

O corpo desconstruído: argumentos para uma abordagem desconstrucionista da corporeidade

Adilson Siqueira

Curso de Educação Física da Faculdade de Americana - FAM

Resumo: O presente artigo insere-se no contexto do debate pós-estruturalista dos estudos da corporeidade e tem por objetivo apresentar alguns argumentos em prol de uma abordagem desconstrucionista dos mesmos. Para tanto, lança mão dos conceitos de *logocentrismo* e *desconstrução*, cunhados pelo filósofo argelino-francês Jacques Derrida, e os propõe como referenciais conceituais para o questionamento daquelas concepções que, no âmbito dos estudos contemporâneos da corporeidade, posicionam o ser ou algum tipo de essência como fundamento teórico-prático.

Palavras-chave: Corporeidade. Fenomenologia. Signo. Pós-estruturalismo. Desconstrução.

Deconstructed body: argumentation for a deconstructionist approach of corporeity

Abstract: The current article is inserted in the context of the pos-structuralist debate of the studies of corporeity and its goal is to put forward some arguments for a deconstructionist approach of the same ones. Therefore, it is used the concepts of logocentrism and deconstruction, postulated by the French-Algerian philosopher Jacques Derrida, in order to question ideas of corporeity, which in contemporary studies situate the being or some kind of essence as a theoretic-practical basis.

Key Words: Corporeity, Phenomenology, Sign, Post-structuralism, Deconstruction.

Metafísica e corporeidade

Na acepção filosófica ocidental, pensar em corporeidade implica, antes de tudo, fazer uma opção metafísica, uma vez que refletir sobre o corpo é pensar - como já propunha Platão (1956) - dois aspectos: um físico (tangível) e um mental (intangível), ou, como muito bem argumentou Silva (1990) um “sensível” e outro “inteligível”. Historicamente, esses dois aspectos constituem a grande questão humana: o “problema corpo/mente” (WARBURTON, 1995, p.89, p.126.) – que está diretamente vinculado a um outro denominado “problema do mundo exterior”. Ambos os problemas surgem ao percebermos a relação que existe entre nós mesmos e o nosso corpo. Por mais inseguro que eu esteja sobre a natureza de mim mesmo e sobre a relação entre mim mesmo e o meu corpo, dificilmente duvidarei da facticidade de um e/ou do outro. Como se sabe, é a esse tema que a metafísica se dedica, qual seja, a pensar a concepção que o homem tem de si mesmo e do mundo. Por essa razão, e para deixar claro quais são os pressupostos que servem de base para minha argumentação neste artigo, façamos uma breve recapitulação das principais concepções metafísicas a que me refiro.

Quando descrevemos a nós mesmos e ao mundo, é muito comum que se faça uma distinção entre o físico e o mental e entre o eu, o outro e o mundo¹. O aspecto físico refere-se às mãos, às pernas, às cadeiras, à facticidade do *World Trade Center* antes do 11 de setembro etc. O aspecto mental refere-se ao pensamento, ao espírito, ao sentimento, aos sonhos, à imaginação, aos desejos.

De acordo com Warburton (1995), ao longo da história ocidental, duas opções de resposta se colocam a esse problema: uma material e outra dual. A resposta material postula que os eventos mentais podem ser completamente explicados em termos físicos e que o homem é a totalidade de suas partes corporais adequadamente relacionadas funcionando todas juntas. Dentro dessa concepção, não seria preciso indagar sobre as relações entre o corpo e o espírito posto que corpo e espírito seriam uma coisa só. Já a resposta dual postula que há um corpo e algum tipo de hierarquia ontológica que lhe é inerente, não importando para os objetivos deste estudo qual nome lhe é dado: ser, essência, eu, “self”, mente, espírito ou alma.

¹ Naturalmente, não estou pressupondo uma separação – é importante frisar – mas, apenas, reportando-me a uma idéia que procede dos primórdios da filosofia.

Com base nisso, este estudo propõe-se dialogar com aqueles estudos contemporâneos da corporeidade que – de acordo com o postulado por Warburton (1995) – possuem uma visão dualista ao sustentar ou apoiar suas teses em termos como “essência”, “ser” ou “ser-no-mundo”. Essa prática denota a grande influência da fenomenologia como base filosófica, e até mesmo metodológica², para os seus trabalhos; a ponto de, arriscaria afirmar, o livro *Fenomenologia da Percepção*, de Merleau-Ponty (1999), poder ser considerado o paradigma sobre o qual esses estudos se assentam.

O objetivo deste artigo é convidar o leitor a refletir sobre as possibilidades de uma abordagem da corporeidade a partir do que é postulado não pela fenomenologia, mas, sim, pelo pós-estruturalismo e, nesse contexto, pela desconstrução derridiana. O intuito é colocar em questão o discurso daquelas áreas dos estudos da corporeidade que identificam algum tipo de essência e dela se utilizam para conferir um sentido último que justifique as suas atividades. Como se pode perceber trata-se de questionar a idéia que justifica algumas ações ao conferir um sentido que se constrói com base em um fundamento, em uma essência e essa tarefa torna árduo o exercício de apresentar aplicações práticas para a teoria, uma vez que é desta última que poderá, eventualmente, advir alguma prática.

Para melhor compreender o porquê dessa proposta de reflexão é preciso, primeiro, fazer uma breve análise de algumas idéias do alemão Martin Heidegger (1995) para, só então, abordar as proposições pós-estruturalistas e desconstrucionistas.

A dissolução da metafísica

O aspecto que nos interessa considerar em Heidegger (1995) é o movimento que ele realiza ao colocar a essência, o ser, na existência, apoiado em uma concepção intrinsecamente relacionada ao tempo. Acredito que essa concepção possa ser ilustrada pela figura 1, a qual, desde que me propus a matutar sobre corporeidade – e aqui registro minha gratidão ao prof. Wagner Wey Moreira que me introduziu no assunto – foi se formando e teima insistentemente em ser posta no papel, na lousa, na tela do computador ou seja lá onde quer que eu esteja escrevendo.

