciplinares (mono ou multi) também seriam responsáveis por essa concepção de movimento baseada na quantificação e na padronização, como fica explícito também em Kunz (1998, p. 6) e Domingues et al. (2008, p. 2).

Podemos ver que Kunz faz uma crítica à interpretação sobre o movimento humano proveniente do esporte, que se estende (e se repete também) ao longo dessas duas décadas de produções analisadas. Encontramos tal argumentação em Kunz (2000, 2004, 2006b), em Domingues et al. (2008) e em Surdi e Kunz (2009, 2010).

Em Kunz (2004, p. 164), a crítica consiste em problematizar a naturalização da interpretação dos movimentos no esporte, que ocorre devido à realização de movimentos baseados na interpretação estritamente técnica e que tem como consequência o fato de que o sujeito do movimento não entende "o verdadeiro significado deste seu Se-Movimentar". A intencionalidade que apoia o "verdadeiro" sentido/significado desses movimentos só fica acessível ao professor. O esporte é aqui entendido como um jogo de respostas prontas. Nessa perspectiva, não se colocam atividades como tarefas motoras a serem solucionadas. Para Kunz (2004) e Surdi e Kunz (2010), essa é uma forma de produção de sentido que precisa ser superada.

Em TDPE, Kunz (2006, p. 84), ao discutir o interesse na análise do movimento nos esportes, diz que a evolução científica e tecnológica contribuiu para a evolução do próprio fenômeno esportivo. Os significados dos movimentos, no esporte, também estariam em fina sintonia com o interesse na produção de conhecimentos na sociedade industrial: baseados nos princípios da concorrência e da maximização do rendimento. A interpretação do movimento

nos esportes estaria pautada: a) no produto final, a partir de padrões preestabelecidos; b) na fragmentação dos gestos; c) na padronização das condições iniciais, como espaço e materiais.

Surdi e Kunz (2009, p. 189) resumem qual é a crítica à concepção de movimento corrente no esporte:

> Contudo, a concepção científica do mundo que privilegia a técnica mostra que a principal importância do movimento humano é obedecer a uma ordem externa, baseada em leis, com intenção de desempenho. Esta construção da ciência em modelos quantitativos nos traz uma visão parcializada do entendimento do movimento humano. [...] Nas aulas de educação física, podemos observar claramente o predomínio de conteúdos esportivos com objetivos de seleção e formação do atleta. Tudo passa a girar em torno do corpo em movimento, organizado e regrado pelas leis da física e da mecânica. O movimento passa a ser matéria-prima de qualquer iniciação esportiva. Ele não é desenvolvido a partir das potencialidades e limites do corpo, mas, em função da modalidade esportiva praticada. O corpo, neste sentido, produz movimentos mecanicamente automatizados.

A tendência, nesse caso, é a estrita consideração dos aspectos externos e quantificáveis do movimento humano que leva ao modelo de imitação de movimentos com a valorização da técnica, caracterizando um caráter antipedagógico, segundo Surdi e Kunz (2010). O movimento é utilizado como meio para se chegar a fins desconhecidos e externos.

Muitas vezes, vimos a abordagem funcional do movimento caracterizada como sinônimo da abordagem esportiva. O que identificamos foi um duplo sentido entre os significados da funcionalidade do movimento. Em Kunz (1998, 2000), aparece um determinado sentido para a abordagem funcional do movimento humano, mas, em Kunz (2007), Domingues et al. (2008) e Kunz et al. (2010), aparece outro sentido, que contraria o primeiro. O sentido apresentado em Kunz (1998, 2000) difere, inclusive, do sentido que acompanhamos em Trebels (2006). Eis a argumentação do autor:

> Típico para toda a literatura, também da ciência do movimento humano, é compreender o Movimento Humano pela categoria ‘função’, como o caso da biomecânica, mas também na aprendizagem motora. O movimento analisado na perspectiva funcional leva em consideração ações que precisam ser efetivadas para que determinada função no esporte, na dança, na luta ou em outra atividade da cultura de movimento, seja executada de acordo com determinados modelos de ação pré-estabelecidos. Interessa, portanto, repetir/imitar uma ação pré-estabelecida para que o objetivo (uma bola na cesta, no gol ou uma cortada) seja alcançado com êxito. O que difere o movimento humano de movimentos em geral (os deslocamentos), nesta perspectiva funcional, é a relação entre a realização de movimento e a percepção humana. Os movimentos precisam ser coordenados, devem ser precisos e realizados a partir de determinadas regras e normas. Porém, valores e normas presentes nestas realizações de movimentos, enquanto um agir social, são institucionalizados, pré-estabelecidos. As teorias/pesquisas que se preocupam com estas formas de movimento apresentam um interesse técnico pelo movimento, ou seja, pela realização de formas ideais de movimento vinculadas às origens históricas,

> com permanente referência às circunstâncias sociais e culturais, aos valores com que foram produzidas e utilizadas (KUNZ, 1998, p. 8).

Ou seja, trata-se daquela visão de movimento vinculada à racionalidade instrumental e corrente na interpretação esportiva de que vínhamos falando – dessa forma também é caracterizado em Kunz (2000). Mas a argumentação que acompanhamos em Kunz (2007) sobre a abordagem funcional do movimento humano é um pouco diferente:

> Função esta que interpretava [Buytendijk, 1956] como um 'todo indivisível de mudanças que se encontram significativamente relacionadas a algo fora, exterior a essas mesmas mudanças' (BUYTENDIJK, 1956, p. 132). Isso leva a entender, simplesmente, que o significado de um movimento que acaba de ser realizado não é o mesmo que se tinha ao iniciá-lo. Porém, Tamboer (1985, p. 8) alerta que o significado desse movimento, 'só é significado se for tomado como valor de alguma outra coisa, não como o valor de uma escala'. Por isso, um se-movimentar, como função, refere-se a motivos que se organizam do início ao fim sobre um sistema de significações e valores. Assim, essa 'função' de um 'se-movimentar' orienta-se em um sentido teleológico, em um 'ponto futuro' e deve resultar, daí, uma estrutura espaço-temporal bem diferente do que se pode encontrar na maioria das abordagens científicas que estudam o movimento físico sem vida (KUNZ, 2007, p. 99).

Na primeira interpretação, o movimento, como função, está subordinado a um padrão para o alcance de um objetivo predeterminado. Na segunda interpretação, função representa um todo coerente de mudanças relacionadas com algo exterior, o significado da ação. Nessa passagem, temos a concepção de abordagem funcional que encontramos também em Trebels (2006, p. 33), Domingues et al. (2008, p. 4) e Kunz et al. (2010, p. 4).[29]

O ponto principal da crítica ao conceito hegemônico de movimento é que existe uma experiência de significação com o mundo por meio do movimento humano (conceito de movimento a partir da TSMH) e determinadas compreensões (científicas) do movimento humano desqualificam esse processo. É como se, a partir da interpretação fornecida pela ciência, a experiência de "se-movimentar" (entendida nos conceitos fenomenológicos) estivesse inacessível à interpretação e configuração individual. Kunz (1998) diz que nem sempre se tem a consciência dos pressupostos antropológicos que são assumidos e que se refletem nas práticas. Trata-se da oposição entre mundo da vida e mundo da ciência, que já aparece em Kunz (1998) e que é de novo retratada em Surdi e Kunz (2009):[30]

---

[29] Curiosamente, trata-se, nesse segundo caso, do que Betti et al. (2007) localiza na obra de Merleau-Ponty a partir do conceito de intencionalidade operante, utilizando o exemplo de como Didi criou a "folha-seca". Cf. Betti et al. (2007, p. 45).

[30] O autor refere-se diretamente a preceitos da teoria pontyana os quais discutiremos mais a fundo no próximo capítulo.

> Pode-se falar de uma 'cientificação' do mundo da vida, quando o resultado destes movimentos tecnicamente desenvolvidos tem efeitos transformadores sobre as experiências e vivências do corpo e movimento de jovens e adultos, até mesmo em suas atividades de lazer. Numa perspectiva histórico-cultural, vejo isto como bastante problemático, pois a cientificação do mundo da cultura de movimentos faz com que as últimas possibilidades humanas, não imitativas, se dissolvam, ou seja, em nome do progresso científico e tecnológico dos meios de comunicação, da indústria cultural e da própria escola, o homem precisa imitar tudo: pensamentos, ações e sentimentos, incluindo nisto o seu próprio modo de se-movimentar. É o processo da clonagem humana já em vias de concretização, ou seja, é fácil de ver nos outros o que nós mesmos somos (KUNZ, 1998, p. 8).

Outro aspecto que se repete nas obras analisadas é o princípio de que o movimento não deve ser tomado como um objeto de pesquisa, porque ele é o meio de objetificação do mundo.

Além da crítica às concepções de movimento (do esporte, das ciências naturais etc.), há também a tentativa de superação destas na TSMH. Para romper com análises reducionistas sobre o movimento humano, Kunz tenta estabelecer uma *base de referência para a análise do movimento humano*.[31] O objetivo principal é fornecer um olhar que permita transcender a ideia do movimento como algo em si. A partir de Trebels (1988), Kunz (2006, p. 79-80) elenca quatro referenciais de análise do movimento: a) o autor (subjetividade); b) o mundo do movimento (mundo do "para algo"); c) uma "bem-determinada" forma de "se-movimentar" (realizações objetivas dos movimentos); d) o sentido/significado do movimento.[32] Esse aspecto é ressaltado em grande parte dos textos analisados. Há, aqui, a intenção de redirecionar o olhar do professor para aspectos importantes da situação de movimento. No entanto, a base de referência para a análise do movimento humano é sempre apresentada de maneira resumida.

Mas, afinal, o que é, então, o movimento humano? Essa é uma pergunta que aparece em algumas obras e é norteadora pela necessidade de se compreender o movimento humano. Em Kunz (2004, p. 163), o movimento humano aparece[33] como uma complexa rede de relações, uma das formas que o homem tem de compreender seu mundo: "Movimento é,

---

[31] É importante salientar que a análise do movimento humano, prevista na TSMH, se dá sobre o sujeito que se movimenta e não sobre o movimento em si ou o movimento de objetos. Kunz (2007, p. 100) e Domigues et al. (2008, p. 6) entendem, a partir de Trebels (2006), que o movimento é um ato dialógico porque "[...] a base relacional de uma conduta, pela ação de movimentar-se com um mundo objetivo, torna-se transparente".

[32] Em outras referências, como em Kunz (2005), a base referencial na análise do movimento humano se resume à: a) quem é o sujeito do movimento?; b) qual é a situação de movimento; c) qual é o significado atribuído ao movimento, tanto pelo indivíduo como pelos outros. A necessidade de considerar essa base referencial se repete em: Kunz (1998, p. 9; 2000, p. 2-3; 2004, p. 179; 2005; 2006, p. 79-80, 104; 2007, p. 100) e Domingues et al. (2008, p. 6).

[33] Só em EFEM encontramos a ideia do movimento como uma rede de relações. Tal concepção não se repete nos outros textos analisados. Existem alguns aspectos enunciados nessa primeira obra de Kunz que não são retomados nos outros textos que passaram por nossa análise.

assim, uma 'ação em que um sujeito, pelo seu 'se-movimentar', se introduz no Mundo de forma dinâmica e através desta ação percebe e realiza os sentidos/significados em e para o seu meio'" (TREBELS, 1983, p. 21, apud KUNZ, 2004, p. 163). Para tentar explicitar a ideia da "rede complexa de relações", Kunz (2004, p. 173) recorre à Tamboer (1989):

> Na definição de 'rede complexa de relações significativas' para a relação Homem-Mundo pela Ação TAMBOER (1989) postula, ainda em tempo, que não se deve entender esta rede de relações como 'ilhas isoladas', mas que devem ser vistas como 'horizontes abertos', e que em determinadas ocasiões é necessário, também, que se estabeleçam certos limites não definitivos às mesmas. Certamente para não cair na paranóia do 'tudo tem relação com tudo'.

No "se-movimentar", atualizam-se as relações significativas com o mundo. É um "acontecimento relacional", no qual o Homem entra em diálogo[34] com o Mundo. "O se-movimentar, entendido como diálogo entre Homem e Mundo, envolve o Sujeito deste acontecimento, sempre na sua Intencionalidade. E é através desta intencionalidade que se constitui o Sentido/significado do Se-movimentar" (KUNZ, 2004, p. 174). Os fatores do mundo exterior adquirem um significado a partir do "se-movimentar" (orientado na intencionalidade), formando o mundo de significados motores.

A partir de Gordijn (1975) e Tamboer (1985), existem três formas de se acionar o mundo de significados motores (constituído a partir da intencionalidade na "relação Homem-Mundo pela Ação"): a) *a forma direta*, que é uma forma espontânea de solucionar uma tarefa motora (o corpo respondendo de forma pré-reflexiva); b) *a forma aprendida*, que é a "[...] transcendência de limites pela aprendizagem, na base de uma intencionalidade que se forma pela idéia ou imagem do movimento", uma imitação da intenção e não da forma; c) *a forma criativa/inventiva*, que se trata de transcender os limites da relação homem-mundo.

Kunz (2004, p. 176) entende que falta, nessas formas de acessar o mundo de significados motores, a consideração do contexto sociocultural e histórico. Por exemplo, as (referidas) transcendências só podem realizar-se a partir das condições de possibilidades configuradas em determinado contexto social.[35]

---

[34] "O movimento enquanto diálogo que deve ser considerado como o principal responsável pela nossa visão de mundo, dos outros e de nós mesmos. [...] A compreensão de diálogo neste contexto leva ao entendimento que nesta conduta é considerado um sujeito que se relaciona a algo exterior a ele. Eu me comporto dialogicamente com algo exterior a mim pelos meus movimentos. Eu ofereço uma resposta ao que me é interrogado e recebo respostas às minhas interrogações. Estas respostas realizam-se quando me movimento, conferindo ao diálogo uma significação subjetiva e objetiva. Neste diálogo, pelo movimento, constitui-se um mundo, um mundo no seu 'ser-assim' para mim, ou seja, o nosso mundo subjetivo" (KUNZ, 2000, p. 3).

[35] É preciso salientar que essas indicações aparecem apenas em EFEM e, mesmo assim, não há sinalizações que esses aspectos façam parte da TSMH. Mais do que isso, podemos atribuí-las ao momento pelo qual passava a EF

Mais uma vez, para dizer o que é o movimento humano, Kunz (1998, p. 8) diferencia "deslocamento" de "se-movimentar". O primeiro conceito expressa o esvaziamento de sentido do movimento como conduta do homem para o mundo, com forte correspondência a objetivos externos (fruto da sociedade industrial, moderna, urbana e tecnológica). Para Kunz, o "se-movimentar" se manifesta no cotidiano em movimentos tidos como "naturais"[36] porque fazem parte da inerência entre homem e mundo (correr, andar, dançar etc.). O "natural" deve ser entendido, aqui, como cotidiano, inerente à vida. Essas interpretações "naturais" do "se-movimentar" constituem o mundo fenomenológico de movimentos. É por meio dessas formas que se "compreende-o-Mundo-pela-Ação":[37] "Movimento que é humano, é sempre uma conduta para algo, como um voltar-se a algo para a sua compreensão" (KUNZ, 2006, p. 103).

Em Kunz (1998), vemos ainda que é por meio do próprio "se-movimentar" que se manifesta a inseparabilidade entre homem-mundo, na qual o "se-movimentar" é uma atualização da unidade primordial homem-mundo de Merleau-Ponty. Essa necessidade de compreender o ser humano em sua totalidade, "[...] exigência nas teorias filosófico-sociais dos últimos tempos", ganha força a partir dessa concepção de movimento, como vemos em Kunz (1998, p. 9) e Kunz (2004, p. 163).

Percebemos que o conceito de movimento humano, com o qual trabalha Kunz, está ancorado diretamente na *produção de sentidos/significados*. Mas como é esse processo? Como se produzem sentidos por meio do movimento? Ele está disponível a todos? Em que circunstâncias?

Para o autor, a EF tem papel decisivo na determinação dos sentidos do "se-movimentar". Aquela interpretação técnica do movimento, a partir do esporte, impediria que o sujeito do movimento compreendesse o seu significado. Apoiado em Brodtmann et al. (1977), Kunz (2004) lista uma série de sentidos e significados que o movimento humano pode ter em outras instâncias: *sentido comparativo*; *sentido explorativo*; *sentido produtivo*; *sentido comunicativo* e *sentido expressivo*. A partir de Tamboer (1989), Kunz (2004) diz mais sobre a gênese do sentido:

> As relações a que ele se refere não são externas, mas internas ou intrínsecas e, por isso mesmo, são sempre relações de Sentido/significado e dependem de uma Intencionalidade na relação Homem-Mundo, na qual o Sentido/significado não é

---

no ano de 1991, ano da primeira edição de EFEM, leia-se, a profusão de propostas pedagógicas para a EF em consequência do movimento renovador.

[36] Argumentação sobre o interesse na interpretação "natural" do movimento humano aparece em Kunz (1998, p. 8; 2004, p. 178; 2006, p. 102).

[37] Lembrando que as abordagens objetivas são vistas como impeditivo, como algo que "[...] destrói a cultura de movimento dos praticantes" (KUNZ, 2006, 103).

> atributo de nenhum dos componentes da relação, ou seja, não é nenhum atributo do Mundo real e não é nenhuma produção do Homem, mas surge, justamente, da inter-relação Homem/Mundo. Portanto, não pode ser neutra. A sua manifestação e o surgimento de relações significativas só podem ser constatadas por ações, pelo próprio agir. Aqui se torna importante a compreensão/interpretação da subjetividade, como em MERLEAU-PONTY, onde o 'compreender-o-Mundo-pela-ação' se entende muito mais por um 'eu posso' do que pelo 'eu penso' cartesiano (KUNZ, 2004, p. 172).

A partir de Gonçalves (2001), Surdi e Kunz (2010, p. 274) corroboram essa compreensão:

> Para a autora, o movimento humano é uma totalidade dinâmica que se reestrutura a cada instante, expressando uma intenção entre um sujeito com o mundo. O sentido do movimento é subjetivo e objetivo ao mesmo tempo. A intenção do movimento é o fator totalizador que desenvolve no sujeito a percepção de seus próprios movimentos.

O não determinismo e a multiplicidade de fatores que influenciam na produção de sentidos/significados aparece em Kunz et al. (2010, p. 7):

> Os significados nascem por meio de relações criadas em contextos específicos e que geram um conteúdo específico. É na ação que são possíveis as atualizações desses conteúdos. É por intermédio das novas experiências, das inter-relações que podemos modificar os contextos, criando, assim, novos sentidos.

Trata-se de um tema central da TSMH, que gostaríamos de abordar com mais cuidado no próximo capítulo, no qual discutiremos os preceitos fenomenológicos que embasam a TSMH. Assim, podemos perceber como o ato de produção de sentido é associado ao ato de conhecimento do mundo:

> No conceito de expressão, o sensível possui um sentido imanente, ou seja, o sentido habita o objeto. O corpo se caracteriza pela sua possibilidade de movimento. Este corpo, entendido como sendo corpo-sujeito, se movimenta como uma intencionalidade que percebe as coisas vivendo-as. Este movimento vivo e livre, podemos dizer que é um ato expressivo, significativo e único. A expressão pode ser realizada através do nosso corpo. Ela tem a capacidade de revelar o sentido de nossas experiências puras (SURDI; KUNZ, 2010, p. 274).

> Nesta relação de totalidade, em que não existe a possibilidade de pensar as partes em separado, o homem desvela todo o significado do mundo (SURDI; KUNZ, 2009, p. 205).

Em Kunz (2001), o que fica de principal para uma contribuição na configuração de uma Teoria para o "se-movimentar" humano ao longo das obras do autor é a *associação entre movimento e percepção*. Kunz (2001, p. 24) procura defender a tese de que "[...] movimento e

percepção são inseparáveis e se expressam não em uma relação causal, mas pela coincidência".[38] O autor procura abarcar a ideia de que percepção não é apenas a percepção dos sentidos físicos. A partir de Weizsäcker (1980), Kunz faz uma crítica à maneira como as abordagens tradicionais concebem a percepção. Essas abordagens tradicionais se dividem em três níveis para a percepção: o nível 1 seria o da pura sensação, a partir dos órgãos dos sentidos; o nível 2 seria o nível do juízo, que, por sua vez, explica a sensação; o nível 3 seria o nível do afeto, que provoca o juízo. A crítica consiste em dizer que essa divisão seria fruto da análise (como algo secundário) e não do fenômeno em si. A ideia é que o fenômeno se manifesta de maneira mais direta, e a percepção traz em si o conceito desse algo percebido, fazendo do ato de perceber a atualização de significados. Ou, nas palavras do próprio autor, perceber "[...] é sempre perceber a significação" (KUNZ, 2001, p. 25).[39] A crítica é feita à concepção sensualista de percepção, em que se entende que o sensorial se dá separado do motor. De acordo com essa concepção,

> A percepção se relaciona com o movimento num vínculo causal, separando o sensorial (órgãos analisadores) do motor (centros efetores do movimento). Nesse caso, fecham com a hipótese de que o perceber algo acontece antes do reagir sobre esse algo. Para o movimento, significava que este se caracterizava, ou era causado por estímulos vindos do meio ambiente, na antiga concepção estímulo-resposta. Os órgãos dos sentidos com suas fibras aferentes eram, então, os responsáveis na condução dos estímulos às centrais de informação que enviam respostas ao sistema motor, que, com suas fibras eferentes, elaboravam e executavam respostas de movimento (KUNZ, 2007, p. 26).

Discorda-se, aqui, da imagem da percepção como um processamento de informações que são captadas na realidade exterior. Kunz (2001) também discorda da imagem de percepção que surge a partir do viés cognitivista, no qual a percepção acaba sendo entendida como conhecimento puro (a percepção, aqui, seria seletiva porque o indivíduo não percebe tudo o que potencialmente poderia perceber). Kunz (2001, p. 26) discorda dessa última concepção porque acredita que "[...] todo ser humano pode ser sensibilizado para perceber a realidade e a si próprio em dimensões e qualidades 'naturalmente' não percebidas". Trata-se do entendimento de que não há uma organização natural da percepção.

Kunz (2001) busca em Bergson (1990) argumentos para dizer que a percepção seria, então, "[...] um fenômeno fisiológico do corpo e da matéria [e], [...] ao mesmo tempo em que é função de movimentos moleculares, depende também deles" (p. 26). Clarifica um pouco

---

[38] Para isso, Kunz (2001) recorre a alguns autores com vínculo na tradição teórica da "Gestalttheorie": Leist e Ennenbach.

[39] Na verdade, é uma crítica que tem seu fundo em *Fenomenologia da percepção*, de Merleau-Ponty. No prefácio do livro, o autor faz exatamente essa crítica, que abordaremos mais à frente.

mais a concepção de percepção de Bergson (1990) ao dizer que o autor chama "[...] de matéria o conjunto das imagens, e de percepção da matéria essas mesmas imagens relacionadas à ação possível de uma certa imagem determinada, meu corpo" (BERGSON, 1990, p. 13, apud KUNZ, 2001, p. 26).

O corpo é órgão da percepção, atua como instrumento de comunicação com o mundo e como forma total. A percepção é produto do ser vivo em comunicação com o mundo e não de um sentido em particular, como a visão não é produto singular do nervo óptico.

Kunz (2001) tenta demonstrar a dialética entre movimento e percepção a partir de um experimento com o basquete. Nesse experimento, a conclusão é a de que, nos arremessos em que são requeridos giros de tronco, a visão acaba aparecendo como fator estabilizador da relação homem-meio, serve ao ajuste da conduta à situação que se apresenta a partir do objetivo final. As ideias de "espaço para algo" e "tempo vital", que problematizam os conceitos físicos de espaço e tempo e que por ora já vimos em Trebels (2006), servem também para demonstrar essa relação de coincidência entre movimento e percepção:

> Em situações concretas de movimento, o mundo objetivo, tal como o percebo ao me movimentar, é co-constituído pelas minhas ações de movimento. Minha percepção acompanha e funda, ao mesmo tempo, meus movimentos. Ela não copia – como uma máquina fotográfica – a realidade dada e existente independente de mim (TREBELS, 1993, p. 13, apud KUNZ, 2001, p. 30).

Existiria um "condicionamento mútuo" e "expressão coincidente" entre movimento e percepção. Kunz (2001) entende que essa é uma sensibilidade que pode ser alcançada no ensino de movimentos, como já dissemos. O erro seria tentar alcançá-la de forma intelectualizada, tentando impor um padrão de movimento ao aprendiz. A sensibilidade é criada justamente pelo despertar para a conduta como resposta ao contexto do movimento: "O movimentar-se é condição e meio para as experiências objetivas de mundo, e a percepção e a antecipação no desenvolvimento de ações em situações futuras 'dirigem', por sua vez, a preparação e a execução das ações de movimento" (KUNZ, 2001, p. 31). Recorre à Christian e ao conceito de "consciência-de-valor-ao-fazer", que, por ora, já vimos em Trebels (2006), para ilustrar como ocorre "naturalmente" o contato com os objetos do movimento (formas específicas de movimento, como um salto no trampolim). Vai recorrer à Trebels (1993) para dizer que o objeto da percepção é constituído. Não está já aí acima de toda e qualquer subjetividade:

> Esta constituição não é espontânea, não é apenas subjetivamente determinada, mas se realiza graças à forma como é efetuada a sua abordagem. A forma de abordar um objeto resulta da intencionalidade da conduta de movimento, ou seja, do 'para que' do movimento (TREBELS, 1993, p. 24, apud KUNZ, 2001, p. 32).

A partir de Ennenbach, Kunz (2001) diz que, na percepção de um objeto, um estímulo só se torna efetivo quando serve para completar a configuração desse mesmo objeto. Não é algo neutro, mas sempre de significado para o sujeito. Husserl (a partir das suas reflexões sobre os movimentos cinestésicos) já dizia que aos movimentos elementares corresponderiam poderes práticos do homem. Assim, nessa concepção de percepção que procurou abranger, Kunz (2001) entende que o sujeito é fundido com a realidade, ocorrendo uma dissolução da relação sujeito-objeto.

Um ponto-chave da TSMH de Kunz é compreender o movimento como um ato existencial, como já dissemos. Para isso, seria necessário refletir sobre a questão da *corporeidade como um pressuposto filosófico-antropológico* que embasa essa compreensão. O problema é que isso não vinha sendo feito no âmbito da EF. As imagens de homem subjacentes às imagens de movimento não vinham sendo questionadas.

A fim de compreender as "[...] pré-determinações antropológicas implícitas nas concepções de movimento humano", Kunz (2004, p.168) recorre ao tema do corpo.[40] O autor cita a ênfase que se vinha dando ao tema do corpo não só na área da EF, mas, também, na área médica, psicológica, sociológica e filosófica. Para entender o conceito de corpo que servirá como predeterminação da concepção de movimento que quer trabalhar, Kunz recorre à Tamboer (1989).[41] Tamboer (1989) opõe à ideia de corpo substancial a ideia de corpo relacional. A idéia de "corpo-substancial" trata de uma interpretação de corpo que "[...] se relaciona claramente com o dualismo antropológico do pensamento tradicional oriundo da filosofia grega" (KUNZ, 2004, p. 169). Prossegue o autor:

> Com 'substancial' TAMBOER (1989), na verdade, quer referir-se à terminologia grega de 'substância': 'termo muito importante no pensamento grego-ocidental e que quer significar que existe por si mesmo, que pode ser isolado, concebido como algo em si e fechado' (TAMBOER, 1989:20). Assim, a característica principal da 'imagem de Corpo-Substancial' do Homem é também o isolamento de 'substâncias': Corpo e Alma, ou Corpo e Mente, como se fosse possível realmente delimitar o que pertence a um e o que pertence a outro (KUNZ, 2004, p. 169).

---

[40] Vai ao encontro da argumentação de Lima (1999b) sobre a "centralidade do corpo" na cultura.

[41] Kunz (2004, p.169) diz que Tamboer (1989) entende que os estudos sobre o corpo/movimento humano pararam na era newtoniana, "[...] onde a natureza era entendida como uma composição de 'partículas que se atraíam ou se repeliam". Kunz (2004, p. 169) vai dizer que, com o advento da mecânica quântica e a teoria da relatividade de Einstein, essa concepção de natureza vai ser mudada para "[...] uma complexa e dinâmica rede de relações e inter-relações". Sousa Santos (1988) elenca exatamente essa descoberta como um dos marcos da crise do "paradigma dominante".

A divisão entre externo e interno (corpo e mente; corpo e alma) provoca o olhar monodisciplinar (fragmentado) acerca do movimento. Outra imagem de corpo é colocada para a superação desta primeira: a ideia de um "corpo-relacional".[42]

> Com o 'Corpo-Sujeito experimentamos relações em nosso mundo que é construído pelas nossas ações. E durante essas ações, não temos consciência do Corpo como um Objeto, transcendemo-lo sem problemas. O fato de 'termos' também um Corpo e dele termos uma experiência como se fosse 'coisa', é possível, mas não deixa de ser uma forma de experiência 'secundária', que só surge realmente quando determinadas ações virem a ser problemáticas (em caso de algumas doenças, por exemplo) (TAMBOER, 1989, p. 23, apud KUNZ, 2004, p. 171).

Os pressupostos filosófico-antropológicos relativos à corporeidade também fazem parte dos fundamentos da TSMH que postulam como compreender o movimento humano. Entendemos que esse é um dos principais objetivos dos escritos de Kunz sobre a TSMH e talvez traduza também o estágio em que se encontra a teoria na EF brasileira. Lembrando que Kunz entende que o "aprofundamento" teórico acerca do tema do movimento humano é essencial para o avanço no terreno prático da EF, é por esse motivo que, por vezes, encontramos junto aos postulados da TSMH as implicações diretas para a EF.

Existem, ainda, outras *ideias que tangenciam a compreensão de movimento humano* encontrada na TSMH.[43] Um exemplo é a interessante associação que Kunz (2004) faz entre a sua concepção de movimento e alguns preceitos de Paulo Freire, para dizer como deveria ser o processo de aprendizagem, dividido em três etapas: a) descoberta do vocabulário do "se-movimentar" do aluno em seu mundo vivido; b) problematização do conhecimento que na relação dialógica se torna "ponto de partida" e não de "chegada"; c) criação e invenção – a superação da opressão.

Outro aspecto a ser considerado: no intuito de clarificar o interesse pedagógico (o interesse da EF) na análise do movimento humano, é que Kunz procura, em TDPE, primeiro, compreender e problematizar os interesses na análise do movimento nos esportes, na aprendizagem motora, na dança e nas atividades lúdicas (brinquedo e Jogo). A ideia conclusiva nesse caso é:

---

[42] Kunz faz uma relação de equivalência entre conceitos. "Imagem de Corpo-Substancial", de Tamboer (1989), está em correspondência com "Corpo-Objeto" de Merleau-Ponty, enquanto "Imagem de Corpo-relacional" está para "Corpo-Sujeito".

[43] Tangenciam porque não é possível acompanhá-las do começo ao final na teoria em questão. Referimo-nos a elementos que, em algum momento, são anunciados, mas que não voltam a ser discutidos no âmbito da teoria, ainda que haja essa necessidade.

> A princípio, nenhuma dessas interpretações do movimento e seus respectivos interesses pode ser eliminado dos interesses pedagógicos do ensino do movimento, contanto que condicionantes histórico-sociais e técnico-culturais sejam esclarecidos e as possibilidades de mudança na estrutura, no sentido e no significado dos movimentos a serem ensinados, de acordo com indivíduos e contexto, possam ser viabilizadas (KUNZ, 2006, p. 99).

Trata-se aqui de um foco maior em aspectos educacionais do ensino do movimento que encontramos nas duas obras do autor do início da década de 1990. Pela citação acima, podemos ver, inclusive, uma relação mais direta com o caráter das discussões do início daquela década, devido às influências do movimento renovador da EF.

Já em Kunz (1998), o autor enumera quatro princípios que deveriam compor a TSMH: a) o objeto de pesquisa da ciência e do movimento humano deve ser o homem em situações de movimento e suas intenções e não os movimentos institucionalizados e padronizados; b) tornar os sujeitos conscientes dos significados individuais e coletivos presentes nas situações de movimento; c) o relacionamento dialógico nas situações de movimento só ocorre com autorresponsabilidade, espontaneidade, autonomia individual e não a partir de receitas de especialistas ou indicação alheia; d) não significa, porém, ignorar as atividades esportivas padronizadas (que podem ser experiências muito ricas de diálogo, desde que as formas individuais de reagir a essa cultura hegemônica sejam consideradas como elemento construtivo e não como falha).[44]

Kunz (2007) diz que a ciência conhece muito pouco da essência do ser humano. Emoções e consciência, que não são mensuráveis, não são conhecidas porque não são localizados no espaço-tempo familiar às ciências. Porém, esses dois aspectos são decisivos para compreender quem somos.

Kunz (2007) acrescenta elementos para a TSMH. Para compreender o ser humano que se movimenta, o autor entende ser necessário caracterizá-lo a partir de três fundamentos antropológicos: a) o ser humano é um ser social e cultural. Ao mesmo tempo em que o ser humano é formado a partir de uma identidade individual, ele também é constituído por uma identidade sociocultural; b) o ser humano é um ser histórico. Atuam no ser humano "[...] fatores históricos que são invariáveis na sua existência – por exemplo, a possibilidade de se movimentar pelo corpo" (KUNZ, 2007, p. 96). Porém, esses fatores são passíveis de variação histórico-culturais e até biográficas; c) o ser humano é um ser aberto ao desenvolvimento e um ser de ação. Nesse princípio, Kunz (2007) utiliza referências de Prohl (1999) e Marques

[44] Esses princípios são repetidos em Kunz (2000, p. 4-5).

(1995). Diz que, apesar de todos os condicionantes, o ser humano é sempre capaz de aprendizagem e decisões individuais. Um sujeito, para a aprendizagem, é como:

> [...] a) um corpo capaz de palavra e ação; b) em uma estrutura simbólica que o faz sujeito constituído por sua palavra significante de frente ao Outro; c) palavra ao mesmo tempo socializadora/individualizadora e singularizante; d) palavra em que se constitui o 'eu' socialmente competente e singularmente autônomo (MARQUES, 1995, p. 35, apud KUNZ, 2007, p. 96).

A compreensão se orienta muito mais para a *dimensão qualitativa* do movimento. Na perspectiva, então,

> [...] de um 'se-movimentar', a conduta dos atores em ação só pode ser analisada como um acontecimento relacional e em uma referência situacional-pessoal. Por isso, também, pode-se notar que o interesse do conhecimento para a compreensão desse 'se-movimentar', orienta-se muito mais pela qualidade do movimento e, sempre, intimamente relacionado às vivências, às emoções e à sensibilidade das ações experimentadas (KUNZ, 2007, p. 98).

O estudo filosófico do movimento humano deve abranger perspectivas antropológicas, fenomenológicas, sociológicas, estéticas e conhecimentos sobre a linguagem. Fala-se, portanto, de projetos de continuidade dos estudos do movimento humano que poderiam vir a compor a TSMH. Temos aqui, portanto, a visão de dimensões virtuais da referida teoria.

Nos trabalhos mais recentes, nos quais Kunz divide a autoria com outros autores (geralmente seus orientandos), encontramos um prosseguimento dos estudos referentes à TSMH. Reportamo-nos, principalmente, à continuidade de alguns princípios que é operada pelos autores. Não há revisão, mas prolongamento. Surdi e Kunz (2010) identificam as diferenças entre o paradigma empírico-analítico e o paradigma fenomenológico na análise do movimento humano, associando somente o segundo ao ideal pedagógico. Recorrem à Hildebrandt (2001) e à sua concepção de "aulas abertas"[45] para fundamentar as implicações para a EF (e o ensino do movimento humano) com essa mudança na concepção de movimento. Assim, apresentam quatro princípios pedagógicos desse paradigma: 1) possibilitar "[...] configuração motriz autônoma e livre de normas predeterminadas"; 2) possibilitar que os alunos possam realizar movimentos como uma totalidade; 3) "Usar metáfora na informação verbal";

[45] Trata-se de uma proposta de intervenção para a EF na escola de autoria de Reiner Hildebrandt e Ralf Laging, que surgiu no âmbito do movimento renovador e que confere centralidade às decisões dos alunos no processo de ensino-aprendizagem de movimentos, tornando-os sujeitos de suas ações. Encontra-se sistematizada no livro "Concepções abertas no ensino da Educação Física", de 1986.

