

Ensaaios

O percurso categorial da natureza e da história: pertinência para os estudos sobre o ser social e sua corporeidade no âmbito da Educação Física¹

The categorial path of nature and history: relevance for studies on the social being and its corporeality in the scope of Physical Education

El camino categórico de la naturaleza y la historia: relevancia para los estudios sobre el ser social y su corporeidad en el ámbito de la Educación Física



Marcel Farias de Sousa

Universidade Federal de Goiás (UFG), Goiânia, Goiás, Brasil.

E-mail: marcelfs@ufg.br



Edson Marcelo Hungaro

Universidade de Brasília (UnB), Brasília, Distrito Federal, Brasil.

E-mail: mhungaro@unb.br

Resumo: O presente trabalho acompanha o desenvolvimento das categorias natureza e história no pensamento filosófico-social ocidental até o século XVIII. O estudo centrado nestas categorias as entendem como importantes pressupostos para uma ontologia do ser social marxiana-lukasciana. Também entende como necessária a revisão da elaboração destes fundamentos para se compreender o corpo e a corporeidade humana constituídos no complexo relacional destas categorias. Conclui-se que a antinomia entre o natural e histórico-social neste período não possui resoluções concretas e satisfatórias para o entendimento do complexo,

¹ O estudo é resultado e recorte de uma investigação de doutorado que analisou as contribuições da teoria e método de investigação de Karl Marx (1818-1883), Friedrich Engels (1820-1985) e do filósofo György Lukács (1885-1971) para o debate sobre o corpo na Educação Física (SOUSA, 2020).

mas é possível observar a tentativa de cisão e superação da natureza pelo espírito racional.

Palavras-chave: natureza; história; ontologia; ser humano; ser Social.

Abstract: This present paper follows the development of the nature and history categories in Western social-philosophical thought until the 18th century. The study focused on these categories, understanding them as important assumptions for a Marxian-Lukascian ontology of social being. It is also understood as necessary to review the elaboration of these foundations in order to understand the human body and corporeality constituted in the relational complex of these categories. It is concluded that the antinomy between the natural and the historical-social in this period does not have concrete and satisfactory resolutions for the understanding of the complex, but it is possible to observe the attempt to split and overcome nature by the rational spirit.

Keywords: nature; history; ontology; human being; social being.

Resumen: Este ensayo sigue el desarrollo de las categorías naturaleza e historia en el pensamiento socio-filosófico occidental hasta el siglo XVIII. El estudio centrado en estas categorías, las entiende como presupuestos importantes para una ontología del ser social presente en la obra de Marx, Engels y Lukács. Entiende también como necesaria, la revisión de la elaboración de estos fundamentos para comprender el cuerpo y la corporeidad humana constituida en el complejo relacional de estas categorías. Se concluye que la antinomia entre lo natural y lo histórico-social en este período no tiene resoluciones concretas y satisfactorias para la comprensión del complejo, pero es posible observar el intento de escisión y superación de la naturaleza por parte del espíritu racional.

Palabras-clave: naturaleza; historia; ontología; ser humano; ser social.

Submetido em: 2022-05-16

Aceito em: 2022-11-23

Introdução

A preocupação com o corpo na Educação Física brasileira aparece ora de forma transversal, ora em uma posição central, algo que é resultante, especialmente, do debate de caráter epistemológico ocorrido nas últimas décadas (LUDORF *et al.*, 2014; SILVA, 2014; VILARINHO NETO *et al.*, 2014). O interesse da Educação Física na questão do corpo acompanhou, ainda que tardiamente, o movimento de interesse sobre este tema desenvolvido em outras áreas do conhecimento. E este interesse se deu por diversas teorias e autoras/es, a se destacar: Maurice Merleau-Ponty, Marcel Mauss, Michel Foucault, dentre outras/os.

Este estudo é resultado de uma investigação que analisou as contribuições da teoria e método de investigação de Karl Marx (1818-1883), Friedrich Engels (1820-1885) e do filósofo György Lukács (1885-1971) para o debate sobre o corpo na Educação Física (SOUSA, 2020). Buscou-se compreender as dimensões formativas do ser humano-social e as esferas ontológicas inorgânicas, orgânicas e social (LUKÁCS, 2010, 2012, 2013). Destes pressupostos, compreendeu-se o afastamento das barreiras naturais oriundo da atividade histórico-social do trabalho que torna o *Ser* um *Ser Humano*, como também a produção e reprodução da vida social que daí emerge e se concebeu as noções sobre a corporeidade humana (MARX; ENGELS, 2007; LUKÁCS, 2010, 2012, 2013). Entende-se que o ser social (singular e genérico) e seu corpo são naturais, históricos e sociais.