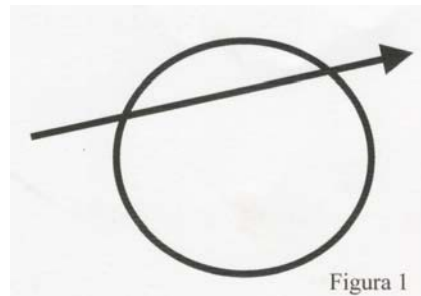


Figura 1

A meu ver, essa imagem – que se formou a partir da leitura do conceito heideggeriano de que o ser está lançado no mundo³ – ilustra com muita propriedade a concepção de uma corporeidade com base fenomenológica. O círculo representa o mundo e a seta o homem. A parte da seta que está contida no círculo representa a existência física no mundo e a parte que vem antes e a que vai depois representa a alma, o ser, o espírito, ou qualquer outro nome que se dê para designar algo que não pode prescindir da dimensão físico-corporal⁴.

Gostaria de convidar o leitor a pensar a corporeidade, a partir dessa imagem. O que significa estar lançado no mundo? Em poucas palavras, significa dizer que o ser já está no mundo, onde ele, sendo humano, é um ser-no-mundo. Antes de prosseguir, porém, é importante tecer algumas considerações com vistas a dirimir eventuais dúvidas e deixar bem claro que neste ponto estou recorrendo à fenomenologia heideggeriana e a sua concepção ontológica do *ser-no-mundo*. Para Heidegger, quando se diz ser “se diz sempre ser de um ente”, sendo que “ente é tudo de que falamos, tudo que entendemos, com que nos comportamos dessa ou daquela maneira, [...] é o que [somos] e como nós mesmos somos” (HEIDEGGER, 1995, p.33). A esse ente que cada um de nós somos ele designa com o termo *Dasein* que normalmente é traduzido como *ser-aí* ou como *pre-sença*. Como a tradução que estou utilizando adota esta segunda opção, é dessa maneira que grafo o termo. A pre-sença “nunca é [...] um ente [...] livre de ser-em”, mas, pelo contrário, ela sempre deve ser-no-mundo, o que equivale dizer que o ser sempre é no mundo. No entanto, “pre-sença não é sinônimo nem de homem, nem de ser humano, nem de humanidade” (CAVALCANTE, 1995, p.309). O que ocorre é que o termo conserva “uma relação estrutural” com o ser humano, “evoca o processo de constituição ontológica de homem, ser humano e humanidade”, de maneira que é “na pre-sença que o homem

² Falar num método ou numa metodologia fenomenológica é assunto de grande polêmica e complexidade. Prefiro a expressão “estilo de pensar” utilizado pelo prof. Augusto Novaske em palestra proferida em 19 de março de 2003 no curso Estudos Independentes em Fenomenologia – FEF-Unicamp. O uso do termo metodologia aqui é mais em alusão à grande penetração que a fenomenologia tem nos estudos da corporeidade.

³ Para um maior aprofundamento deste conceito, cf. o capítulo **O problema do Ser** In: HEIDEGGER, (1995).

⁴ Pode-se argumentar que na concepção fenomenológica, a alea (o ser, o espírito) não está aquém nem além, mas, simplesmente, está (é). Não se trata aqui de definir as características do ser, mas, sim, de questionar a concepção mesma do ser, isto é, a concepção ôntica/ontológica do ser-no-mundo.

constrói o seu modo de ser, a sua existência [e] a sua história.” Ou seja, o termo refere-se ao homem como um “ente que é enquanto está referido ao seu próprio ser” (VATTIMO, 1987, p.24-25), como o ser que é no mundo na medida em que sendo homem.

Feitos estes esclarecimentos acerca do modo como recorro ao pensamento de Heidegger, resta ainda dizer algumas palavras sobre algumas terminologias utilizadas na filosofia. Nela, aquilo que o senso comum denomina corpo e mente, físico ou mental, é tratado sob uma outra terminologia, qual seja, ôntico e ontológico, respectivamente. O termo ôntico diz respeito àquilo que aparece, que age: a matéria, a substância; refere-se enfim a tudo aquilo por meio do que o ser está no mundo. Ontológico é tudo aquilo que se refere a algo que esse ser tem como essência, algo que lhe é comum e que o torna semelhante ao outro que tenha a mesma essência. No caso do homem, essa essência é historicamente entendida como sendo o pensamento (*logos*), a alma, o espírito: algo que o torna similar a outro ser humano e diferente das plantas e dos animais. Aquele que acredita que o ser-no-mundo tem uma essência, um sentido último que lhe confere um significado – uma razão de ser, por assim dizer –, é conhecido como essencialista e tem na fenomenologia sua principal corrente representativa.

A esse respeito, André Dartigues (1973, p.21,22,24) é muito esclarecedor e nos ajuda muito a contextualizar a fenomenologia. De acordo com ele, o fenômeno, aquilo que aparece, “tem uma essência que se traduz pela possibilidade de designá-lo, nomeá-lo”, ou seja, “sempre se dá dotado de um sentido ou essência”e, embora as “essências não tenham existência fora da consciência”, podemos dizer que elas nos dão a noção de um sentido ideal, que, ainda que não estático, “dá aos objetos e ao mundo seu sentido” (id.), sua razão de ser.