> 4) Configurar situações diferentes, que são direcionadas para percepções diferentes. A teoria da Gestalt chama esse princípio de diferenciação de centralização de atenção ou centralização de percepção. Muito importante aqui é que cada centralização deve acontecer em relação à coisa e nunca ao corpo. O direcionamento da atenção para os parâmetros da execução corporal de movimento prejudica a evidência da percepção e, com isso, o processo de aprendizagem motora. Esses princípios devem ser considerados pelos professores de educação física, uma vez que o processo de aprendizagem motora se apresenta como um processo subjetivo, humano e aberto para as experiências individuais, pois, sempre vemos homens movimentado-se, nunca formas de movimento (HILDEBRANDT, 2001, p. 109-110 apud SURDI; KUNZ, 2010, p. 276).

Dentro da apresentação das concepções de como a EF vem sendo trabalhada nas escolas, Surdi e Kunz (2010) discursam, também, sobre como se desenvolve a sua perspectiva, a crítico-emancipatória:

> Na concepção crítico-emancipatória, a educação física é o caminho pelo qual o se-movimentar pode ser entendido como forma de linguagem que possibilita um conhecimento mais reflexivo do mundo. O educando deve ser o centro do processo educativo, ele deve ser ativo e participativo como sujeito pensante. O se-movimentar deve partir do aluno através de um processo de construção e problematização, em que o aluno utiliza o seu repertório cultural de movimento para produzir uma comunicação significativa com o mundo (SURDI; KUNZ, 2010, p. 278).

Tanto em Surdi e Kunz (2009), quanto em Surdi e Kunz (2010, p. 286), aparece a ideia de que a "[...] limitação do movimento próprio nos torna presa fácil no processo de alienação e dominação social". Em Surdi e Kunz (2009), ainda encontramos outro aspecto que caracteriza o movimento humano como objeto de estudo e ensino da EF. A EF

> Deve ampliar seu entendimento sempre, numa busca infinita, porque o movimento humano entendido como significativo é sempre novo. Cada gesto intencionado para o mundo tem sua particularidade que é original de cada sujeito que se expressa da sua maneira (SURDI; KUNZ, 2009, p. 287).

O que vemos aqui, nos textos em parceria de Kunz e Surdi, é uma radicalização da crítica ao ensino de movimentos pautado em padrões e uma aposta (de medida considerável) no ensino alicerçado nas possibilidades expressivas do sujeito, com o direcionamento para a experiência individual. O destaque desse ponto é necessário porque ele subsidia as discussões que faremos nos capítulos de análise.

Por fim, vimos que, para compreender a "complexa teia de relações" que é a "Realidade do Movimento Humano" (KUNZ, 2004, p. 163), é necessário um esforço interdisciplinar e uma aproximação com a filosofia. Isso só seria possível a partir de uma construção teórica que visasse a atingir o "contexto da totalidade", oferecendo mais que a

soma das partes disciplinares. Então a EF e suas pesquisas deveriam se voltar para o homem que se movimenta e para o contexto onde esse movimento acontece, consciente de que a EFE é uma prática que tem grande influência na formação/condicionamento do sentido do movimento humano. A maneira como o trabalho com o movimento humano é estruturado no esporte serve ao controle social e isso deveria ser problematizado na EFE, com o questionamento do caráter ideológico do esporte. A aprendizagem do "se-movimentar" não se orienta na transmissão de modelos, mas o que importa, para o aluno, é muito mais a compreensão do sentido/significado desse "se-movimentar". Afinal, a solução naturalizada e padronizada dos esportes pode paralisar movimentos significativos das crianças.

É preciso também dizer que as reflexões sobre o movimento, encontradas na obra de Kunz, não se colocam na forma de desdobramentos daquilo que foi apresentado pelo próprio Trebels aqui, no Brasil. Kunz não procura apresentar e discutir, pormenorizadamente, o que Trebels apresenta como princípios da TSMH. Se é em Trebels (1992, 2006) que encontramos detalhes sobre o surgimento e as bases da TSMH (os autores holandeses), não podemos dizer que também há esse espaço na TSMH de Kunz. Podemos dizer que Kunz faz uma reapresentação da TSMH de Trebels, diluindo as nuances. O foco principal do autor brasileiro é sempre dizer como o movimento humano deve ser compreendido. Entendemos que isso se deve principalmente ao caráter de crítica à hegemonia do esporte no estabelecimento de significados sobre o movimento humano que fazia parte do movimento geral na teorização pedagógica da EF na época. Procurava-se libertar a EFE do lugar subalterno que lhe era reservado em relação ao esporte. Entendemos que é preciso ir da crítica para a fundamentação.

Ainda no intuito de entender as nuances da TSMH, no próximo capítulo, trataremos da caracterização fenomenológica da TSMH.

# 3 SOBRE A FUNDAMENTAÇÃO COM A FENOMENOLOGIA

Neste capítulo, estamos interessado em compreender como é o uso da fenomenologia na TSMH. Queremos entender, por exemplo, se há uma seleção de princípios fenomenológicos, se há consciência sobre as mudanças nesses mesmos princípios, a partir dos referenciais (as diferenças entre a fenomenologia husserliana e pontyana, por exemplo), enfim, como se dá a organização conceitual da fenomenologia no interior da TSMH. Trata-se de uma espécie de identificação estrutural do uso de argumentos fenomenológicos. Durante esse percurso, estaremos atento às tentativas de aproximação dos princípios fenomenológicos com o contexto da EF.

Portanto, no intuito de mapear a presença da fenomenologia no âmbito da TSMH, compusemos um cenário com: as referências bibliográficas relativas à fenomenologia na/da TSMH; as categorias fenomenológicas mais frequentes na/da TSMH; usos fenomenológicos na/da TSMH. Para apresentar o resultado dessa investida, organizamos o capítulo em três tópicos.

## As principais referências fenomenológicas na/da TSMH

Encontramos 83 referências bibliográficas relativas à fenomenologia (presentes em cada um dos trabalhos que vieram a compor a nossa caracterização da TSMH).[46] Diante desse "quebra-cabeça", estabelecemos algumas chaves de leitura/interpretação. Procuramos, em primeiro lugar, salientar as principais referências, obras e/ou autores que mais aparecem. "Fenomenologia da percepção", de Merleau-Ponty, foi referenciada em 15 dos 18 trabalhos analisados, o que dá um total de 83%. Podemos destacar, ainda, o uso de dois dos holandeses que fazem parte das raízes da TSMH, como pudemos acompanhar em Trebels (2006): Jan W. I. Tamboer e Frederic Jacobus Johannes Buytendijk. Os textos "Menschenbilder hinter bewegungsbilder" (As visões de homem subjacentes às visões de movimento), de 1985, "Philosophie der bewegungswissenschaft" (A filosofia do movimento humano), de 1989, e "Sich-bewegen: – ein dialog zwischen mensch und welt" ("Se-movimentar" – um diálogo entre homem e mundo), de 1979, todos de J. Tamboer, foram referenciados, respectivamente, em 10 (55,5%), 9 (50%) e 7 (38%) dos trabalhos analisados. O texto "Allgemeine theorie der menschlichen haltung und bewegung" (Teoria geral da conduta e do movimento humano), de

[46] A lista das referências pode ser encontrada na tabela "Obras mais referenciadas", na sessão de anexos da dissertação.

1956, de Frederic Jacobus Johannes Buytendijk, foi referenciado em 7 (38%) dos 18 artigos analisados. É necessário salientar a mínima presença, no trabalho de Kunz, de textos dos outros autores que estão, de acordo com Trebels (2006), presentes na raiz da TSMH: Viktor von Weizsäcker, Paul Christian e Carl Christian Friedrich Gordijn. Esses foram referenciados nos trabalhos de Trebels analisados. Se há uma base teórica da TSMH, como é anunciado em Trebels (2006), essa base não é trabalhada teoricamente no Brasil (vale dizer, na obra de Kunz). Entendemos que uma barreira concreta, nesse sentido, é a questão da língua; afinal, estamos falando de textos escritos em holandês e em alemão.[47] Sabemos também que, enquanto Buytendijk, Christian e Weizsäcker têm suas abordagens (sobre o movimento humano) ligadas ao círculo da "Gestalt", Gordijn e Tamboer têm suas abordagens radicadas na fenomenologia francesa (principalmente em Merleau-Ponty). Entendemos que a centralidade de Tamboer[48] nos textos de Kunz se deve ao lugar do holandês na TSMH. Tamboer é discípulo de Gordijn e é a partir dele que há uma espécie (de) síntese de uma Teoria do "se-movimentar" humano, voltada para os aspectos da fenomenologia pontyana e localizada no contexto da EF (nesse caso, holandesa). Tamboer dá prosseguimento à concepção dialógica do movimento humano, elaborada por Gordijn. Kunz nos diz em entrevista (29-11-2010):

> O que mais tive aprofundamento mesmo foi a fenomenologia e essas teorias do 'se-movimentar' que vêm de origem holandesa. Buytendijk foi o primeiro, depois vem Gordijn, Tamboer, principalmente, que são os holandeses que influenciaram. Muitos dos trabalhos dos holandeses não foram traduzidos nem para o alemão. A instituição que trabalhava lá, em Hannover, traduziam os textos para o alemão. Eu tenho textos do Tamboer, que é um dos principais, um dos maiores intelectuais holandeses dos últimos tempos sobre essas teorias. Ele tem uma fantástica tese que ele escreveu, chamava-se 'Imagens de corpos subjacentes às imagens do movimento humano', ou 'Imagens de seres humanos subjacentes às imagens do movimento humano'. E essa não tem em alemão, só tem em holandês. Mas eu tenho uma tradução ainda em manuscrito, do alemão, que foi o grupo de estudos lá de Hannover que fez. Então, assim a gente teve esse acesso, e infelizmente eu acho que no mundo inteiro essas teorias não são conhecidas.

[47] Kunz conheceu esses autores e textos traduzidos do holandês para o alemão. Nem tudo, contudo, está traduzido para o alemão.

[48] Em 10 dos 18 trabalhos analisados, houve utilização de conceitos fenomenológicos presentes em "Menschenbilder hinter bewegungsbilder", 1985, de Jan W. I. Tamboer. Em 8/18 trabalhos analisados, encontramos conceitos de "Philosophie der bewegungswissenschaft", de 1989, também de Tamboer. E em 6/18 trabalhos analisados encontramos conceitos de "Philosophie der bewegungswissenschaft", publicado em 1989, de Tamboer. Quando analisamos as referências pelos autores (e não pelas obras), essa centralidade fica ainda mais visível: Tamboer é referenciado em 15 dos 18 (83,3%) dos trabalhos e há uso dos conceitos fenomenológicos presentes nos textos de Tamboer em todos os 15, com citações e apropriações. Entendemos, que, além do percentual, há um peso teórico das citações de Tamboer nas análises e propostas da TSMH.

Em relação a Merleau-Ponty, sua obra "Fenomenologia da percepção" é muito importante para a TSMH. Essa centralidade já tinha sido declarada pelo próprio Kunz, em entrevista, quando questionado sobre a importância do livro para a TSMH: "Das teorias da fenomenologia que foram utilizadas pelos primeiros holandeses, a base foi Merleau-Ponty só. E não Merleau-Ponty, mas a 'Fenomenologia da percepção' de Merleau-Ponty". Também encontramos essa informação em Trebels (2006): "Gordijn apoia-se, basicamente, nos pressupostos da Fenomenologia francesa, principalmente a de Merleau-Ponty (1966) e sua obra "Fenomenologia da Percepção" (TREBELS, 2006, p. 38). Kunz nos diz, inclusive, que uma das principais críticas endereçadas aos autores holandeses, que estão na base na TSMH, dirige-se à restrição à "Fenomenologia da percepção", de Merleau-Ponty. Nas obras de Kunz, as outras referências relativas à Merleau-Ponty têm ocorrência baixa e quase não há efetivo debate sobre o seu conteúdo. Assim, não podemos dizer que Kunz escapa da crítica dirigida aos autores holandeses que estão na base da TSMH.

A centralidade da obra na TSMH fica ainda mais evidente quando avaliamos em quantos dos trabalhos analisados aparecem conceitos fenomenológicos advindos dessa publicação, que data de 1945: 14/18 (77%). Quando focamos apenas os autores referenciados,[49] essa centralidade fica ainda mais visível: Merleau-Ponty é referenciado em 16 dos 18 (88,8%) trabalhos estudados e o aproveitamento dos conceitos fenomenológicos, a partir dele, se dá em 15 dos 18 (83,3%) artigos de Kunz.

Ainda falando sobre as principais referências bibliográficas na base da TSMH no Brasil, também é interessante notar o que acontece com os seguintes autores: Edmund Husserl, Andreas Heinrich Trebels e Elenor Kunz. Quanto ao terceiro, por razões óbvias, encontramos um alto índice de referência nos trabalhos analisados. Porém, ao mesmo tempo em que constatamos esse alto nível de referência aos seus textos (12 dos 18 trabalhos, o que corresponde a 66,6%), o índice de aproveitamento dos conceitos fenomenológicos é baixo – apenas 4 dos 18 (22,2%) trabalhos se incluem nessa lista. Isso demonstra o pouco trabalho teórico de apresentação dos preceitos fenomenológicos na produção de Kunz. Trebels, por sua vez, é referenciado em 12 dos 18 trabalhos; porém, com a diferença de que, todas as vezes em que foi referenciado, manifestou-se, também, um tratamento mais acurado de conceitos

[49] Quanto os autores referenciados, pensamos nas seguintes situações: por algumas vezes, determinado autor é citado no corpo do texto e não é referenciado devidamente na sessão "Referências bibliográficas"; por outras vezes, as citações feitas à uma obra "x" não dão a devida dimensão à contribuição de um autor "y" no contexto da TSMH. Dizemos isso considerando que o elenco de referências ao autor reúne as citações de diferentes obras, que, por inúmeras ocasiões, são citadas de maneira intermitente.

fenomenológicos. Queremos dizer que há, no caso de Trebels, citação e apropriação de conceitos fenomenológicos.

Quanto à Husserl, registramos quatro de suas obras nas referências dos trabalhos analisados. “Meditações cartesianas” apareceu em quatro trabalhos (22,2%) e teve seus conceitos fenomenológicos aproveitados nesses quatro. Se podemos afirmar que as referências husserlianas estão presentes em poucos trabalhos da TSMH, o mesmo não se pode dizer do aproveitamento dos conceitos fenomenológicos dessas obras: quase sempre que uma das obras de Husserl aparece nas referências, os conceitos fenomenológicos desse livro são utilizados. Se olharmos para a tabela de “Índice de autores referenciados mais vezes” (anexados à dissertação em que este artigo se insere), veremos que os números de Husserl na TSMH sobem: o autor foi referenciado em sete (38%) trabalhos e nesses sete, houve o aproveitamento de seus conceitos fenomenológicos.

Ainda sobre as principais referências e autores, averiguamos as contribuições dos “comentadores” e da comunidade da EF na fundamentação fenomenológica da TSMH. A partir das listagens das principais obras e principais autores, podemos ver que o uso de comentadores na TSMH é baixo. No total, 11 (61%) dos 18 trabalhos analisados não se utilizaram dos recursos dos “comentadores” (apenas 7 trabalhos se utilizaram desse recurso). Quer dizer, não se recorre aos comentadores de Merleau-Ponty para se explicar alguns dos seus conceitos. No que tange à contribuição da comunidade da EF brasileira na fundamentação fenomenológica da TSMH, o uso é ainda menor.

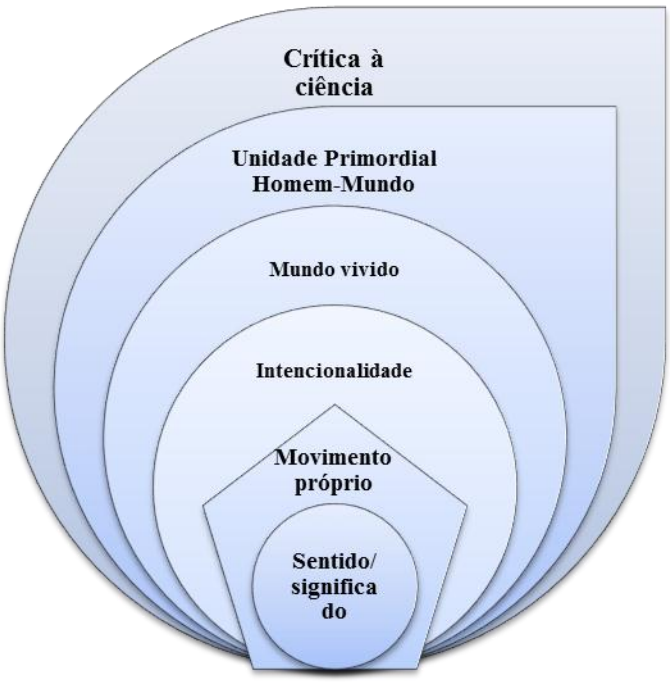
Em suma, não há uma genealogia dos conceitos fenomenológicos dentro da TSMH. Não foram muitas as vezes em que um determinado conceito fenomenológico foi abordado e houve uma manifestação a respeito das raízes desse conceito. Constatamos isso com relação à explicitação das origens de conceitos utilizados nos artigos analisados e também devido ao fato de que, em vários textos, identificamos referências nos corpos das publicações analisadas que não eram devidamente explicitadas na sessão “Referências bibliográficas”. Entendemos que, além de citar de onde vêm os conceitos, há necessidade de explicitar como esses conceitos se sustentam em face aos problemas atinentes à TSMH.

**Os principais conceitos e/ou ideias fenomenológicas na/da TSMH**

Existe um grupo de conceitos ou ideias que se repetem e compõem o quadro da TSMH no Brasil. “Crítica à ciência e à mecanização do mundo a partir da dicotomia sujeito-objeto” aparece em 12 (66,6%) trabalhos; “Unidade primordial homem-mundo” (Relação homem-

mundo) consta em 14 (77,7%); “Intencionalidade” está presente em 12 (66,6%); “Se-movimentar” (Concepção dialógica do movimento humano) se encontra em 17 (94,4%); “Sentido/significado”, em 15 (83,3%) trabalhos; “Mundo vivido” (Lebenswelt) aparece em 8 (44,4%). Mais do que uma seleção pela “quantificação”, essa é uma seleção “qualitativa”. Muitos dos conceitos ou ideias restantes são complementares a esses que elencamos, por exemplo, “Mútua condicionalidade entre movimento e percepção”, “Movimento concreto” e “Movimento abstrato” em relação à “Se-movimentar” etc. (Esquema 1).

**Esquema 1 - Conceitos fenomenológicos presentes na TSMH**




Dos 14 (77,7%) trabalhos que se utilizaram da ideia de “Unidade primordial homem-mundo”, apenas 2 (11%) o fizeram na forma de citação direta; quanto à “Se-movimentar”, 7 dos 18 (38%); com relação à “Crítica à ciência e à mecanização do mundo a partir da dicotomia sujeito-objeto”, 8 dos 18 (44,4%); com referência ao conceito de “Intencionalidade”, 3 dos 18 (16%); “Sentido/significado”, 3 dos 18 (16%); e quanto ao conceito de “Mundo vivido”, 3 dos 18 (16%). Em geral, o índice de citações diretas dos conceitos fenomenológicos utilizados foi baixo.

No que diz respeito à ideia de “Crítica à ciência e à mecanização do mundo a partir da dicotomia sujeito-objeto”, ela engloba outras nomeações que expressam o mesmo sentido pretendido. Merleau-Ponty costuma dizer que a fenomenologia de Husserl é, antes de qualquer outra coisa, uma crítica às ciências. Uma crítica ao ideal cartesiano de projetar um

mundo de certezas a partir da certeza da consciência. Não podemos dizer que se trata de um conceito fenomenológico, seja de Merleau-Ponty seja de Husserl, mas de um ponto de partida, um pano de fundo para as teorizações fenomenológicas (daí a denominarmos de ideia).[50] Em Husserl, essa crítica toma a forma de um "resgate da verdadeira filosofia" pela crise da cultura pela qual passava no seu tempo. Segundo Kunz (2000, p. 3),

> Logo, os primeiros escritos de Husserl já eram dominados por uma crítica às ciências formais que se interessavam unicamente pela busca de conhecimentos objetivos transformados em leis pela experimentação comprovada de sua verdade.

É justamente a partir dessa crítica que Husserl inscreve a sua fenomenologia, com o ideal de "voltar às coisas mesmas". A crítica feita por Merleau-Ponty procura focar o caráter reducionista do conhecimento científico, segundo a qual também é preciso "retornar às coisas mesmas", devido ao caráter secundário que tem o conhecimento científico em relação ao conhecimento da experiência. É esse mundo anterior ao conhecimento que é foco de Merleau-Ponty em "Fenomenologia da percepção", e é em relação a ele que o conhecimento científico é abstrato, signitivo e dependente. "Retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento do qual o conhecimento sempre fala, [...] como a geografia em relação à paisagem – primeiramente nós aprendemos o que é uma floresta, um prado ou um riacho" (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 4). Nesse sentido, é preciso fazer falar o mundo porque a ciência fala das coisas e se recusa a habitá-las. O principal foco da crítica pontyana é o dualismo cartesiano que separa a mente do corpo e deixa como alternativa o empirismo, o idealismo, o intelectualismo ou o realismo. Esse é o ponto de partida da fenomenologia que deve ser considerado e que está presente na TSMH. Segundo a interpretação de Loturco (2010, p. 3),

> Merleau-Ponty nos propõe uma interrogação filosófica como recomeço radical que implica o abandono dos dualismos cartesianos que, segundo Chauí (2002, p.160), impediu 'um pensamento ancorado na união entre a alma e o corpo e na relação originária do sujeito e do mundo'. Trata-se, pois, de romper com 'os erros gêmeos e rivais do idealismo e do realismo, do intelectualismo e do empirismo, passando a interrogar os fenômenos e a experiência depois de haver renunciado à ficção da reflexão como coincidência entre pensar e ser' (Chauí 2002, p.160), ou seja, rejeitar toda essa herança filosófica deixada pelo cartesianismo.

A "Crítica à ciência e à mecanização do mundo a partir da dicotomia sujeito-objeto" é pano de fundo para quase todos os textos (12 dos 18 analisados) que discutem como o

[50] Essas ideias, claro, baseiam-se em conceitos (às vezes em mais de um).

movimento humano deve ser compreendido. Essa crítica toma, na TSMH, uma configuração de crítica ao paradigma empírico-analítico na análise do movimento humano. Segundo o que encontramos na TSMH, o paradigma empírico-analítico reduz a experiência de contato original com o mundo, que é o movimento humano, a uma relação de causa-efeito.

A "Unidade primordial homem-mundo" constitui uma ideia que procura clarificar a unidade existente entre homem e mundo, corpo e alma. Na TSMH de Kunz, representa uma forma de comunicação (e constituição imediata de sentidos) com o mundo. Tendo em vista que o "se-movimentar" é uma atualização da unidade primordial homem-mundo, como vimos em Kunz (1998), segue-se que o "[...] se-movimentar é a forma de um agir original do ser humano, por meio da qual ele se garante como ser-no-mundo e na qual – neste agir – ele mesmo, como sujeito, e o mundo, como sua contraface imaginária, adquirem contornos visíveis" (TREBELS, 2006, p. 40). Com essa ideia, Merleau-Ponty combate principalmente o ideal ontológico do objetivismo que prevê a organização "partes extra partes" do Ser. O objetivismo sustenta a organização substancial do mundo que é explicada pela relação objetiva (independente) e exterior entre as partes que, por sua vez, compõem o Ser. Isso transforma até os processos da consciência em fatos, em efeitos. Merleau-Ponty procura, assim, problematizar a concepção da percepção como uma operação física, uma operação estrita dos sentidos. É isso que procura demonstrar em "Fenomenologia da percepção" com o caso do "membro fantasma", em que os pacientes amputados continuam a "sentir" os membros mesmo depois da operação.

A "Unidade primordial homem-mundo" é a ideia de Merleau-Ponty que abre espaço para outra forma de compreensão do movimento e consolida uma base para todas as outras categorias que elencamos. Todas elas ajudam a compreender o movimento humano como algo que vai além de um simples deslocamento no tempo e no espaço físico (concepção mecânica de movimento).

A categoria "Mundo vivido" (Lebenswelt) tem origem em Husserl e procura designar a experiência humana pré-conceitual. Para Merleau-Ponty, o corpo é a base dessas experiências do mundo vivido. Por meio da percepção, são fornecidos dados que precedem o pensamento. Assim, o mundo vivido é transformado pelo corpo em um mundo de possibilidades. Para Kunz et al. (2007, p. 49),

> Segundo Thiele (1990), Husserl caracteriza o Lebenswelt como um 'estilo global' que diferencia as pessoas no cotidiano de mundos especiais ou do próprio ambiente em que vivem; o 'Lebenswelt' representa, assim, a 'redução' fenomenológica do mundo cotidiano e, ao mesmo, tempo, um horizonte não-tematizado de todo indivíduo (KUNZ et al., 2007, p. 49).

Na “Fenomenologia da percepção”, é o mundo acessível à percepção que a ciência ignora como simples aparência. Esse mundo

> [...] parece-nos, à primeira vista o que melhor conhecemos, já que não são necessários instrumentos nem cálculos para ter acesso a ele e, aparentemente, basta-nos abrir os olhos e nos deixarmos viver para nele penetrar. Contudo, isso não passa de uma falsa aparência. [...] esse mundo é ignorado por nós enquanto permanecemos numa postura prática ou utilitária, que foram necessários muito tempo, esforços e cultura para desnudá-lo e que um dos méritos da arte e do pensamento modernos [...] é o de fazer-nos redescobrir esse mundo em que vivemos mas que somos sempre tentados a esquecer (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 1-2).

Para Merleau-Ponty, o mundo vivido é um horizonte aberto ao indivíduo, como uma fresta no Ser, o “[...] estilo universal de toda percepção possível” (DUPOND, 2010, p. 54). A apresentação do mundo como horizonte se comprova, principalmente, no prolongamento indefinido da percepção do objeto e é desse movimento ambíguo de doação e retração que provém a realidade do objeto. “Ora, é a orientação em direção a um só pólo, o mundo, que não permite mais a distinção entre as ordens do em si e do para si. Elas foram reintegradas à existência” (CARDIM, 2007, p. 30). Há ainda dois aspectos que caracterizam o sentido do ser do mundo em Merleau-Ponty: a) a facticidade do mundo, algo que não se pode dar inteiramente a razão, como diz o autor; b) a individualidade, que coloca o mundo como um indivíduo que se autoafirma, que tudo abarca (CARDIM, 2007).

No contexto da TSMH, o conceito de “Mundo vivido” procura caracterizar as experiências cotidianas (sobretudo das crianças) em espaços fora da escola, que devem servir de base para a intervenção da EF. Kunz (2004) busca em Maraun (1981) uma definição para “Mundo vivido”: trata-se do “[...] contexto social onde as condições objetivas tornam-se subjetivamente significativas” (MARAUN, 1981, apud KUNZ, 2004, p. 86). Assim, refere-se principalmente ao que os sujeitos em questão já mobilizam em relação a experiências de movimento.

É justamente o contato imediato do sujeito com o mundo que permite a produção de “Sentido/significado”, outro dos conceitos fenomenológicos presentes nos textos da TSMH. O “Sentido/significado”, nesse caso, não é atributo nem do homem e nem do mundo, mas surge da relação. Na tentativa de superar as armadilhas do empirismo e do intelectualismo, Merleau-Ponty elabora estruturas que preveem uma nova organização para a gênese do “Sentido/significado”. A primeira dessas estruturas é a da “Intencionalidade”:

> Merleau-Ponty também fala daquilo que gira em torno de conexões funcionais entre os organismos e o seu meio ambiente, a saber, a intencionalidade. A ela corresponde o princípio básico de Husserl de uma intencionalidade 'atuante', que não é uma intencionalidade de atos conscientes, mas sim que fundamenta uma 'unidade natural, ante-predicativa do homem e do mundo' (MP 1966, pg. 15). Tendo em vista que Merleau-Ponty estende o âmbito do intencional ao agir motor, afetivo e sexual, o processo de constituição de sentido pode também ter lugar na espontaneidade corporal e substituir o 'eu penso' cartesiano pelo 'eu posso' originário (ibid., pg. 166). A concepção de uma intencionalidade fundada no corpo e perceptiva torna possível a Merleau-Ponty estabelecer um contínuo genealógico entre a organização física da percepção e sua interpretação simbólica e cultural (ÉDEN, 1993, p. 123-126).

Podemos dizer, também, que esse é um ponto que estabelece um contínuo entre o psicológico e o fisiológico. Kunz et al. (2007, p. 41) comentam que a consciência está enraizada no corpo na fenomenologia pontyana: "[...] o princípio da intencionalidade [...] indica um movimento de exteriorização da consciência em direção aos objetos". Só há sentido encarnado em um corpo. O corpo é o marco zero da expressão e o exprimido existe no próprio ato da expressão e apenas nele. O sentido, ainda que pré-objetivo, é atributo do corpo enraizado no mundo, do ser-no-mundo. E essa capacidade

> [...] passa do corpo humano para os outros corpos por contiguidade ontológica: nosso corpo faz os significados existirem como coisas e as coisas como significados: 'essa revelação de um sentido imanente ou nascente no corpo vivo estende-se [...] a todo o mundo sensível, e nosso olhar, instruído pela experiência do corpo próprio, reencontrará em todos os outros 'objetos' o milagre da expressão' (PP 230). Vê-se, pois, que em 1945 a expressão depende de uma estrutura metafísica do corpo humano que é uma potência aberta e indefinida de significar. A partir do artigo sobre 'A linguagem indireta e as vozes do silêncio' (1952), o problema da expressão se afasta da estrutura metafísica do corpo e, sob a influência da linguística, passa para a jurisdição da estrutura diacrítica da significação (DUPOND, 2010, p. 29).

Em Kunz et al. (2007), encontramos, pela primeira vez, uma pista da raiz fenomenológica do conceito de "Se-movimentar", que é central da TSMH. No artigo citado, os autores sinalizam que o "Se-movimentar" está relacionado com a ideia de "Movimento próprio" (Sich Bewegen) de Merleau-Ponty. O movimento é o que atesta a verdadeira unidade entre sujeito-objeto, é o que transcende o corpo da condição de corpo objetivo. O que queremos dizer é que, a partir do corpo, há uma primeira relação de sentido com o mundo, por meio do "Movimento próprio". Para Merleau-Ponty, o "Movimento próprio" é o dispositivo que habilita a pensar a "Unidade primordial homem-mundo", porque o movimento é o que, mutuamente condicionado pela percepção, caracteriza a abertura do mundo não mais como pura interioridade e nem como pura exterioridade. Aqui, o corpo tem grande ênfase na

caracterização de “Movimento próprio”, porque é a estrutura de onde provém o sentido. Em “Fenomenologia da percepção”, assim se configura o conceito de “Movimento próprio”:

> Se o espaço corporal e o espaço exterior formam um sistema prático, o primeiro sendo o fundo sobre o qual pode destacar-se ou o vazio diante do qual o objeto pode aparecer como meta de nossa ação, é evidentemente na ação que a espacialidade do corpo se realiza, e a análise do movimento próprio deve levar-nos a compreendê-la melhor. Considerando o corpo em movimento, vê-se melhor como ele habita o espaço (e também o tempo), porque o movimento não se contenta em submeter-se ao espaço e ao tempo, ele os assume ativamente, retoma-os em sua significação original, que se esvai na banalidade das situações adquiridas (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 149).

Em “Fenomenologia da percepção”, a mútua relação entre movimento e percepção é dependente de uma intencionalidade e, então, estrutura-se a relação de significação no contato do homem com o mundo. Nos dizeres de Trebels (2006, p. 25), “[...] certamente a constituição intencional de uma pessoa é decisiva para, por exemplo, ela querer movimentar-se para um determinado ponto e conseguir reajustar sua percepção com o passar do tempo”. Esse é o ponto da “Fenomenologia da percepção” que caracteriza o corpo como uma potência metafísica de significação. Vejamos o que Nóbrega (2011, p. 132, grifo nosso) diz a esse respeito:

> Nessa crítica a uma visão mecanicista do corpo, destacam-se noções importantes, tais como a noção de corpo-próprio e a noção de motricidade. A noção de corpo-próprio envolve as relações entre ter e ser corpo. Não estou diante do meu corpo, sou meu corpo. Merleau-Ponty (1945), assim como fizera Nietzsche anteriormente, afirma uma ontologia do corpo, uma afirmação do sujeito não pelo cogito, razão ou consciência, mas pela sua condição corpórea. A ontologia do corpo apresentada por Merleau-Ponty *irá se afastar das noções de sujeito ou de consciência*, tomando como referência a percepção dos movimentos do corpo. Nesse contexto, a noção de motricidade refere-se à intencionalidade do movimento e do gesto, no sentido de mover-se no mundo, criar horizontes, alargar a experiência vivida, em direção aos projetos, à expressão, à sexualidade. Não se trata de uma intencionalidade de juízos, raciocínios lógicos, mas de uma cinestesia possível pela nossa condição corpórea. Essas noções irão alargar a materialidade biológica e contribuir para problematizar os determinismos científicos em face à experiência do corpo vivo. Merleau-Ponty ultrapassa o determinismo biológico, a visão naturalista ou inata para tratar do corpo, do seu movimento, dos seus afetos.

É no “sou meu corpo” que não há um afastamento radical das noções de sujeito e de consciência, como na citação acima. O “Movimento próprio” é, portanto, o que possibilita ao corpo a relação de sentido com o mundo, sendo, como afirmarmos, fundamental para o sujeito que se movimenta.

**Usos fenomenológicos na/da TSMH: entre "definições" e "desdobramentos"**

Se, no tópico anterior, procuramos explicar as principais ideias e/ou conceitos fenomenológicos que fundamentam teses na/da TSMH, neste comentamos o modo pelo qual são empregados nos textos de Kunz. Identificamos, assim, três maneiras como esses conceitos ou ideias estão dispostos nos 19 textos em investigação. Quando apareceram as tentativas de proporcionar um acompanhamento, da parte do leitor, dos significados de determinados conceitos, com explicitação das características, consideramos que houve "definição". O exemplo que se segue, entre os muitos outros que podem ser obtidos nos textos de Kunz, refere-se à definição do conceito "Intencionalidade":

> Nesta mesma ótica, 'o se-movimentar' envolve sempre o sujeito e a sua intencionalidade, sendo através desta que o 'se-movimentar' se constitui como sendo significativo. 'O movimento humano é fundado na intencionalidade', diz Kunz (1991, p. 175), sendo que esta intencionalidade procura superar a relação dualista de sujeito cognoscente e objeto cognocível. Como tudo é uma totalidade, estes fatores estão intimamente relacionados e interligados, sendo impossível existir um sem o outro. Nesta relação, não podemos distinguir nada no mundo como sendo objeto ou sujeito, e sim, um mundo de relações intencionais, sendo o sentido/significado então constituído na relação homem/mundo, e não pode ser localizado somente no sujeito ou no(s) objetos(s) (KUNZ et al., 2011, p. 4).