Apresenta-se aqui o percurso das categorias da natureza e da história no pensamento filosófico ocidental do período da *transição* do modo de produção feudal para o modo de produção capitalista. Ressalta-se que o debate sobre a relação entre a humanidade, a natureza e a sociedade foi desenvolvido por diversos pensadores, que norteou a ontologia filosófico-científica ocidental, mas que também gerou distintas considerações. Tornou-se necessário revisar o desenvolvimento lógico-histórico destas categorias para não incorrer na tendência – encontrada também na Educação

Física – de tratar a filosofia iluminista e moderna como algo homogêneo e que opera somente sob as bases antinômicas e de cisões sobre o ser humano, a sociedade e a natureza.

Assim, cabem duas considerações: a primeira é que o recorte do estudo teórico-bibliográfico aqui apresentado se limita a acompanhar a filosofia europeia nas obras de Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau e Immanuel Kant onde se encontram, após René Descartes, as bases para esta compreensão hegemônica da primazia da natureza sobre a humanidade. Porém, em filósofos posteriores, em especial, Hegel e Marx, encontram-se considerações que buscam superar estas cisões e dicotomias. Em síntese anterior (SOUSA; HUNGARO, 2021), foi exposto que no próprio idealismo deste período, especialmente em Georg W. F. Hegel (1770-1831), houve desenvolvimento mais sólido desta questão, que resultou na superação – ainda ideal – da forma antinômica do trato sobre a natureza, a história e da sobrepujança da esfera natural para a determinação humana.

A segunda consideração é de que a delimitação realizada do texto não desconsidera os primórdios do desenvolvimento destas categorias, em especial, na filosofia da antiguidade helênica em que a gênese humana se encontra relacionada com a natureza, tanto no pensamento mítico-religioso (*mythos*) quanto no pensamento racional-filosófico (*episteme*), ambas em relação bastante estreita e que, muitas das vezes, a filosofia serviu como um aparato conceitual e teórico à disposição das formas religiosas (LUKÁCS, 2012). Na cosmogonia grega vê-se a concepção da relação entre a humanidade e seu destino atrelada a existência de uma dimensão essencial, eterna, não construída pelo ser humano. Esta dimensão já trazia a determinação essencial no Cosmo (natureza; *physis*) e impôs limites ao fazer a história pelos seres humanos, ela era limitada ao que se encontra na natureza, de forma objetiva ou subjetiva (LUKÁCS, 2012; LESSA, 2001). E pensadores pós-aristotélicos desenvolveram considerações acerca do átomo e da matéria – especificamente Abdera (ou Mileto) (460 a.C.-370 a.C.) e Epicuro (341 a.C.-270 a.C.) – que muito influenciaram o entendimento sobre a natureza e o ser humano

(MARX, 2018; LUKÁCS, 2012; FOSTER, 2005). A filosofia da natureza remete à dimensão física, sendo que seus principais representantes operaram um rompimento com a cosmovisão mítica tradicional (MARX, 2018; LUKÁCS, 2012; FOSTER, 2005).

O período do Renascimento-Iluminismo: tensão e ruptura entre o *mythos* e a *episteme*

No período anunciado, encontrou-se uma busca por desvelar os princípios basilares que fundamentariam a diferença e superioridade do novo ser social ali emergido. Isto também acarretou reflexões que buscavam justificar a ruptura com os princípios do cristianismo católico (*mythos*) que ainda era o predominante princípio explicativo sobre a vida, o comportamento social e individual (ANDERY *et al.*, 2012; MUNDIM, 2015).

Amparado na revolução científica, teve-se a elevação do entendimento humano acerca dos fenômenos naturais presentes em si e que o circundavam. Tal possibilidade de entendimento só foi possível ao ser humano enquanto a única espécie possuidora de um *cogito* que possibilitou a tomada da consciência-de-si no mundo e que desenvolveu um método (científico) para a apreensão da realidade, conforme elaborado por René Descartes (1596-1650). Com sua famosa formulação, datada de 1637, sobre o correto método para o pensamento e para o desenvolvimento do conhecimento, teve-se, então, um inicial processo de conceber o ser humano como um ente que começara a se cindir da natureza (DESCARTES, 2001).