Mas, o que faz Heidegger? Diz que a essência do homem é a existência (VATTIMO, 1987, p.24-25). Analisemos com atenção o que isso implica. O termo existência (do latim *existere*) está referido à possibilidade, a poder ser e tem a ver com superação (de dificuldades, do outro etc); algo que em *Ser e Tempo*, Heidegger chamou de ultrapassagem. Em Heidegger, ultrapassagem significa “transcendência”, é a “ultrapassagem que possibilita algo tal como a existência em geral” (HEIDEGGER, 1995, p.41-42.). Ou seja, pode-se dizer que, de acordo com o filósofo alemão, existir é ultrapassar a realidade presente em direção à possibilidade de vir a ser, de tornar-se. Em suma, pode-se dizer que a essência do homem é a existência ou o poder ser. E como é que o homem pode ser? Ultrapassando, superando algo que está no mundo junto com

ele: as coisas, os objetos, outras pessoas. Com isso, Heidegger coloca o ser, a essência, em relação direta com o mundo, com o outro.

Como se pode perceber, esse movimento realizado pela teoria heideggeriana tem grandes implicações sobre a concepção de essência anteriormente abordada. Se a minha essência é o próprio fato de eu existir, então, todo sentido é dado por esse fato, qual seja, o eterno devir de relações. Ademais, não importa perguntar-se por algo fora da minha essência/existência que confira um sentido ao mundo e às coisas. A essência só faz sentido quando em relação com a existência. Num certo sentido, pode-se dizer que essa concepção oferece uma outra possibilidade de opção metafísica. Mesmo considerando a classificação feita por Warburton, não se trata de uma possibilidade materialista – como se apressaria a afirmar o senso-comum –, mas de uma terceira possibilidade dualista posto que não exclui o ente.

Em minha modesta opinião, parece que, com essa mudança operada por Heidegger, a grande questão humana (o problema corpo/mente, como vimos anteriormente) deixa de ser perguntar-se sobre a essência (a mente, o pensamento etc.) e se torna a relação entre aquilo que o ser humano pensa poder ser (o que Heidegger denomina projeto) e o mundo, o outro, as coisas. Ou seja, a questão humana se torna muito mais ôntica do que ontológica, pois passa a se referir à presença (ao ser-aí), ao sujeito no mundo e voltado para esse mundo. Sintetizando, pode-se dizer que com Heidegger o ser é no mundo. Desse modo, é a esse ser, sujeito voltado para o mundo – portanto, ôntico e corpóreo – que a filosofia e a ciência devem se dedicar. De certa maneira, pode-se considerar a mudança feita por Heidegger como sendo um corte epistemológico que reorganiza o pensamento filosófico e com isso, aparentemente, possibilita a dissolução do problema corpo/mente na modernidade ou, como afirma Gianni Vattimo (1996, p.20, 36), o “Fim da Metafísica” uma vez que ciência e filosofia passam a falar em ente.

Quando Heidegger coloca a essência na existência, o ser no ente; ele dissolve⁵ o problema corpo/mente, pois localiza a mente na existência. Com isso, quem existe é, simplesmente, quem aparece: o corpo, o ente, que também é a mente. Como que continuando – ou seria melhor dizer, ampliando? – a obra heideggeriana, Maurice Merleau-Ponty (1999) vai reforçar essa condição, ao bater veementemente na tecla do “sou meu corpo” (MERLEAU-PONTY, 1999, p.208). Se a existência é vista como um poder ser através da ultrapassagem (da superação) daquilo que está situado no mundo (isto é, as

⁵ Segundo Ernildo Stein, “Heidegger realiza a destruição da metafísica” (STEIN, 2003, p.8).

coisas, os objetos, as outras pessoas), então o problema corpo/mente fica deslocado para a relação, uma vez que para poder ser é preciso se relacionar com as coisas e o mundo e ultrapassá-los.[as coisas e o mundo] Mais ainda, como se verá adiante, o sentido passa a ser fruto de um eterno devir de relações.

Ao deslocar o problema corpo/mente para a relação direta com o mundo, com o outro, Heidegger fornece as bases necessárias para o pensamento estruturalista⁶ transferir o olhar do ser para a relação⁷, a qual ele concebe como sendo estrutural, posto que todos os elementos que dela participam estão relacionados entre si. A partir daí, os estruturalistas vão mudar o debate filosófico, direcionando-o para uma abordagem ôntica, sugerindo que não existem essências, mas relações de diferença, troca e substituição entre estruturas e que, portanto, não faz sentido perguntar-se sobre o ser (e sua essência). Com isso a idéia de um sentido último e, como se verá, de um eu-sujeito estável e autoconhecível perde suas bases. Neste ponto, torna-se necessário tecer algumas considerações a respeito das decorrências suscitadas por esse deslocamento e por essa perda. Para tanto, é importante refletir um pouco mais sobre a palavra ser e suas implicações.

O ser como centro e sujeito

Ao longo da história da filosofia, diversas vezes se levantaram na tentativa de explicar a dimensão não corpórea do homem, que ficou conhecida como o ser. Vattimo (1996) chega a afirmar que “a metafísica sempre concebeu o Ser como o fundamento que assegura a razão e do qual a razão se assegura” (VATTIMO, 1996, p.28). A mais famosa dessas vezes é a de René Descartes (1983), que sustentou que sendo o mundo, os objetos e o próprio eu uma ilusão, haveria uma única coisa da qual não se poderia duvidar: de que o eu teria uma mente pensante. A essa mente pensante, Descartes denominou *Cogito*. Para ele, o simples fato de que se esteja sendo iludido ou de que se esteja duvidando do seu próprio pensamento implica que se esteja pensando. Como escreveu Friedrich Nietzsche (1986), tal argumentação de Descartes implica dizer que “Penso, logo existe alguém que pensa” (NIETZSCHE, 1986, p.215.). Esse alguém é o ser, o

⁶ O termo estruturalismo é utilizado aqui de acordo com François Dosse, designando uma escola de pensamento que engloba estruturalistas como Claude Lévi-Strauss, Marcel Mauss e Claude Dumézil e pós-estruturalistas como Jacques Derrida, Jacques Lacan e Michel Foucault. (DOSSE, 1993, 1994).