Quando houve o esforço de relacionar as características do conceito fenomenológico com alguma dimensão específica da TSMH ou, então, da própria EF, consideramos que há a tentativa de obter "desdobramentos" do conceito fenomenológico em questão. Vejamos o exemplo, a seguir, com o conceito de "Gesto":

> Entende Merleau-Ponty (1999) que toda expressão humana – inclusive a fala – é gestual, e o gesto, experimentado como figura sobre o fundo do corpo, produz sua própria significação; mas, o que é uma certa maneira de desempenhar do nosso corpo – os gestos – investem-se, repentinamente, 'de um sentido figurado e o significam fora de nós' (p. 263), no plano da intersubjetividade. Tal quer dizer que o corpo próprio é 'elástico', expande-se, produz efeitos. Ora, a educação física tem considerado mais os efeitos do 'meio' (cultural/ natural) sobre o corpo, mas a fenomenologia merleau-pontyana indica que deveria também ocupar-se dos 'efeitos' do corpo sobre o meio: sobre as coisas e os outros. Por exemplo, crianças e jovens imitam os gestos dos craques do futebol ou do basquete que vêem na televisão. Tal fato põe em evidência não apenas o poder de influência das mídias enquanto aparato tecnológico, mas também o poder de expansão do corpo próprio, que possui uma 'natureza enigmática', pois 'o vemos secretar em si mesmo um 'sentido' que não lhe vem de parte alguma, projetá-lo em sua circunvizinhança material e comunicá-lo aos outros sujeitos encarnados' (KUNZ et al., 2007, p. 43).

Em outros casos, especialmente quando Kunz assina textos com seus orientandos, entendemos que não há nem "definição", nem "desdobramentos", mas a presença de muitos

conceitos que precisariam de mais explicação (por conta da própria dificuldade que os envolve):

> Nas relações entre o eu, o outro e o mundo, o significado das coisas aparecem. O mundo está sempre por fazer-se. A ligação do meu corpo com os fenômenos do mundo através da experiência proporciona a percepção real de todas as coisas. Esta percepção está baseada na minha vivência no e/ou com o mundo. Nosso corpo possui o poder da expressão e do movimento, que transforma nossas intenções em atos afetivos. Desta forma, nosso corpo deve ser entendido como um todo em que pensamento, palavra e movimento existem um para o outro, não tem possibilidade de existir um sem o outro. Nossos pensamentos ganham vida pelos movimentos, que são corporificados pela palavra e pela fala. Existe, desta forma, uma interdependência entre a palavra e o ato intencional. Os atos intencionais só podem ser expressos pela palavra e as palavras só recebem significação pelos atos intencionais (SURDI; KUNZ, 2009, p. 201).

Muitos dos conceitos fenomenológicos que compõem o quadro total da TSMH aparecem nesse parágrafo. Em nenhum dos casos, há definição sobre os seus sentidos (poucos são definidos antes ou depois desse parágrafo, no texto em análise). Os conceitos de "mundo", "experiência", "percepção", "corpo", "intencionalidade" e "expressão" são encontrados na fenomenologia pontyana (têm sentidos estritamente definidos) e é justamente essa definição que dá forma ao pensamento do autor, conferindo a seus escritos originalidade quando cotejado a outros autores. Quando não se leva isso em conta, corre-se o risco de a especificidade do autor (e seus conceitos) ser perdida.

Vejamos outro exemplo, agora em texto de autoria própria. Em "Ciências do esporte, da educação física e do movimento humano: prioridades, privilégios e perspectivas" (de 2007), Kunz disserta sobre como o movimento humano deve ser compreendido. Para isso, entre tantos conceitos fenomenológicos citados, menciona que o movimento é "consciência-de-valor-na-realização". Não oferece, contudo, uma explicação do que isso seria, de maneira que só com esse texto se torna difícil saber como aquele conceito se relaciona com a crítica à concepção mecânica de movimento. Sem o esmero conceitual, é difícil compreender que a ideia da "Consciência de valor ao fazer" demonstra uma independência do âmbito da realização de movimentos em relação à reconstrução mecânica desses movimentos (TREBELS, 2006). Além disso, como saberíamos que esse conceito está ancorado na "filosofia dos valores" e que Paul Christian, responsável pelo conceito em tela, se refere à Scheler, ao discuti-lo?[51] A esse respeito, vale o alerta do próprio Kunz, quando afirma que o problema da fenomenologia sempre foi a linguagem fenomenológica: "[...] tinha que conhecer

[51] Só tomamos conhecimento disso no texto de Trebels (2006), que dedica quatro páginas à explicação do conceito.

muito bem a fenomenologia para poder entender a própria linguagem que se usava". Portanto, é preciso entender muito bem a linguagem a que a TSMH recorre (a fenomenologia) para que ela própria (a TSMH) se torne compreensível.

Neste capítulo, discutimos a fenomenologia na/da TSMH. Tomamos como "fonte" os textos do autor que, no Brasil, foi pioneiro ao introduzir e trabalhar na consolidação dessa discussão. Na análise oferecida, não colocamos em questão os méritos de Kunz nessa empreitada. Ao contrário, reconhecemos que, sem seu esforço, essa teoria não teria alcançado a importância que desfruta no campo da EF brasileira. Nosso exercício consistiu em uma tarefa de caráter mais técnico, interessada em, inicialmente, discriminar as referências bibliográficas relativas à fenomenologia presentes em cada um dos trabalhos que vieram a compor a nossa caracterização da TSMH. Com essa estratégia, traçamos um panorama dos autores e obras que são citados. Identificamos, com isso, a "fenomenologia" que se pode encontrar na TSMH. Após esse exercício, explicamos alguns conceitos e/ou ideias fenomenológicas mais utilizados nos textos de Kunz. Localizados quanto aos autores e obras em que aparecem, esse exercício permite-nos ver realmente qual é o uso da fenomenologia na/da TSMH. Discutimos, ainda, a maneira pela qual é feito o uso dos conceitos fenomenológicos no âmbito da TSHM. Foi possível ver em que medida as definições estavam ou não completas, quando havia algum tipo de desdobramento a partir de determinado conceito ou, então, quando os conceitos eram apresentados sem muita preocupação em explicá-los. Consideramos que esse é um cuidado importante para clarificar e acordar sentidos entre autor e leitor.

A investigação também demonstrou que a presença da fenomenologia na TSMH que conhecemos no Brasil tem em Merleau-Ponty sua principal referência, e é a "Fenomenologia da percepção" a obra mais utilizada no âmbito da TSMH. Isso não significa que outros autores, como Husserl, não sejam mencionados ou, então, que outros livros de Merleau-Ponty não sejam citados. Essa, contudo, não é a regra. Além disso, a investigação indicou que outros autores do contexto europeu (Holanda-Alemanha), importantes à TSMH, são praticamente desconhecidos no Brasil (por conta do problema do idioma), o que torna a presença da TSMH no País quase exclusivamente atrelada à fenomenologia (da percepção).

# PARTE II
# LIMITES E POSSIBILIDADES DA FILOSOFIA DO MOVIMENTO CONFIGURADA NA TSMH

## CAPÍTULO 1 – CIÊNCIA, MUNDO VIVIDO E CORPO

*Não, ninguém faz samba só porque prefere*
*Força nenhuma no mundo interfere*
*Sobre o poder da criação*
*Não precisa se estar nem feliz, nem aflito*
*Nem se refugiar em lugar mais bonito*
*Em busca da inspiração*
*Não, ela é uma luz que chega de repente*
*Com a rapidez de uma estrela cadente*
*Que acende a mente e o coração*
*É, faz pensar*
*Que existe uma força maior que nos guia*
*Que está no ar, bem no meio da noite ou no claro do dia*
*Chega a nos angustiar*
*E o poeta se deixa levar por essa magia*
*E o verso vem vindo e vem vindo uma melodia*
*E o povo começa a cantar lá-rá-iá*
*Lá-lá-rá-iá-lá-iá*
*(João Nogueira – Poder da criação, 1980)*

A música "Poder da criação", de João Nogueira, guarda alguma identidade com o processo de criação no pensamento pontyano, no qual a luz tem um papel importante ao revelar o mundo. Em Merleau-Ponty, o jogo de luz e sombra, a unidade que nos impede de pensar uma separada da outra é o que sustenta o mistério da expressão. Contudo, a possibilidade do dogmatismo é colocada tanto na música quanto na filosofia (como veremos a partir de Gerd Bornheim). A música também ilustra que o "poder da criação" nunca esteve inacessível ao homem, como encontramos em alguns momentos da TSMH. A nosso ver, o pensamento pontyano também guarda essa mesma hipótese. No capítulo seguinte, discutiremos, a partir da TSMH, os meandros dos processos de criação e expressão que envolvem o corpo em movimento e, ainda, as suas relações com o conhecimento (científico).

**Da questão para o sistema (da descrição para a prescrição)**

Como já salientamos, estamos interessado 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):

> Contudo, 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. De qualquer modo, a fundamentação fenomenológica finda por indicar a necessidade de investigar (cientificamente?) tais vivências, em termos de descrições. Se não pode haver ciência sem um fundamento que a preceda – esta é a ambição da fenomenologia husserliana, a qual é, em primeiro lugar, uma crítica às ciências – também ao dilucidar tal fundamento, abrem-se correlativamente novas possibilidades nas investigações científicas. [...] 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? É aí que a perspectiva semiótica que privilegia a Teoria Geral dos Signos ou Lógica da Linguagem, de Charles S. Peirce, oferece um caminho promissor.

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, essa problematização para por aí mesmo. O autor não avança com ela. Como saída, ele combina a fenomenologia com o pragmatismo peirciano, com a pretensão de suprir a "falta" (a 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 Ponty. Portanto, queremos saber até que ponto Ponty radicaliza essa ideia e em que medida isso realmente traz dificuldades à sistematização de uma teoria da EF baseada na TSMH, que tem na filosofia pontyana um dos seus principais alicerces. Afinal, qual é o conhecimento da

realidade proporcionado pelo método fenomenológico ou, então, pela TSMH? Como Merleau-Ponty lida com a questão da verdade? Como isso se manifesta no âmbito da TSMH?

Já dissemos, no capítulo 3, que a fenomenologia se caracteriza por ser uma crítica à ciência. A partir do próprio Merleau-Ponty, vimos que essa crítica tem o objetivo principal de apontar o reducionismo operacionalizado pela ciência.[52] Como a TSMH acompanha, principalmente, o Merleau-Ponty da obra de 1945, poderíamos dizer que o questionamento ao saber científico existente sobre o movimento humano é mesmo a tônica aqui. O que queremos dizer é que, nessa visão, 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.[53]

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 filosófos não produziram sistemas nem doutrinas – aparecem para nós dessa forma quando nos distanciamos das inquietações que os faziam pensar. Como ignorar que o movimento que anima o trabalho da filosofia está sempre a desfazer o tecido da tradição rompendo o fio de uma continuidade apaziguadora? A filosofia não inventa questões nem traz respostas. Interroga a experiência individual e coletiva, o sensível e o inteligível, o punctum caecum [ponto cego] da consciência, aquilo que necessariamente ela não pode 'ver' sob pena de deixar de ser consciência. A filosofia de Merleau-Ponty interroga a experiência da própria filosofia e a cegueira da consciência porque se volta para o mistério que faz o silêncio sustentar a palavra, o invisível sustentar a visão e o excesso das significações sustentar o conceito. 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).

E agora não estamos nos referindo apenas à obra de 1945. Os indícios deixados pela interpretação de Marilena Chauí, sobre a obra de Maurice 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", quando são revistos os resquícios de uma

[52] Cf. o livro "Conversas", de Merleau-Ponty.
[53] Afinal, não encontramos tal discussão na TSMH.

filosofia da consciência. 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.[54]

As interpretações sobre a obra do francês aqui abordadas (CARDIM, 2007; FERRAZ, 2007; FERRAZ, 2008; CHAUÍ, 2002; DUPOND, 2010) indicam que, mesmo com todas as mudanças que Merleau-Ponty opera em sua filosofia, o autor parece determinado a fundamentar o primeiro contato com o mundo. O projeto de Merleau-Ponty, na "Fenomenologia da percepção", é "[...] elevar a experiência à expressão de seu próprio sentido" (DUPOND, 2010, p. 35). Primeiro por meio da reflexão; depois a reflexão toma outra forma: não deve ser mais apenas criação (que repousa sobre si mesma), deve trazer à tona a sua ligação direta com o Ser, uma reflexão carnal.[55] Isso parece enraizar a filosofia pontyana na primeira constituição de sentido, na relação ontológica.

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 incompossíveis (MERLEAU-PONTY, 1971, p. 16).

Se não é falsa a tônica interrogativa da filosofia pontyana, por outro lado, Bornheim (1998) alerta para as insuficiências colocadas a partir do princípio fenomenológico da redução (admiração). Para o autor, esse contato ingênuo com o mundo promove uma redução da

---

[54] De acordo com Dupond (2010), o conceito de reflexão torna-se um desafio para Merleau-Ponty pela sua "infidelidade" com relação à experiência, porque: a) faz a "[...] evidência do mundo depender da atividade de um sujeito constituinte" (DUPOND, 2010, p. 65); b) porque promove a idealização da experiência ao torná-la acessível apenas na redução eidética. A reflexão tem um caráter "egológico" e dificulta a concepção da intersubjetividade. Merleau-Ponty reformula a ideia de reflexão na sua filosofia em direção a uma reflexão carnal.

[55] Consiste em dizer que o homem e o mundo são constituídos do mesmo tecido. Não apenas o homem vê o mundo, mas também é visto pelo mundo. Não há invólucro entre o homem e o mundo, e é a possibilidade de reversibilidade, de trocar de lugar com o mundo na relação, que me permite compreender o sentido do mundo. Essa ideia só é acompanhada nas últimas obras de Merleau-Ponty, em especial em "O visível e o invisível".

distância homem-mundo, que transforma o mundo em algo extraordinário, com um sentido muitas vezes resguardado sob a faceta do respeito. Sabemos que o princípio da redução também se faz presente na TSMH (aparece em 5 dos artigos analisados – 27,7%). Para Bornheim (1998), o filosofar não se basta da admiração, é preciso ir além, e a razão disso

> [...] reside justamente na ingenuidade com que se processa, presa a um total dogmatismo. A filosofia é impensável sem sentido de problematização, de espírito crítico, daí que outros caminhos, que não a admiração ingênua, deverão ser percorridos, para que se atinja o problema filosófico. Não caminhos artificiais, pensados e estabelecidos pelo filósofo; estes são métodos interiores ao próprio desdobramento da filosofia. Referimo-nos a caminhos pré-filosóficos, existenciais, que transformem em um problema, não apenas a filosofia, mas a minha própria existência e o mundo que me cerca, no qual vivo, que me obriguem a adotar uma atitude interrogativa, a viver o problema do real como meu problema. Ora, a grande barreira que impede o sentido da problematização é o dogmatismo da ingenuidade. *Precisamos saber quais os caminhos do homem para transpô-la, porém caminhos que se dão no próprio solo em que o homem vive, e que vão condicionar a instauração da filosofia* (BORNHEIM, 1998, p. 24, grifo nosso).

O destaque na citação acima serve justamente para abordar uma condição epistemológica: o conhecimento fundamenta ações, o homem age porque conhece. Essa é a faceta interesseira do conhecimento, que caracteriza o advento da racionalidade científica. Dito isso, que tipo de ações podem ser fundamentadas pela maneira de refletir da fenomenologia? Como, daí, podemos prescrever, normatizar, estabelecer princípios que visem a ultrapassar a intencionalidade da pessoa, sua percepção? Como superar a crença na linguagem privada, que se resume às percepções individuais?

Sabemos que, na origem da TSMH, existem alguns autores vinculados à *Gestalttheorie*, uma raiz fenomenológica na Psicologia. Entendemos que se trata de uma tentativa de ancorar a fenomenologia, uma corrente filosófica, no âmbito das ciências empíricas a partir da normatividade. Se essa é a intenção que também está colocada na TSMH, como parace ser, convém determo-nos um instante nas dificuldades encontradas pela *Gestalttheorie* ao tentar levar o método fenomenológico para o âmbito da normatividade.

Essa corrente da Psicologia tem origem na fenomenologia husserliana (DARTIGUES, 1983). Dartigues (1983) argumenta que os teóricos da *Gestalttheorie* levam os princípios fenomenológicos a caminhos que o próprio Husserl não reconheceria. Ao que tudo indica, o mesmo acontece com Merleau-Ponty. A princípio, a *Gestalttheorie* procurava ir no sentido contrário da concepção que entende a consciência como um epifenômeno que resulta de uma realidade primeira, física. Assim, procurava-se conceber o psíquico de forma aproximada com os ideias fenomenológicos: como fenômeno ou aquilo que se mostra. A Psicologia da Forma

procurava descrever "[...] as formas privilegiadas da conduta humana e determinar as condições de seu aparecimento" (CHAUÍ, 2002, p. 228). Isso porque havia uma aproximação da ideia de estrutura, que é "[...] sentido encarnado: não é Natureza em-si, nem sistema de posições de consciência, mas produção de uma inteligibilidade espessa que se realiza por meio das coisas e dos homens, anteriormente à reflexão" (CHAUÍ, 2002, p. 229).

Apesar da aproximação da ideia de estrutura, a partir da ideia de *gestalt* (que é a afirmação de uma estrutura), a *Gestalttheorie* opera uma "[...] reificação da estrutura e sua redução à realidade física partes extra partes" (CHAUÍ, 2002, p. 228). A *Gestalttheorie* localiza a estrutura nas coisas:

> Ao colocar a gestalt como forma derivada de formas físicas detentoras de realidade, a Escola de Berlim impediu aquilo que sua proposta anunciava: uma revisão radical das relações entre o objetivo e o subjetivo no nível da psicologia (CHAUÍ, 2002, p. 229).

A estrutura não é coisa, nem ideia. Os modelos de conhecimento elaborados pelo método científico são exigidos pela própria estrutura. Portanto, a estrutura é um "[...] princípio interior de distribuições observáveis" (CHAUÍ, 2002, p. 229), sendo ela mesma não observável. A estrutura, portanto, tem uma dupla face: direciona os elementos que a constituem formando sentido e, ao mesmo tempo, mantém a opacidade do seu sentido. A opacidade do sentido é o que torna o pré-reflexivo (que a TSMH procura desvendar) praticamente inacessível. A estrutura é, por definição, fugidia:

> A opacidade exige o modelo, mas este, instrumento de conhecimento, não se confunde com aquilo de que é conhecimento. O modelo é a 'objetivação manifesta' de uma 'organização latente', e é esta e não aquela que deve ser denominada estrutura (CHAUÍ, 2002, p. 230).

Isso mostra a maneira peculiar como a fenomenologia se dirige ao "real", ao contexto que, para nós, da EF, deve ser considerado como contexto de intervenção. Queremos falar, com isso, das dificuldades de levar os princípios fenomenológicos para o âmbito da prática. 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), segundo a definição husserliana. 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, o interesse pela experiência “foi puramente teórico”, faltando uma “dimensão pragmática” para sustentar a circularidade defendida pela própria fenomenologia: se a atividade teórica pressupõe o mundo da vida, e quanto à fenomenologia? 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.

**Superação dos dualismos corpo-mente, homem-mundo e sujeito-objeto**

A ideia da superação dos dualismos corpo-mente, homem-mundo, sujeito-objeto esteve presente em muitos dos textos (de Kunz e coautores) analisados, como neste trecho que segue:

> A fenomenologia procura, entre outras coisas, *superar* a tradicional dicotomia de sujeito-objeto e suas consequências, especialmente no ponto de vista do dualismo corpo e mente que se configura como uma herança problemática da filosofia e do pensamento ocidental, pois se manifesta fortemente na concepção moderna de ciência, em especial nas ciências que têm o movimento humano como objeto central (KUNZ, 1998, p. 10, grifo nosso).

Em algumas oportunidades, esse ideal aparece conjugado com a ideia de totalidade na TSMH.[56] 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 cai 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?

Bracht (2006, p. 104) ainda questiona sobre o projeto de superação dos dualismos: "Como ficaria, nesse contexto, a concepção de sujeito do Iluminismo, aquele capaz de julgamento crítico porque constituído de autonomia frente ao real, ao objeto?". Podemos reconfigurar a questão: 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

---

[56] A compreensão do movimento como totalidade (que apareceu em 7 dos 18 textos analisados) se apoia na ideia de que há uma "unidade primordial" que inaugura o mundo para o homem e na noção de "intencionalidade", centrais na "Fenomenologia da percepção". A partir da forma como essa questão é articulada na TSMH, é possível o entendimento de que há uma dimensão acessível de indistinção entre homem e mundo, sujeito e objeto. Sabemos que há uma diferença entre unidade e totalidade: a unidade se sustenta tanto na homogeneidade, quanto na diversidade; já a totalidade indica a completude, a plenitude. No pensamento pontyano, não há uma dimensão da plenitude, ou que, pelo menos, aponte para uma plenitude possível. Podemos também dizer que esse ideal está ligado, na TSMH, à necessidade de interdisciplinaridade (devido à parcialidade das abordagens monodisciplinares) e à fundamentação com a filosofia.

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". No entanto, também não é plausível afirmar que essa parte da filosofia pontyana está distorcida na TSMH, afinal, Merleau-Ponty também parece falar em superar dicotomias em certo ponto de seus estudos:

> A interrogação filosófica como começo radical começa por *abandonar os dualismos* inaugurados por Descartes, cujo primeiro efeito havia sido impedir um pensamento ancorado na união entre a alma e o corpo e na relação originária do sujeito e do mundo (CHAUÍ, 2002, p. 160, grifo nosso).

No entanto, as mudanças no pensamento do filósofo deixam transparecer que era necessário um cuidado maior na apresentação dessa questão dentro da TSMH.[57] Assim Chauí (1994, p. 475) caracteriza esse lugar do pensamento pontyano:

> O que as artes ensinam à filosofia? Que 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

[57] 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.

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.[58] 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.

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 de natureza. 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 (PP 231) ou de um eu natural (PP 502), 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).

[58] 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 incompossibilidade. Quer dizer, não se fala aqui de um livre agir, de cumplicidade imediata, mas de diferenciação, estranhamento. E há promiscuidade entre um e outro.

Bornheim (1998, p. 40) traz aspectos importantes para essa questão, se considerarmos a discussão feita na teoria filosófica sobre o movimento humano de Kunz:

> Quer dizer, o dar-me ao real e o deixar-ser o real implicam em uma intimidade de participação, de tal modo que "le monde est tout au dedans et je suis tout hors de moi" [o mundo é tudo em todos e eu estou fora de mim], segundo a expressão de Merleau-Ponty. Esta presença não pode, porém, ser compreendida como uma espécie de fusão entre o eu admirante e a realidade admirada. Quem admira não se dissolve na realidade que admira, nem esta se desfaz naquele. Pois, bem ao contrário, o que caracteriza a admiração é o reconhecimento do outro como outro, e porque eu o reconheço enquanto tal posso admirar-me. Não se trata de confusão, e sim de um respeito cujas raízes mergulham em uma inocência ingênua e piedosa.

Bornheim (1998) diz que a consciência ingênua, fruto da admiração ingênua (ele coloca a consciência como característica da admiração, da qual vínhamos falando), é a responsável pela distinção do homem e da natureza, e, por consequência, doadora do estatuto humano:

> Se o homem pudesse ser considerado como pura exterioridade, dissolver-se-ia a consciência, e ele passaria a ser coisa entre coisas. Se, ao contrário, pudesse ser reduzido à interioridade pura, desapareceria a distância característica da consciência encarnada. Como, porém, a interioridade, o saber-se em sua intimidade, não se processa com uma pureza total, a distância resulta em termos de uma ambigüidade radical [...] A consciência é de tal natureza, que em seu ato não permite a fusão, a penetração completa no mundo; ela permanece sempre consciência, decorrendo daí o irremediável da distância, do abismo que a separa daquilo que lhe é exterior. E precisamente nesta duplicidade de aspectos reside a sua ambigüidade, o caráter de sua relação com o mundo: uma interioridade exterior e uma exterioridade interior - presença ausente e ausência presente. Neste sentido, comparada com a vida animal, pode-se mesmo afirmar que a vida humana é como que atingida por uma inadaptação profunda (BORNHEIM, 1998, p. 43-44).

E o que sustenta essa incompossibilidade (ou “inadaptação profunda”) que mantém, por sua vez, a unidade entre homem e mundo? Bornheim aponta para a consciência, como vimos na citação acima. Já 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 tôda 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 côr, 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 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).[59]

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.[60] 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

---

[59] "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).

[60] 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 com*unidade* sensível para a diferenciação entre homem e mundo.

> 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. Entendemos, portanto, que parece haver um direcionamento do pensamento pontyano para o contato inicial do homem com o mundo. Já dissemos aqui que, 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.

Talvez outro ponto de discordância com a TSMH se manifeste na 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.

## A experiência colonizada pela ciência

Trebels (1992, p. 340) afirma que o movimento só é significativamente ancorado quando o agente percebe o tempo e o espaço vital. Já em TDPE (p. 103-104), Kunz diz que o "se-movimentar" acontece, mas só é privilegiada a análise do movimento naqueles moldes objetivos. E. 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?

No trecho de Dupond (2010), a seguir, há razões para se entender a intepretação de Kunz, já que a necessidade de despertarmos do entorpecimento da experiência pela racionalidade científica é um tema abordado pelo próprio Ponty. Vejamos:

> A experiência é um dos nomes do 'fenômeno originário', a abertura do mundo, 'o contato inocente com o mundo' (PP I), que a fenomenologia procura 'despertar' (PP III), aquém das construções e idealizações da ciência, para reativar, criticar, retificar, refundar as significações fundamentais que, transmitidas ao longo da história, regem nossa inteligência do ser e mesmo o acesso a nosso próprio ser. [...] Mas, se ela é a origem de todo ser e toda a verdade, nem por isso é imediata, tem de ser reconquistada 'por um trabalho comparável ao do arqueólogo', pois 'está enterrada sob os sedimentos dos conhecimentos posteriores' (LMG 403) (DUPOND, 2010, p. 27).

Para colocar apenas um "porém" nessa aproximação da TSMH com o filosófo francês, a partir do próprio Merleau-Ponty, voltemo-nos para as mudanças no conceito de experiência, contidas na própria obra pontyana (e esquecidas pela TSMH):

> Em contraposição, no final dos anos 1950, a experiência já não é entendida como dependente por essência de uma discrepância intencional [entre cogito e cogitatum], ela é uma 'fissão' ou uma 'deiscência' no tecido do mundo, e a preocupação de Merleau-Ponty, invertendo a orientação de 1945, é mostrar que essa fissão que faz nascer, um para o outro, o vidente e o visível, longe de nos separar da coisa, ao contrário nos abre para ela: 'é preciso, então, que a discrepância, sem a qual a experiência da coisa ou do passado iria a zero, também seja abertura para a própria coisa, para o próprio passado [...]' (VI 166). (DUPOND, 2010, p. 28).

Se operamos uma aproximação entre os termos "coisa" (presente nessa passagem) e mundo da ciência, poderemos ver uma abertura da experiência (o fenômeno originário) para a coisa, aquilo que é conhecimento posterior (científico) sobre a experiência. De outra forma, o que explica a vontade de Merleau-Ponty em compreender o não metafísico por trás do discurso metafísico?

> Em suas primeiras obras, interessava-se por uma outra metafísica, escondida sob a positividade científica e a idealidade filosófica. Em suas últimas obras, particularmente na abertura de Le Visible et l'Invisible, sua perspectiva se

> transformara. 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).
>
> Entretanto, Merleau-Ponty não abandonava imediatamente as tentativas da filosofia, suas aventuras. Interessava-se em interrogar a origem dos impulsos que confeririam à consciência a plena posse de si, apresentariam o mundo numa límpida transparência e transformariam a linguagem numa expressão completa. Também não descartava imediatamente a tendência ao 'retorno ao vivido', mas indagava por que fora tido como necessário e que consequências traria ou trouxera para a filosofia. Voltava-se para as tentativas da metafísica, da filosofia transcendental, da dialética e das ciências para saber de onde vinham e a que se destinavam (CHAUÍ, 1981, p. 185-186).

Já acompanhamos, aqui, o reconhecimento de Merleau-Ponty da experiência que precede, ou melhor, *acompanha*, todo o conhecimento, inclusive o científico. Dito de outra forma, 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 intepretamos, parece embalar a TSMH.

**Sensibilidade, criatividade e expressão**

A TSMH apresenta a tese de que a ciência coloniza a experiência (ou mundo vivido), causando um entorpecimento das capacidades humanas. Sendo assim, apresenta uma aposta no retorno à sensibilidade, à criatividade e à expressão de forma conjunta com a problematização da colonização. Vejamos, portanto, no que consiste essa aposta da TSMH para fugir das amarras colonizantes da ciência. Faremos isso a partir de contrastes das noções em questão com relação à TSMH e à filosofia pontyana. Queremos mostrar, com isso, que a aposta no retorno à sensibilidade, à criatividade e à expressão, como está configurado na TSMH, pode trazer algumas dificuldades que precisam ser refletidas no âmbito desta teoria.

A retomada da sensibilidade é um tema que também aparece nos trabalhos de E. Kunz que foram analisados: 6 (33,3%) trabalhos. Trata-se, aliás, de um tema que ocupa parte dos estudos de E. Kunz na atualidade. Vejamos:

> Interessa, no momento, entender que a intervenção na constituição dessa linguagem, ou seja, as possibilidades e dificuldades da criança se apropriar de meios para uma compreensão livre e autônoma de mundo, não ocorre apenas pela mediação do adulto, mas pelas próprias relações das crianças com este mundo pré-dado e cada vez mais tecnologizado, onde vivem. Por isso, há autores como Zur Lippe (1987), que se preocupam com uma crescente dessensibilização do pensar e agir,

> especialmente, na vida da criança, imposta por um contexto ao qual não pertencem apenas os adultos, mas as próprias coisas com que lidam e que impõe uma certa disciplina e controle, também (KUNZ, 2007, p. 102).

Acompanhemos agora a crítica que Vaz (1995) faz a Silvino Santin, para compreendermos os possíveis problemas que surgem daí. Observemos, a partir de Vaz (1995), a proximidade entre as perspectivas de S. Santin e E. Kunz. Assim se refere Vaz (1995) a Santin:

> Dois traços perpassam grande parte de sua análise: a crítica à determinação das ciências naturais na compreensão do corpo, que desembocaria numa perspectiva instrumentalizadora para este corpo; e a crítica que constantemente elabora a dualidade corpo-mente (VAZ, 1995, p. 184).

Entendemos que esses traços também estão presentes na obra de E. Kunz.[61] Silvino Santin é referenciado em 5 dos 18 (27,7%) trabalhos analisados de E. Kunz (em 3 deles há citação direta; os trabalhos são de 1991, 2001, 2009, 2010 e 2011). O livro "Educação física: uma abordagem filosófica da corporeidade", 1987, de S. Santin, aparece em 4 dos 18 (22,2%) trabalhos analisados (com citação direta em dois deles, o de 2010 e o de 2011). Eis a crítica que Vaz (1995) apresentou à Santin:

> Não me parece que 'A corporeidade da abundância é aquela que se desenvolve liberta das leis da necessidade', nem que seja no sensível que se localize a chave da liberdade humana. Ao contrário, é pelo trabalho do conceito, pela possibilidade do ser humano colocar-se como aquele que compreende a regularidade da natureza (sua própria e aquela que o circunda), e sobre o qual possa pôr sua humanidade, que a liberdade pode ser construída. Neste sentido, não são, liberdade e necessidade conceitos excludentes, mas interdependentes. Ficar à mercê dos sentidos ('escutando-os') é dar guarida ao anti-racionalismo. No limite, pode até justificar a barbárie. Se a crítica à razão instrumental é necessária e pertinente, não se pode esquecer que só é possível chegar à ela justamente pelo trabalho da razão! (VAZ, 1995, p. 187).

Portanto, o que E. Kunz argumenta (de maneira semelhante a S. Santin), no âmbito da TSMH, é sobre a necessidade de desbloquear as capacidades sensíveis do homem, que foram encobertas a partir dos ideais da modernidade e da racionalidade científica, como nos diz

[61] Vaz (1995) estende a sua crítica à Maria Augusta Salin Gonçalves, a partir de seu livro "Sentir, pensar, agir: corporeidade e educação", que também aparece em 2 dos 18 trabalhos analisados.

Kunz (2001).[62] Há uma aposta considerável no desenvolvimento das capacidades criativas por meio do movimento e, o que é mais importante, na espontaneidade de viver os movimentos:[63]

> Por fim, o esporte, especialmente o esporte da escola, pode ser um elemento importantíssimo no despertar de uma mais intensa, profunda e consciente percepção, sensibilidade e intuição que irão resultar num ser mais liberto e criativo (KUNZ, 2009, p. 180).

> Portanto, isso é muito importante, pois, se as portas da sensibilidade, da percepção e da intuição se abrem quando nos movimentos de forma livre e espontânea num jogo, numa brincadeira ou no esporte, estamos desenvolvendo nossa humanidade, estamos nos tornando mais livres e criativos. Enfim, encontrando em nós o que buscamos fora, com especialistas (KUNZ, 2009, p. 180).

Criar é, para Kunz (2009, p. 181), a "[...] capacidade de dar existência a algo, ou, então, de estabelecer relações ainda não concebidas, inventar ou descobrir algo novo, ainda não conhecido". A capacidade criativa, nesse caso, é entendida como conhecimento, como a possbilidade de encontro consigo mesmo antes da intervenção sociocultural (no caso da educação de crianças, do adulto):

> E quanto mais cedo o adulto interferir nessa 'criação' por excelência, menos criativa e independente será essa pessoa, quando crescer. Num sentido mais geral e, em especial, nas crianças, todas as suas atividades têm certo significado criativo e elas necessitam disso, é o processo de tornar-se humano pela própria natureza, antes da intervenção sociocultural (KUNZ, 2009, p. 181).

Em alguns momentos, há uma ênfase excessiva na argumentação contra o ensino de movimentos pautado pela técnica e pelos padrões. Tudo isso se organiza em volta da crença nos sentidos e significados subjetivamente disponíveis:

> Assim, quando às crianças e aos jovens, pelo processo de ensino a que são submetidos, não se permitem mais experiências próprias de movimento, esportes e jogos em favor de um movimento 'correto', pré-dado e criado por terceiros, realiza-se uma das experiências mais alienantes e castradoras da liberdade e criatividade humana. A realização de atividades para crianças e jovens em seu 'se-movimentar' que neguem a vivência de *sentidos e valores subjetivamente significativos* promove uma verdadeira 'extração da vida' dessas crianças. Porque a vida que pulsa num corpo jovem está em constante busca de vivências e experiências subjetivamente significativas, o que quer dizer criação (KUNZ, 2009, p. 183).

---

[62] "Pois o racional, o lógico funcional da nossa forma de pensar tem um 'efeito desumanizador' e banaliza o humano, pois desrespeita a inteligência intuitiva" (KUNZ, 2009, p. 181).

[63] Isso é radicalizado, mais recentemente, no texto "Percepção, sensibilidade e intuição para as possibilidades criativas no esporte: complementos atualizados para nova publicação", de autoria de Kunz, publicado no livro "Esporte de rendimento e esporte na escola", de 2009, organizado por Marco P. Stigger e Hugo Lovisolo. Nesse texto, Kunz não argumenta com Merleau-Ponty. Isso reforça aquelas diferenças das quais vinhamos falando, entre a TSMH e o pensamento pontyano.

Porém, a “reabilitação ontológica do sensível”, que Kunz (2004, p. 121) retira de Merleau-Ponty, não tem relação com uma libertação das amarras da razão. A argumentação que encontramos na TSMH se refere à concretização da unidade primordial homem-mundo na prática dos movimentos: isso seria a reabilitação da sensibilidade para E. Kunz, porque E. Kunz toma a motricidade como uma potência primeira do homem de atribuir sentidos, assim como está inscrito em “Fenomenologia da percepção”. Porém, se considerarmos que o projeto de “O visível e o invisível”, de Merleau-Ponty, traz a reconfiguração da filosofia do francês em uma ontologia do sensível, veremos que, ao contrário da TSMH, essa filosofia não é construída nos termos de uma reabilitação. A sensibilidade “pontyana” não procura ser o outro da razão, uma resposta às ações excessivamente racionalizadas. Não se trata de um modo de agir, mas do vínculo primeiro com o mundo, assim como se coloca o *cogito* na filosofia cartesiana.

Como vínhamos abordando, em TDPE e em EFEM, encontramos a ideia de que nossas possibilidades de conhecer o mundo são colonizadas pelas objetivações culturais da evolução científico-tecnológica da ciência moderna. “Os movimentos esportivos interpretados tecnicamente minimizam o poder de significação, principalmente, da criança e do adolescente do seu próprio se-movimentar” (SURDI; KUNZ, 2010, p. 274).