A filosofia alcançou, em certa medida, um patamar de autonomia, mas tal processo entre a humanidade e o mundo não necessariamente se desvinculou de uma metafísica e de uma teologia: o próprio autor não enfrentou o *ethos* religioso vigente da época, o que ocasionou o entendimento sobre a religião e sobre Deus como algo que é exterior ao *cogito*. Para ele, Deus é um efeito de uma causa que é exterior ao pensamento humano, ainda

que este mesmo ser humano possa ter a ideia de Deus. Porém, esta ideia deve corresponder com algo que é existente, de fato (DESCARTES, 2001).

Por sua vez, Baruch de Espinosa (1632-1677) apresentou a *ideia de Deus* submetida a uma rigorosa crítica racionalista (ABRÃO; COSCODAI, 2003; ANDERY *et al.*, 2012). Segundo os estudiosos, o autor conclui que Deus era um *mecanismo imanente da natureza*, onde o ser humano projeta as suas carências e esta radicalização também se encontra em Denis Diderot (1713-1784), que supõe uma natureza possuidora de uma força que a faz produzir a si mesma, não dependente de uma força exterior, se corrigindo e eliminando todos os seres que são inviáveis, ou seja, a natureza possui uma força intrínseca que a faz mover e que a combina com outras matérias. Tal combinação forma embriões de todos os seres vivos, inclusive, o ser humano. Nesse sentido, há uma substituição das substâncias espirituais pelas substâncias da natureza (ABRÃO; COSCODAI, 2003; ANDERY *et al.*, 2012).

Sobre a relação entre a *episteme* e o *mythos* deste período, a religião se manteve como o princípio explicativo de maior influência para o entendimento sobre o mundo natural. Cita-se a tese explicativa sobre a *cadeia do ser*, também conhecida como *escala da natureza, escala das criaturas* elaborada por William Petty (1623-1687) (FOSTER, 2005). Presumia-se a existência de uma gradação da natureza cujas formas presentes nela se localizam em uma determinada posição evolutiva, assim como também defendia a existência da imutabilidade das espécies. Todas estas formas presentes na natureza foram criadas separadamente por uma essência superior, por Deus. Os seres humanos situavam-se no meio da escala, entre os anjos do escalão superior (e acima deles, Deus) e outros organismos inferiores, mas a humanidade se julgou como superior e chefe desses outros organismos menores. Como aponta Foster: “[a] principal utilidade dessas escalas das Criaturas é permitir que o homem veja que abaixo de Deus pode haver milhões de criaturas superiores ao homem. Mas Ele geralmente toma a si mesmo como sendo o chefe junto a Deus” (FOSTER, 2005, p. 43).

Outra tese que buscou conciliar a ciência com a religião se encontrava nos estudos da geologia. O *catastrofismo* procurava conciliar o relato bíblico da criação do mundo com os conhecimentos científicos do processo de formação geológica do planeta, que correspondia a uma sucessão de convulsões catastróficas e de onde surgiriam novas criações (FOSTER, 2005).

Destaca-se aqui a obra de David Hume (1711-1776) que desenvolveu, em 1736, uma importante meditação sobre a natureza do ser humano que se tornou uma obra fundamental da corrente filosófica empirista (HUME, 1995). Assim como o desenvolvimento do método nas ciências naturais proporcionaram uma sólida perspectiva sobre a natureza física, para Hume (1995), tratava-se então de aplicar o mesmo método para entender a natureza humana.

Ao realizar a indagação sobre o que seria o *espírito*, o *eu*, o autor obtém como resposta o entendimento de que este não é substância, mas um fluxo de diversas impressões e ideias. Não sendo substância-matéria, o espírito-eu não existe. Assim, o que se tem é uma natureza humana, que não é substância, mas que se refere à maneira *pelas quais as ideias são naturais e espontaneamente associadas pela mente*. Como o mesmo aponta, isso tornaria a sua obra distinta dos filósofos da Antiguidade que trataram da natureza humana focados mais na “[...] delicadeza de sentimentos, sendo justo da moral, ou grandeza de alma [...]” (HUME, 1995, p. 37), do que na profundidade de raciocínio e reflexão.