⁷ Ainda que Dartigues aborde a questão da relação/correlação em seus escritos (*Op. cit.*, p.26), essa abordagem se dá dentro do contexto essencialista adotado pela fenomenologia. O autor considera, por exemplo, a noção de espírito, como evidencia sua afirmação de que “a fenomenologia, ao invés de ser a contemplação de um universo estático de essências eternas, vai se tornar a análise do dinamismo do espírito que dá aos objetos do mundo seu sentido” (*Op. cit.*, p.25).

fundamento, o sentido último que, com Descartes, ganhou o status de sujeito, configurando aquilo que se convencionou chamar de “sujeito cartesiano” (ARROJO, 1992) e/ou de sujeito humanista.

Como se sabe, Descartes foi um dos mais destacados filósofos iluministas que, no século dezoito, formularam o projeto humanista. Seu sujeito, por assim dizer, ainda que concebesse corpo e mente como uma unidade – ou seja, o homem – considerava-os distintos (isto é, separados). A força desse argumento foi tão grande que, de acordo com Thomas Khun (1997, p.156), ele se constituiu no “paradigma filosófico” (p.156) da modernidade ao longo de mais de três séculos. Durante todo esse período, o Ocidente viveu sob a égide do sujeito cartesiano imperando sobre o corpo e o mundo, considerados meros objetos a serem submetidos às vontades desse sujeito.

Essa concepção de sujeito estava em pleno acordo com a concepção do ser como o centro, que se originou no bojo do humanismo. O projeto humanista (que levou à Modernidade) consistia “no esforço de desenvolver uma ciência objetiva, uma moralidade universal, uma lei e uma arte autônomas” (HABERMAS, 1980, p.9.) com o objetivo de gerar uma acumulação de cultura especializada que enriquecesse a vida diária e tirasse das trevas que caracterizaram a Idade Média, o homem, concebido por eles como um sujeito autônomo, soberano, capaz de uma ação objetiva, baseada no método científico, cujo auge se dará com Immanuel Kant (PETERS, 2000, p.10-34). Essa concepção de autonomia se apoiava nos pressupostos de um eu estável, coerente, apreensível, capaz de conhecer a si próprio e ao mundo por intermédio da razão; e numa consciência humana diretamente acessível e única que, como tal, serviria como base para a compreensão da ação do homem no mundo. Para os pensadores humanistas, é essa consciência ou “sujeito” que concebe o homem como sendo intelectualmente livre, não influenciado pelas circunstâncias históricas ou culturais durante o processo de pensar, isto é, concebe o *sujeito humanista* como sendo racional, autônomo e autotransparente.

As conseqüências desse modelo sobre a concepção que o homem ocidental, de uma maneira geral, desenvolveu sobre o corpo foram particularmente desastrosas. Sob a égide, principalmente, do positivismo e do behaviorismo, houve uma valorização das atividades mentais sobre as atividades físicas e sensíveis, tendo o corpo se tornado mero objeto componente do mundo, apenas o “habitat” da alma e da mente, cuja função seria permanecer saudável e apto para cumprir com os desígnios que a mente humana, racionalmente articulada, lhe determinasse.

Se muitas vezes se afinaram em apoio ao modelo cartesiano, entretanto, outras tantas se levantaram se não exatamente contra ele pelo menos na tentativa de amenizar o seu impacto. Nessa tarefa, destaca-se a fenomenologia, em especial Husserl, Heidegger e Merleau-Ponty, cujas obras forneceram alguns dos mais sólidos argumentos contra a separação cartesiana. Tão importantes quanto essas vozes – e de grande valor para os objetivos a que este texto se propõe – são aquelas que se levantaram para criticar o entendimento do ser como o centro, o eu-sujeito humanista, de onde o significado (sentido) se origina.

Primeiro questionou-se o fato de tal concepção assumir que se há pensamento, então tem que haver pensador. Como já mencionado, a frase-símbolo dessa concepção, “Penso, logo existo”, pressupõe a existência de alguém pensando. O argumento usado para se questionar é que, talvez, os pensamentos possam existir independentemente de um pensador ou que a existência do pensador se dê apenas em função da maneira como nossa linguagem está estruturada. Ou seja, que, talvez, o “sujeito” (oculto na frase) seja como o sujeito do verbo estar em “está chovendo”: não se refira a coisa alguma (WARBURTON, 1995, p.96-97). No entanto, assumiu-se o “eu” como o sujeito completamente consciente, autor de sentido e autoconhecível. Um sujeito não apenas autônomo, mas também coerente, não determinado pelo outro e por isso mesmo, o objeto central das críticas de estruturalistas⁸ – e de pós-estruturalistas – como se verá a seguir⁹.

O signo, o sentido e a estrutura

Com o surgimento do pensamento estruturalista – em especial Ferdinand de Saussure e Claude Lévi-Strauss – vêm à tona, para reflexão, algumas idéias prementes de questionamentos profundos. Para os objetivos deste artigo, centremo-nos sintética e rapidamente nas idéias de Saussure e em suas implicações. Antes, porém, é preciso ressaltar que quando uso a expressão “surgimento do pensamento estruturalista” não estou me referindo a uma linearidade, à idéia de sucessão, de progresso no sentido de que estruturalismo estaria mais correto em relação à fenomenologia. Trata-se apenas de considerar alguns argumentos trazidos pelo estilo estruturalista de pensar, que ainda não haviam sido considerados pela reflexão

⁸ Lévi-Strauss, por exemplo, denominou o sujeito humanista conforme descrito acima, caracterizado como o centro do ser, de “o fedelho deteriorante da filosofia” e afirmou que a meta última das ciências humanas não seria constituir o homem, mas dissolvê-lo, o que acabou por se tornar o slogan do estruturalismo. (Apud SARUP, 1989, p.01).