Nesse sentido, o esporte é criticado nos textos de E. Kunz desde EFEM e TDPE. Dentro dessa crítica, temos aquelas destinadas ao ensino de movimentos baseados no padrão. Isso geralmente se refere aos padrões e modelos de movimento do esporte de alto rendimento. Na nossa entrevista com E. Kunz (29-11-2010), o autor faz uma crítica aberta ao modelo de EF pautado na cópia e na imitação de movimentos. Isso também aparece em Kunz e Santos (2009). Em “Ciências do esporte, da educação física e do movimento humano: prioridades, privilégios e perspectivas”, de 2007, também encontramos ênfase na necessidade de interferir menos no contato da criança com o mundo, no sentido de não condicionar excessivamente as vivências das crianças às visões dos adultos.

Sabemos que Kunz nunca fala em termos de substituição de uma abordagem por outra,[64] mas também nos indagamos se, quando vamos a termos tão fundamentais que ressaltam o movimento como expressão, como um diálogo que expressa significado, podemos

[64] Se podemos dizer que encontramos, em Trebels (1992, 2006), o desejo por uma complementaridade entre a concepção substancial e a relacional do corpo/movimento humano, também não podemos dizer que os trabalhos de Kunz deixam de passar o mesmo sentimento.

nos perguntar qual intervenção seria interessante que o professor fizesse na educação de crianças?

> A participação da pessoa que executa o movimento deve ser enfatizada. Sua intenção e o sentido desenvolvido por ela devem ser levados em consideração por professores. É nesta participação que o movimento possui as reais condições de ser humano, no sentido de possuir características de uma criação própria (SURDI; KUNZ, 2010, p. 269).

> Certo padrão de movimento não pode conceber, ou ainda abarcar, todas as possibilidades da individualidade humana. O que deve acontecer é exatamente o inverso, quem deve se adaptar não é o ser humano ao padrão, mas sim o padrão que deve sofrer alterações para que o ser humano possa se expressar significativamente e criar novas possibilidades. O padrão deve ser construído pelo ser humano, para que este consiga ser o fim de seu movimento intencional (SURDI; KUNZ, 2010, p. 270).

Dito de outra forma, como é possível atingirmos a criação? Via espontaneidade? Pensamos que, a partir do próprio Merleau-Ponty, esse ideal de expressão direta, a partir da intenção, sem a interferência dos padrões, é questionável:

> Vê-se, pois, que, com base em um núcleo de senso comum que seria a recusa da separação do interior (o pensamento) e do exterior (o corpo, a extensão), o conceito de expressão é um dos melhores testemunhos do percurso que conduz Merleau-Ponty da Fenomenologia da Percepção à ontologia dos últimos textos, em que a expressão fica totalmente liberta da categoria subjetividade (DUPOND, 2010, p. 31).

A expressão como "[...] passagem mútua de um interior para um exterior e de um exterior para um interior" (DUPOND, 2010, p. 31) dissolve justamente a exterioridade (metafísica) entre o exterior e o interior e ancora a expressão no corpo (corpo de coisa, corpo vivo ou corpo verbal). Parece que, aqui, já não há mais espaço para pensarmos em significados pré-linguísticos no corpo como potência metafísica de significação ou nos possíveis resquícios de uma filosofia da consciência dentro do fenômeno da expressão. O que, para nós, já sinaliza uma necessidade de um olhar mais apurado, para o tema da linguagem também em Merleau-Ponty:

> A intenção significativa se dá um corpo e conhece-se a si mesma buscando um equivalente no sistema de significações disponíveis, que representam a língua que falo e o conjunto dos escritos e da cultura de que sou herdeiro. Para a intenção significativa, voto mudo, trata-se de realizar um certo arranjo dos instrumentos já significantes ou das significações já falantes (instrumentos morfológicos, sintáticos, léxicos, gêneros literários, tipos de narrativa, modos de apresentação do acontecimento, etc.) suscitando no ouvinte o pressentimento de uma significação outra e nova, e, inversamente, promovendo naquele que fala ou escreve a ancoragem da significação inédita nas significações já disponíveis (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 134).

> Cada um deles [os signos] exprime somente por referência a uma certa aparelhagem mental, a um certo arranjo de nossos utensílios culturais e, todos juntos, são como um formulário em branco que ainda não preenchemos, como os gestos de outrem a visar e circunscrever um objeto do mundo que não vejo (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 133).

A ênfase ao tema da linguagem é o principal ponto de desencontro entre a TSMH e Merleau-Ponty, e que se radicaliza em outros pensamentos, como naqueles vinculados à hermenêutica. Sabemos que Merleau-Ponty entende que o acesso ao Ser se dá via criação. Mais como é a criação de que nos fala o filósofo? Em "Obra de arte e filosofia", de Marilena Chauí, encontramos uma análise desse ponto. Merleau-Ponty fica entre um duplo sentido da criação: a criação como "transfiguração da vida" ou como uma livre expressão da necessidade. Dessa forma, a vida é um âmbito que situa as obras de arte, que, nesse sentido, são intermináveis, porque são respostas à vida (no sentido de abertura ao mundo que por ora já discutimos). Segundo a interpretação de Chauí, Merleau-Ponty, mesmo em seus últimos escritos, não expande o processo de criação além do âmbito do mistério que liga o interior e o exterior:

> O diário de Cézanne e a conferência de Husserl, assim como os trabalhos inacabados de Leonardo, revelam que os três submeteram os acontecimentos e as experiências à significação que tinham para eles como um fulgor vindo de parte alguma e que, em certos momentos, os iluminava por inteiro (CHAUÍ, 2002, p. 176).

Para Chauí (2002, p. 176), Merleau-Ponty entende que o pintor está cercado pelo mundo que "[...] deve realizar e revelar pela obra". A linha que separa o corpo e o mundo continua muito tênue, mesmo no último Merleau-Ponty:

> A pintura é a transubstanciação entre o corpo do pintor e o corpo das coisas. Como isso é possível? É que a visão e o movimento são inseparáveis, embora diferentes: ver não é apropriar-se do mundo em imagem, mas aproximar-se das coisas, tê-las, mas à distância; mover-se não é realizar comandos que a alma envia ao corpo, mas o resultado imanente do amadurecimento de uma visão. Nosso corpo é uma potência vidente e motriz que vê porque se move e se move porque vê (CHAUÍ, 2002, p. 177).

Como já dissemos, parece haver uma comunidade sensível da qual o corpo faz parte e que não é totalmente acessível porque o invisível é o que sustenta o visível. Os gestos do pintor, do escultor, do dançarino, "[...] parecem emanar das próprias coisas, ser exigido por elas, estar nelas como o desenho das constelações" (CHAUÍ, 2002, p. 182):

> Examinando como os artistas trabalham a profundidade, a cor, a linha e o movimento, como 'buscam a animação interna' do sensível, Merleau-Ponty afirma que 'a arte não é construção, artifício, relação industriosa com um espaço e um mundo exteriores', pois ela é 'o grito inarticulado que se assemelha à voz da luz' (CHAUÍ, 2002, p.183).

E assim acontece também, subitamente, quando o escritor se vê rodeado de sentido ao operar uma torção na linguagem existente. Entendemos que aqui se encontra um marco importante da nossa problematização da ideia de criatividade configurada a partir da TSMH de E. Kunz. Na TSMH, o processo de criação se dá de maneira anterior e independente da linguagem, como já procuramos demonstrar. Considerando o pensamento de Merleau-Ponty como um todo, a partir das interpretações a que tivemos acesso, a criatividade é entendida como um processo que não é, fundamentalmente, *tributário* daquilo que o filósofo Gadamer chama de círculo linguístico, ainda que o autor tenha pensado sobre a questão da linguagem. Mesmo que a criação do escritor esteja associada a uma torção nos meios linguísticos já existentes, o processo criativo também está consideravelmente associado à revelação do ser, à luz e à sombra.

O que precisa ser enfatizado, por um lado, é que não existe criação fora da linguagem, e é isso que está configurado na teoria pontyana. Por outro, o que o pensamento pontyano parece apontar é que não há uma colonização da experiência pelo objetivismo científico que demande ênfase em capacidades subjetivas de significação.

## Apêndice: outro olhar sobre a questão da técnica – Richard Sennett e "O artífice"

Mesmo considerando a questão da linguagem, Merleau-Ponty parece "pular" o que seria a espessura[65] do processo de criação. Para Merleau-Ponty, a criação não pode ser entendida como algo que repousa sobre si mesma. Ora, isso é justamente o que Sennett parece admitir, quando entende que o contato com matéria não é imediato, senão mediado pela linguagem.[66] Em "O artífice", Richard Sennett discute o processo de criação a partir de outro olhar. O artífice é aquele que se preocupa com o trabalho bem-feito, "pelo prazer da coisa benfeita". Sennett problematiza a concepção alimentada por Hannah Arendt de que aquele

[65] O nosso uso do termo "espessura", utilizado pelo próprio Merleau-Ponty para indicar a não transperência da relação homem-mundo e que caracteriza muito bem a noção de carne, tem um propósito: refletir o que Merleau-Ponty parece não refletir a partir de suas próprias ferramentas. Richard Sennett parece mostrar, com sua investigação sobre o trabalho manual de artífices de diferentes ordens, que o processo criativo também não se pauta na transparência homem-mundo, mas numa relação de mão dupla entre ideia e matéria.

[66] Para Sennett, há uma ligação de duas vias: "[...] a realidade material dá a resposta, constantemente corrigindo a projeção, advertindo quanto à verdade material" (SENNETT, 2009, p. 303).

que produz coisas materiais muitas vezes não tem poderio racional e ético de controle sobre tal produto. Trata-se aqui do mito de Pandora. A "solução" apontada por Arendt é o controle da política, que deve se colocar acima do trabalho físico.

Segundo Sennett, Arendt distinguia: *Animal laborens* e *Homo faber*. O primeiro é o que fica absorto no trabalho como fim em si mesmo, com o único objetivo de "fazer a coisa funcionar". O segundo é o "juiz do labor", que discute e julga o fazer. Sennett aposta num envolvimento mais materialista do homem com o seu trabalho. A figura do artífice condensa um diálogo entre práticas concretas e ideias, sobre o fundo de hábitos prolongados. Encontramos, em "O artífice", tanto a tese de que "[...] as habilidades, até mesmo as mais abstratas, tem início como práticas corporais, [quanto a tese de que] [...] o entendimento técnico se desenvolve através da força da imaginação" (SENNETT, 2009, p. 20). Grosso modo, trata-se de uma via de mão dupla entre ideia e prática.

O autor faz um estudo filosófico da técnica, como uma questão cultural, recorrendo à análise de registros históricos da civilização, "[...] como catálogo de experiências de produção das coisas" (SENNETT, 2009, p. 25). Sennett desenvolve uma argumentação, ao longo do livro, em que recria os processos históricos sublinhando sua análise filosófica sobre cada ponto. O autor chama a atenção para o processo de capacitação (prática de treinamento), a partir do qual desconfia do talento inato e da espontaneidade sem fundamento. Repetir possibilita a autocrítica, permite modular a prática de dentro para fora. Os momentos de criação estão, na verdade, ancorados na rotina:

> À medida que uma pessoa desenvolve sua capacitação, muda o conteúdo daquilo que ela repete. O que parece óbvio: nos esportes, repetindo infindavelmente um saque de tênis, o jogador aprende a jogar a bola de maneiras diferentes; na música, o menino Mozart, aos 6 e 7 anos de idade, ficou fascinado com a sucessão de acordes da sexta napolitana, na posição fundamental [...]. Depois de trabalhar alguns anos nela, tornou-se perito em inverter a mudança para outras posições (SENNETT, 2009, p. 49).

Nas análises de Sennett, o processo de capacitação do artífice demanda um processo prolongado e carregado de significados nos seus percalços. A dificuldade e a incompletude são aspectos que aparecem no trabalho e que são estimulantes, impulsionam a novos rumos e objetivos. Isso está ausente, por exemplo, do trabalho do arquiteto com o Autocad.[67] Até

[67] Autocad é um *software* que tem o objetivo de auxiliar a confecção de desenhos por computador. Esse programa é amplamente utilizado por arquitetos do mundo todo. É importante saber que o Autocad automatiza os meios de ação daqueles arquitetos que utilizam o programa.

mesmo a originalidade de pintores renascentistas era ancorada no trabalho coletivo com seus assistentes, e não lhes "proporcionava bases sociais de autonomia".

A ideia de consciência material, de Sennett, remete às tranformaçõs materiais (que se dão no domínio da vida) que suscitam transformações de consciência:

> A metamorfose que mais desafia o fabricante a manter conscientemente a forma será talvez a 'mudança de domínio'. Esta expressão – de minha lavra – remete à maneira como determinada ferramenta, utilizada inicialmente para certa finalidade, pode ser aplicada em outra tarefa, ou como o princípio que orienta uma prática pode ser aplicado a outra atividade completamente diferente. As formas-tipo desenvolvem-se por assim dizer no interior de um país; as mudanças de domínio atravessam as fronteiras (SENNETT, 2009, p. 146).

Richard Sennett procura conferir uma lógica às associações entre ideia e matéria: "Essas permutas [...] ocorrem lentamente, destiladas pela prática, e não ditadas pela teoria [...] o lento avanço do trabalho do artífice forja a lógica e mantém a forma" (SENNETT, 2009, p. 147). Só a capacitação permite acompanhar a lógica da matéria.[68]

As pessoas que adquirem um alto grau de capacitação veem na técnica a "alma"; a técnica está ligada à expressão. Segundo Sennett, a mão se tornou humana ao longo da história, a partir dos seus usos. A técnica corporal da preensão, que surgiu no processo evolutivo, é como uma tentativa de agarrar o sentido por meio da ação. A técnica é o que suporta a expressão porque abre o horizonte de erros e, consequentemente, de acertos: "Tenho um padrão de referência que me diz o que estou buscando, mas meu compromisso com a verdade reside no simples reconhecimento de que cometo erros [...]. Devo dispor-me a cometer erros, tocar notas erradas, para eventualmente acertar" (SENNETT, 2009, p. 180). Há uma dialética entre a maneira correta e a experiência do erro: é o desenvolvimento a partir da técnica,

> Fazendo alguma coisa acontecer mais de uma vez, temos um objeto de reflexão; as variações nesse ato propiciador permitem explorar a uniformidade e a diferença; a prática deixa de ser mera repetição digital para se transformar numa narrativa; movimentos adquiridos com dificuldade ficam cada vez mais impregnados no corpo; o instrumentista avança em direção a maior habilidade (SENNETT, 2009, p. 181).

É preciso ir além do "ser como coisa" de Merleau-Ponty (em "Fenomenologia da percepção") como o próprio Sennett (2009, p. 195-6) alerta: é preciso se colocar de maneira antecipada, um passo à frente da matéria. É preciso transformar a preensão (como ideia de

[68] Aqui parece que temos uma aproximação com a filosofia pontyana, porém é preciso ir com mais calma nesse ponto. A diferença aqui é que os significados da matéria para Sennett não parecem escapar à linguagem, senão que a linguagem alimenta a lógica material retroativamente.

agarrar) num “estado de espírito permanente” por meio da repetição. Fixa-se um ritmo. Isso permite a antecipação. Para Sennett (2009, p. 202), “[...] os movimentos corporais constituem a base da linguagem”. Isso aparece nos estudos do neurologista Frank Wilson, que, no tratamento de pacientes com apraxia e afasia, percebia que era necessário tratar a apraxia para lidar melhor com a afasia.

Sennett (2009) entende que a perícia artesanal encontra guarida no pragmatismo (onde se inclui), que procura “[...] conferir sentido à experiência concreta”. Segundo Sennett, o conceito de experiência é central no pragmatismo:

> É o conceito de experiência, palavra de conotações mais vagas em inglês do que em alemão, que a divide em duas, *Erlebnis* e *Erfahrung*. A primeira designa um acontecimento ou relação que causa uma impressão emocional íntima, a segunda, um fato, ação ou relação que nos volta para fora e antes requer a habilidade que sensibilidade. O pensamento pragmático insiste em que esses dois significados não devem ser separados (SENNETT, 2009, p. 321, grifo do autor).

Se focarmos apenas na *Erfahrung*, corremos o risco do instrumentalismo. Assim, é também necessário o acompanhamento das sensações que mobilizam internamente. No entanto, Sennett diz que o foco de “O artífice” foi enfatizar o domínio da *Erfahrung*, dessa volta para o exterior. Por isso propõe o “ofício da experiência”, um conjunto de técnicas que disponibilizariam nosso conhecimento tácito para os outros. “A ideia da experiência como ofício contesta o tipo de subjetividade que prospera no puro e simples processo de sentir” (SENNETT, 2009, p. 322). Dessa forma, as “impressões”, nas palavras de Sennett, ou “percepção”, nos termos da TSMH, são apenas a matéria-prima. Portanto, aqui, a técnica não é o que fecha relações significativas e possibilidades expressivas. Além disso, é ela quem abre o corpo para a linguagem.

## CAPÍTULO 2 – LINGUAGEM E CORPO

*Não existiria som se não houvesse o silêncio*
*Não haveria luz se não fosse a escuridão*
*A vida é mesmo assim, dia e noite, não e sim*
*Cada voz que canta o amor não diz tudo o que quer dizer*
*Tudo que cala fala mais alto ao coração*
*Silenciosamente, eu te falo com paixão*
*Eu te amo calado como quem ouve uma sinfonia*
*De silêncios e de luz*
*Nós somos medo e desejo*
*Somos feitos de silêncio e som*
*Tem certas coisas que eu não sei dizer (e digo)*
*(Lulu Santos; Nelson Motta – Certas coisas, 1984).*

Que tipo de conhecimento é proporcionado pela Educação Física? Que tipo de conhecimento é proporcionado pelo corpo em movimento? Entendemos que existem evidências e também desafios para considerar o "saber corporal" (ou uma "linguagem corporal") como conhecimento legítimo e sistematizável da Educação Física. No que tange à TSMH, essas questões colocadas no início do capítulo vão ao encontro das discussões sobre o tema da linguagem, que parecem faltar na teoria do movimento humano em pauta. Por isso, veremos como Merleau-Ponty organiza uma fenomenologia da linguagem.

Nesse sentido, podemos constatar que existem mudanças fundamentais em relação ao projeto de "Fenomenologia da percepção". Devido à falta de debate sobre os vínculos linguísticos do homem com o mundo na TSMH, não se considera a grande importância da linguagem na gênese do sentido e, por consequência, nas relações de conhecimento. Devemos também dizer que existem ideias que subsidiaram nossos questionamentos sobre a linguagem que extrapolam a obra de Merleau-Ponty. Portanto, há, neste capítulo, como no anterior, um duplo mote teórico: a fenomenologia de Merleau-Ponty; e outras tradições teóricas que, de certa maneira, a ela se contrapõem.

Entendemos que E. Kunz não enfrenta o tema da linguagem no contexto da TSMH. Como pretendemos mostrar, no decorrer deste capítulo, isso tem razão de ser a partir da principal obra fenomenológica que embasa a teoria, leia-se, "Fenomenologia da percepção". No entanto, quando pensamos nos significados estabelecidos por meio do "se-movimentar", não precisaríamos pensar em que medida isso toca na questão da linguagem?

Bracht (1999, p. 52) entende que há um paradoxo com relação ao ensino de movimentos: "[...] racionalizar algo que ao ser racionalizado se descaracteriza",

> Ou seja, existiria uma dimensão das experiências/vivências humanas passíveis de serem propiciadas também pelo movimentar-se (nas mais diferentes formas culturais) que 'resiste às palavras', ou, dito de outra forma, não é possível pedagogizá-las por via da sua descrição científica (BRACHT, 1999, p. 52).

Da mesma forma, podemos observar semelhante questionamento em Betti (2006): a criticidade ou a educação crítica em EF somente pode acontecer por meio de um discurso sobre o movimento? É o que Mauro Betti chama de "dilema culturalista":

> A 'resposta culturalista', todavia, parece-nos voltar-se para a 'cultura' supondo resolvida a ambigüidade inerente à Educação Física como área profissional-pedagógica: sua especificidade repousa no corpo/motricidade (linguagem 'corporal'), mas os conhecimentos científicos e filosóficos só podem ser expressos simbolicamente pela língua ou pela linguagem matemática. Daí o dilema da abordagem culturalista: quer valorizar o discurso científico e filosófico com a cultura corporal de movimento, mas corre o risco de perder a especificidade da Educação Física (sua dimensão profissional-pedagógica), se se torna um discurso sobre a cultura corporal de movimento, algo que a Sociologia ou a Psicologia também podem fazer (BETTI, 2006, p. 8).

Sabemos que E. Kunz está atento a essa questão.[69] O autor dirige-se ao movimento (e seus significados) que escapam à cultura:

> Considera-se assim, que para transcender uma compreensão de Movimento Humano que resulta de movimentos já realizados e considerados melhor e mais corretos para serem ensinados para qualquer finalidade, mesmo as que não se destinam imediatamente ao rendimento como no esporte, é preciso conhecer mais e melhor o 'movimento-que-se-realiza', ou então, o movimento que eu realizo, um 'se-movimentar humano'. Para isto é preciso conhecer mais do que movimento realizado pelo Ser Humano, é preciso conhecer o Ser Humano que se-movimenta (KUNZ; SANTOS, 2009, p. 186).

> Numa perspectiva dialógica, o relacionamento que os sujeitos mantêm com situações concretas de movimentos deve levar em consideração os significados individuais e coletivos desta situação, o que significa torná-los conscientes. Neste sentido, situações objetivas de movimento não se realizam por motivos apenas externos, como pela saúde, pelo esporte, etc., mas, também, ganham significação subjetiva (KUNZ, 1998, p. 10).

Ou seja, há uma tentativa de compreensão dos significados do "se-movimentar" que antecede a cultura. Mas, então, como chegar aos sentidos e significados do movimento? Como legitimar o significado na esfera do sujeito, fora da linguagem? Sabemos que Betti

[69] O trabalho de Betti (2006), que aqui referenciamos é, um estudo de pós-doutorado orientado por Kunz.

(2006) recorre à semiologia de Peirce para entender esse elo entre corpo e cultura. Bracht (1999) propõe ampliar o conceito de criticidade e linguagem, do cognitivo para a esfera do sensível também, propondo a ideia de *movimentopensamento*. Mas e quanto à TSMH? Podemos ver o problema de outro prisma:

> Na concepção crítico-emancipatória, a educação física é o caminho pelo qual o se-movimentar pode ser entendido como forma de linguagem que possibilita um conhecimento mais reflexivo do mundo [...] 'se-movimentar' do aluno orientado a uma perspectiva pedagógica da solução de problemas que impedem a vivência corporal plena deste se-movimentar, é sempre um 'compreender-o-mundo-pelo-agir' (Tamboer, 1985), logo auto-esclarecimento (SURDI; KUNZ, 2010, p. 278).

Achávamos que a concepção do "se-movimentar" se caracterizava mais pelo pré-reflexivo. Como sair do pré-reflexivo para a reflexividade? Como já dissemos, entendemos que E. Kunz não enfrenta extensamente essa questão. Dito isso, veremos como a questão da linguagem se articularia virtualmente na TSMH. Faremos isso a partir das discussões com as obras fenomenológicas que embasam a teoria.

**Essências e preconceitos**

No intuito de clarificar as questões (que temos a endereçar) sobre o tema da linguagem para a TSMH, faremos um pequeno contraste entre as perspectivas husserliana e gadameriana. O primeiro é o autor que inaugura o movimento fenomenológico e que está presente entre as fontes da TSMH. Já o segundo é um importante autor no contexto daquilo que se chama virada linguística (e, principalmente, da hermenêutica), porque sintetiza algumas ideias que são recorrentes no referido movimento teórico. A partir de Ferraz (2007, p. 10-13), podemos ver que: na perspectiva husserliana, é necessário partir de um ponto anterior a todos os pontos de vista, suspender os preconceitos, "[...] pôr em parênteses tudo aquilo que transcende os dados evidentes"; a descrição do mundo se dá a partir de "[...] nossos esquemas gerais de intuição e de apreensão de dados"; a filosofia husserliana circunscreve-se "[...] no estrito registro subjetivo e não formula asserções sobre o mundo independente das correlações intencionais". Na perspectiva gadameriana, por sua vez, os conhecimentos são possíveis justamente a partir dos preconceitos:

> A sua posição básica é que, longe de impedir a possibilidade da verdade, o conceito de preconceito é o mais pelo qual ela é estabelecida. A relação entre preconceito e verdade é o que Gadamer identifica como 'a possibilidade positiva do preconceito', uma relação que ele define em termos do conceito de distância temporal. Mostra,

> primeiro, que há preconceitos verdadeiros e falsos e que, portanto, é tarefa do filósofo hermenêutico não aceitar tão só passivamente o papel do preconceito no processo de compreensão, mas examinar activamente os preconceitos (HEKMAN, 1990, p. 153).

O que vemos, nesse caso, é uma ruptura com a dicotomia iluminista entre preconceito e verdade. Em Gadamer, portanto, a compreensão é um efeito (que se conhece como efeito) possível a partir dos preconceitos, vale dizer, da linguagem. Efeito esse que deve saber-se incompleto e portador da impossibilidade de ser inequívoco em alguma medida. Sabemos, por meio de Kunz (2000), que Husserl também se coloca a questão da dicotomia preconceito-verdade:

> Husserl inaugurou o que ficou conhecido como 'movimento fenomenológico', com sua primeira obra, 'As Investigações Lógicas' (1900/01). Tratava-se de resgatar o significado original e puro da filosofia que, desde a filosofia grega, discutia a dicotomia entre opinião (doxa) e verdade (episteme). O ser humano possui conhecimentos que são anteriores à tomada de consciência filosófica de mundo (KUNZ, 2000, p. 3).

A partir de Greuel (1996, p. 15), Kunz (2000, p. 3) complementa:

> Ele sabe de uma ou outra forma das coisas, porém determinado por uma perspectiva específica do contexto em que vive e guiado pelos fins úteis que persegue. Este conhecimento limitado pelas circunstâncias e pelos interesses momentâneos é 'opinião (doxa)'. A filosofia, não como uma teoria, mas como uma forma de vida, começa quando o pensamento atenta para suas limitações, pelas circunstâncias, e se abre para uma investigação imparcial daquilo que aparece (fenômeno).

Kunz (2000) entende que o desejo de Husserl de resgatar a "verdadeira filosofia" nasce devido à crise cultural pela qual passava em seu tempo. Sabemos que Gadamer se preocupa em entender o falso preconceito, que opõe razão de um lado e preconceito e autoridade de outro:

> A razão e a lógica não são, como pensou o Iluminismo, 'dons de Deus', isto é, absolutos que transcendem o tempo e o espaço. A razão, ao invés, 'existe para mim apenas em termos concretos, históricos, isto é, não é senhora de si mesma, mas permanece constantemente dependente das circunstâncias dadas nas quais opera' (1975: 245). Uma compreensão do papel do preconceito implica, além disso, também uma revalorização do conceito de autoridade. Especificamente, implica a compreensão de que a autoridade não está baseada na renúncia da razão, mas antes no reconhecimento e no conhecimento. O reconhecimento da autoridade está sempre baseado no conceito de que o que a autoridade afirma não é arbitrário, mas pode revelar-se como verdadeiro (1975: 249) (HEKMAN, 1990, p. 153).

O que parece ser uma solução distinta a um problema distinto (em comparação com Husserl), na verdade, não é. Apesar de estarem se referindo a épocas diferentes – filosofia grega e Iluminismo –, Gadamer e Husserl estão, ambos, discutindo os fundamentos ontológicos e epistemológicos da verdade.

Explorando outros lados do problema: na perspectiva husserliana, o que se procura atingir é como o mundo se apresenta na consciência. Primeiro, por meio do fenômeno, que é o que se mostra; e, depois, a partir das essências, que remetem aos sentidos/significados desses fenômenos. Como esse processo se relaciona com o círculo linguístico onde todos nós estamos inseridos? Como é possível para a consciência se localizar fora da linguagem? Merleau-Ponty nos mostra como Husserl pensou o problema da linguagem:

> Na quarta Logische Untersuchungen, Husserl propõe a idéia de uma eidética da linguagem e de uma gramática universal que fixariam as formas indispensáveis de uma linguagem, e que permitiriam pensar com plena clareza as línguas empíricas como realizações 'embaralhadas' da linguagem essencial. Tal projeto supõe que a linguagem seja um dos objetos que a consciência constitui soberanamente, enquanto as línguas atuais seriam casos muito particulares de uma linguagem possível, cujo segredo é guardado pela primeira – sistemas de signos vinculados à sua significação por relações unívocas e suscetíveis de uma explicação total de sua estrutura e seu funcionamento. Assim, posta como objeto diante do pensamento, a linguagem só poderia exercer, frente a ele, o papel de acompanhamento, substituto, lembrete ou meio secundário de comunicação (MERLEAU-PONTY, 1980, p. 129).

Estão simbolizadas aqui algumas diferenças entre uma filosofia da consciência e uma filosofia da linguagem, ainda que não quiséssemos rotular a filosofia husserliana. A virada linguística é um movimento filosófico que consiste em tomar a linguagem como objeto de estudo e não mais o pensamento. Segundo Ghiraldelli Jr. (2005), a filosofia da linguagem se coloca em termos de um novo paradigma que vem suceder a filosofia moderna. A principal questão da filosofia moderna é o conhecimento: a representação que fazemos do mundo é válida? Há conhecimento do mundo? Essa filosofia tem, portanto, uma característica epistemológica que se sobressai:

> Explicar o conhecimento – o que ele é e como ocorre – leva os filósofos a elaborarem e testarem modelos do que seria o aparato cognitivo. Este aparato cognitivo, em parte, é denominado de 'a mente' ou, mais ampliadamente, 'a consciência'. Entendendo que a consciência produz reflexões, crenças, desejos, intenções e juízos, ela é também tomada, então, como sujeito (GHIRALDELLI JÚNIOR., 2005, p. 1).

Os estudos de Schopenhauer, Nietzsche, Freud e Darwin apresentaram necessidade de pensar a gênese do sujeito. Outro que faz semelhante crítica é Wittgenstein:

> Nessa crítica, mas já usando instrumentos da 'virada lingüística', Ludwig Wittgenstein (1889-1951) sugeriu que o núcleo da garantia da noção tradicional da consciência era algo como uma 'linguagem privada', mas esta, de fato, não poderia existir; pois uma linguagem privada não seria uma linguagem uma vez que a única linguagem possível é a social, e nosso próprio pensamento é a linguagem social ou uma estrutura muito semelhante a ela (GHIRALDELLI JÚNIOR., 2005, p. 2).

Outra característica desse período é a noção de que o sujeito é como substrato. Martin Heidegger afirmou que "[...] sujeito viria da noção de substrato, do que é que sustenta e/ou recebe e/ou põe o objeto" (GHIRALDELLI JÚNIOR, 2005, p. 2). Isso é originário da doutrina do Humanismo, que coloca o homem como substrato do mundo:

> Ao lado de tais críticas, alguns filósofos se voltaram para a idéia de que o melhor para a filosofia seria, mesmo, abandonar a 'filosofia da consciência', porque ela estava envolta a algo que mais era uma ciência empírica do que com a filosofia propriamente dita. Tal ciência era a psicologia. O melhor seria, então, se livrar de todo e qualquer psicologismo em filosofia. Husserl caminhou nesse sentido, mas com a noção de intencionalidade acabou voltando a dar ênfase na filosofia da consciência (GHIRALDELLI JÚNIOR., 2005, p. 3).

A noção de intencionalidade está presente na "Fenomenologia da percepção" e também na TSMH. Na obra de 1945, a motricidade aparece como a intencionalidade original, a intenção em face ao objeto, que nos parece ser a grande tese pontyana que dá suporte à TSMH. Merleau-Ponty considera, no capítulo "A espacialidade do corpo e a motricidade", a motricidade como poder de atribuir sentidos primários. Vejamos o papel da motricidade em "Fenomenologia da percepção":

> Mesmo se, a seguir, o pensamento e a percepção do espaço se liberam da motricidade e do ser no espaço, para que possamos representar-nos o espaço é preciso primeiramente que tenhamos sido introduzidos nele pelo nosso corpo, e que ele nos tenha dado o primeiro modelo das transposições, das equivalências, das identificações que fazem do espaço um sistema objetivo e permitem à nossa experiência ser uma experiência de objetos, abrir-se a um 'em si' (MERLEAU-PONTY, 1999, p. 197).

O problema apontado antes, por Ghiraldelli Jr. (2005), é o mesmo enfrentado no âmbito da teoria em questão:

> Este direcionamento intencional ao mundo conforme Tamboer (1985) pode se manifestar de diferentes maneiras, na forma afetiva, emocional, pensada, movimentando-se, etc. Portanto, os relacionamentos nas ações de movimento que queremos entender como dialógicos são constituídos a partir de fatores subjetivos e objetivos e que por sua vez vai [sic] oferecer a configuração final aos movimentos e

> que só pode ser interpretado e apreendido no plano pessoal-situacional (KUNZ, 2000, p. 3).

Como podemos compreender a intencionalidade do sujeito que se movimenta? Aquele que observa terá a capacidade de determinar a intencionalidade do sujeito que se movimenta e o significado que ele pode atribuir ao produto do seu "se-movimentar"? Não corremos o risco de voltar a acreditar na existência de uma linguagem privada, que já foi contestada no contexto da virada linguística? Gadamer, por exemplo, questiona se a intencionalidade da ação é acessível até mesmo ao próprio sujeito:

> Relativamente a esta questão, a posição de Gadamer implica, primeiro, que o que determina o sentido de um texto é a fusão dos dois horizontes de sentido – o do intérprete e o do texto – e que podemos determinar o horizonte de sentido de ambos os participantes na interpretação. Em segundo lugar, implica que não determinamos a interpretação correcta identificando intenções subjectivas. A correcção de uma interpretação assenta antes na sua conformidade com um horizonte de sentido a partir do qual a interpretação se realiza e com os preconceitos que constituem esse horizonte (HEKMAN, 1990, p. 167-168).

Wittgenstein, um dos grandes contestadores da linguagem privada, fornece-nos um exemplo que clareia as dificuldades de uma linguagem subjetiva. Vejamos:

> Ficou atento para a seguinte questão: como a palavra 'dor' funciona como nome de uma sensação? Em geral, há o caminho fácil: imaginamos que, para qualquer pessoa, a palavra 'dor' adquire significado por meio da correlação com a sensação de dor privada e incomunicável de cada um [...] não pode haver uma linguagem cujas palavras se refiram ao que só pode ser conhecido pelo falante da linguagem. O jogo de linguagem com a palavra em português 'dor' não seria a expressão de uma linguagem privada; [...] Não seria por meio de uma definição solitária que 'dor' se tornaria o nome de uma sensação; seria, antes, por participar de um jogo de linguagem comunitário [...]. Assim, a linguagem de dor é 'enxertada' na expressão natural de dor (GHIRALDELLI JÚNIOR, 2006, p. 131-132).

A partir das interpretações que estamos acompanhando, há indícios de que Husserl não consegue se livrar totalmente da filosofia da consciência, assim como parece ser o caso da TSMH. As reformas na ideia de sujeito fizeram surgir, no âmbito da filosofia, a ideia de que conhecemos o mundo de maneira indireta e temos uma forma "natural" de lidar com ele: a linguagem. É isso que encontramos na perspectiva gadameriana: não temos outra experiência *tangível* de mundo a não ser a linguística. Não temos aqui o intuito de reafirmar ou comprovar tal assertiva. Apenas queremos expor as dificuldades colocadas para um contato imediato com o mundo.

É necessário, neste momento, voltar a atenção para a filosofia pontyana mais uma vez. O autor francês tenta se esquivar das armadilhas da filosofia da consciência, características da

fenomenologia husserliana. Isso também está exemplificado nas mudanças quanto à noção de essência na obra de Merleau-Ponty. A variação operada por Merleau-Ponty, quanto ao conceito de essência, expõe a posição da TSMH nesse espectro de diferenças entre uma filosofia da linguagem e uma filosofia da consciência:

> Segundo a Fenomenologia da percepção, a filosofia nasce de uma dupla redução, transcendental e eidética: a redução eidética, a procura de essências que ordenem nossa experiência é necessária na medida em que nossa existência 'precisa do campo da idealidade para conhecer e conquistar sua facticidade' (PP IX). Essas essências não são separadas, não são significações linguísticas, são 'o que querem dizer as coisas', são a própria experiência, conduzida à expressão pura de seu próprio sentido' (PP X) (DUPOND, 2010, p. 24).