⁹ Além dos estruturalistas, também a interpretação de Copenhague da teoria quântica pôs em xeque a separação entre sujeito-objeto (HEISENBERG, 1999, p. 112, 113 e 115).
Motriz, Rio Claro, v.11, n.2, p.79-88, mai./ago. 2005

fenomenológica. Ao escrever sobre o corpo, na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty (1999) não levou em consideração, por exemplo, alguns aspectos da linguagem que foram considerados pelo estruturalismo, algo que ele o fará mais tarde em *Signos* e em *Visível e Invisível* (BONOMI, 1974, p.39, 42, 43.), já sob forte influência da lingüística saussureana.

Feita essa ressalva, sigamos com Saussure, que como se sabe enfatiza a distinção entre significante e significado. Para ele, significante é a percepção sensorial – o que se ouve tem um aspecto que se pode ouvir, o que se vê tem um aspecto que se pode ver – e significado é o conceito ou sentido atribuído/associado àquela percepção sensorial. Um signo, para ser um signo precisa ter os dois aspectos: alguma coisa que se pode sentir e alguma coisa em que se pensa. É uma relação.

Dessa maneira, um signo é aquilo que é significado pelo significante. Por exemplo, a palavra “cachorro” significa o animal para o qual eu estou olhando num exato momento, e assim por diante; ou, dito em outras palavras, a relação estrutural entre o significante e o significado constitui um signo lingüístico e a linguagem é formada desses signos¹⁰. Ainda de acordo com Saussure, o signo lingüístico é arbitrário, o que significa que ele quer dizer alguma coisa por convenção e uso comum, não por necessidade. O lingüista ressalta também que cada significante adquire seu valor semântico somente em virtude de sua posição diferencial dentro da estrutura da linguagem. Nessa concepção de signo, existe um balanço precário entre significante e significado.

Essas idéias têm implicações de grande monta como, por exemplo, que é a linguagem em si mesma que produz a “realidade” que conhecemos uma vez que só podemos refletir sobre ela através das palavras; que a origem do significado não é fruto de uma experiência individual ou essencial, mas do conjunto de oposições e operações que governam a linguagem; que a atribuição de significado e/ou sentido não provém do indivíduo, mas da estrutura/sistema no qual ele está inserido e que, por conseguinte, nossa percepção da realidade é toda construída e determinada pela estrutura da linguagem.

Em resumo, essas idéias têm implicações de grande monta como, por exemplo, que a origem do significado não é fruto de uma experiência individual ou essencial, mas do conjunto de oposições e operações que governam a linguagem; que a atribuição de significado e/ou sentido não provém do

¹⁰ Desde já é importante ter em mente a idéia de que um signo é um vestígio, algo presente que remete a algo que está ausente. Ex. uma pegada, um traço.

indivíduo, mas da estrutura/sistema no qual ele está inserido e que, por conseguinte, nossa percepção da realidade é toda construída e determinada pela estrutura da linguagem. Em resumo, a linguagem em si mesma que produz a “realidade” que conhecemos uma vez que só podemos refletir sobre ela através das palavras.

Essa reflexão se constituiu numa poderosa ferramenta para a crítica estruturalista a todas as concepções apoiadas nos pressupostos de um ser como essência, substância, sujeito ou centro. É nesse contexto que os filósofos pós-estruturalistas se inserem e oferecem contribuições interessantes para se pensar a corporeidade e a própria motricidade humana. Como exemplo, podemos citar Gilles Deleuze, Félix Guatari e Michel Foucault. Entretanto, não defendo exatamente uma abordagem desses temas à maneira desses autores, mas, sim, que isso seja feito a partir do pensamento do filósofo francês Jacques Derrida (1973).

Bases do pensamento derridiano: a metafísica da presença

A opção por Derrida se deve em grande parte à sua posição em relação ao já mencionado livro de Merleau-Ponty (1973) que, como sustentei anteriormente, constitui-se num “paradigma” para os estudos da corporeidade. Como nos informa William F. Suttle (2002), Derrida pode ser considerado como uma continuação da filosofia de Merleau-Ponty (SUTTLE, 2002, p.23, 29), pensador que segundo Jack Reynolds (2001), faz a preempção do pensamento pós-estruturalista¹¹. A meu ver, os principais elementos dessa ação preemptória são as considerações que Merleau-Ponty faz com respeito ao “*Cogito Tácito*” (1994, p. 341). Se no livro a *Fenomenologia da Percepção*, essa noção era concebida como sendo o “pensamento do pensamento”, a “consciência que condiciona a linguagem”, no livro *Visível e Invisível* (1984, p.171), ela passa a ser vista como um “produto da linguagem”.

A diferença entre os dois pontos de vista é que no primeiro o *cogito* é cartesiano e está de acordo com o sujeito humanista a que antes me referi. Ficam mantidas intactas a dicotomia sujeito/objeto (ainda que seja contra ela que o livro argumente) e a existência de uma essência, a partir da qual emana a consciência, o eu-sujeito humanista a formar opinião sobre o mundo. Ou seja, esse ponto de vista mantém aquilo que Derrida (2002, p.232) chamou de “significado tranquilizante”, um centro que está sempre a conferir um

sentido último. Já no segundo, o *cogito* é fruto da relação estrutural entre significante e o significado. No primeiro caso, pode-se dizer que Merleau-Ponty permanece em consonância com o enfoque fenomenológico segundo o qual “existe uma totalidade da qual eu apenas me aproximo, nunca apreendo” (NOVASKE, 2003) e, no segundo, ele se aproxima (e nesse sentido é que faz a preempção mencionada anteriormente) dos pós-estruturalistas, para quem a totalidade simplesmente não existe.

Ainda que se antecipe a algumas idéias pós-estruturalistas, o referido filósofo da fenomenologia não consegue se afastar da concepção de um centro, pois como muito bem notou Reynolds (2000, p 20), mesmo adotando o conceito de signo, ele não deixa de se perguntar pelo ser. Como sustenta Andréa Bonomi (1974, p.43) “na perspectiva ontológica assumida por Merleau-Ponty, a linguagem é efetivamente proposta como via de acesso à problemática do Ser”. Este é o ponto em que a reflexão empreendida por Derrida se insere com novos elementos. Ainda que o pensador pós-estruturalista estabeleça uma continuidade em relação a Merleau-Ponty, ele não necessariamente concorda com aquele autor ou reafirma o seu pensamento. Muito pelo contrário, ele coloca algumas considerações que nos convidam a rever o pensamento de Merleau-Ponty no que se refere à sua concepção metafísica descrita anteriormente que posiciona o ser como sendo o centro e no que diz respeito a como esse autor descreve a linguagem e os signos. Mais do que questionar a concepção da linguagem, Derrida abala as próprias bases da metafísica e, por conseguinte, da filosofia ocidental.

A minha opção por Derrida deve-se justamente ao fato de seu pensamento questionar a concepção do ser como sendo um centro, o que não ocorre em Merleau-Ponty, autor em que uma significativa parcela dos estudos contemporâneos sobre a corporeidade se baseia. Essa opção contém um paradoxo no entanto. Não abandonar os conceitos utilizados nem pela fenomenologia, nem pela metafísica. Como o próprio Derrida (1999) argumenta, “não se trata de ‘rejeitar’ estas noções”, pois “elas são necessárias e, pelo menos hoje, para nós, nada mais é pensável sem elas, [e seus conceitos] são importantes hoje para abalar a herança de que fazem parte” (DERRIDA, 1999, p. 16). Com base nesse entendimento, Derrida circunscreve a concepção do ser como algo que está no centro em um neologismo conhecido como “logocentrismo” (DERRIDA, 1999, p. 15). O filósofo refere-se a todas as concepções que se apóiam nos pressupostos de um ser como essência, presença, substância, sujeito ou centro com esse termo, que, de acordo com ele, caracteriza a filosofia e o pensamento científico ocidental tradicional. A palavra deriva

¹¹ Esta preempção se dá com a incorporação, por Merleau-Ponty, das idéias lingüísticas de Saussure, inicialmente no livro *Signos* (1960) e, depois, em *Visível e Invisível* (1984). (REYNOLDS, 2001, p. 22).

do grego *Logos* e refere-se a muitas outras palavras (por exemplo, fala, história, proporção, etc). Historicamente, porém, *logos* tem sido mais freqüentemente traduzido como “razão” e tem, no Ocidente, uma relação íntima com a verdade, de maneira que o termo está sempre associado a esse conceito ou é entendido como sinônimo do mesmo, mais exatamente, como a origem e o meio para se obter a verdade.

Quando se acompanha o debate sobre a concepção da verdade ao longo da história da filosofia, é possível argumentar que se trata de uma das mais não-lógicas crenças intuitivas do Ocidente. De uma maneira geral, pode-se dizer que ela tem a função de conferir um sentido último e que se refere a uma maneira “correta” de interpretar a natureza do mundo. Um de seus princípios é o de que seja possível, em algum lugar, fazer coincidir o significado e o significante.

Em sua reflexão, Derrida se detém na análise desse significado privilegiado, desse sentido último. Ele questiona a perspectiva lógico-racionalista da concepção ocidental de verdade através do estudo da linguagem e dos signos, mais especificamente da escrita. O estudioso argumenta que a escrita tem sido normalmente pensada como um sistema de símbolos que representa a fala, a qual, por sua vez, representaria o pensamento, a realidade ou alguma variação disso. O pensador afirma que a fala é sempre vista como mais importante do que a escrita: ela é posicionada como a primeira ou primária forma de linguagem, e a escrita é vista apenas como a transcrição da fala. Derrida sustenta que esse entendimento da escrita remonta ao Fedro, de Platão, em que a escrita é vista como uma cópia ou uma imagem da verdade da alma. Segundo ele, a fala é privilegiada porque ela é associada com presença – para haver linguagem falada, alguém tem de estar presente para falar.

Essa idéia de que a palavra falada garante a existência de alguém falando está diretamente relacionada com “a idéia humanista de que há um eu (self) real que é a origem do que está sendo dito” (KLAGES, 2004). A essa idéia do ser, da essência ou presença que é central em todos os sistemas de pensamento da filosofia ocidental, de Platão a Merleau-Ponty, (passando por Descartes e chegando até mesmo a ele próprio), Derrida denomina “Metafísica da Presença” (DERRIDA, 2002, p.233.).

Segundo esse filósofo, a concepção de presença é parte da oposição binária presença/ausência, na qual a presença é sempre favorecida sobre a ausência. A fala por estar naturalmente associada com a presença é também favorecida em relação à escrita. Em resumo, esse privilégio da fala e da presença é o que Derrida chama logocentrismo: é a idéia de que há um sentido ou significado último existindo por si

Motriz, Rio Claro, v.11, n.2, p.79-88, mai./ago. 2005

mesmo, como fundamento, como essência (ou presença), um fundamento original que funda e dá sentido à existência do mundo e do Homem.

O Corpo desconstruído

Uma das principais conseqüências desse *modus pensandi* quando aplicado aos estudos da corporeidade diz respeito à idéia de que, por exemplo, o meu corpo possa estar inteiramente presente para você quando eu estou na sua frente. Embora nem eu, nem você possamos negar a realidade desse fato, eu, de qualquer modo, não estou totalmente presente, simplesmente porque o ato de você me perceber implica como você me percebe.

Como é sabido, perceber é uma atividade corpórea, pois é realizada por meio dos nossos sentidos. Entretanto, como vimos com Saussure, o que percebemos são signos que possuem dois aspectos: uma percepção sensorial (o significante) e um conceito ou sentido associado a essa percepção (o significado).