Nos últimos textos, Merleau-Ponty revê as possibilidades reduzirem a experiência à sua essência, ou melhor, "[...] separar a experiência ou a variação e a essência ou o invariante, pois essa separação acaba por opor o fato como individualidade espaçotemporal *positiva* na *existência* e a essência como universal *positivo* no *pensamento* ou, o que é o mesmo, no Céu das Ideias" (DUPOND, 2010, p. 25, grifo do autor). Nota-se a crítica de Merleau-Ponty à circunscrição da redução eidética como operação da consciência.

Merleau-Ponty ancora a noção de essência na ambiguidade da carne e na expressão linguística:

> [...] toda essência é aderente à carne do mundo cuja inesgotável profundidade ela compartilha, nem um 'inteligível em si', que precede o trabalho da expressão. A essência não é independente da operação da fala e, contudo, a essência pertence ao Ser: a 'fala falante' não possui a significação, é possuída por ela ou fala segundo ela, ela se põe à escuta da essência que, contudo, só se levanta no corpo sutil da linguagem (DUPOND, 2010, p. 25).

A essência, que nos últimos textos é chamada de "essência selvagem", só vem à expressão por um uso "desviante" da língua. Nesse ponto, Merleau-Ponty parece se aproximar do caminho filosófico desenhado pela virada linguística. No entanto, essa impressão não dura por muito tempo: "[...] só conseguimos reduzir a filosofia a uma análise da linguagem se assumirmos que a linguagem contém sua evidência em si mesma" (MERLEAU-PONTY, 1986, p. 131, apud ÉDEN, 1993, p. 123). Para Éden (1993), Merleau-Ponty está tocando "numa ferida da [...] virada linguística" ao apontar tal coisa.

Vemos, então, que, para Merleau-Ponty, é problemático admitir que só temos experiência do mundo via linguagem. Para o francês, há o mundo, por mais misteriosa que possa parecer essa ligação. Esse é o ponto de desacordo fundamental entre a filosofia

pontyana e alguns autores inscritos na virada linguística. Merleau-Ponty se interessa pela "gênese" da linguagem, enquanto, no contexto da virada linguística, isso não é uma questão a ser enfrentada. No que toca à TSMH, estamos acompanhando as dificuldades de fundamentar um contato imediato com o mundo na forma de constituição de sentidos.

**Uma ontologia a ser concretizada**

Por estarmos (de certa forma) contrapondo duas perspectivas que não se opõem diretamente, tentamos fazer próximos Merleau-Ponty e a virada linguística. Marilena Chauí, no texto "Experiência do pensamento", publicado em homenagem aos 20 anos de morte de Maurice Merleau-Ponty, tenta compreender o "silêncio" *sobre* a obra do francês. Chauí (2002) interpreta que o movimento filosófico que se organiza após a morte de Merleau-Ponty é, em alguma medida, iconoclasta. Iconoclasta em relação à metafísica, por exemplo. "O novo saber, fincado no solo da descoberta do homem como objeto-sujeito dos discursos, nasce com a morte da metafísica" (CHAUÍ, 2002, p. 2). Esse novo saber, simbolizado na fala de Marilena Chauí por Michel Foucault, tinha a intenção de superar (sem ultrapassar) a metafísica como um investimento passado e ilusório da filosofia. Quis, portanto, enterrá-la. Talvez por esse

> [...] motivo o silêncio sobre Merleau-Ponty não seja surpreendente. Foi a homenagem involuntária que lhe prestaram. Para que a ruptura ruidosa [com a metafísica] pudesse ser proclamada, era preciso esquecer um pensamento que pusera em questão o estatuto do sujeito e do objeto, da consciência e da representação, do fato e do conceito; que modificara a maneira tradicional de acercar-se da linguagem e da arte; desvendara a dimensão ontológica do sensível e criticara o humanismo. Era preciso abandonar uma filosofia que arruinara as certezas e evidências trazidas pelas idéias da razão, natureza e história, cuja positividade permitia o surgimento de duplos imaginários e igualmente positivos: a irrazão, a vida e a dispersão dos acontecimentos. Era preciso deixar no olvido um pensamento que buscava o descentramento sem alarde, um trabalho corajoso e paciente, que desmanchava o tecido da tradição puxando os fios da não-coincidência, movendo-se na tensão resvalosa dos incompossíveis sem procurar sínteses apaziguantes, abrindo-se ao movimento de uma diferenciação primordial de onde nascia a possibilidade de outra ontologia (CHAUÍ, 2002, p. 4).

Merleau-Ponty agiu sobre o "fundo de sentido" que sustentava a metafísica. O francês andou sempre numa linha tênue do entre-dois, a ambiguidade, que não o afastava definitivamente das "aventuras da metafísica". O fato é que aqueles que o sucederam simplesmente abandonaram a metafísica e tudo aquilo que parecia reinvocá-la. Pelo menos assim nos diz Marilena Chauí. A "diferenciação primordial de onde nascia a possibilidade de

outra ontologia" é nosso tema agora. Refere-se à diferenciação entre sujeito e objeto que parte da *carne* que homem e mundo comungam. Refere-se a "O visível e o invisível" e ao Merleau-Ponty dos últimos textos, que excede o mote fenomenológico da TSMH, da qual estamos falando. Refere-se, portanto, à abertura do mundo pelo corpo que não é concretizada teoricamente por Merleau-Ponty em "Fenomenologia da percepção". É essa interpretação da obra do francês que pretendemos abordar neste instante.

A partir das interpretações da filosofia pontyana que acompanhamos, parece haver uma lacuna na "Fenomenologia da percepção" (herdada pela TSMH, que não ultrapassa a obra de 1945): Merleau-Ponty não conseguiu resolver o problema da ultrapassagem da "dicotomia" para a "ambiguidade" sujeito e objeto. Ao projetar a consciência no mundo (como abertura ao Ser) por meio do corpo, Merleau-Ponty procura se livrar das armadilhas do objetivismo e do espiritualismo, simbolizadas na dicotomia sujeito-objeto (na polarização do Ser, ou como coisa, ou como consciência). Porém, essa projeção depende de uma estrutura misteriosa e de característica metafísica localizada no corpo próprio, que, se não podemos chamar de consciência (devido à crítica que Merleau-Ponty faz, já em "Fenomenologia da percepção", à filosofia da consciência presente na fenomenologia husserliana), podemos ao menos apontar sua característica metafísica.

Assim, Merleau-Ponty não pode forjar um elo entre sujeito e objeto e ultrapassar a filosofia da consciência até entrar (mais firme) na discussão linguística. Queremos salientar que estamos interessado, neste momento, em clarificar o que implica considerar o corpo-sujeito como potência primeira de significação, em relação ao tema da consciência e ao tema da linguagem. Ou, dito de outra forma, se, para Merleau-Ponty, não é o *cogito, ergo sum* que dá origem ao mundo, o que ocasiona a abertura ao Ser? Ela já existe, já tem sentido por meio do corpo (tomando apenas a "Fenomenologia da percepção" como referência). Acompanhemos um pouco mais a discussão sobre a consciência e a subjetividade em "Fenomenologia da percepção". A principal mudança operada por Merleau-Ponty (em relação ao *cogito* cartesiano) é situar o sujeito no corpo:

> Dizer que temos um comércio originário com o mundo e que vivemos ou habitamos no seu interior, implica que tal comércio e tal vida sejam inteiramente anteriores a toda espécie de relação de conhecimento entre o sujeito e o objeto. Aqui, a subjetividade ganha outra consistência e nos encontramos em união com o mundo. Em suma, o ser-no-mundo é de ordem prática. Trata-se de considerar o corpo no seu lado ativo, ou melhor, o corpo enquanto a própria existência em seu movimento de transcendência que faz com que o corpo seja um 'modo de existência irredutível: o ser-no-mundo deve ser pensado como uma relação ativa indilacerável que precede os termos que ele articula' (CARDIM, 2007, p. 26).

O sujeito aqui é um sujeito prático e não um sujeito epistemológico que procura dominar o mundo a partir do conhecimento. No entanto, quais são as ligações entre essas primeiras potências do corpo (sujeito) e suas capacidades linguísticas? É justamente a conexão entre a pré-objetividade e o pensamento objetivo que fica frágil, nesse caso:

> Aqui, encontramos entrecruzados a pré-objetividade e os comportamentos motivados no interior do mundo circundante. Portanto, nesta região não há determinação por atos de consciência. Como não podemos compreender o fenômeno do membro fantasma nem como soma de reflexos (fisiologia), nem como atos da consciência (psicologia), como não há paralelismo pontual entre os estímulos objetivos e os reflexos, é a própria situação que dá sentido ao estímulo e faz com que ela seja para o sujeito. Logo, esta consciência não é teórica ou tética, ela é pré-tética e não domina o mundo. *A existência ou o ser-no-mundo torna-se o operador responsável pela junção entre a alma e o corpo*. Por quê? O que garante que estas oposições desapareceram? (CARDIM, 2007, p. 29, grifo nosso).

Cardim (2007) está dizendo que essa potência originária do corpo-sujeito pode ser entendida como uma consciência pré-tética situada na dimensão do entre-dois homem e mundo. A caracterização da abertura como dependente de uma consciência pré-tética retrata a sua circunscrição a *uma* existência. Para Cardim (2007), a subjetividade matizada na abertura do mundo (e não mais na consciência) não consegue ligar efetivamente o interior e o exterior:

> Merleau-Ponty nos coloca frente a um problema insolúvel dentro dos marcos da filosofia da consciência. Uma vez que a ambiguidade se revela como a simples mistura entre o universal e o particular, não se compreende como pode haver passagem efetiva entre os extremos, fazendo com que o filósofo permaneça no interior do terreno da tradição. Ele procede de maneira pendular oscilando entre o empirismo e o intelectualismo. Não há dúvidas que as descrições da Fenomenologia da percepção expressem a situação do homem no mundo e tentem compreender a realidade daquilo que está em questão. Mas ela termina por abduzir o corpo próprio e o mundo fenomenal na dimensão da correlação entre a subjetividade e atemporalidade. Momento em que as análises se mostram como que nos conduzindo a uma espécie de *centralidade excessiva da subjetividade*. Os recursos utilizados por Merleau-Ponty são, sem dúvida, autênticos, como, por exemplo, o recurso às novas ciências como a psicologia da forma e a pintura. Mas ele ainda está preso ao horizonte da ontologia clássica. A sobrecarga na subjetividade se expressa no momento em que o filósofo atribui à expressão criadora uma certa 'potência irracional de produzir significações' (cf. PhP, 221, 257) (CARDIM, 2007, p. 190, grifo nosso).

Merleau-Ponty parece opor a existência à natureza porque fica preso à ontologia tradicional, e a passagem de um a outro toma ares de milagre. Dessa forma, o autor fica preso a uma espécie de má ambiguidade: "[...] a existência de uma consciência pré-tética misturada ao corpo" (CARDIM, 2007, p. 192).

De acordo com Ferraz (2007), há uma passagem de um idealismo fenomenológico (anos 40) para um realismo metafísico na obra de Merleau-Ponty. Para esse autor, em

“Fenomenologia da percepção” (1945), Merleau-Ponty pactua com o ideal husserliano de “[...] anulação da crença em um mundo objetivo anterior e independente da subjetividade, em favor da investigação do campo fenomenal” (FERRAZ, 2007, p. 15). O corpo seria o modo original de apropriação objetiva do mundo. Encontramos concepção parecida na TSMH de Kunz: “Muito mais que um ‘em si’, o movimento constitui um meio e uma precondição para as experiências objetivas na vida de pessoas” (KUNZ et al., 2010, p. 2). E assim prossegue Ferraz (2007, p. 16):

> Interessa ao autor desvelar de que maneira as funções perceptivo-motoras são responsáveis pela ordenação da experiência. Em todo caso, Merleau-Ponty mantém a delimitação subjetiva da investigação, ou seja, mantém a consideração do mundo sempre em referência às capacidades do sujeito. O filósofo chega mesmo a admitir que o ‘ser no único sentido que a palavra possa ter para mim’, é o ‘ser para mim’.

Na verdade, o ser do mundo se identifica com o aparecer fenomenal (equivalência entre mundo fenomenológico e entre mundo puro e simples):

> Assim, aquilo que é não se distingue daquilo que aparece fenomenalmente. Quer dizer que a fenomenologia, ao estudar a aparição do ser, estuda, na verdade, aquilo que define o próprio ser, a saber, a manifestação fenomênica para os poderes perceptivo-motores do corpo (FERRAZ, 2007, p. 17).

Trata-se, aqui, de uma concepção ontológica desse campo fenomenal.[70] “Merleau-Ponty fornece uma interpretação ontológica desse campo fenomenal, de maneira a tomá-lo como aquilo que esgota a própria extensão do ser (uma vez que este último é identificado àquilo que se manifesta sensivelmente)” (FERRAZ, 2007, p. 17). Segue-se, daí, que tudo aquilo que não aparece como ser-para-nós pode ser tomado como tardia abstração da experiência fenomenal. Para Ferraz (2007), foi isso que permitiu à Merleau-Ponty tomar a Nebulosa de Laplace[71] como um ente cultural:

> Quer dizer que a intenção de Merleau-Ponty era acentuar que um mundo em-si, sem referência ao quadro perceptivo de uma subjetividade, é inconcebível: ‘o homem jamais poderá pensar uma natureza sem o homem, e finalmente [...] o em-si puro é um mito’. Dada essa impossibilidade de conceber qualquer ser fora da referência ao ser percebido, os entes ou eventos que supostamente ultrapassam as capacidades perceptivas corporais (seja porque ocorreram num passado longínquo seja porque são microscópicos, etc.) devem ser concebidos como construções culturais, isto é, como uma elaboração teórica sobre a base da experiência sensível imediata (FERRAZ, 2007, p. 19).

---

[70] De novo há uma aproximação entre a TSMH de Kunz e a “Fenomenologia da percepção” de Merleau-Ponty: “A questão primordial, para esse autor [Kunz], é interpretar o movimento dos seres humanos como fenômeno fundamental da vida. Uma existência sem movimento é impensável” (KUNZ et al., 2010, p. 1).

[71] Explicação natural do fenômeno da nebulosa por Pierre-Simon Laplace.

Parece haver uma dificuldade em admitir um mundo independente da subjetividade:

> Parece, assim, que esse filósofo se filia a um tipo de idealismo subjetivista, ou seja, à tese de que o ser do mundo deve se conformar de modo exato àquilo que a subjetividade pode apreender sensivelmente. O que quer que exista no mundo existe somente em conformidade com as capacidades perceptivas (FERRAZ, 2007, p. 19).

Assim, os significados do ser dependem sempre de sua inauguração com base no movimento humano. No entanto, a partir de Ferraz (2007), podemos ver que Merleau-Ponty não mantém essa posição nos seus últimos textos. Merleau-Ponty se aproxima de um realismo metafísico ao operar uma mudança na concepção de natureza (esse é o principal marco). O resultado é uma reversibilidade sensível entre homem e natureza:

> Uma vez que corpo e mundo são formados pelas mesmas características sensíveis (visibilidade e tangibilidade, por exemplo), não há nada que impeça a apreensão do mundo pela atividade perceptiva. O sujeito perceptivo não é, por exemplo, uma substância pensante que não partilha de nenhum atributo da substância natural do mundo. Nessa concepção dualista, é difícil explicar como duas substâncias opostas podem se comunicar, e sempre há o risco de que conteúdos mentais não correspondam a coisas ou eventos materiais. A posição de Merleau-Ponty afasta esse risco: há uma comunidade sensível de fundo entre corpo e mundo; não há, por conseguinte, nenhum impedimento ontológico, nenhum véu substancial que recubra o mundo para os sistemas perceptivos corporais. O ser das coisas e as capacidades perceptivas se ordenam sobre os mesmos caracteres sensíveis (FERRAZ, 2007, p. 25).

Como vimos a partir das interpretações de Cardim (2007) e Ferraz (2007), a ontologia de Merleau-Ponty, que estabelece uma abertura ao mundo por meio da carne, carecia de fundamentação teórica em “Fenomenologia da percepção” e também na TSMH. Dessa forma, o contato com o mundo fica dependente de uma estrutura metafísica que cerca o processo de significação de mistério. A ontologia que Merleau-Ponty desenvolve após a obra de 1945 procura resolver esses e outros problemas, porém isso não é acompanhado pela TSMH. Por fim, é importante salientar que existem dificuldades para se pensar o corpo como subjetividade que inaugura todos os sentidos do mundo, como parece estar configurado no projeto da teoria em questão.

**As questões sobre o contato imediato com o mundo em Merleau-Ponty**

Acompanhemos a argumentação de Éden, que nos acrescenta mais do contraste fenomenologia-virada linguística por meio das diferenças entre a filosofia pontyana e a

filosofia de Wittgenstein. Éden (1993) entende que, em "Fenomenologia da percepção", sentido e significado "[...] não estão ligados a realizações linguísticas; antes, eles são imanentes a todos os modos de ação e vivência" (ÉDEN, 1993, p. 123-6). Éden (1993) está interessada nas pistas de Merleau-Ponty para problematizar a autorreferência do círculo linguístico, que repousa sobre si mesmo, e com um enriquecimento da "teoria do sujeito encarnado" de Merleau-Ponty, por meio de uma crítica analítica da linguagem. Sabemos que o conceito de "intencionalidade" opera, na filosofia pontyana, a habilitação da unidade natural entre homem e mundo, como dissemos no capítulo 3:

> Esse uso inflacionário do conceito de intencionalidade faz com que conceitos como 'sentido' e 'significado' se tornem imprecisos, de modo que a desejada transição de um sentido concreto e corporal para o significado linguístico não possa mais ser realizada teoricamente. Uma teoria que associa uma função constitutiva de sentido a reflexos físicos e meras figuras corre o risco de confundir o sentido não-proposicional com o sentido proposicional de 'perceber' (ÉDEN, 1993, p. 123-126).

Éden (1993) não concorda que há percepção de sentidos e significados anteriormente à linguagem. É isso que procura demonstrar com Wittgenstein:

> Wittgenstein deixa claro, com o exemplo do 'ver-aspecto', que uma tal confusão leva a dificuldades insolúveis. Se a afirmada auto-organização da percepção de si, por parte do teórico da Gestalt, fosse gerada a partir de algo como o significado, então teria de ser possível que alguém que conhece um coelho mas não um pato, diante da figura pato-coelho, considere ainda um outro aspecto à parte do 'aspecto-coelho', mesmo que ele não tenha nenhuma palavra para o segundo, i.e., o 'aspecto-pato' (Bemerkungen über die Philsophie der Psychologie, parte I, pg. 70). O discurso a partir de meras figuras corre o risco de contrariar o nosso uso ordinário da linguagem. A suposição de que eu percebo primeiramente um algo determinado não se harmoniza com o modo como nós usualmente conferimos expressão a nossas experiências visuais. Eu afirmo ver um coelho, não uma figura ou um objeto visual a partir do qual eu posso depois afirmar que fora um coelho o que, naquele momento, eu via na figura (ÉDEN, 1993, p. 123-126).

Ou seja, sentido e significado têm morada na linguagem. O Merleau-Ponty dos últimos textos, após os estudos com a linguística de Saussure, aproxima-se dessa concepção de linguagem e se afasta das armadilhas do processo de significação previsto em "Fenomenologia da percepção". É isso que encontramos na argumentação de Ferraz (2008), ao expor um problema teórico presente na "Fenomenologia da percepção". Para o autor, na "Fenomenologia da percepção", há foco excessivo sobre a apreensão sensível e solitária do mundo a partir da percepção. Vejamos, em uma citação de Kunz (2000, p. 7), como essa questão também se aplica à TSMH:

> Em Merleau-Ponty pode-se entender que a percepção, muito além de uma função orgânica e funcional, constitui o nosso ser-no-mundo. Nossa percepção, enquanto ainda não constituída como objeto de conhecimento e sendo apenas uma intenção do nosso ser total, deve ser considerada como uma 'modalidade de uma visão pré-objetiva que é aquilo que chamamos de ser no mundo' (119). Interessante, ainda na fenomenologia é que, para a compreensão da percepção e diferentemente da psicologia, passa a ser importante não o instrumento material que canaliza os estímulos da percepção, mas a maneira pela qual os estímulos se organizam espontaneamente entre si, 'e essa organização é fator decisivo no plano das 'qualidades' sensíveis, assim como na qualidade da percepção' (113) [...]. Quer dizer, também, que um sujeito reage, na verdade, muito mais ao significado que tem para ele um estímulo e à maneira como é feita a abordagem sobre o contexto externo (objetos), do que o estímulo pode representar em geral na sua manifestação externa.

Dessa forma, as dimensões do conhecimento, da cultura e da intersubjetividade, no ato da apreensão silenciosa do mundo, não dependem do jogo de linguagem. A partir de 1950, Merleau-Ponty começa a admitir que a percepção necessita de parâmetros culturais em suas capacidades discriminativas, problematizando o modelo de compreensão silenciosa. Em resumo, há uma universalidade do sentir, mas que não garante a compreensão intersubjetiva. Para isso é preciso explorar a linguagem. Segundo a interpretação de Ferraz (2008, p. 53, grifo do autor),

> Em um texto de 1951, em que apresenta um projeto de ensino por ocasião de sua candidatura ao *Collège de France*, Merleau-Ponty afirma que 'nos é necessário ver *como nossa própria encarnação, pelo uso linguístico que fazemos do nosso corpo, é o que nos permite, de uma certa maneira de não permanecer confinados nos limites de nosso ponto de vista tal como ele é definido pelo corpo 'natural'* (PII, 24).

Em "Fenomenologia da percepção" e na TSMH, há um contato pré-reflexivo da consciência perceptiva consigo mesma que é anterior à linguagem. É ele que provém a unidade das ações do homem no mundo e o engajamento do sujeito nas situações. Há um *cogito tácito* que é a base silenciosa de todos os investimentos da consciência. Todas as significações linguísticas decorrem dessa base silenciosa, da atividade perceptiva silenciosa na obra de 1945:

> Essa análise do cogito tácito soa incompatível com o capítulo 'O corpo como expressão e a fala', segundo o qual a linguagem condiciona a referência da consciência a si mesma. Nesse capítulo, Merleau-Ponty repudia a ideia de um pensamento geral tácito, pois defende que todo pensamento se constitui pela mobilização das significações disponíveis rumo a um sentido novo. A ideia de que haveria um tal pensamento tácito, um contato imediato de si consigo é, desse ponto de vista, uma ilusão decorrente do acesso imediato aos pensamentos já sedimentados (FERRAZ, 2008, p. 57).

Ferraz (2008) nos fala que a articulação entre percepção e linguagem não ficou bem-feita em "Fenomenologia da percepção". Para clarificar onde essa articulação apresenta ruídos, também há um paradoxo sobre o tema da linguagem em "Fenomenologia da percepção". Esse paradoxo tem origem na distinção entre significante e significado (ou, pelo menos, no que Saussure chama de significante e significado – sentido gestual ou emotivo das palavras e sentido conceitual). Para Merleau-Ponty, a expressividade criadora da fala se manifesta no significante: "O sentido gestual das palavras (aquele que permite a produção de significações inéditas) corresponde a padrões da experiência muda do corpo" (FERRAZ, 2008, p. 58). Seguindo essa linha de raciocínio, as línguas seriam formadas por palavras que figurariam diretamente as situações vividas. Há aqui uma dependência da compreensão silenciosa do corpo que não pode ser resolvida:

> Assim, a propriedade de criação de pensamentos concedida por Merleau-Ponty à expressividade linguística não pode ser coerentemente compreendida, já que *o meio pelo qual tal expressividade realizar-se-ia* (o sentido gestual ou emotivo) é apresentado como uma tradução do pensamento silencioso da consciência perceptiva (FERRAZ, 2008, p. 59, grifo do autor).

Na interpretação de Ferraz (2008), o paradoxo sobre o tema da linguagem apresentado em "Fenomenologia da percepção" só se resolve com o estudo da linguística de Saussure, quando há uma reformulação na filosofia pontyana após a obra de 1945. Em suma, o enraizamento sensível da linguagem deixa de ser tradução direta da consciência silenciosa:

> Em uma nota de O Visível e o Invisível, Merleau-Ponty resume sua solução final para o paradoxo da linguagem presente na Fenomenologia da Percepção: 'o que eu chamo de cogito tácito é impossível. Para ter a ideia de 'pensar' (no sentido do 'pensamento de ver e sentir') [...], para voltar à imanência e à consciência de... é preciso ter palavras' (VI, 222, jan. 59) (FERRAZ, 2008, p. 60).

Depois de expor o que julga ser um problema teórico da "Fenomenologia da percepção", Ferraz (2008) procura abranger o equacionamento de tal problema por parte de Merleau-Ponty com o estudo da linguística de Saussure. Para Ferraz (2008), há uma crítica ao sentido gestual ou emotivo das palavras, que era afirmado em "Fenomenologia da percepção". O próprio Merleau-Ponty (nos últimos textos) procura combater a ideia "nomenclaturista" de linguagem "[...] como um conjunto de termos ligados a referentes previamente determinados" (FERRAZ, 2008, p. 72). Essa autocrítica é estruturada a partir do caráter diacrítico dos vocábulos. Significa dizer que as palavras (ou cada fonema) são reconhecíveis pela relação

com outras palavras e fonemas do sistema linguístico. Os significados se dão por diferenciação e não por uma camada predeterminada.

A hipótese do sentido gestual/emotivo dá conta de que as palavras significam porque veiculam certas atitudes típicas do corpo ante o mundo. Porém, para Saussure, os significados emotivos, ancorados nas vivências particulares de cada um, tornariam a comunicação impossível, afinal "[...] a discrepância de sentido emotivo exigiria a partilha da intensidade e da especificidade de experiências individuais, o que parece bastante improvável" (FERRAZ, 2008, p. 73).

Nos anos de 1950, em "A prosa do mundo", Merleau-Ponty diz que a camada primordial da linguagem não é o sentido gestual. De maneira divergente à obra de 1945, é

> [...] o princípio de diferenciação dos vocábulos que atua na camada verbal (por meio da qual as relações opositivas se formam) [...] Desse ponto de vista, o sentido linguístico se origina não da associação de um vocábulo a uma certa essência afetiva de experiências de que o corpo guarda o estilo, mas da diferenciação dos próprios vocábulos pela fala (FERRAZ, 2008, p. 74).

Saussure acredita numa relação arbitrária entre significantes e significados no sistema linguístico. As diferenças que se evidenciam entre as organizações internas das línguas, e que consolidam certo contraste elas, mostram que não há exigência natural para os processos de significação: por exemplo, nas diferentes designações para jovens humanos em português e em alemão. Em português, há "meninos" e "meninas", com diferença de gênero; em alemão, apenas "kind", sem diferença de gênero.

Ferraz (2008) reflete diretamente sobre as consequências dos estudos da linguagem para a ideia de percepção (aquela que dispõe de significados, prevista na "Fenomenologia da percepção" e na TSMH). Conceber a linguagem como sistema diacrítico implica reformar o papel da atividade perceptiva no funcionamento da linguagem:

> Afinal, longe de traduzir ou registrar uma realidade autonomamente percebida, conforme esse livro ['Fenomenologia da percepção'] parecia defender com a tese do sentido emotivo, as línguas, segundo a concepção diacrítica, fornecem os instrumentos pelos quais determinados eventos ou coisas podem ser referidos, de modo a direcionar as capacidades discriminativas inerentes à percepção (FERRAZ, 2008, p. 75).

Se, em "Fenomenologia da percepção", havia certa independência da percepção em relação à linguagem, nos últimos textos Merleau-Ponty, admite-se uma enformação cultural do campo perceptivo: "Por conseguinte, a percepção não se limita a veicular padrões naturais

de organização do campo fenomenal, mas atualiza determinados parâmetros de manifestação fenomênica culturalmente carregados" (FERRAZ, 2008, p. 76).

O que se quer dizer é que a percepção não fornece dados universalmente partilháveis, mas os poderes discriminativos são contaminados pelo aparato cultural: "[...] línguas intensificam diferenças nas capacidades discriminativas de sujeitos perceptivos de contextos histórico-culturais diversos" (FERRAZ, 2008, p. 76). Ainda assim, Ferraz (2008) diz que Merleau-Ponty não considera que a linguagem seja a responsável pela inserção do sujeito no mundo, mesmo nas últimas obras. Para o francês, a linguagem se estabelece sob a abertura originalmente perceptiva. A própria veiculação da cultura na percepção depende da abertura perceptiva ao Ser.

Nos últimos textos de Merleau-Ponty, essa veiculação só é possível porque a linguagem é considerada como intencionalidade corporal, de maneira semelhante à percepção. Significa dizer que o corpo retoma coisas factuais e transforma em campo significativo: "O corpo responde a situações mundanas projetando uma forma significativa sobre os estímulos" (FERRAZ, 2008, p. 77). Sabemos que, rebatendo o intelectualismo e o empirismo, Merleau-Ponty entendia que a linguagem possui significado em si mesma. A princípio, o que nos parece é que Merleau-Ponty (1980, p. 133) equipara a experiência do mundo com à experiência da linguagem:

> O ato de falar, uma vez adquirido, não supõe qualquer comparação entre o que quero exprimir e o arranjo nocional dos meios de expressão que emprego. Quando falo, as palavras, os meios necessários para conduzir minha intenção significativa à expressão são-me recomendados apenas graças ao que Humboldt chamava innere Sprachform (e que os modernos chamam de Wortbegriff), isto é, graças a um certo estilo de palavra de que dependem e por cujo intermédio se organizam sem que eu precise representá-los para mim. Há uma significação 'linguageira' da linguagem que executa a mediação entre minha intenção ainda muda e as palavras, de tal sorte que minhas palavras surpreendem a mim mesmo e me ensinam meu pensamento. Os signos organizados têm seu sentido imanente, e este não depende do 'eu penso', mas do 'eu posso'.

Merleau-Ponty tenta estabelecer uma ponte indireta entre vida perceptiva e expressão linguística: percepção e linguagem se organizam de maneira igual, apesar da relativa independência. Há, também na percepção, uma organização diacrítica: "[...] a estrutura figura/fundo, pela qual a percepção se organiza, funciona tal como uma série de oposições diacríticas" (FERRAZ, 2008, p. 79). A figura só se delimita por relação opositiva aos elementos de fundo e há uma segregação da figura pelo fundo. Segue-se que a experiência da linguagem é análoga à experiência do mundo. Ferraz (2008) pergunta se, ainda assim, há ponte entre percepção e linguagem.

Interessa-nos dizer, neste momento, que a organização diacrítica da percepção significa que "[...] a experiência sensível não é a assimilação de significações silenciosas positivas" (FERRAZ, 2008, p. 80). Existem dificuldades na exposição direta das propriedades do Ser pela percepção. Ferraz (2008) entende que a relação efetiva entre percepção e linguagem é de fixação da última pela primeira. A linguagem supõe a percepção, mas não de forma direta, afinal, "[...] a linguagem é um poder intencional que transfigura as fugidias experiências sensíveis (que estão em sua base) em idealidades culturais" (FERRAZ, 2008, p. 81).

Assim, a universalidade do sentir só é possível pela linguagem, quando há uma recriação da experiência: "[...] o exercício da linguagem permite que a universalidade tácita do sentir (o fato de que todos os sujeitos da mesma constituição psicofisiológica experimentam perspectivas intercambiáveis do mesmo mundo) seja reconhecida como verdadeiramente universal" (FERRAZ, 2008, p. 81). A linguagem é capaz de encontrar a experiência pela torção, de maneira indireta.

Pelos argumentos aqui apresentados, parece haver uma impossibilidade de acesso direto ao Ser, anunciada ainda na filosofia pontyana. A apreensão solitária e imediata de significados via movimento, anterior à linguagem e à cultura, é um aspecto, que, se analisado mais de perto, apresenta importantes carências de fundamentação teórica. Sabemos que, de uma maneira geral, Kunz se mostra preocupado com os aspectos culturais do homem em movimento. No entanto, na leitura da TSMH, pode-se chegar ao entendimento de que o homem, ao se movimentar, percebe significados de maneira independente da cultura. Também é necessário dizer que não encontramos, na referida teoria, argumentos que a protejam de tal leitura.

## As questões sobre o contato imediato com o mundo além da filosofia pontyana

A percepção tem, na TSMH, o papel de dispor, para o sujeito, os significados do mundo. Crisorio (2010, p. 185-186) apresenta uma crítica que problematiza a existência de uma dimensão pré-linguística disponível ao homem:

> En este sentido, el significante, aunque no es observable -no es un 'fenómeno'- incide y opera de manera fundamental en la realidad del hablante humano. 'La estructura del significante no es un objeto real ni un modelo teórico, es más bien una máquina que determina la realidad del sujeto hablante' (Eidelsztein, 2001:53). Para advertir los efectos que la combinatoria pura y simple del significante determina en la realidad en la que se produce, es preciso desligarlo de la cristalización de

> significado que arrastra ilusoriamente: debemos abandonar la idea que sostiene que a cada significante se le asocia un significado (tal como lo representa el algoritmo saussureano del signo lingüístico) y sustituirla por otra que afirma que entre significante y significado 'hay una barrera resistente a la significación, que impide que haya una relación biunívoca entre ellos' (Eidelsztein, 2001:55). En otros términos, debemos prescindir de la idea de signo en tanto vínculo entre orden simbólico y real, entre mundo y universo. De todo esto se sigue que la percepción inmediata (no mediada) del mundo, incluido nuestro cuerpo, es imposible: en el mismo movimiento en que identifica la cosa y la dispone para nosotros, el significante borra para siempre la cosa prelingüística, embargando cualquier posibilidad de saber qué era ella antes de ser nombrada.

Para Crisorio (2010), a relação do corpo com o significante é a de mortificação. No entato, há no corpo algo que resiste a essa mortificação (o que Lacan chama de gozo, por exemplo):

> Pero en el campo de las prácticas corporales puede verse que, como interpretan otros, se trata de la ilusión del conocimiento inmediato y total (no mediado, como dijimos), de traspasar la barrera que resiste a la significación, de esquivar la palabra que se interpone entre la percepción y lo 'real' prelingüístico (CRISORIO, 2010, p. 187).

Entendemos que não há, na TSMH, argumentos que a protejam dessa crítica. Por isso recorremos à Merleau-Ponty. Se a "Fenomenologia da percepção" está comprometida com consequências idealistas, como diz Ferraz (2007), sabemos que a própria noção de percepção muda ao longo da obra de Merleau-Ponty. Basicamente,

> Em 1945, a preocupação de Merleau-Ponty é mostrar que a idealidade, da qual a linguagem é a emergência, não pode se libertar de uma base sensível ou perceptiva e que a evidência intelectual nunca se separa totalmente da evidência sensível. Nos últimos textos, trata-se, antes, de reintegrar a idealidade (compreendida como Wesen, essência ativa ou operante) à vida concreta da experiência (DUPOND, 2010, p. 63).

Numa versão mais detalhada, eis o que se segue:

> Depois da obra de 1945, o 'primado' da percepção é contestado, não só porque a percepção deve ser entendida, em última instância, como fenômeno de expressão ('Toda percepção […] já é expressão primordial' – PM 111), mas sobretudo porque o próprio conceito de percepção está ligado ao pressuposto – que deve ser explicitado e criticado – de que a percepção seria uma ''primeira camada' de experiência', 'concerniria a seres existentes num ponto do tempo e do espaço, por oposição ao conceito ou à ideia' (VI 209). Se a fé perceptiva, enquanto 'doação em carne', 'envolve tudo o que se oferece ao homem natural, como original numa experiência-matriz [...], quer se trate das coisas percebidas no sentido ordinário da palavra, quer de sua iniciação no passado, no imaginário, na linguagem, na verdade predicativa da ciência, nas obras de arte, nos outros ou na história' (VI 209-210), e se o visível é sustentado no seu aparecer por uma armação invisível de idealidade

> carnal, o fenômeno originário da ‘doação em carne’ será chamado ‘experiência’ e não ‘percepção’ (VI 221) (DUPOND, 2010, p. 62).