Sendo assim, quando meu corpo está à sua frente, por exemplo, você tem uma percepção sensorial (ou várias percepções simultâneas) e um conceito (ou vários). Independentemente de eu ser uma pessoa de uma determinada etnia e cultura, que está vestida assim ou assado, me comportando dessa ou daquela maneira, portador dessa ou daquela deficiência físico-motora; cada um desses elementos constitui novos signos, mas, por economia, não nos estenderemos a esses aspectos. O que importa é que em qualquer um dos casos você vivencia uma percepção sensorial à qual atribui um primeiro sentido: trata-se de um outro, do corpo de um outro que você assume como um todo corpóreo que está à sua frente. No entanto, de acordo com Derrida, não é exatamente assim que as coisas operam. Para ele, um significante não nos revela um significado diretamente, do modo como um espelho revela uma imagem. Não há relação harmoniosa, uma correspondência um por um entre significante e significado (SARUP, 1989, p. 35.). De acordo com a reflexão do autor, o corpo presente à sua frente é construído por um jogo de presenças e ausências de significados que você lhe atribui (ou, melhor dizendo, imputa) a partir da sua experiência. E essa atribuição não tem nenhuma relação com o corpo que está na sua frente. O que você vê à sua frente é muito mais um vestígio – Derrida denomina *traço*, palavra que em francês carrega fortes implicações de rasto, de pegada, de carimbo – “daquele outro que está sempre ausente” (SARUP, 1989, p. 36) e que nunca está completamente. Essa presença/ausência, esse processo

em constante flutuação é que constitui a base da desconstrução derridiana.

De acordo com Mary Klages (2003) o que a desconstrução derridiana faz é argumentar que essa oposição binária funciona dentro de um sistema onde $a \sim \sim b$ (a igual não b) e que os dois termos não podem existir sem se referir um ao outro. De acordo com ela,

essa é a base do método¹² desconstrutivista: encontre uma oposição binária. Mostre como um dos pares, ao contrário de ser a oposição polar do termo que lhe é par, é na realidade parte dele. Então, a estrutura ou a oposição que a mantém entra em colapso a ponto de não ser mais possível dizer qual é qual e de a idéia de oposição binária perder o sentido, ou ser posta em “jogo”.

O que está subjacente no conceito derridiano de “desconstrução” é a combinação de construção/desconstrução. Não se trata, porém, de construir novos sistemas binários com o termo subordinado nem de destruir o sistema antigo. Pelo contrário, trata-se de desconstruir o sistema antigo mostrando como sua unidade básica de estruturação (pares binários e as regras para sua combinação) contradiz a sua própria lógica. Aplicando esse pensamento no exemplo dado, trata-se de refletir sobre o que na conformação da minha estrutura corporal foi privilegiado em detrimento de quê, e assim sucessivamente.

Dessa maneira, podemos dizer que a história do corpo (do meu corpo, do seu corpo e de todos os corpos) é uma história construída pelas imputações que ele sofreu ao longo do tempo e que deixou de fora inúmeros elementos que não foram privilegiados e, portanto, não se tornaram presentes. A partir dessa perspectiva, o corpo que agora somos foi privilegiado sobre um outro que está ausente. Cabe aos profissionais envolvidos com a corporeidade, encontrar caminhos para resgatar – e não substituir este corpo privilegiado que está presente. A idéia não é construir nem destruir um antigo sistema binário criando um novo a partir daquele que estava subordinado, mas mostrar como a sua unidade básica de estruturação contradiz a sua própria lógica. Além disso, seria importante relacionar os aspectos ausentes com aqueles que estão presentes. Com isso, abre-se um novo espaço de jogo, um vasto campo de reflexão e ação, advindos desse interjogo de diferenças entre presença e ausência.

Esse *modus pensandi* abre uma ampla gama de possibilidades de ação. Julgo que uma abordagem pós-estruturalista com base em Derrida oferece um conjunto de

idéias bastante apropriadas e pertinentes para se refletir sobre aspectos como imagem corporal e reeducação corporal, entre outros. Entretanto, formular ou discorrer sobre como seria uma eventual aplicabilidade prática de tal abordagem num contexto de Educação Física e das práticas corporais é tarefa de difícil execução e superaria os objetivos deste manuscrito. De qualquer modo, faz-se mister tecer algumas considerações sobre como essa concepção pode ser colocada em prática, uma tarefa de alto risco e grande dificuldade, é certo, pois qualquer exemplo dado pode parecer uma fórmula pronta, o que contradiria tudo o que aqui se tentou dizer. Além disso, é preciso frisar que se trata de algo bastante intrincado e este é sempre um problema quando o assunto é a prática decorrente das teorias derridianas. Como não se trata de substituir o que estava baseado no logocentrismo por algo baseado na *différance*, é delicado falar em prática sob o risco de se cair novamente no logocentrismo. Ou seja, precisar o que seria a prática é algo impreciso de *per se*, pois, como diz Derrida, trata-se de um “indecidível” (DERRIDA, 1991), que só se concretiza em face daquilo que não é. De qualquer maneira, arrisco dizer que a prática é o que advém do ato de relacionar os aspectos ausentes com aqueles que estão presentes, conforme mencionado algumas linhas acima. O que seria isso? Não sei. Só colocando em prática é que se poderia saber pois, o como fazer da desconstrução, como muito bem destacou Derrida, se resolve como um jogo: jogando. Desse jogo surge uma prática ainda inominável e, por assim dizer, indescritível, mas cuja caminho podemos deduzir do conceito de “Véspera”.