O que queremos mostrar é que, talvez, a ideia de significação imediata (ante a experiência) via percepção fique de fora dos últimos textos de Merleau-Ponty. Quando Merleau-Ponty diz que a percepção é um fenômeno de expressão, ele está alertando para a sua característica linguística. Ou seja, a percepção deixa, definitivamente, de ser colocada como primeira camada subsidiária da linguagem. Esse panorama teórico não é o mesmo de “Fenomenologia da percepção” e da TSMH.

Crisorio (2007) mostra-se preocupado em discutir as propostas que, no âmbito da EF, ao traçar um vínculo direto entre o simbólico e o real, buscam uma propriedade definitiva para a EF:

> [...] alguien puede perseguir una propiedad definitiva de un modo intelectualmente honesto, sólo si cree (lo sepa o no) que debe haber un vínculo, por delgado que sea, entre el orden simbólico y lo real, como los llama Lacan, o entre el mundo (social, cultural) y el universo (físico, natural), como los distingue Heidegger. El nombre que la ciencia ha dado a ese vínculo entre orden simbólico y real, entre mundo y universo, es signo (CRISORIO, 2007, p. 3).

Não podemos dizer que a teoria em questão busca uma propriedade definitiva para a EF. No entanto, quando nos voltamos para os textos que lemos da TSMH e para a crítica à ideia de percepção imediata que acompanhamos em Crisorio (2010), o processo de significação do mundo via movimento não fica tão distante da concepção de signo como vínculo entre o simbólico e o real. Para Crisorio (2007, p. 6), o signo nada mais é do que uma interpretação (que deve se ver como tal):

> ‘[...] La muerte de la interpretación consiste en creer que hay signos que existen originariamente, primariamente, realmente, como señales coherentes, pertinentes y sistemáticas. La vida de la interpretación, por el contrario, es creer que no hay sino interpretaciones. Me parece que es preciso comprender muy bien esta cosa que muchos de nuestros contemporáneos olvidan: que la hermenéutica y la semiología son dos enemigos bravíos. Una hermenéutica que se repliega sobre una semiología cree en la existencia absoluta de los signos: abandona la violencia, lo inacabado, lo infinito de las interpretaciones para hacer reinar el terror (cursivas mías) del indicio, y recelar el lenguaje’ (Foucault, 1995:47-48). ¿Se comprenderá mejor ahora nuestro rechazo sistemático de toda teoría que, como la praxiología motriz, por ejemplo, repliega la interpretación sobre el signo, la hermenéutica sobre la semiología (cf. During, 1996:5); o de las que suponen la existencia de un ‘lenguaje corporal’ que, situado más allá del lenguaje, permitiría decir lo que éste no puede (cf. Lapierre, 1993:293); o de las que postulan mecanismos prelingüísticos de aprendizaje (cf. Le Boulch, 1993:49, Gómez, 2000:4)?. [...] Obviamente, las teorías que se fundan en la ‘prelingüisticidad’ también sostienen el signo como vínculo entre lo simbólico y lo real, entre el mundo y el universo.

Sabemos que, nesse último caso, estão incluídos os esforços teóricos de TSMH e o pensamento de Betti (2006). Quanto a este último, entendemos que a importância da fenomenologia está situada na reaproximação (que ela possibilita) com a origem da linguagem.[72] Vejamos o que pensa Crisorio (2007, p. 10) sobre a origem da linguagem:

> En esta epistemología histórica [de Georges Canguilhem e Michel Foucault] las palabras remiten siempre a otras palabras, 'en un movimiento infinito, un deslizamiento discursivo continuo, precisamente porque la noción de origen se ha perdido [y] la incapacidad del sujeto para capturar el origen se halla en el corte radical de esa relación especular entre sujeto y objeto, que proyectó al sujeto en el vértigo del descentramiento' (Birman, 2008:69). En la semiología, 'la noción de origen de los signos está presente en el espacio de la representación', mientras que en la hermenéutica 'el sujeto debe deslizarse indefinidamente en el campo de las palabras, puesto que el origen está perdido para siempre y es del orden de lo inasible' (Birman, 2008:69). Esta última 'revela que el registro del lenguaje finalmente se ha vuelto autónomo con relación al registro de las cosas, y que en adelante ya no existe relación alguna de adecuación o de correspondencia entre palabra y cosa' (Birman, 2008:69). Se hace preciso, entonces, abandonar la idea que asocia un significado a cada significante, para sustituirla por la que sostiene que 'entre significante y significado hay una barrera resistente a la significación, lo que impide aceptar que exista una relación biunívoca entre ellos' (Eidelsztein, 2001:55). De este modo, si la semiología remite a la existencia de una relación segura entre sujeto y objeto, donde el ser de la conciencia es el espejo del mundo y el yo es el eje que funda al sujeto, las hermenéuticas revelan en cambio el descentramiento del sujeto, de la conciencia y del yo, con la pérdida consecuente de su especularidad y de cualquier pertinencia que quiera atribuirse a la noción de origen (Birman, 2008:70), en cualquier sentido que se quiera y, particularmente, en el de enlace entre el orden simbólico y lo real.

O argentino Ricardo Crisorio entende que é necessário abandonar as especulações metafísicas sobre o pré-linguístico porque acredita nas evidências da hermenêutica. Porém, entendemos ser necessário conferir um estatuto filosófico ao que escapa à linguagem, ainda que seja dentro da própria linguagem. É por isso que acompanhamos, também, parte da argumentação de José Gil em "A imagem-nua e as pequenas percepções", de 1996.

José Gil parece compartilhar as mesmas críticas que aqui apresentamos à "Fenomenologia da percepção" de Merleau-Ponty, porque também acompanha o investimento teórico feito em "O visível e o invisível": "Tratava-se, em *O Visível e o Invisível*, de 'superar' a fenomenologia, em particular a da percepção" (GIL, 1996, p. 24). Na tentativa de compreender a dimensão que se situa além da linguagem, questiona um ponto crucial da referida obra póstuma do autor francês: o estatuto do invisível. Segundo Gil (1996), Merleau-Ponty não conseguiu conferir um estatuto para o invisível, porque não se livrou totalmente da característica "perceptiva" do visível. Para o português, o antepredicativo é, na verdade,

[72] Refere-se à critica que dirige ao que chama de abordagem culturalista da EF, quanto à circularidade do conceito de cultura (como origem, meio e fim das manifestações corporais). Já abordamos essa crítica nos capítulos anteriores.

“postverbal”, e se mostra na retroação da linguagem sobre si mesma. É isso que procura elucidar com os conceitos de imagem-nua e pequenas percepções.

Gil (1996) diz que, em algumas ciências humanas, em especial na Psicanálise, os fenômenos de limiar são atribuídos ao inconsciente. Refere-se à experiência sorrateira que nos invade, nos modifica, sem que tenhamos dela consciência. A objeção de José Gil se dá no seguinte aspecto:

> Em qualquer um dos casos, é um facto que o ‘inconsciente’, se bem que admita ‘afectos’, ‘emoções’, ‘pensamentos’, não comporta uma ‘experiência’. É que a experiência é a vida mesma da consciência, o que faz da ‘experiência inconsciente’ uma aberração maior. Toda dificuldade consiste pois em manter a descontinuidade entre o inconsciente e a consciência, e no entanto considerar uma espécie qualquer de contínuo que dê conta dos ‘fenômenos de limiar’ (GIL, 1996, p. 13).

Para Gil (1996), Merleau-Ponty continua enfrentando dificuldades em “O visível e o invisível”, devido à noção de experiência. O português entende que essa noção está diretamente vinculada à noção de consciência:

> A dificuldade vinha da ligação que a noção de experiência estabelece entre os sentidos e a consciência: esta ligação define-se pela repercussão na consciência de uma modificação dos sentidos, por ocasião de acontecimentos cognitivos, práticos ou estéticos; e, como não há ‘vivido’ ou ‘sentido’ que não possua um sentido, a consciência não se limita a registrar a ‘experiência’ sensorial, fá-la sua, organiza-a, estrutura-a, imprime-lhe uma finalidade. Assim, a noção de experiência implica sempre uma coerência, uma ordem e uma unidade dos ‘vividos’ da consciência. Como substituir, portanto, a função unificadora da consciência na experiência estética, mantendo ao mesmo tempo o primado do vivido sensorial, de certos sentidos em particular (da visão, em Merleau-Ponty)? (GIL, 1996, p. 24).

Gil (1996, p. 16) entende que a noção de invisível carece de estatuto filosófico, porque ainda depende “[...] de uma maneira ou de outra, da definição fenomenológica da experiência perceptiva”. Merleau-Ponty não diz, em “O visível e o invisível”, como o invisível, ou as “generalidades de horizonte”, são percebidas. Apenas insiste em sua inerência ao visível. Gil (1996) afirma que não há um desprendimento satisfatório da fenomenologia na ontologia de “O visível e o invisível”. Para o português, ainda existe um resquício da filosofia da consciência nessa obra. Afinal, parece ser isso que caracteriza a fenomenologia (como um todo) no seu entendimento. Por esse motivo, fala em metafenomenologia:

> Como autonomizar radicalmente o invisível se o seu campo de apresentação continua a ser o visível, a percepção e, com esta, o fantasma (fantôme) da consciência. É por isso que Merleau-Ponty quer exorcizá-la: não sabe onde situar a consciência porque o invisível ainda se dá à consciência, no seu campo, entre os conteúdos perceptivos (GIL, 1996, p. 42-43).

Para Gil (1996), o invisível ainda se filia ao inconsciente, o que nos traz as dificuldades com o conceito de experiência, das quais vínhamos falando:

> Mais radicalmente, dir-se-ia, que a ideia de um invisível inconsciente, quer dizer, um inconsciente como modo de apresentação do invisível, abria caminho ao longo da elaboração de O Visível e o Invisível, de acordo com o testemunho de certas notas de trabalho (GIL, 1996, p. 43).

É por isso que Gil (1996) quer conferir um estatuto filosófico ao invisível. Para tal tarefa, ele entende que esse conceito (no caso, são os conceitos "imagem-nua" e "pequenas percepções") deve suportar a *semiotização* do mundo.[73] Não que o estejamos estabelecendo como o ponto de partida legítimo. Estamos mais interessado em desenhar os desafios para pensar uma primeira instância de sentido aquém da linguagem. José Gil diz que as imagens-nuas são despojadas de conteúdo verbal. As imagens-nuas compõem as nossas percepções cotidianas, "[...] transportam significações mudas e informações muito mais ricas do que as mensagens verbais" (GIL, 1996, p. 15). A percepção da imagem-nua se dá por meio de *pequenas percepções*:

> São produtores de pequenas percepções, o que implica toda uma semiótica particular, já que não entram facilmente nas diferentes classificações conhecidas de signos (em particular, na de Pierce). Enfim, como Leibniz observara já, as pequenas percepções encontram-se associadas a forças: a percepção das imagens-nuas provoca um apelo de sentido, como se estimulasse o espírito à procura da significação verbal ausente (GIL, 1996, p. 15).

Essas forças, que têm papel importante nessas ideias apresentadas por Gil, não serão tema nosso neste momento. O que nos interessa, em particular, é entender o estatuto filosófico das imagens-nuas: "A imagem-nua não pertence a um mundo pré-verbal, mas faz parte do mundo da linguagem. Resulta de operações que consistem em cortar o laço que a une às palavras [...] a imagem-nua aspira ao sentido de que foi despojada" (GIL, 1996, p. 95-96). E continua o autor:

> O pré-verbal não surge como tal senão retrospectivamente, por retroacção da linguagem sobre a massa amorfa de sentido de onde veio. Na realidade, não podemos dizer que uma massa amorfa de sentido existia antes da linguagem, uma

[73] Deve, nesse caso, dar suporte aos meandros da renovação da linguagem, das imbricações da linguagem com a vida. Para Gil (1996), o invisível deve sair do lugar de negativo no processo de expressão daquilo que, de alguma maneira, se coloca aquém da linguagem. Entende-se que, para Gil (1996), o invisível não deve sustentar o "mistério da expressão", como em Merleau-Ponty. Mas deve ter um papel mais explícito, configurado nas relações linguísticas do homem com o mundo.

> vez que o sentido surge apenas graças à relação semiótica. Todavia, o que permite afirmá-lo é que a própria linguagem descobre essa massa não formada retrospectivamente, depois de sua própria constituição enquanto sistema de signos (GIL, 1996, p. 96).
>
> O recorte da massa amorfa de sentido faz portanto aparecer um conteúdo linguístico, e um conteúdo não-linguístico em potência de verbalização, mas não ainda significado pela linguagem; e também um laço que os deve unir preservando ao mesmo tempo a autonomia do conteúdo linguístico. *Esse laço é garantido pelas pequenas percepções* (GIL, 1996, p. 98, grifo nosso).

Neste momento, não nos interessa outra coisa senão sublinhar a característica semiótica das pequenas percepções e sua relação com o processo de significação. Resta-nos, agora, voltar ao motivo primordial de nossos questionamentos, a TSMH e o processo de gênese do sentido nela previsto:

> É toda a concepção tradicional (fenomenológica) da linguagem pré-verbal (ou originária) e das suas relações com o verbal (ou derivado) que é preciso reformular. Não devemos ver no pré-verbal uma camada de sentido dando-se numa 'compreensão antepredicativa' de um sujeito constituinte ou de um 'corpo-sujeito' operador de sínteses originárias – camada sobre a qual se ergueria a linguagem e as suas 'idealidades'. Sabemos a que aporias esta concepção fenomenológica da 'constituição' conduziu (GIL, 1996, p. 96).

Gil (1996) poderia estar falando diretamente à TSMH nesse trecho que destacamos. Foram essas questões que encontramos, da hermenêutica (de Gadamer à Crisorio), passando pela semiótica (de Gil à Betti), até a ontologia dos últimos textos de Merleau-Ponty, revisando a sua própria "Fenomenologia da percepção". Esse é o núcleo duro deste capítulo, e é a partir dele que devem estar dispostos todos os outros argumentos aqui apresentados.

O amor e o afeto são evidências de que sempre há um não sentido espreitando a linguagem. É disso que fala a filosofia pontyana e a música de Lulu Santos na epígrafe do capítulo. É de se imaginar que o leitor concorde que o conceito de amor é o mais incerto da história humana e, ao mesmo tempo, o mais mencionado em músicas e poesias ao longo da história, porque faz parte de todas as vidas. E, já que estamos falando em poesia, para deixar mais leve o nosso "pesado" trabalho, finalizamos o texto com uma poesia que fala de uma "saída" diferente para o problema da admiração ante o outro e o mundo, aquilo que causa espanto e pede um uso "torto" da linguagem diante das incertezas do sensível. O poeta pernambucano Geraldo Azevedo pede licença:

*Moça bonita, seu corpo cheira*
*Ao botão de laranjeira*
*Eu também não sei se é*

*Imagine o desatino*
*É um cheiro de café*
*Ou é só cheiro feminino*
*Ou é só cheiro de mulher*
*Moça bonita, seu olho brilha*
*Qual estrela matutina*
*Eu também não sei se é*
*Imagina a minha sina*
*É o brilho puro da fé*
*Ou é só brilho feminino*
*Ou é só brilho de mulher*
*Moça bonita, seu beijo pode*
*Me matar sem compaixão*
*Eu também não sei se é*
*Ou pura imaginação*
*Para saber você me dê*
*Esse beijo assassino nos seus braços de mulher*
*(Geraldo Azevedo – Moça bonita, 1980).*

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo do presente estudo foi discutir as possibilidades que se configuram na filosofia do movimento humano apresentada pela TSMH, como algo que viesse a compor uma teoria pedagógica para a EF. Nesse sentido, gostaríamos de destacar alguns pontos que entendemos ser mais importantes ao longo da nossa jornada de estudos sobre a referida teoria.

Desde o surgimento da TSMH no campo acadêmico da EF, que podemos demarcar no início da década de 1990, o autor, que procura articular essa teoria com os temas e debates da EF, anuncia, também, a necessidade de fundamentação. Dessa forma, temos acompanhado, ainda que mais recentemente, tentativas de prosseguimento dos estudos sobre o movimento humano vinculados a essa teoria. O panorama atual que procuramos oferecer mostra a TSMH como uma teoria europeia que é apresentada no Brasil, mas não é desenvolvida no campo da EF brasileira.

Devido à intenção (colocada na teoria em questão) de compor uma teoria pedagógica para a EF, procuramos compreender como a TSMH se posiciona ante a configuração teórica do campo da EF, em face ao debate epistemológico da área. Entendemos que isso era importante porque a TSMH anuncia uma nova forma de olhar o movimento humano; diz o que há para saber sobre o homem em movimento. Portanto, anuncia, indiretamente, algo próximo de uma reconfiguração do objeto de estudo da área. Ao considerar a configuração atual do debate epistemológico do campo da EF, entendemos que a TSMH se aproxima dos ideais da vertente pedagógica. Isso significa que a compreensão da EF como prática de intervenção no “chão da escola” tem grande importância dentre as suas principais preocupações.

A TSMH toca em um ponto que não foi, ainda, muito explorado nas discussões sobre Educação Física escolar: procura legitimar a constituição de sentidos no pré-reflexivo. Betti (2006) sinaliza uma distância entre essa abordagem e aquela que chama de abordagem culturalista. Para o autor, a abordagem culturalista encontra dificuldades em pensar o que fica além da cultura, o que a renova, o que a desprende das evidências em si mesma. Em nosso entendimento, a distância em relação à abordagem culturalista fica mais evidente a partir do que vimos nos capítulos finais deste estudo, devido à falta de uma dimensão da linguagem na TSMH. Procuramos demonstrar que existem dificuldades para estruturar a constituição de sentido fora da linguagem.

A TSMH dedica bastante espaço para a crítica à concepção de movimento que é encontrada no paradigma empírico-analítico. Essa crítica procura dar conta de que a

interpretação estritamente física do fenômeno do movimento humano é reducionista, porque não considera tudo o que o envolve. O argumento central é de que a relação de sentido que existe entre homem e mundo é tolhida no ensino de movimentos pautado rigidamente nos padrões. O objetivo primordial da TSMH é formar alunos que sejam autores de movimentos e não meros imitadores.

Procuramos, também, operar uma análise técnica e conceitual com o objetivo de investigar qual é a fenomenologia que aparece na TSMH. Vimos os principais autores e obras que são referenciados. Também explicitamos as principais categorias fenomenológicas que aparecem na TSMH. Quanto ao uso da fenomenologia, entendemos que falta cuidado no trato com os conceitos, o que é importante para acordar sentidos entre o leitor e o autor. Aqui também apareceu a centralidade da "Fenomenologia da percepção", de Merleau-Ponty, na referida teoria. Assim, foi possível, por meio de uma entrada no pensamento do francês, ver quais eram os pontos que, apresentados pela TSMH, poderiam se mostrar problemáticos.

Vimos, nos capítulos finais, que as mudanças no pensamento pontyano, que se seguem após a obra de 1945, leia-se, "Fenomenologia da percepção", foram muito importantes para o esforço de análise da TSMH. Isso porque o caminho traçado pelo autor, no movimento que vai de "Fenomenologia da percepção" até suas últimas obras, diz muito sobre as suas motivações, sobre o que pretendia superar, enfim, sobre as mudanças na estrutura conceitual que dá forma ao pensamento do francês. O que nos possibilitou a percepção desses aspectos foi o encontro com interpretações que dizem que a "Fenomenologia da percepção" estava comprometida com resquícios da filosofia da consciência ou, pelo menos, que não conseguiu, em sua estrutura interna, superar aquela filosofia, como estava previsto em seu projeto. Essa é a hipótese central que fundamenta os capítulos de análise da TSMH. Assim, tudo parece indicar que, nas obras que se seguem após "Fenomenologia da percepção", Merleau-Ponty consegue estruturar de maneira mais coerente a dimensão da linguagem e a experiência do pré-reflexivo.

Percebemos, ainda na filosofia pontyana, uma dificuldade quanto à questão da normatividade, tão cara à EF como prática pedagógica. Chauí (2002) entende que a dificuldade reside na intenção de transformar a referida filosofia de questão (direcionada à ciência, à filosofia) em sistema.

De acordo com as interpretações da filosofia pontyana a que tivemos acesso, existem alguns pontos da interpretação da TSMH sobre o pensamento do francês que precisariam de um segundo olhar, com o objetivo de conferir um tratamento teórico. Para citar um exemplo, há uma argumentação por uma espécie de unidade homogênea entre homem e mundo que

deve ser desvelada. Essa argumentação se apoia no conceito de “Unidade primordial homem-mundo”, que aparece na “Fenomenologia da percepção” de Merleau-Ponty. Tal aspecto se manifesta na TSMH quando se discute pelo olhar direcionado à totalidade do homem. Porém, Merleau-Ponty argumenta muito mais com base na ambiguidade. Esse aspecto fica mais claro nas obras subsequentes àquela de 1945, quando o autor nem usa mais o conceito de “Unidade primordial homem-mundo”. Dessa forma, a totalidade não deve ser vista como indiferenciação entre homem e mundo.

Também entendemos que existem dificuldades para pensar uma colonização da experiência ou um encobrimento da relação pré-reflexiva com o mundo a partir do pensamento de Merleau-Ponty, como encontramos na TSMH. Vimos que a TSMH apresenta uma aposta no ensino de movimentos pautado, majoritariamente, na espontaneidade. Sendo assim, argumentamos, ainda a partir de Richard Sennett, pela importância da técnica (e do conceitual) no processo criativo, como algo fundamental à expressão.

No último capítulo, pudemos acompanhar as dificuldades que a TSMH poderia enfrentar por não contemplar uma dimensão sobre a questão da linguagem. Em nosso entendimento, existem complicações teóricas para sustentar a legitimidade de *significações subjetivas*, uma das teses centrais da TSMH. A partir de algumas interpretações da filosofia pontyana (referentes, neste caso, apenas à “Fenomenologia da percepção”), esse processo de significação só seria possível, na obra de 1945, a partir da noção de corpo-sujeito, que traz consigo certa capacidade metafísica do corpo, que disponibiliza esses primeiros significados. Também não encontramos, na teoria em questão, argumentos que a protejam das críticas à crença na apreensão imediata de significados por parte do homem que se movimenta e percebe o mundo anteriormente à linguagem.

Por outro lado, entendemos que as posições que advogam que só temos experiência do mundo a partir da linguagem podem cair numa espécie de construtivismo radical, que prêve que o homem é sujeito e objeto de seus próprios discursos (CHAUÍ, 2002; ORTEGA, 2008). São esses dois textos que sinalizam e reforçam esse mesmo aspecto, e ambos colocam Michel Foucault à frente dessa corrente teórica. Um dos aspectos centrais dessa corrente é compreender o corpo como uma construção discursiva. Ainda que, por vezes, não haja clareza se o construtivismo se refere à ideia de corpo ou ao corpo propriamente dito. O equívoco, que aponta Ortega (2008), mora justamente nesse ponto, na consideração de uma grande distância entre ideia e objeto, natureza e cultura.

Ortega (2008) entende que o construtivismo sustenta uma posição agnóstica, que se interessa apenas em descrever os discursos existentes sobre o corpo em determinados

contextos. Ou seja, foca as verdades sobre os corpos que fundamentam as próprias práticas corporais. Posições mais radicais chegam a defender que a materialidade do corpo é um efeito do discurso, o que sinaliza a característica ontológico-negativa do construtivismo. Para Ortega (2008), Foucault defende uma posição paradoxal, porque, ao mesmo tempo em que o poder age sobre os corpos de maneira física, material, o autor também defende uma posição agnóstica. Sendo assim, o que sente o corpo sob os efeitos do poder? "Foucault (e muitos de seus seguidores) não parecem mostrar interesse na materialidade do corpo como uma entidade ativa e intencional" (ORTEGA, 2008, p. 198). Entendemos que a posição de Crisorio, que aqui abordamos, com o objetivo de analisar a TSMH, é tributária da abordagem foucaultiana.

Ortega (2008, p. 204) entende que o grande mérito da ideia de um corpo fenomenológico é a caracterização de sua materialidade, do "[...] vinculo intencional com o meio, a indissolubilidade do corpo e do ambiente". Para o autor, só a partir do corpo fenomenológico é possível explicar os mecanismos do poder, e a afluência da *resistência* que lhe é característica (refere-se à ideia de que "onde há poder, há resistência"). De acordo com Ortega (2008), não há, na filosofia foucaultiana, algo que fundamente a capacidade de agir dos sujeitos, uma "noção ativa da subjetividade". "Isto é, o mesmo corpo construído passivamente pelo poder deve ser a origem ativa de resistência, o que é, sem dúvida, problemático" (ORTEGA, 2008, p. 207). A ideia de um corpo fenomenológico fundamenta as próprias relações de poder em Foucault. Ortega (2008) diz que, na filosofia foucaultiana, "[...] as relações de poder podem penetrar na própria espessura dos corpos sem ter que ser substituída pela representação de sujeitos". Isso é o que os foucaultianos chamam de intencionalidade sem sujeito, mas que, para Ortega (2008), não foi bem desenvolvido.

Segundo Ortega (2008, p. 216), a ideia de um corpo fenomenológico resolve tais carências. Ou seja,

> [...] a intencionalidade corporal ou motora remete a um conhecimento e a uma ação prática e corporal, irredutíveis à dimensão de representação consciente ou de ação racional. Ela permite dar conta das ações, sem recorrer ao vocabulário racionalista ou voluntarista de razões e decisões. É um conhecer sem conhecimento, uma compreensão pré-reflexiva do corpo em relação ao ambiente, que possibilita nos movimentarmos e utilizarmos o espaço circundante sem ter que pensar primeiro em como fazê-lo.

Para que não reste nenhum equívoco, entendemos que essa é a posição dos últimos textos de Merleau-Ponty que utilizamos para analisar a TSMH. A interpretação fornecida por Ferraz (2008) dá conta de que, nos últimos textos, Merleau-Ponty ainda defende que o que inaugura a experiência para o homem é a percepção, imbricada junto à linguagem. Portanto, o

ponto alto da teoria em questão e da filosofia pontyana é justamente a legitimidade que confere a tudo aquilo que se coloca aquém da linguagem existente (ainda que dentro da linguagem), em alguma medida. É isso que permite a consideração das individualidades, por exemplo. Possibilita olhar efetivamente para cada gesto, dentro das aulas de EF, como primeiro gesto, como salienta Betti (2006). A TSMH é um espaço importante dentre as teorias da EF que remetem o olhar do professor para essa dimensão.

Procuramos demonstrar que, sem uma dimensão da linguagem, legitimar tal dimensão pré-reflexiva torna-se uma tarefa ingrata. Por outro lado, se tomamos a filosofia pontyana como referência, assumimos que a "[...] linguagem é uma atividade encarnada e abertura para o mundo" (ORTEGA, 2008, p. 215). O que parece estar em jogo na filosofia pontyana é que a vida não espera uma reforma da linguagem e nem opera uma torção na linguagem a cada segundo. Talvez nisso se apoie o que parece ser certa dose de realismo, identificada por Ferraz (2007, 2008) e Dupond (2010), na filosofia de Merleau-Ponty. Talvez Merleau-Ponty estivesse visando às possibilidades individuais de ação no mundo.

Nesse sentido, TSMH e filosofia pontyana parecem caminhar juntas, em certa medida. Foi esse o tom que procuramos dar aos nossos questionamentos à referida teoria, procurando abranger tudo aquilo que pensamos que poderia vir a compô-la. Entendemos que isso foi importante para se ter real noção do que estava sendo anunciado pela teoria e das possibilidades que trazia, ainda que não estivesse explicitado nos textos analisados. São as possibilidades do não dito da TSMH (das quais nos fala Merleau-Ponty) que procuramos trazer neste estudo. Um estudo *junto* à TSMH, e não *sobre* a TSMH.

**REFERÊNCIAS**

BETTI, M. Por uma teoria da prática. *Motus Corporis*, Rio de Janeiro, v. 3 n. 2 p. 73-127, dez. 1996.

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.

BETTI, M. et al. Por uma didática da possibilidade: implicações da fenomenologia de Merleau-Ponty para a educação física. *Rev. Bras. Cienc. Esporte*, Campinas, v. 28, n. 2, p. 39-53, jan. 2007.

BORNHEIM, G. A. *Introdução ao filosofar*: o pensamento filosófico em bases existenciais. 9. ed. São Paulo: Globo, 1998.

BOSCATTO, J. D.; KUNZ, E. Didática comunicativa: contribuições para a legitimação pedagógica da educação física escolar. *R. da Educação Física*/UEM, Maringá, v. 20, n. 2, p. 183-195, 2. trim. 2009.

BRACHT, V. *Educação física & ciência*: cenas de um casamento (in)feliz. Ijuí: Ed.Unijuí, 1999.

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

CRISORIO, R. L. *De una semiótica a una hermenêutica en la investigación de las prácticas corporales*. Trabalho apresentado no: 7mo. Congreso Argentino y 2do. Latinoamericano de Educación Física, La Plata, mayo de 2007.

CRISORIO, R. L. *Homero y Platón*: dos paradigmas de la educación corporal. 2010. Tese (Doutorado em Ciências da Educação) - Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 2010.

DARTIGUES, A. *O que é a fenomenologia?*. 2. ed. Rio de Janeiro: Eldorado, 1973.

DEMO, P. *Pesquisa e construção de conhecimento*: metodologia cientifica no caminho de Habermas. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1994.

DOMINGUES, S. C. et al. *Um estudo filosófico sobre o movimento*. Trabalho apresentado no: IV Congresso Sulbrasileiro de Ciências do Esporte, 2008, Faxinal do Céu-PR.

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

EDEN, T. Percepção e linguagem em Merleau-Ponty e Wittgenstein. In: CASATI, G. (et al.). *Philosophie und die cognitiven Wissenschaften.* Österreichischen Ludwig Wittgenstein Gesellschaft, Kirchberg am Wechsel, Österreich, 1993. p. 123-126.

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.

GIL, J. *A imagem-nua e as pequenas percepções*: Estética e Metafenomenologia. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1996.

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

HEKMAN, S. *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*. Lisboa: Edições 70, 1990.

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

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. Esporte: uma abordagem com a fenomenologia. *Revista Movimento*, Porto Alegre, v. 6, n. 12, 2000/1.

KUNZ, E. Kinein: o movimento humano como tema. *Revista Kinein*, UFSC, Florianópolis, v. 1, n. 1, dez. 2000b.

KUNZ, E. Fundamentos normativos para as mudanças no pensamento pedagógico em educação física no Brasil. In: CAPARRÓZ, F. E. (Org.). *Educação física escolar*: política, investigação e intervenção. Vitória, ES: Proteoria, 2001. v.1, p. 9-38.

KUNZ, E. *Educação física*: ensino & mudanças. 3. ed. Ijuí: Unijui, 2004.

KUNZ, E. Se-movimentar. In: GONZALEZ, F.; FENSTERSEIFER, P. (Org.). *Dicionário crítico de educação física*. Ijuí: Unijuí, 2005. p.383-386.

KUNZ, E. *Transformação didático-pedagógica do esporte*. 7. ed. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006a.

KUNZ, E. Pedagogia do esporte, do movimento humano ou da educação física?. In: KUNZ, E.; TREBELS, A. H. (Org.). *Educação física crítico-emancipatória*: com uma perspectiva da pedagogia alemã do esporte. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006b.

KUNZ, E. Ciências do esporte, da educação física e do movimento humano: prioridades, privilégios e perspectivas. In: CARVALHO, Yara; LINHALES, Meily (Org.). *Política científica e produção do conhecimento em educação física*. Goiânia, GO: Universidade Federal de Goiás, 2007. v. 1, p. 87-106.

KUNZ, E; SURDI, A. G. A fenomenologia como fundamentação para o movimento humano significativo. *Revista Movimento*, Porto Alegre, v. 15, n. 2, p. 187-210, abr./jun. 2009.

KUNZ, E.; SANTOS, L. M. E. Se-movimentar: uma concepção fenomenológica do movimento humano. In: HERMIDA, J. F (Org.). *Educação física*: conhecimento e saber escolar. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2009.

KUNZ, E. et al. Ontologia do movimento humano: teoria do "se-movimentar" humano. *Pensar a Prática*, Goiânia, v. 13, n. 3, p. 112, set./dez. 2010.

KUNZ, E; SURDI, A. G. Fenomenologia, movimento humano e a educação física. *Revista Movimento*, Porto Alegre, v. 16, n. 4, p. 263-290, out./dez. 2010.

LIMA, H. L. A. *Pensamento epistemológico da educação física brasileira*: das controvérsias acerca do estatuto científico. 1999. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1999a.

LIMA, H. L. A. Pensamento epistemológico da educação física brasileira: uma análise crítica. In: FERREIRA NETO, A. *Pesquisa histórica na educação física*. Aracruz: Facha, 1999b. v. 4.

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

MERLEAU-PONTY, M.; CHAUÍ, M. *Textos selecionados*. São Paulo: Nova Cultura, 1989. (Coleção "Os Pensadores").

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

NÓBREGA, T. P. Merleau-Ponty: movimentos do corpo e do pensamento. *Revista Vivência*, UFRN, Natal, n. 36, p. 127-136, 2011.

ORTEGA, F. *O corpo incerto*: corporeidade, tecnologias médicas e cultura contemporânea. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

PAIVA, F. Campo da Educação Física. In: GONZALEZ, F.; FENSTERSEIFER, P. (Org.). *Dicionário crítico de educação física*. Ijuí: Unijuí, 2005. p. 54-56.

SENNETT, R. *O artífice*. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

SOUSA SANTOS, B. *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Edições Afrontamento, 1988.

SURDI, A. G. et al. *A dança como movimento humano significativo*. In: Anais do XVII CONBRACE/IV CONICE, 2011, Porto Alegre, RS. Disponível em: <http://www.rbceonline.org.br/congressos/index.php/XVII_CONBRACE/2011/index>.

TAMBOER, J. W. I. Sich-Bewegen: ein Dialog zwischen mensch und welt. *Sportpädagogik*, [s. n.], v. 2, n. 3, p. 60-65, 1979.

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.

TREBELS, A. H. Uma concepção dialógica e uma teoria do movimento humano. *Perspectiva*, Florianópolis, v. 21, n. 1, p. 249-267, jan./jun. 2003.

TREBELS, A. H. A concepção dialógica do movimento humano: uma teoria do “se-movimentar”. In: KUNZ, E.; TREBELS, A. H. (Org.). *Educação física crítico-emancipatória*: com uma perspectiva da pedagogia alemã do esporte. Ijuí: Ed. Unijuí, 2006.

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

VAZ, A. F. A filosofia na Educação Física: soltando as amarras, e a capacidade de ser negatividade. In: FERREIRA NETO, A; GOELLNER, S. V.; BRACHT, V. (Org.). *As ciências do esporte no Brasil*. Campinas: Autores Associados, 1995. p. 165-191.

# APÊNDICES

**APÊNDICE A – Mapeamento do uso de conceitos fenomenológicos na TSMH**

| MAPEAMENTO DO USO DE CONCEITOS FENOMENOLÓGICOS NA TSMH | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| **Artigo/Autores/ Ano** | **Referências/Autores** | **Raízes Manifestadas** | **Conceitos** | **Abrangência** | **Citação Direta** |
| 1) E, KUNZ. "Educação Física: ensino & mudanças", 1991, 1ª ed | MERLEAU-PONTY, M. "Phaenomenologie der Wahrnehmung", 1966 | não | Visão dualista de Homem (p. 168) | não | não |
| | | | Corpo-Sujeito (p. 168) | não | não |
| | | | Subjetividade (p. 172) | não | não |
| | | | "compreender-o-Mundo-pela-ação" (p. 172, 179) | não | não |
| | MOLLENHAUER, K. "Theorien zum Erziehungsprozess", 1972 | não | Análise do Mundo Vivido (p. 17) | sim | sim |
| | | | Intencionalidade (p. 161) | não | sim |
| | | | Sentido (p. 138-139) | sim | sim |
| | TAMBOER, J. "Sich-bewegen – ein Dialog zwischen Mensch und Welt", 1979 | GORDIJN E BUYTENDIJK | Concepção Dialógica do Movimento Humano (p. 174) | sim | sim |
| | TAMBOER, J. "Menschenbilder hinter Bewegungsbilder", 1985.<br><br>*"As visões de Homem subjacentes às visões de movimento" (tradução de Elenor Kunz em Trebels, 1992) | GORDIJN | Relação dialógica Homem-Mundo (p. 165) | não | não |
| | | MERLEAU-PONTY (P. 171) | Corpo-relacional (p. 171) | sim | sim |
| | | Não | Intencionalidade e Sentido (p. 172) | não | não |
| | | GORDIJN | Significados motores (p. 175-177) | sim | sim |
| | TAMBOER, J. "Philosophie der Bewegungswissenschaft", 1989 | MERLEAU-PONTY (p. 168) | Superação da visão mecanicista de corpo (p. 168) | sim | não |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | MERLEAU-PONTY (p. 171) | Corpo (*Leib*)-relacional (p. 169) | sim | sim |
| | | MARCEL, SARTRE E MERLEAU-PONTY da "fenomenologia existencial" (p. 171) | Corpo (*Leib*)-substancial (p. 169) | sim | sim |
| | | não | "rede complexa de relações significativas" (p. 173) | sim | sim |
| | MARAUN, H-K. "Analysieren und Planen als Handlungsprobleme des Sportlehrers", 1981 | não | Mundo Vivido (p. 86) | sim | sim |
| | | RITTNER, 1974 | Intencionalidade (p. 109) | não | sim |
| | | não | Sentido (p. 167) | não | sim |
| | S. SANTIN e MEDINA | não | Corpo/Corporei-dade (p. 168) | não | não |
| | não | não | Cultura de Movimento | sim | não |
| | não | não | Situação do movimento | sim | não |
| 2) E, KUNZ. "Limitações no fazer ciência em Educação Física e Esportes: CBCE, 20 anos auxiliando na superação", 1998 | MERLEAU-PONTY, M. "Phaenomenologie der Wahrnehmung", 1966 | Não | Unidade "primordial homem-mundo" (p. 9) | não | não |
| | BUYTENDIJK, F. J. J. "Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung", 1956<br><br>*"Teoria Geral da Conduta e do Movimento Humano" (tradução de Elenor Kunz em Trebels, 1992) | não | O "se-movimentar" se inscreve na dimensão subjetiva da relação Homem-Mundo (p. 9) | não | não |
| | | não | O movimento é uma ação sempre vinculada a uma determinada situação (p. 9) | não | não |
| | | não | Movimento é uma ação relacionada a um significado (p. 9) | não | não |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | TAMBOER, J. W. I. “Sich-Bewegen-ein Dialog zwischen Mensch und Welt”, 1979 | x | x | x | x |
| | TAMBOER, J. W. I. “Menschenbilder hinter Bewegungsbilder”, 1985 | não | “compreender-o-mundo-pelo-agir” (p. 9) | não | não |
| | TAMBOER, J. W. I. “Philosophie der Bewegungswissenschaft”, 1989 | não | Crítica à “mecanização da imagem de mundo” (p. 7) | sim | sim |
| | | não | Crítica à concepção de movimento como deslocamento no tempo-espaço (p. 7) | sim | sim |
| | | não | “Se-movimentar” como interpretações naturais (cotidianas) do movimento humano (p. 8) | sim | sim |
| | GORDIJN | x | x | x | x |
| | X | x | Superação da dicotomia homem-objeto (p. 10) | não | não |
| | TREBELS, A. H. “Playdoyer para um diálogo entre teorias do movimento humano e teorias do movimento no esporte”, 1992 | TAMBOER, 1989 | Crítica à “mecanização da imagem de mundo” (p. 7) | sim | sim |
| | | TAMBOER, 1989 | Crítica à concepção de movimento como deslocamento no tempo-espaço (p. 7) | sim | sim |
| | TREBELS, A. H. “Das dialogische Bewegungskonzept”, 1989 | não | O “se-movimentar” se inscreve na dimensão subjetiva da | não | não |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | relação Homem-Mundo | | |
| | | não | O movimento é uma ação sempre vinculada a uma determinada situação (p. 9) | não | não |
| | | não | Movimento é uma ação relacionada a um significado (p. 9) | não | não |
| **Artigo/Autores/ Ano** | **Referências/Autores** | **Raízes Manifesta-das** | **Conceitos** | **A-bran-gên-cia** | **Ci-ta-ção Di-re-ta** |
| 3) J. D. BOSCATTO; E. KUNZ. "Didática comunicativa: contribuições para a legitimação pedagógica da educação física escolar", 2009 | TREBELS, A. "A concepção dialógica do movimento humano: uma teoria do 'se-movimentar'", 2006 | não | Concepção dialógica do movimento: "o diálogo corporal, ou seja, o próprio movimento humano manifestando-se de forma pré-reflexiva como expressão subjetiva, que transmite um sentido e significado próprio na ação" (p. 193) | não | não |
| 4) KUNZ, E. et al. "ONTOLOGIA DO MOVIMENTO HUMANO: TEORIA DO 'SE-MOVIMENTAR' HUMANO", 2010 | BUYTENDIJK, F. J. J. "O jogo humano", 1997 | não | Intencionalidade (p. 4) | não | não |
| | | não | Funcionalidade (p. 4) | | |
| | HUSSERL, E. "Meditações cartesianas", 2001 | não | Eidos (p. 9) | não | não |
| | KUNZ, E. "Educação Física: ensino & mudanças", 1991 | x | x | x | x |
| | KUNZ, E. "Esporte: uma abordagem com a fenomenologia", 2000 | x | x | x | x |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | KUNZ, E. “Kinein: o movimento humano como tema”, 2000 | “movimento próprio” de Merleau-Ponty | Se-movimentar (p. 1) | sim | não |
| | TAMBOER, J. “Philosophie der Bewegungswissenschaft”, 1979 | não | Função (p. 4) | sim | sim |
| | MERLEAU-PONTY, M. “Fenomenologia da percepção”, 1999 | não | “unidade primordial” de um ser-estar-no-mundo” (p. 2) | não | não |
| | | não | Movimento concreto (p. 3) | sim | sim |
| | | não | Movimento abstrato (p. 3) | sim | sim |
| | | não | Fundo do movimento (p. 5) | sim | sim |
| | MERLEAU-PONTY, M. “O visível e o invisível”, 2000 | não | Movimento e percepção tem efeitos mútuos (p. 3) | não | sim |
| | | não | Linguagem (p. 6). | não | sim |
| | MERLEAU-PONTY, M. “A prosa do mundo”, 2002 | não | Diferença entre imitação da intenção e imitação da forma (p. 8) | não | sim |
| | | não | O outro na experiência (p. 10-11) | sim | sim |
| | MERLEAU-PONTY, M. “O olho e o espírito”, 2004 | não | Linguagem (p. 6). | não | sim |
| | | não | Intencionalidade operante (p. 8) | não | não |
| | | Husserl | Consciência transcendental (p. 10) | não | não |
| | KUNZ, E; A. H. TREBELS. “Educação Física Crítico Emancipatória”, 2006 | não | Movimento é pré-condição para as experiências objetivas (p. 2) | não | não |
| | | “Movimen-to próprio” de Merleau-Ponty | Se-movimentar (p. 2) | sim | não |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | Weizsäcker | Tempo vital (p. 3) | não | não |
| | | Weizsäcker | Espaço vital (p. 3) | não | não |
| | Não | não | “movimento próprio” (p. 2) | não | não |
| | “Gestalt” | não | Percepção (p. 3) | não | não |
| | Não | não | “relação sujeito-mundo” (p. 4 e 5) | não | não |
| 5) SURDI, A. C; KUNZ, E. “A Fenomenologia como Fundamentação para o Movimento Humano Significativo”, 2009 | BELLO, A. A. “Introdução à fenomenologia”, 2006 | não | O que é fenomenologia (p. 191) | não | sim |
| | | não | Sentido/significado (p. 191) | não | não |
| | | Husserl (1986) | Tomar consciência/se dar conta das coisas (p. 194) | não | não |
| | CARMO, P. S. “Merleau-Ponty: uma introdução”, 2004 | Merleau-Ponty | “Experiência pré-consciente” (p. 196) | sim | sim |
| | DARTIGUES, A. “O que é fenomenologia?”, 2003 | não | Intencionalidade (p. 193) | não | não |
| | | Merleau-Ponty e Husserl | Mundo da ciência (p. 199) | sim | sim |
| | HUSSERL, E. “A ideia da fenomenologia”, 1986 | não | Consciência das vivências (p. 194) | não | não |
| | HUSSERL, E. “Meditações cartesianas”, 2001 | não | Sentido (p. 194). | não | não |
| | | não | Intuição das Essências (p. 194) | não | não |
| | | não | Mundo vivido (p. 196) | sim | sim |
| | HUSSERL, E. “Investigações lógicas: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento”, 1991 | não | Redução (p. 192) | não | não |
| | | não | Epoché (p. 194) | não | não |
| | | não | Intencionalidade (p. 193) | não | não |
| | KUNZ, E. “Educação Física: ensino & mudanças”, 1991 | x | x | x | x |
| | KUNZ, E. “Transformação didático-pedagógica | não | Se-movimentar (p. 207) | não | não |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | do esporte", 1994 | | | | |
| | KUNZ, E. "A relação teoria/prática no ensino/pesquisa da educação física", 1995 | x | x | x | x |
| | MERLEAU-PONTY, M. "Fenomenologia da percepção", 1971 | Husserl | Descrição fenomenológica (p. 191) | não | não |
| | | Husserl | Essências (p. 192) | não | sim |
| | | não | Intencionalidade (p. 194) | não | não |
| | | não | Mundo pré-reflexivo (p. 195 e 197) | sim | não |
| | | Husserl | Mundo vivido (p. 195) | sim | não |
| | | não | Mundo fenomenológico (p. 195) | sim | sim |
| | | não | Corpo (p. 200) | não | não |
| | | não | Corporeidade = Expressividade (p. 200) | não | não |
| | | não | Significado (p. 200) | não | não |
| | | não | Ato intencional (p. 201) | não | não |
| | | não | Corpo = Corpo próprio = corporeidade (p. 202) | não | não |
| | | não | Gesto (p. 204) | sim | sim |
| | | não | Hábito (p. 205) | sim | sim |
| | | não | Ser-no-mundo (p. 205) | não | não |
| | SANTIN, S. "Educação Física: uma abordagem filosófica da corporeidade", 1987 | x | x | x | x |
| | SANTIN, S. "Educação Física: temas pedagógicos", 1992 | não | Crítica à racionalização científica (p. 189) | sim | não |
| | SANTIN, S. "Corporeidade" (dicionário crítico), 2005 | Merleau-Ponty (1971) | Corporeidade (p. 202) | não | sim |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | SOKOLOWSKI, R. “Introdução à fenomenologia”, 2004 | Husserl (1986) | Tomar consciência/se dar conta das coisas (p. 194) | não | não |
| | | Husserl e Merleau-Ponty | Mundo da ciência (p. 197) | sim | não |
| | não | não | ruptura do dualismo psicofísico por uma relação inseparável entre corpo-mente e homem-mundo (p. 191) | não | não |
| | “Merleau-Ponty e Husserl” (p. 193) | não | Experiência (p. 193) | não | não |
| | não | não | Situação motora (p. 205) | não | não |
| **Artigo/Autores/ Ano** | **Referências/Autores** | **Raízes Manifesta-das** | **Conceitos** | **A-bran-gên-cia** | **Ci-ta-ção Di-re-ta** |
| 6) KUNZ, E. “KINEIN: O Movimento Humano como Tema”, 2000. (Obs: quase não há citações nesse artigo, o que transforma o texto mais em apontamentos pessoais do que um estudo teórico sobre o movimento humano) | KUNZ, E. “Educação Física: Ensino & Mudanças”, 1991 | x | x | x | x |
| | KUNZ, E. “Transformação didático-pedagógica do Esporte”, 1994 | x | x | x | x |
| | KUNZ, E. “Esporte: uma abordagem com a fenomenologia”, 2000 | x | x | x | x |
| | Buytendijk, F.J.J. “Algemeine Theorie de menschlichen Haltung und Bewegung”, 1956 | x | x | x | x |
| | Meinel,K./Schnabel, B. “Bewegungslehre”, 1974 | x | x | x | x |
| | Merleau-Ponty, M. “Fenomenologia da percepção”, 1976 | x | x | x | x |
| | Tamboer, J. “Menschen Bilder hinter Bewegungsbilder”, | Gordijn | Intencionalidade (p. 3) | não | não |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | 1985 | | | | |
| | Tamboer, J. “Philosophie der Bewegungswissenschaft”, 1994 | x | x | x | x |
| | Trebels, A. H. “Das dialogische Bewegungskonzept. Eine pädagogische Auslegung von Bewegung”, 1989 | Gordijn | Intencionalidade (p. 3) | não | não |
| | | não | Relacionalidade dialógica (p. 3) | não | não |
| | “Gordijn, Buytendijk e Tamboer e o alemão Andreas Trebels” (p. 2) | não | Movimento próprio (p. 2) | não | não |
| | não | não | Mundo subjetivo, mundo no seu “ser-assim” para mim (p. 3) | não | não |
| | não | não | Se-movimentar (p. 2) | sim | não |
| | não | não | Significado (p. 3) | não | não |
| | não | não | Situação de Movimento (p. 3) | não | não |
| 7) KUNZ, E. “Esporte: uma abordagem com a fenomenologia”, 2000 | CARMO, PS.; COELHO Jr., N. “Merleau-Ponty filosofia como corpo e existência”, 1992 | x | x | x | x |
| | DARTIGUES, A. “O que é a fenomenología?”, 1973 | Husserl | Intencionalidade (p. 4) | sim | sim |
| | | Husserl | Essência (p. 4) | não | sim |
| | | Husserl | Correlação consciência e objeto (p. 4) | sim | sim |
| | | BERGER, G. (1941) | Evidência (p. 5) | sim | sim |
| | | | Sentido (p. 5) | sim | sim |
| | FRAGATA, J. “A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia”, 1959 | x | x | x | x |
| | FELLMANN, F. “Phänomenologie als ästhetische Theorie”, 1989 | x | x | x | x |
| | FERNANDES, M. “A | x | x | x | x |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | era da Intuição", 1985 | | | | |
| | GREUEL, M. "O problema da fundamentação do conhecimento. Uma abordagem fenomenológica", 1996 | Husserl (Investigações Lógicas, 1900/01) | Dicotomia opinião (doxa) e verdade (episteme) (p. 3) | sim | sim |
| | HEIDEGGER, M. "O conceito de tempo. A questão da Técnica", 1997 | x | x | x | x |
| | HUSSERL, E. "A idéia da fenomenologia", s/d | x | x | x | x |
| | HUSSERL, E. "Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie", 1950 | x | x | x | x |
| | LYOTARD, Jean-François. "A fenomenologia", s/d | x | x | x | x |
| | KUNZ, E. "Transformação didático-pedagógica do Esporte", 1994 | x | x | x | x |
| | MERLEAU-PONTY, M. "Fenomenología da Percepção", 1996 | Husserl | Crítica à Ciência positivista (p. 3) | sim | sim |
| | | não | Percepção (p. 7) | sim | sim |
| | | não | Movimento e Percepção (p. 7) | não | não |
| | MERLEAU-PONTY, M. "Signos", 1991 | x | x | x | x |
| | MÜLLER, U.; TREBELS, A.H. "Phänomenologie des Sich-Bewegens", 1996 | não | Mundo das experiências (p. 4) | sim | sim |
| | TAMBOER, J. "Menschenbilder hinter Bewegungsbilder", 1985 | Merleau-Ponty | Corpo substancial (p. 11) | não | não |
| | THIELE, J. "Phänomenologie und Sportpüdagogie", 1990 | Husserl ("Meditações Cartesianas"). | Redução fenomenológica (p. 6) | sim | sim |
| | TREBELS, A. H. | x | x | x | x |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | “Plaidoyer para um diálogo entre teorias do movimento humano e teorias do movimento no esporte”, 1992 | | | | |
| | TREBELS, A. H. “Bewegen und Wahrnehmen”, 1993 | Christian | "consciência de valor no fazer" (p. 7) | sim (sem defini ção) | não |
| | | Buytendijk | Espaço e tempo percebidos/ Espaço e tempo vital (p. 8) | sim | não |
| | TREBELS, A. H. “Bewegungsgefühl: Der Zusammenhang von Spüren und Bewirken”, 1990 | x | x | x | x |
| | VALENTINI, L. “Fenomenología e Dialética”, 1984 | não | O que é a fenomenologia? (p. 5) | sim | sim |
| | WEIZSÀCKER, V.v. “Der Gestaltkreis - Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen”, 1968 | não | Crítica à concepção sensualista de percepção (p. 6) | sim | não |
| | WALCH, S. “Einige Überlegungen zur Phãnomenologie und Psychotherapie. In: Gestalt und Integration”, 1990 | x | x | x | x |
| | não | Husserl | Essência (p. 3) | não | não |
| | não | Husserl | Facticidade (p. 3) | não | não |
| | não | Husserl | Retornar “às coisas mesmas” (p. 4) | sim | não |
| | “Husserl, e retomado com mais intensidade em Merleau-Ponty” (p. 4) | Husserl | Aparência original (que é sempre corporal) (p. 4) | sim | não |
| | não | Husserl | Descrição (p. 4) | não | não |
| | “Husserl desenvolveu e M. Ponty continuou a usar e aprimorar” (p. 5) | Husserl | Redução fenomenológica (p. 5) | não | sim |
| | não | não | Pré-reflexivo (p. 5) | não | não |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | LEIST (1982) – não consta nas referências | não | Espaço e tempo percebidos (p. 8) | sim | sim |
| | x | x | Sensibilidade (p. 9). Não dá para saber se é um conceito fenomenológico | x | x |
| | não | não | Intuição (p. 9-10) | sim | não |
| | HESSEN, J. “Teoria do Conhecimento”, 1999 | não | Intuição (p. 10) | sim | sim |
| | não | não | Corpo habitual e corpo atual (p. 11) | sim (sem defini ção) | não |
| | não | não | "Lebenswelt" (mundo vivido) (p. 12) | não | não |
| | não | não | Mundo pré-reflexivo (p. 12) | não | não |
| | não | não | Movimentar-se (p. 7) | não | não |
| 8) SURDI, A. C.; KUNZ, E. “Fenomenologia, movimento humano e a educação física”, 2010 | CARMO, P. S. “Merleau-Ponty: Uma Introdução”, 2004 | Merleau-Ponty | “experiência pré-consciente” (p. 264) | não | não |
| | HUSSERL, E. “Meditações Cartesianas”, 2001 | não | Mundo vivido (p. 263) | sim | não |
| | | não | Consciência (p. 263) | não | não |
| | | não | Descrição (p. 264) | não | não |
| | KUNZ, E. “Educação Física: Ensino & Mudanças”, 1991 | não | crítica ao paradigma empírico-analítico (p. 268) | sim | não |
| | | TAMBOER | Movimento como diálogo entre homem e mundo (p. 270) | sim | não |
| | | TAMBOER | Intencionalidade (p. 270-271) | não | sim |
| | | TAMBOER | Significações motoras (p. 271) | não | não |
| | | TAMBOER | Sentido (p. 270) | não | sim |
| | | Trebels | Se-movimentar (p. 274) | sim | sim |
| | KUNZ, E. “Transformação | não | Movimento como linguagem | não | não |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | didático-pedagógica do Esporte”, 1994 | | (p. 278) | | |
| | KUNZ, E. “Esporte: uma abordagem com a fenomenologia”, 2000 | não | “A percepção, a sensibilidade e a intuição” (p. 273) | não | não |
| | KUNZ, E. “A relação teoria/prática no ensino/pesquisa da educação física”, 1985 | x | x | x | x |
| | KUNZ, E. “Se-movimentar” (dicionário crítico), 2005 | x | x | x | x |
| | KUNZ, E. “Pedagogia do esporte, do movimento humano ou da educação Física?”, 2006 | x | x | x | x |
| | MERLEAU-PONTY, M. “Fenomenologia da percepção”, 1971 | não | "estar para o mundo": reciprocidade intencional entre homem e mundo (p. 272) | não | não |
| | | não | Corpo (p. 273) | não | não |
| | SANTIN, S. “Educação Física: Uma abordagem filosófica da Corporeidade”, 1987 | não | “componentes intencionais externos do movimento humano” (p. 269) | sim | não |
| | | não | “componentes intencionais internos” (p. 283) | sim | não |
| | SURDI, A. C. “A Educação Física e o Movimento Humano Significativo: Uma Possibilidade Fenomenológica”, 2010 | não | Componentes intencionais externos do movimento humano – ordem externa (p. 270) | sim | não |
| | | não | “experiências originais” (p. 272) | não | não |
| | TREBELS, A. “A concepção dialógica do movimento humano: Uma teoria | não | crítica ao paradigma empírico-analítico (p. | sim | não |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | do se-movimentar", 2006 | | 268) | | |
| | não | não | "volta às coisas próprias" (p. 264) | não | não |
| | CARVALHO, J. M. "A existência Humana", 2007 | não | Mundo (p. 264) | não | não |
| | "Merleau-Ponty" | não | Pré-reflexivo | não | não |
| | não | não | Correlação consciência e mundo (p. 265) | não | não |
| | HILDEBRANDT, R. "Textos Pedagógicos sobre o ensino da educação física" | Buytendijk | crítica ao paradigma empírico-analítico (p. 268) | sim | sim |
| | | Metzger (teoria da Gestalt) | Concepções de aulas abertas (liberdade criativa) (p. 281-282) | sim | sim |
| | "teoria da Gestalt" (p. 272 e 273) | não | "estrutura do ser humano" (p. 272) | não | não |
| | | não | "centralização da atenção ou centralização da percepção" (p. 273) | não | não |
| | não | não | "subjetividade e a intersubjetivi-dade" (p. 272) | não | não |
| | "A fenomenologia" (p. 273) | não | "superar o pensamento dualista" (p. 273) | não | não |
| | não | não | Sujeito (p. 273) | não | não |
| | GONÇALVES, M. A. "Sentir, Pensar, Agir: Corporeidade e Educação", 2001 | não | "Corporeidade" (p. 274) | não | não |
| | | não | "Totalidade" (p. 274) | não | não |
| | | não | Sentido (p. 274) | não | não |
| | não | não | Expressão (p. 274) | não | não |
| | não | não | Corpo-sujeito (p. 274) | não | não |
| | não | não | compreensão-do-mundo-pela-ação (p. 284) | não | não |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | não | não | Movimento próprio (p. 286) | não | não |
| | não | não | Situação do movimento (p. 272) | não | não |
| 9) BETTI, M. et al. “POR UMA DIDÁTICA DA POSSIBILIDA-DE: IMPLICAÇÕES DA FENOMENO-LOGIA DE MERLEAU-PONTY PARA A EDUCAÇÃO FÍSICA”, 2009 | DARTIGUES, A. “O que é a fenomenologia?”, 1973 | não | O que é a fenomenologia? (p. 40-41). | sim | sim |
| | | não | Intencionalidade (p. 41) | não | não |
| | | Husserl | “teoria da constituição” (do sujeito e do mundo) (p. 46) | não | não |
| | KUNZ, E. “Educação física: ensino & mudanças”, 1991 | não | Cultura de movimento (Bewegungwelt) (p. 51) | não | não |
| | KUNZ, E. “Kinein: o movimento humano como tema”, 2000 | x | x | x | x |
| | MERLEAU-PONTY, M. “Fenomenologia da percepção”, 1999 | não | Movimento e percepção (p. 40 e 47) | sim | não |
| | | não | O que é a fenomenologia? (p. 40-41) | sim | sim |
| | | Husserl | Descrição (p. 41) | não | sim |
| | | não | Essências (p. 42) | não | não |
| | | não | Corpo objetivo (p. 42) | sim | sim |
| | | não | Corpo próprio (p. 43) | sim | sim |
| | | não | o movimento que confere ao corpo próprio sua dimensão de temporalidade e transcendência (se-movimentar) (p. 43) | sim | sim |
| | | não | Gesto (p. 43 e 44) | sim | sim |
| | | não | Fala (p. 45) | sim | sim |
| | | não | Fala falada (p. 45) | sim | não |
| | | não | Fala falante (p. | sim | não |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | 45) | | |
| | | não | Intencionalidade operante (p. 45-46) | sim | sim |
| | | não | Intencionalidade temática (p. 46) | sim | sim |
| | | não | Unidade primordial homem e mundo (p. 46) | não | não |
| | | não | Infância (p. 46) | não | sim |
| | | não | Sentido/significado (p. 47) | não | não |
| | | não | Corpo (p. 47) | sim | sim |
| | | não | Expressão (p. 49) | sim | sim |
| | | não | Significado/significante (p. 49) | não | não |
| | | não | Linguagem (p. 49) | sim | sim |
| | MERLEAU-PONTY, M. “O visível e invisível”, 2000 | não | Intersubjetividade (p. 44). | sim | não |
| | | não | Fala falada (p. 45) | sim | não |
| | | não | Fala falante (p. 45) | sim | não |
| | | não | Se-movimentar de Movimento próprio (p. 47) | não | não |
| | MERLEAU-PONTY, M. “O homem e a comunicação: a prosa do mundo”, 2002. | x | x | x | x |
| | MÜLLER, M. J. “Merleau-Ponty: acerca da expressão”, 2001 | Merleau-Ponty | Expressão (p. 49) | sim | sim |
| | TAMBOER, J. W. I. “Sich-Bewegen-ein Dialog zwischen mensch und welt”, 1979 | GORDIJN | “concepção dialógica do movimento humano” (p. 47) | sim | sim |
| | | não | Se-movimentar (p. 47) | sim | sim |
| | THIELE, J. “Phänomenologie und Sportpädagogie”, 1990 | Husserl | Lebenswelt (mundo da vida) (p. 49) | sim (não tem des-dobra-men- | não |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | | tos) | |
| | | Husserl | Redução fenomenológica (p. 49) | não | não |
| | não | não | Temporalidade e espacialidade (p. 45) | não | não |
| | não | não | Significação existencial (p. 50) | sim | não |
| | não | não | Significação conceitual (p. 50) | sim | não |
| | não | Fala falante (Merleau-Ponty) | Gesto movimentante (p. 48) | sim | não |
| | não | Fala falada (Merleau-Ponty) | Gesto movimentado (p. 48) | sim | não |
| 10) KUNZ, E. “Ciências do Esporte, da Educação Física e do Movimento Humano: Prioridades, Privilégios e Perspectivas”, 2007 | BUYTENDIJK, F. J. J. “Algemeine Theorie de menschlichen Haltung und Bewegung”, 1956 | Buytendijk (1948) | Intencionalidade e valoração (p. 99) | não | não |
| | | não | Função (p. 99) | sim | sim |
| | MERLEAU-PONTY, M. “Fenomenologia da percepção”, 1976 | não | “unidade primordial” (p. 98) | não | não |
| | | não | Infância (p. 101) | não | não |
| | MERLEAU-PONTY, M. “Signos”, 1991 | não | Infância (p. 101) | não | não |
| | MERLEAU-PONTY na Sorbonne. Resumo de cursos de filosofia, 1988 | não | Infância (p. 101) | não | não |
| | | não | Linguagem na criança (p. 101) | sim | não |
| | OAKLANDER, V. “Descobrindo crianças: a abordagem gestáltica com crianças e adolescentes”, 1980 | não | Infância (p. 101) | não | não |
| | TAMBOER, J. “Menschenbilder hinter Bewegungsbilder”, 1985 | não | Se-movimentar (p. 97) | não | não |
| | | não | Tempo e espaço vitais (p. 99) | não | não |
| | | Buytendijk; Gordijn; Merleau-Ponty | Concepção dialógica do movimento humano (p. 99) | sim | não |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | TAMBOER, J. “Philosophie der Bewegungswissenschaft”, 1994 | não | Tempo e espaço vitais (p. 99) | não | não |
| | TREBELS, A. “A concepção dialógica do movimento humano: Uma teoria do se-movimentar”, 2006 | Christian | “consciência-de-valor-na-realização” (p. 98) | não | não |
| | | Weizäcker | Tempo e espaço vitais (p. 99) | não | não |
| | | Buytendijk; Gordijn; Merleau-Ponty | Concepção dialógica do movimento humano (p. 99) | sim | não |
| | TREBELS, A. H. “Das dialogische Bewegungskonzept”, 1989 | Buytendijk; Gordijn; Merleau-Ponty | Concepção dialógica do movimento humano (p. 99) | sim | não |
| | TREBELS, A. H. “Sich-Bewegen lernen – Bezugspunkte für eine Pädagogische Theorie des Sich-Bewegen”, 1999 | Buytendijk; Gordijn; Merleau-Ponty | Concepção dialógica do movimento humano (p. 99) | sim | não |
| | não | não | Cultura de Movimento (p. 92) | não | não |
| | não | não | “relação sujeito-mundo” (p. 97) | não | não |
| | não | não | Intencionalidade (p. 97) | não | não |
| | PROHL, R. “Grndriss der Sportpädagogik”, 1999 | Christian | Movimento como pré-condição para as experiências objetivas (p. 98) | não | sim |
| | não | não | “movimento próprio” (p. 98) | não | não |
| | não | não | Movimento e percepção (p. 98-99) | não | não |
| | não | não | Experiência humana em ação (p. 100) | não | não |
| | ZUR LIPPE, R. “Sinnbewusstsein – Grundlegung einer anthropologischen Ästhetik”, 1987 | não | Dessensibilização do pensar e do agir (devido, em parte, à disciplinariza-ção) (p. 102) | sim | não |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | não | não | Sentido/Significado (p. 103) | não | não |
| | não | não | Situação de Movimento (p. 100) | não | não |
| **Artigo/Autores/ Ano** | **Referências/Autores** | **Raízes Manifestadas** | **Conceitos** | **Abrangência** | **Citação Direta** |
| 11) KUNZ, E. "Pedagogia do Esporte, do Movimento ou da Educação Física?", 2006 | KUNZ, E. "Fundamentos normativos para as mudanças no pensamento pedagógico em Educação Física no Brasil", 2001 | x | x | x | x |
| | BACH, I; SIEKMANN, H. "Bewegung im Dialog", 2003 | x | x | x | x |
| | Trebels | não | Sentido/significado (p. 20) | não | não |
| | Trebels | não | "Se-movimentar" (p. 20) | não | não |
| 12) DOMINGUES, S. C. ET AL. "Um estudo filosófico sobre o movimento", 2008 | BUYTENDIJK, F. J. J. "Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung", 1956 | Buytendijk (1948) | Função (p. 6) | não | sim |
| | CHAUÍ, M. "Experiência do Pensamento. Ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty", 2002 | x | x | x | x |
| | E, KUNZ. "Educação Física: ensino & mudanças", 1991 | x | x | x | x |
| | KUNZ, E. "Transformação didático-pedagógica do esporte", 1994 | x | x | x | x |
| | KUNZ, E. "Esporte: uma abordagem com a fenomenologia", 2000 | x | x | x | x |
| | KUNZ, E; A. H. TREBELS. | Paul Christian | "consciência-de-valor-na- | não | não |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | "Educação Física Crítico Emancipatória", 2006 | (1963) | realização" (p. 5) | | |
| | | Weizäcker | Tempo e espaço vitais (p. 5) | não | não |
| | LYOTARD, J. F. "Die Phänomenologie", 1993 | x | x | x | x |
| | MERLEAU-PONTY, M. "Fenomenologia da percepção", 1976 | não | "unidade primordial" (homem e mundo) (p. 5) | não | não |
| | PROHL, R. "Grndriss der Sportpädagogik", 1999 | Paul Christian (1963) | "O objeto surge com o movimento e por ele percebe-se sua constituição" (p. 5) | não | não |
| | TAMBOER, J. "Menschen Bilder hinter Bewegungsbilder", 1985 | não | Tempo e espaço vitais (p. 5) | não | não |
| | TAMBOER, J. "Philosophie der Bewegungswissenschaft", 1994 | não | Tempo e espaço vitais (p. 5) | não | não |
| | | não | "corpo substancial" (p. 7) | não | não |
| | | não | Corpo relacional (p. 7) | não | não |
| | THIELE, J. "Phänomenologie und Sportpädagogik", 1990 | x | x | x | x |
| | TREBELS, A. H. "Sich-Bewegen lernen – Bezugspunkte für eine Pädagogische Theorie des Sich-Bewegen", 1999 | x | x | x | x |
| | TREBELS, A. H. "Das dialogische Bewegungskonzept", 1989 | x | x | x | x |
| | não | não | Cultura de movimento (p. 2) | não | não |
| | não | não | "Relação-sujeito-mundo" (p. 4) | não | não |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | não | não | Intencionalidade (p. 4) | não | não |
| | não | não | “se-movimentar” (p. 5) | não | não |
| | não | não | “movimento próprio” (p. 5) | não | não |
| | não | não | Movimento e percepção (p. 5) | não | não |
| | Tamboer (1979); A. TREBELS (1974, 1985) (não consta nas referências) (p. 6) | Buytendijk; Gordjin | Concepção dialógica do Movimento Humano (p. 6) | sim | não |
| | não | não | Sentido/significado (p. 7) | não | não |
| | não | não | Experiência (p. 7) | não | não |
| 13) KUNZ, E; SANTOS, L. M. E. “Se-movimentar: uma concepção fenomenológica do Movimento Humano”, 2009 | BACH, I; SIEKMANN, H. “Bewegung im Dialog”, 2003 | x | x | x | x |
| | E, KUNZ. “Educação Física: ensino & mudanças”, 2001 | não | Movimento e percepção (p. 188) | não | não |
| | KUNZ, E. “Transformação didático-pedagógica do esporte”, 2003 | não | Crítica à concepção de movimento na Biomecânica (p. 183) | sim | não |
| | | não | Crítica à concepção de movimento na Psicomotricidade (movimento como resposta à estímulos) (p. 185) | sim | não |
| | KUNZ, E. “Esporte: uma abordagem com a fenomenologia”, 2000 | não | Percepção, intuição e sensibilidade humana (p. 195) | não | não |
| | MÜLLER, U.; TREBELS, A.H. “Phänomenologie des Sich-Bewegens”, 1996 | Husserl | Movimento cinestésico (p. 189) | não | não |
| | Trebels, A. H. “Das dialogische Bewegungskonzept. Eine pädagogische | x | x | x | x |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | Auslegung von Bewegung”, 1992 | | | | |
| | TREBELS, A. H. “Playdoyer para um diálogo entre teorias do movimento humano e teorias do movimento no esporte”, 2002 | x | x | x | x |
| | TREBELS, A. H. “Concepção dialógica do Movimento Humano”, 2003 | “Gestalt-kreis, especial-mente com Christian” (p. 190) | Movimento Humano (p. 190) | sim | sim |
| | | Christian | “consciência de valor ao fazer” (p. 190) | sim | não |
| | TREBELS, A. H. “Ansätze su einer intergrierte Bewegungs- und Sportswissenschaft – Problemstellung und Lösungsperspektiven auch im Blick auf Lehr-Lernprozesse”, 2003 | não | Crítica à concepção de movimento na Biomecânica (p. 183) | sim | não |
| | não | não | Cultura de movimento (p. 181) | não | não |
| | não | não | Crítica à perspectiva “tradicional de pesquisa sobre os movimentos já realizados” (p. 182) | sim | não |
| | não | não | “movimento-que-se-realiza” (p. 186) | não | não |
| | “Trebels (1989)”, não consta nas referências (p. 187) | não | Sentido/signifi-cado (p. 187-188) | não | não |
| | não | não | Relação Homem-Mundo (p. 188 e p. 193) | não | não |
| | “Merleau-Ponty (1996)”, não consta nas referências (p. | Husserl | Movimento cinestésico (p. 189) | sim | sim |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | 189) | | | | |
| | não | não | Movimento próprio (p. 189) | não | não |
| | “Trebels (1989) e Tamboer (1985)”, não consta nas referências (p. 194) | “Gordijn” | Intencionalidade (p. 194) | não | não |
| | “Tamboer (1985), Tamboer (1979) e Trebels (2001)”, não consta nas referências (p. 193 e 194) | Buytendijk, Gordijn | Concepção dialógica do Movimento Humano (p. 193) | não | sim |
| | “Tamboer (1979)”, não consta nas referências (p. 193) | Buytendijk | Função (p. 193). | não | sim |
| | | Não | “compreender-o-mundo-pelo-agir” (p. 193) | não | não |
| 14) KUNZ, E. “Fundamentos normativos para as mudanças no pensamento pedagógico em Educação Física no Brasil”, 2001<br><br>*A maioria dos conceitos encontrados nesse artigo estão inscritos na coincidência entre Movimento-Percepção (a partir da p. 24, todos) | HUSSERL, E. “Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie”, 1950 | X | x | x | x |
| | KUNZ, E. “Transformação didático-pedagógica do esporte”, 2000 | X | x | x | x |
| | KUNZ, E. “Esporte: uma abordagem com a fenomenologia”, 2000 | X | x | x | x |
| | MERLEAU-PONTY, M. “Fenomenologia da percepção”, 1996 | Não | Movimento e percepção (p. 24)<br>*O uso de Merleau-Ponty não é abrangente* | sim | sim |
| | | Reelabora-ção de “atividades cinestésicas” de Husserl | “Eu posso” (p. 34) | sim | sim |
| | SANTIN, S. “Educação Física: uma abordagem filosófica da corporeidade”, 1987 | X | x | x | x |
| | TAMBOER, J. “Menschenbilder hinter Bewegungsbilder”, 1985 | Não | Corpo substancial e corpo relacional (p. 20) | não | não |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | THIELE, J. “Phänomenologie und Sportpädagogie”, 1990 | Husserl | Atividades cinestésicas (p. 33) | sim | não |
| | TREBELS, A. H. “Playdoyer para um diálogo entre teorias do movimento humano e teorias do movimento no esporte”, 1992 | Buytendijk | Movimento e percepção (p. 29) | sim | sim |
| | | Buytendijk | Tempo e espaço vital (p. 29). Compõe a argumentação de movimento e percepção | sim | sim |
| | | Christian | “Consciência de valor ao fazer” (p. 31). *Mesma situação do conceito acima | não | não |
| | TREBELS, A. H. “Bewegen und Wahrnehmen”, 1993 | Buytendijk | Movimento e percepção (p. 29) | sim | sim |
| | | Buytendijk | Tempo e espaço vital (p. 29). Compõe a argumentação de movimento e percepção | sim | sim |
| | | Não | Constituição do objeto (p. 32). *Mesma situação do conceito acima | sim | sim |
| | ZUR LIPPE, R. “Sinnbewusstsein – Grundlegung einer anthropologischen Ästhetik”, 1987 | x | x | x | x |
| | HERMAN, N. “Validade em Educação: intuições e problemas na recepção de Habermas”, 1999.; MARQUES, M. O. “Conhecimento e modernidade em construção”, 1993.; ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. “Dialética do | Max Weber, Habermas (mas sem citação direta com referências) | Crítica à racionalidade (científica) moderna (p. 11-16) *Não se refere ao uso da fenomenologia | sim | sim |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | esclarecimento”, 1991; entre outros não citados | | | | |
| | FENSTERSEIFER, P. E. “A Educação Física na crise da modernidade”, 1999 | Habermas | Relação sujeito-objeto (p. 14-15). *Não se refere ao uso da fenomenologia | sim | não |
| | “Kunz (1994 e 1999)”, não consta nas referências (p. 19) | não | “Se-movimentar” (p. 19) | não | não |
| | não | “dos estóicos a Platão e deste a Descartes” (p. 20) | “Resolver o problema do dualismo corpo-mente” (p. 20) | não | não |
| | “Leist (1993)”, não consta nas referências, (p. 24) | Weizsäcker (1980) | Movimento e Percepção (p. 24) | sim | sim |
| | MATURANA, H. “A ontologia da realidade”, 1997 | Semelhança com a perspectiva cognitivista da percepção (p. 26) | Movimento e percepção (p. 26) | sim | sim |
| | BERGSON, H. “Matéria e memória”, 1990 | Espiritualis-mo (?) | Movimento e percepção (p. 26) | sim | sim |
| | “Merleau-Ponty” | Não | Corpo-sujeito (p. 27) | não | não |
| | ENNENBACH, W. “Bild und Mitbewegung”, 1989 | Gestaltkreis ; Hervorh; Straus; Buytendijk | Movimento e percepção (p. 27) | sim | sim |
| | *”Imagens e co-movimentos” (tradução de Elenor Kunz em Trebels, 1992) | Não | Sensibilidade ou “coerência nas condutas de movimento com o contexto” (p. 30-31) | não | não |
| | | Buytendijk | Constituição do objeto (p. 32) | sim | sim |
| | “Leist & Loibl | não | Movimento e | sim | sim |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | (1982)", não consta nas referências (p. 27-28) | | percepção (p. 27-28) | | |
| | | não | "Relação eu-meio" (p. 28) | não | não |
| | DAMÁSIO, A. "O mistério da consciência", 1999 | não | Constituição do objeto – representação (p. 33) | sim | sim |
| | "como pretende a Fenomenologia" (p. 34) | x | "Dissolução da relação sujeito/objeto" (p. 34) | não | não |
| | HUXLEY, A. "As portas da percepção", 1979 | x | Percepção (p. 35) | sim | sim |
| 15) KUNZ, E. "Transformação Didático-Pedagógica do Esporte", 2004, 6ª ed | BRODTMANN, D., TREBELS, A. H. "Sportpädagogik rüchzug ins denken oder anleitung zum handeln?", 1977 | x | x | x | x |
| | BRODTMANN, D., TREBELS, A. H. "Sport begreifen", 1979 | x | x | x | x |
| | BUYTENDIJK, J. "O jogo humano", 1977 | x | x | x | x |
| | CARMO, PS.; COELHO Jr., N. "Merleau-Ponty filosofia como corpo e existência", 1992 | x | x | x | x |
| | ENNENBACH, W. "Bild und Mitbewegung", 1989 | x | x | x | x |
| | GONÇALVES, M. A. S. "Sentir, pensar, agir: corporeidade e educação", 1994 | x | x | x | x |
| | HEGEL, G. W. F. "Fenomenologia do espírito", 1992 | x | x | x | x |
| | KUNZ, E. "Educação física: ensino & mudanças", 1991 | não | Cultura de movimento (p. 22) | não | não |
| | | Tamboer (1985) | Corpo substancial e corpo relacional (p. 88) | não | não |
| | MOLLENHAUER, K. | x | x | x | x |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | “Theorien zum Erziehungsprozess: grundfragen der erziehungswissenschaft”, 1972 | | | | |
| | MERLEAU-PONTY, M. “Phaenomenologie der Wahrnehmung”, 1966 | não | Cultura de movimento: *crítica à ideia de cultura corporal* (p. 19-20) | sim | não |
| | | não | Corpo fenomenológico (p. 20) | não | não |
| | MERLEAU-PONTY, M. “O primado da percepção e suas consequências filosóficas”, 1990 | x | x | x | x |
| | MERLEAU-PONTY, M. “Signos”, 1991 | não | Linguagem (p. 42) | não | não |
| | | não | Subjetividade (p. 111) | sim | não |
| | TAMBOER, J. “Philosophie der Bewegungswissenschaft”, 1989 | não | Mundo fenomenológico dos movimentos (p. 102) | sim | não |
| | | não | Subjetividade (p. 109) | sim | não |
| | TREBELS, A. H. “Playdoyer para um diálogo entre teorias do movimento humano e teorias do movimento no esporte”, 1992 | não | Diferença entre sistema e mundo vivido – movimento e se-movimentar (p. 66) | sim | sim |
| | | não | Unidade primordial Homem-Mundo (p. 66) | não | não |
| | | não | “Eu posso” (p. 66) | não | não |
| | HABERMAS, J. “Theorie des kommunikativen handelns”, 1981 | não | Mundo vivido (p. 65). *Não se refere ao uso da fenomenologia, mas também é ponto de toque | sim | sim |
| | | não | Subjetividade (p. 110) | sim | não |
| | DIETRICH, K.; | não | Cultura do | sim | não |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | LANDAU, G. “Sportpädagogik: grundlagen, positionen, tendenzen”, 1990 | | movimento (o mesmo que mundo vivido) (p. 68) | | |
| | “Trebels (1988)”, não consta nas referências, (p. 79) | Buytendijk (1956) Tamboer (1979 e 1985) Merleau-Ponty (1966) | “compreensão-de-mundo-pela-ação” (p. 79) | não | não |
| | | | Movimento como um “diálogo entre homem e mundo” (p. 79) | não | não |
| | | | Unidade primordial Homem-Mundo (p. 79) | não | não |
| | | | Sentido/signifi-cado (p. 80) | não | não |
| | | | Situação de Movimento (p. 80) | não | não |
| | FRITSCH, U. “Tanz, bewegungskultur, gesellschaft: verluste und chancen symbolich-expressiven bewegens”, 1988 | Buytendijk | Expressão e vivência (um retorno à sensibilidade) (p. 91-92) | não | não |
| | GUATTARI, F., ROLNIK, S. “Micropolíticas: cartografias do desejo”, 1993 | não | Subjetividade (p. 108-109 e 114). *Não se refere ao uso da fenomenologia | sim | sim |
| | HORKHEIMER, M., ADORNO, T. H. “Dialektik der aufklägung: philosophische fragmente”, 1969 | não | Subjetividade (dominação) (p. 110). *Não se refere ao uso da fenomenologia | sim | não |
| | não | não | Reificações da subjetividade (p. 111-112) | sim | não |
| | PELLANDA, N. M. C. “Escola e produção de subjetividade”, 1993 | Ghevallard (1988); Jaques e Hall (1990) | Subjetividade (p. 114-115). **Não se refere ao uso da fenomenologia* | sim | sim |
| | “Merleau-Ponty” (p. 121) | não | “reabilitação ontológica do | não | não |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | sensível” – *retorno à sensibilidade* (p. 121) | | |
| 16) SURDI, A. C. ET AL. “A dança como movimento humano significativo”, 2011 | TREBELS, A. “A concepção dialógica do movimento humano: Uma teoria do se-movimentar”, 2006 | TAMBOER | Unidade primordial homem-mundo (p. 3) | não | sim |
| | | TAMBOER | Se-movimentar (p. 3) | não | sim |
| | | não | Significados objetivos e subjetivos (p. 5) | sim | sim |
| | SURDI, A. C. “A Educação Física e o Movimento Humano Significativo: Uma possibilidade fenomenológica”, 2010 | x | x | x | x |
| | SANTIN, S. “Educação Física: Uma abordagem filosófica da corporeidade”, 1987 | não | Linguagem (p. 6) | não | não |
| | MERLEAU-PONTY, M. “Signos”, 1991 | não | Corpo (p. 8) | não | sim |
| | KUNZ, E. “Se-movimentar” (dicionário crítico), 2005 | não | Movimento próprio (p. 5) | não | não |
| | KUNZ, E. “Esporte: uma abordagem com a fenomenologia”, 2000 | x | x | x | x |
| | KUNZ, E. “Transformação didático-pedagógica do esporte”, 1994 | x | x | x | x |
| | KUNZ, E. “Educação Física: Ensino & Mudanças”, 1991 | não | Totalidade (p. 4) | não | não |
| | | Buytendijk; Tamboer; Gordijn; Trebels | Sentido/significado (p. 4) | não | não |
| | MARQUES, I. A. “Dançando na escola”, 1997 | não | Crítica ao dualismo corpo-alma (p. 2) | sim | sim |
| | não | não | Crítica à “visão mecanizada do movimento humano” (p. 3) | não | não |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | não | não | Mundo vivido (p. 3) | não | não |
| | não | não | “formação de subjetividades submissas e estereotipadas” (p. 3) | não | não |
| | não | não | “retornar às coisas próprias” (p. 3) | não | não |
| | não | não | Intencionalidade (p. 4) | sim (defi-nição) | não |
| | não | não | “Experiências originais” (p. 5) | não | não |
| | não | não | “corpo, alma e mente como uma unidade indivisível” (p. 7) | não | não |
| | FRALEIGH, S. H. “Dance and the Lived Body. A descriptive aesthetics”, 1996 | não | Corpo mentalizado (p. 7) | não | sim |
| | SARAIVA, M. C. “Elementos para uma concepção do ensino da dança na escola”, 2009 | não | Poder de criação motora (p. 9) | sim | sim |
| 17) TREBELS, A. H. “A Concepção Dialógica do Movimento Humano: Uma Teoria do ‘se-movimentar’”, 2006 | BUYTENDIJK, F. J. J. “Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung: als Verbindung und Gegenüberstellung von physiologischer und psychologischer Betrachtungsweise”, 1956 | não | “se-movimentar humano” (p. 32). | não | não |
| | | não | Diferença entre processo e função (p. 32-35) | sim | sim |
| | | não | Intencionalidade (p. 33) *Complemento da categoria acima | não | não |
| | | não | Situação referenciada à movimentos (p. 33) | sim | não |
| | | sim | Espaço e tempo vital (p. 34-35) | sim | sim |
| | BUYTENDIJK, F. J. J.; CHRISTIAN, P.; | CHRISTIA N, P. “Da | “Consciência de Valor ao Fazer” | sim | sim |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | PLÜGGE, H. “Über die menschliche Bewegung als Einheit von Natur und Geist”, 1963 | consciência de valor ao fazer: uma contribuição da psicofísica sobre o movimento arbitrário”, 1948 | (p. 28-31) | | |
| | ENNENBACH, W. “Bild und Mitbewegung”, 1991 | Weizsäcker | Movimento e percepção (p. 24) | sim | sim |
| | GORDIJN, C. C. F. “Inleiding tot het bewegingsonderwijs”, 1968 | Movimento próprio (Weizsäcker, Christian e Buytendijk). | Concepção Dialógica do Movimento Humano (p. 38-46) | sim | não |
| | | MERLEAU-PONTY, M. “Fenomeno-logia da percepção”, 1966 | | | |
| | GORDIJN, et al. “Wat beweegt ons”, 1975 | x | x | x | x |
| | HENSEL, F. “Bewegungen empfinden und Lösungen suchen. Sportpsychologie”, 1988 | não | Complementari-dade entre a concepção substancial e a relacional (p. 45-46) | sim | sim |
| | MERLEAU-PONTY, M. “Phänomenologie der Wahrnehmung”, 1966 | não | Unidade primordial ser-humano e mundo (p. 38). * Abrange as categorias Totalidade e superação do dualismo homem-mundo | não | não |
| | PILZ, G. “Merleau-Ponty. Ontologie und Wissenschaftskritik”, 1973 | Merleau-Ponty | Relação Homem-Mundo - connaturalité (p. 39) | sim | sim |
| | | | Constituição de sentido (p. 39) | sim | não |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | TAMBOER, J. “Sich-bewegen – ein Dialog zwischen Mensch und Welt”, 1979 | Merleau-Ponty | Se-movimentar (p. 40) | sim | sim |
| | TAMBOER, J. “Mensbeelden achter Bewegingsbeelden. Kinantropologische analyses vanuit het perspektief von lichamelijke opvoeding”, 1985 | MERLEAU-PONTY, M. “Fenomenologia da percepção”, 1966 | Concepção Dialógica do Movimento Humano (p. 38-46) | sim | não |
| | | Movimento próprio (Weizsäcker, Christian e Buytendijk) | Corpo substancial e corpo relacional (p. 43) | sim | sim |
| | | Gordijn | | | |
| | TAMBOER, J. “Philosophie der Bewegungswissenschaften”, 1994 | Weizsäcker | Transcendência de limites (p. 46) | sim | não |
| | WEIZSÄCKER, V. “Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen”, 1968 | não | Movimento próprio (p. 24-28) | sim | sim |
| | | não | Movimento e percepção (p. 24-28) *Complemento da categoria acima | sim | sim |
| | | não | Ato biológico (p. 26-27). *Complemento da categoria Movimento próprio | sim | sim |
| | | não | Encontro Eu-Mundo (p. 27). *Complemento da categoria Movimento próprio | sim | sim |
| | | não | Espaço e Tempo Vital (p. 34-35) | sim | sim |
| | “Fenomenologia” (p. 41) | não | Intencionalidade (p. 41) | sim | não |
| | “Gordijn” (p. 41) | não | Significados motores (p. 41) | sim | não |
| | | não | Se-movimentar | sim | não |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | (p. 41) | | |
| 18) TREBELS, A. H. “Playdoyer para um diálogo entre teorias do movimento humano e teorias do movimento no esporte”, 1992 | BUYTENDIJK, F. J. J. “Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung”, 1956 | não | Movimento próprio (p. 339) | sim | não |
| | | V. ÜXKÜLL (para Espaço Vital) | Tempo Vital e Espaço Vital (p. 340) | sim | sim |
| | | não | Situação de Movimento (p. 339) | não | não |
| | CHRISTIAN, P. “Vom wertbewuβtsein im tun. Ein beitrag zur psychophysik der Willkürbewegung. In: BUYTENDIJK/CHRISTIAN/PLÜGGE: Über die menschliche Bewegung als Einheit von Natur und Geist”, 1963 | não | “Consciência de valor ao fazer” (p. 343) | sim | sim |
| | ENNENBACK, W. “Bild und Mitbewegung”, 1989 | HELD (discípulo de Weizsäcker) | “Se-movimentar” – movimento próprio (p. 339) | sim | sim |
| | MERLEAU-PONTY, M. “Phänomenologie der Wahrnehmung”, 1966 | não | Unidade primordial de Homem e Mundo (p. 339) | não | não |
| | | não | “Eu posso” (p. 339) | não | não |
| | TAMBOER, J. “Sich-bewegen – ein Dialog zwischen Mensch und Welt”, 1979 | x | x | x | x |
| | TAMBOER, J. “Mensbeelden achter Bewegingsbeelden. Kinantropologische analyses vanuit het perspektief von lichamelijke opvoeding”, 1985 | MERLEAU-PONTY (para corpo relacional) | Corpo substancial e corpo relacional (*Corps-subjet*) (p. 341-342) | sim | sim |
| | TAMBOER, J. “Filosofie van de Bewegingswetenschappen”, 1989 | H. G. WRIGHT | Diferença de uma tradição aristotélica e uma galilaica nas abordagens | sim | sim |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | | do movimento (teleológica e causalística) (p. 340) | | |
| | “TAMBOER” (p. 339) | não | Compreensão-do-mundo-pela-ação (p. 339) | não | não |