Trata-se de um conceito que Derrida utiliza quando fala de uma outra área (a teatral). Em sua análise da obra de Artaud¹³, Derrida brilhantemente contextualizou as idéias do primeiro desde a perspectiva do logocentrismo. Ainda que rejeite as possibilidades do teatro proposto por Artaud, Derrida defende-o porque fornece elementos que permitiriam, segundo ele, pensar a origem da prática teatral como a “véspera” (2002, p.174) da criação do próprio teatro como o conhecemos hoje. Para ele, não se trata de negar a maneira como o ator realiza seu trabalho atualmente, mas de, ao realizar a sua prática, fazê-lo sem procurar idealizar ou perseguir elementos já conhecidos, i.e, dando ênfase ao desconhecido; trabalhando não com concepções e formas pré-existentes, mas com as situações oriundas desse tentar fazer. Nessa circunstância, ele estaria diante de uma prática similar àquela vislumbrada por Artaud, segundo a leitura que Derrida faz de sua obra. Ou seja, próximo a uma prática em

¹² Creio que a autora se equivoca em considerar a desconstrução um método, algo que o próprio Derrida, por inúmeras vezes, tem insistido em frisar que ela não o é.

¹³ Realizada especificamente nos ensaios *A palavra Soprada e O Teatro da Crueldade e o Fechamento da Representação*, (DERRIDA, 2002).

que a realização de práticas conhecidas teria por objetivo mostrar as contradições que lhe são inerentes, obrigando-se a refazer e a refazer, sempre em busca de um novo e assim sucessivamente.

Transpondo essa para o campo da Educação Física e para a área das práticas corporais, seria algo como um obrigar-se a buscar continuamente as vésperas do surgimento das práticas corporais logocêntricas (as quais poderíamos nomear aplicando as idéias derridianas elencadas de maneira abrangente neste estudo). E, neste ponto, começaria a prática de um corpo do qual se desconstruiu seus conteúdos logocêntricos. Para nos mantermos consoantes com o pensamento de Derrida, a sugestão para denominar tal estratégia é Corpo Desconstruído – no sentido de que devemos desconstruir o que aqui está para dar lugar a um outro, que, por sua vez, deverá ser também desconstruído. E nesse incessante devir de incertezas flutuantes, aconteceria o resgate da característica que a vida tem de ser de fato um jogo que com nosso corpo inexoravelmente jogamos.

Referências

- ARROJO, R. (Org.). **O signo desconstruído**: implicações para a tradução, a leitura e o ensino. Campinas, SP: Pontes, 1992.
- BONOMI, A. **Fenomenologia e estruturalismo**. São Paulo: Perspectiva, 1974. (Coleção Debates-Filosofia).
- CAVALCANTE, M. S. C. **Notas explicativas a ser e tempo**. In: - HEIDEGGER, M *Ser e tempo*: Parte I. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- DARTIGUES, A. **O que é a fenomenologia**. Rio de Janeiro: Eldorado Tijuca, 1973.
- DERRIDA, J. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, Edusp, 1973.
- _____. **Margens da filosofia**. Campinas: Papyrus, 1991.
- _____. **A escritura e a diferença**. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- DESCARTES, R. **Discurso do método**. São Paulo: Parma, 1983.
- DOSSE, F. **História do estruturalismo**: o campo do signo, 1945/1966. São Paulo: Ensaio; Campinas: Unicamp, v.1, 1993.
- _____. **História do estruturalismo**: o canto do cisne, de 1967 a nossos dias. São Paulo: Ensaio; Campinas: Unicamp, v.2, 1994.
- HABERMAS, J. **Modernity: a incomplete project**. In: FOSTER, Hal (Ed.). **The anti-aesthetic: essays on postmodern culture**. Seattle: Bay Press, 1983.
- HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**: Parte I. 5.ed. Petrópolis: Vozes, 1995.
- HEISENBERG, W. **Física e filosofia**. Brasília: UnB, 1981.
- KLAGES, M. **Structuralism/poststructuralism**. Boulder: Colorado Press, 2003
- KHUN, T. S. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- MERLEAU-PONTY, M. **O visível e o invisível**. São Paulo: Perspectiva, 1984.
- _____. **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- NIETZSCHE, F. **Vontade de potência**. Rio de Janeiro: Globo, 1986.
- NOVASKE, A. **Fenomenologia existencial hermenêutica**. Palestra proferida na Faculdade de Educação Física, FEF-UNICAMP. Campinas. 19 mar. 2003.
- PETERS, M. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. (Estudos Culturais)
- PLATÃO. **Fedon**. São Paulo: Atenas, 1956.
- REYNOLDS, J. **Maurice Merleau-Ponty**. Tasmania, Aus.: Fieser, 2001.
- SARUP, M. **An introductory guide to post-structuralism and post-modernism**. Athens: University of Georgia Press, 1989.
- SILVA, J. B. **O sensível e o inteligível**: novos Olhares Sobre o Corpo. 1990. Tese (Doutorado) Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- STEIN, E. Uma ponte entre a consciência e o mundo. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 08 jun. 2003. Caderno Mais!, p.8.
- SUTTLE, W. F. **Merleau-Ponty and cartesian dualism**. Jackson, MS: Millsaps College Press, 2002.
- VATTIMO, G. **Introdução a Heidegger**. Rio de Janeiro: Edições 70, 1987.
- _____. **O fim da modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- WARBURTON, N.. **Philosophy: the basics**. London: Routledge, 1995.

Professor do curso de Educação Física da Faculdade de Americana (FAM), doutorando em Pedagogia do Movimento (FEF-Unicamp) sob a orientação do Prof. Dr. João Batista Freire da Silva, Mestre em Artes (Corporais) pela mesma universidade onde também se graduou em Artes Cênicas. Pesquisador do Grupo de Pesquisa “O popular e a Cena”, certificado pelo CNPq, na linha de pesquisa “Processo Criativo em Composição Artística”, coordenada pelo Prof. Dr. Eusébio Lobo da Silva.

Endereço:

R. Luis Vicentim Sobrinho, 53
13084-030 – Campinas – SP
Tel/Fax – 19 3288-0286
Celular: 19 9619-6990
E-mail: negrados@fef.unicamp.br

*Manuscrito recebido em 07 de março de 2005.
Manuscrito aceito em 06 de dezembro de 2005.*