## APÊNDICE B – Obras mais referenciadas

| Obras mais referenciadas | | |
|---|---|---|
| **Número de vezes (porcentagem)** | **Obra** | **Frequência de utilização dos conceitos fenomenológicos presentes na obra** |
| 15 (83%) | MERLEAU-PONTY, M. "Fenomenologia da percepção". | 14 (77%) |
| 10 (55,5%) | TAMBOER, J. "Menschenbilder hinter Bewegungsbilder", 1985. | 10 (55,5%) |
| 9 (50%) | TAMBOER, J. "Philosophie der Bewegungswissenschaft", 1989. | 8 (44,4%) |
| 9 (50%) | KUNZ, E. "Educação Física: ensino & mudanças", 1991 | 5 (28%) |
| 8 (44,4%) | KUNZ, E. "Transformação didático-pedagógica do esporte", 1994. | 3 (16%) |
| 7 (38%) | TREBELS, A. H. "A concepção dialógica do movimento humano: uma teoria do 'se-movimentar'". In: KUNZ, E; A. H. TREBELS. "Educação Física Crítico Emancipatória", 2006.[74] | 7 (38%) |
| 7 (38%) | TAMBOER, J. "Sich-bewegen - ein Dialog zwischen Mensch und Welt", 1979. | 6 (33,3%) |
| 7 (38%) | BUYTENDIJK, F. J. J. "Allgemeine Theorie der menschlichen Haltung und Bewegung", 1956. | 6 (33,3%) |
| 7 (38%) | KUNZ, E. "Esporte: uma abordagem com a fenomenologia", 2000. | 3 (16%) |
| 5 (28%) | TREBELS, A. H. "Playdoyer para um diálogo entre teorias do movimento humano e teorias do movimento no esporte", 1992. | 3 (16%) |
| 5 (28%) | TREBELS, A. H. "Das dialogische Bewegungskonzept", 1989. | 3 (16%) |
| 4 (22%) | HUSSERL, E. "Meditações cartesianas", 2001 | 4 (22%) |
| 4 (22%) | MERLEAU-PONTY, M. "Signos", 1991. | 3 (16%) |
| 4 (22%) | THIELE, J. "Phänomenologie und Sportpädagogie", 1990. | 3 (16%) |
| 4 (22%) | ENNENBACH, W. "Bild und Mitbewegung", 1989. | 3 (16%) |
| 4 (22%) | SANTIN, S. "Educação Física: Uma abordagem filosófica da corporeidade", 1987. | 2 (11%) |
| 3 (16%) | DARTIGUES, A. "O que é a fenomenologia?", 1973. | 3 (16%) |

[74] Algumas vezes as referências apenas apresentam o nome do livro, mas como se referem aos conceitos apresentados por Trebels, entendemos que se tratam da mesma obra, logo, a mesma referência. O mesmo acontece com o texto "Concepção dialógica do Movimento Humano" de 2003. Como já dissemos no subcapítulo 2.1, o texto de 2003 é praticamente o mesmo texto de 2006, com exceção de que o segundo é mais detalhado.

| | | |
|---|---|---|
| 2 (11%) | TREBELS, A. H. “Bewegen und Wahrnehmen”,1993. | 2 (11%) |
| 2 (11%) | MÜLLER, U.; TREBELS, A.H. “Phänomenologie des Sich-Bewegens”, 1996. | 2 (11%) |
| 2 (11%) | BUYTENDIJK, F. J. J.; CHRISTIAN, P.; PLÜGGE, H. “Über die menschliche Bewegung als Einheit von Natur und Geist”, 1963. | 2 (11%) |
| 2 (11%) | WEIZSÄCKER, V. “Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen”, 1968. | 2 (11%) |
| 2 (11%) | TAMBOER, J. “Mensbeelden achter Bewegingsbeelden. Kinantropologische analyses vanuit het perspektief von lichamelijke opvoeding”, 1985. | 2 (11%) |
| 2 (11%) | CARMO, P. S. “Merleau-Ponty: Uma Introdução”, 2004. | 2 (11%) |
| 2 (11%) | HUSSERL, E. “Investigações lógicas: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento”, 1991 | 2 (11%) |
| 2 (11%) | HUSSERL, E. “A ideia da fenomenologia”, 1986 | 1 (5,5%) |
| 2 (11%) | MOLLENHAUER, K. “Theorien zum Erziehungsprozess: grundfragen der erziehungswissenschaft”, 1972. | 1 (5,5%) |
| 2 (11%) | BUYTENDIJK, F. J. J. “O jogo humano”, 1997 | 1 (5,5%) |
| 2 (11%) | KUNZ, E. “Se-movimentar” (dicionário crítico), 2005. | 1 (5,5%) |
| 2 (11%) | KUNZ, E. “Kinein: o movimento humano como tema”, 2000 | 0 (0%) |
| 2 (11%) | CARMO, P. S.; COELHO Jr., N. “Merleau-Ponty: filosofia como corpo e existência”, 1992. | 0 (0%) |
| 2 (11%) | HUSSERL, E. “Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie”, 1950 | 0 (0%) |
| 2 (11%) | LYOTARD, Jean-François. “A fenomenologia”, s/d. | 0 (0%) |
| 1 (5,5%) | TREBELS, A. H. “Ansätze su einer intergrierte Bewegungs- und Sportswissenschaft – Problemstellung und Lösungsperspektiven auch im Blick auf Lehr-Lernprozesse”, 2003. | 1 (5,5%) |
| 1 (5,5%) | SANTIN, S. “Educação Física: temas pedagógicos”, 1992 | 1 (5,5%) |
| 1 (5,5%) | SANTIN, S. “Corporeidade” (dicionário crítico), 2005 | 1 (5,5%) |
| 1 (5,5%) | MARAUN, H-K. “Analysieren und Planen als Handlungsprobleme des Sportlehrers” | 1 (5,5%) |
| 1 (5,5%) | FRITSCH, U. “Tanz, bewegungskultur, | 1 (5,5%) |

| | | |
|---|---|---|
| | gesellschaft: verluste und chancen symbolich-expressiven bewegens”, 1988. | |
| 1 (5,5%) | BELLO, A. A. “Introdução à fenomenologia”, 2006 | 1 (5,5%) |
| 1 (5,5%) | SOKOLOWSKI, R. “Introdução à fenomenologia”, 2004. | 1 (5,5%) |
| 1 (5,5%) | GREUEL, M. “O problema da fundamentação do conhecimento. Uma abordagem fenomenológica”, 1996. | 1 (5,5%) |
| 1 (5,5%) | MATURANA, H. “A ontologia da realidade”, 1997 | 1 (5,5%) |
| 1 (5,5%) | VALENTINI, L. “Fenomenología e Dialética”, 1984. | 1 (5,5%) |
| 1 (5,5%) | DIETRICH, K.; LANDAU, G. “Sportpädagogik: grundlagen, positionen, tendenzen”, 1990. | 1 (5,5%) |
| 1 (5,5%) | MÜLLER, M. J. “Merleau-Ponty: acerca da expressão”, 2001. | 1 (5,5%) |
| 1 (5,5%) | PILZ, G. “Merleau-Ponty. Ontologie und Wissenschaftskritik”, 1973. | 1 (5,5%) |
| 1 (5,5%) | GORDIJN, C. C. F. “Inleiding tot het bewegingsonderwijs”, 1968. | 1 (5,5%) |
| 1 (5,5%) | MERLEAU-PONTY na Sorbonne. Resumo de cursos de filosofia, 1988. | 1 (5,5%) |
| 1 (5,5%) | MERLEAU-PONTY, M. “O visível e o invisível”, 2000 | 1 (5,5%) |
| 1 (5,5%) | MERLEAU-PONTY, M. “O olho e o espírito”, 2004 | 1 (5,5%) |
| 1 (5,5%) | MERLEAU-PONTY, M. “A prosa do mundo”, 2002 | 0 (0%) |
| 1 (5,5%) | GORDIJN, et al. “Wat beweegt ons”, 1975. | 0 (0%) |
| 1 (5,5%) | FRAGATA, J. “A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia”, 1959. | 0 (0%) |
| 1 (5,5%) | FELLMANN, F. “Phanomenologia als ästhetische Theorie”, 1989. | 0 (0%) |
| 1 (5,5%) | FERNANDES, M. “A era da Intuição”, 1985. | 0 (0%) |
| 1 (5,5%) | HEIDEGGER, M. “O conceito de tempo. A questão da Técnica”, 1997. | 0 (0%) |
| 1 (5,5%) | TREBELS, A. H. “Bewegungsgefühl: Der Zusammenhang von Spüren und Bewirken”, 1990 | 0 (0%) |
| 1 (5,5%) | KUNZ, E. “Fundamentos normativos para as mudanças no pensamento pedagógico em Educação Física no Brasil”, 2001. | 0 (0%) |
| 1 (5,5%) | CHAUÍ, M. “Experiência do Pensamento. Ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty”, 2002. | 0 (0%) |
| 1 (5,5%) | HEGEL, G. W. F. “Fenomenologia do espírito”,1992. | 0 (0%) |

| | | |
|---|---|---|
| 1 (5,5%) | MERLEAU-PONTY, M. “O primado da percepção e suas consequências filosóficas”, 1990. | 0 (0%) |

**APÊNDICE C – Índice de autores referenciados mais vezes**

| Índice de autores referenciados mais vezes | | |
|---|---|---|
| **Número de aparições (porcentagem)** | **Aproveitamento de conceitos fenomenológicos** | **Autor** |
| 7 (38,8%) | 7 (38%) | EDMUND HUSSERL |
| 16 (88,8%) | 15 (83,3%) | MAURICE MERLEAU-PONTY |
| 14 (77,7%) | 14 (77,7%) | FREDERIC JACOBUS JOHANNES BUYTENDIJK |
| 7 (38,8%) | 7 (38,8%) | PAUL CHRISTIAN |
| 6 (33,3%) | 6 (33,3%) | VIKTOR VON WEIZSÄCKER |
| 8 (44,4%) | 8 (44,4%) | CARL CHRISTIAN FRIEDRICH GORDIJN |
| 15 (83,3%) | 15 (83,3%) | JAN W. I. TAMBOER |
| 12 (66,6%) | 12 (66,6%) | ANDREAS HEINRICH TREBELS |
| 12 (66,6%) | 4 (22,2%) | ELENOR KUNZ |
| 1 (5,5%) | 0 (0%) | MARILENA CHAUÍ |
| 4 (22,2%) | 2 (11%) | PAULO SÉRGIO DO CARMO |
| 3 (16%) | 3 (16%) | ANDRÉ DARTIGUES |
| 5 (27,7%) | 3 (16%) | SILVINO SANTIN |
| 2 (11%) | 1 (5,5%) | MARIA AUGUSTA SALIN GONÇALVES |

**APÊNDICE D – Índice de conceitos fenomenológicos mais utilizados**

| Índice de conceitos fenomenológicos mais utilizados | | | |
|---|---|---|---|
| **Conceito** | **Número de utilizações (porcentagem)** | **Índice de Abrangência** | **Índice de citações diretas** |
| Fenomenologia | 3 (16%) | 2 (11%) | 3 (16%) |
| Dicotomia opinião (doxa) e verdade (episteme) | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) |
| Crítica à Ciência e à mecanização do mundo a partir da dicotomia sujeito-objeto | 12 (66,6%) | 11 (61%) | 8 (44,4%) |
| Unidade primordial Homem-Mundo (Relação Homem-Mundo) | 14 (77,7%) | 1 (5,5%) | 2 (11%) |
| Totalidade (superação do dualismo Homem-Mundo) | 7 (38,8%) | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) |
| "estar para o mundo" (reciprocidade intencional entre homem e mundo) | 1 (5,5%) | 0 (0%) | 0 (0%) |
| Intencionalidade | 12 (66,6%) | 3 (16%) | 3 (16%) |
| Intencionalidade operante | 2 (11%) | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) |
| Intencionalidade temática | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) |
| Intenção (“ato intencional” e “componentes intencionais”) | 3 (16%) | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) |
| “Se-movimentar” (Concepção Dialógica do Movimento Humano) | 17 (94,4%) | 8 (44,4%) | 7 (38%) |
| Movimento próprio | 10 (55,5%) | 3 (16%) | 2 (11%) |
| Movimento concreto | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) |
| Movimento-que-se-realiza | 1 (5,5%) | 0 (0%) | 0 (0%) |
| Ato biológico | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) |
| Gesto | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) | 0 (0%) |

| | | | |
|---|---|---|---|
| movimentante | | | |
| Fala falante | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) | 0 (0%) |
| Movimento abstrato | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) |
| Gesto movimentado | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) | 0 (0%) |
| Fala falada | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) | 0 (0%) |
| Fala | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) |
| Gesto | 2 (11%) | 2 (11%) | 2 (11%) |
| Experiência | 7 (38%) | 3 (16%) | 3 (16%) |
| Redução (retornar às coisas mesmas) | 5 (27,7%) | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) |
| *Époche* | 1 (5,5%) | 0 (0%) | 0 (0%) |
| Descrição | 4 (22,2%) | 0 (0%) | 1 (5,5%) |
| Essência | 3 (16%) | 0 (0%) | 2 (11%) |
| *Eidos* | 1 (5,5%) | 0 (0%) | 0 (0%) |
| Intuição das Essências | 1 (5,5%) | 0 (0%) | 0 (0%) |
| Tomar consciência/se dar conta das coisas | 1 (5,5%) | 0 (0%) | 0 (0%) |
| Aparência original (experiência original) | 3 (16%) | 1 (5,5%) | 0 (0%) |
| Facticidade | 1 (5,5%) | 0 (0%) | 0 (0%) |
| Consciência | 4 (22,2%) | 1 (5,5%) | 0 (0%) |
| Correlação consciência e objeto | 2 (11%) | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) |
| Corpo (Corporeidade) | 5 (27,7%) | 1 (5,5%) | 3 (16%) |
| Corpo-Sujeito | 4 (22,2%) | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) |
| Corpo-relacional | 6 (33,3%) | 3 (16%) | 3 (16%) |
| Corpo-próprio | 2 (11%) | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) |
| Corpo atual | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) | 0 (0%) |
| Corpo fenomenológico | 1 (5,5%) | 0 (0%) | 0 (0%) |
| Corpo-substancial | 7 (38,8%) | 3 (16%) | 3 (16%) |
| Corpo-objetivo | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) |
| Corpo habitual | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) | 0 (0%) |
| Corpo mentalizado | 1 (5,5%) | 0 (0%) | 1 (5,5%) |
| Subjetividade | 4 (22,2%) | 1 (5,5%) | 0 (0%) |
| Intersubjetividade | 3 (16%) | 2 (11%) | 1 (5,5%) |
| Sentido/significado | 15 (83,3%) | 4 (22,2%) | 3 (16%) |
| Significante | 1 (5,5%) | 0 (0%) | 0 (0%) |
| Significação existencial | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) | 0 (0%) |
| Significação conceitual | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) | 0 (0%) |
| Significados motores | 5 (27,7%) | 2 (11%) | 1 (5,5%) |

| | | | |
|---|---|---|---|
| Linguagem | 6 (33,3%) | 2 (11%) | 2 (11%) |
| Expressão | 5 (27,7%) | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) |
| Evidência | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) |
| Cultura de Movimento | 6 (33,3%) | 2 (11%) | 0 (0%) |
| Compreender-o-Mundo-pelo-agir | 6 (33,3%) | 0 (0%) | 0 (0%) |
| Mundo Vivido (Lebenswelt) | 8 (44,4%) | 5 (27,7%) | 3 (16%) |
| Mundo pré-reflexivo | 2 (11%) | 1 (5,5%) | 0 (0%) |
| Mundo fenomenológico | 2 (11%) | 2 (11%) | 1 (5,5%) |
| Mundo subjetivo | 1 (5,5%) | 0 (0%) | 0 (0%) |
| Mundo | 1 (5,5%) | 0 (0%) | 0 (0%) |
| Fundo do Movimento (situação) | 10 (55,5%) | 3 (16%) | 1 (5,5%) |
| Função | 5 (27,7%) | 3 (16%) | 5 (27,7%) |
| Mútua condicionalidade entre Movimento e Percepção | 8 (44,4%) | 3 (16%) | 3 (16%) |
| Crítica à concepção sensualista de percepção | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) | 0 (0%) |
| Percepção | 5 (27,7%) | 2 (11%) | 2 (11%) |
| Intuição | 4 (22,2%) | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) |
| Sensibilidade | 6 (33,3%) | 2 (11%) | 1 (5,5%) |
| Infância | 2 (11%) | 0 (0%) | 1 (5,5%) |
| “Consciência de valor ao fazer” | 6 (33,3%) | 3 (16%) | 2 (11%) |
| Movimentos cinestésicos | 2 (11%) | 2 (11%) | 2 (11%) |
| “Eu posso” | 3 (16%) | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) |
| Movimento como pré-condição para as experiências objetivas | 3 (16%) | 0 (0%) | 1 (5,5%) |
| Tempo Vital | 7 (38,8%) | 4 (22,2%) | 4 (22,2%) |
| Espaço Vital | 7 (38,8%) | 4 (22,2%) | 4 (22,2%) |
| Temporalidade e Espacialidade | 1 (5,5%) | 0 (0%) | 0 (0%) |
| rede complexa de relações significativas | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) |
| Estrutura do Ser Humano | 1 (5,5%) | 0 (0%) | 0 (0%) |
| "centralização da | 1 (5,5%) | 0 (0%) | 0 (0%) |

| | | | |
|---|---|---|---|
| atenção ou centralização da percepção" | | | |
| “teoria da constituição” (do sujeito e do mundo) | 3 (16%) | 2 (11%) | 1 (5,5%) |
| Transcendência de limites | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) | 0 (0%) |
| Interpretações naturais do movimento humano | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) |
| Poder de criação motora | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) | 1 (5,5%) |