Por fim, seguindo a observação de Lukács (1974), os processos revolucionários e o pensamento iluminista inauguraram a filosofia moderna a partir da seguinte problemática: não mais aceitar o mundo como algo que surgiu independentemente do sujeito cognoscente, mas, antes, concebê-lo como produto do próprio sujeito. Outra observação pertinente de Lukács (2012) é que tal período de transformações ocasionou na filosofia, pela primeira vez, uma base ontológica bastante sólida – ainda insuficiente para a compreensão do ser social – a partir do desenvolvimento científico ocorrido nas ciências naturais da qual foi possível observar a natureza “[...] em sua pura objetividade, ma-

terialidade, autossuficiência e legalidade” (LUKÁCS, 2012, p. 185) e eliminar a especulação teológica.

Feito este breve preâmbulo, a seguir, expõe-se de forma mais centrada o desenvolvimento do conceito de natureza e história no interior do surgimento de novas antinomias consequentes da instituição de novas formas da organização social.

As antinomias modernas: as meditações de Hobbes e Rousseau

As mudanças das condições sociais ocorridas entre os séculos XVI e XVIII ocasionaram o desenvolvimento do pensamento liberal, que resultaria em uma teoria de Estado aportadas em antinomias. Hungaro (2008) expõe que o processo revolucionário burguês ocasionou a ruína (não a superação) do *mythos* enquanto fenômeno que possuía a primazia sobre o ser humano. Tal processo significou afirmar a existência de uma natureza humana própria que, por conseguinte, implicaria o reconhecimento de que este ser possuía *direitos naturais*. Assim, a humanidade que tomou consciência-de-si passou a se perceber como indivíduo social constituidor de uma sociedade civil. E, para a mediação dessa antinomia, fez-se necessário a constituição de um *contrato social* entre os indivíduos. Eis, então, a antinomia estado de natureza e estado civil.

Da primeira, surge a segunda antinomia: se é necessário o estabelecimento de um contrato social entre estes indivíduos, haveria, então, a necessidade de alguma instância para geri-lo. Esta instância necessariamente seria pública para a qual se delegaria o direito e dever de autoridade sobre os indivíduos em sociedade. Tal autoridade permitiu o monopólio da violência legitimada para o exercício de controle social, o que ocasionou a constituição de forças de segurança pública que responderiam às necessidades desta instância. Assim, ao Estado, entendido como o aparato público cuja característica é a universalização, coube gerir aquilo que lhe fosse exterior e representativo dos interesses privados, no caso, dos interesses da sociedade civil (reino do domínio privado).

Agora, vejamos como os filósofos Thomas Hobbes (1588-1679) e Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) lidaram com esta questão.

Hobbes (2004), ao buscar tratar sobre o Estado, desenvolveu uma concepção de ser humano afirmando que este possuía um *estado natural*. Nesse estado, os seres humanos seriam iguais pelo fato de a natureza ter feito seus corpos assim, ainda que houvesse diferenças entre um e outro em suas forças, habilidades e espírito. Na igualdade de condições físicas, também se encontravam na própria natureza humana as causas para a discórdia entre os seres humanos associadas a determinados objetivos: a) a competição; b) a desconfiança e; c) a reputação (HOBBS, 2004).

Em síntese, pode-se dizer que a natureza humana era regulada por seus desejos e ambições, que levariam o ser humano para a busca de sua imediata satisfação. Porém, se todo ser humano possui este ímpeto da satisfação de seus desejos, e não havendo “[...] um poder comum capaz de os manter a todos em respeito [...]” (HOBBS, 2004, p. 98), haveria uma instabilidade nas relações e laços sociais, ocasionando um estado permanente de conflito, de guerra (MUNDIM, 2015).

Hobbes (2004) inferiu a necessidade da constituição de um poder regulador que se estabelece inicialmente em *leis naturais fundamentais*, quais sejam, de que o ser humano buscaria a paz por diversos meios e possibilidades (ainda que fosse por meio da guerra) e de que um desses meios o levaria a abrir mão ou renunciar aos seus direitos, delegando para alguém o que, então, se denomina como contrato social. Outras leis consideradas naturais, como a justiça, gratidão, complacência, piedade e equidade seriam garantidas neste processo de transferência de direitos e estabelecimento de um contrato social para uma terceira pessoa.

Ressalta-se que Hobbes pertence à corrente mecanicista de filosofia que, grosso modo, entende que a explicação dos fenômenos é dada pela *causalidade linear das leis da mecânica*. Defendeu que a memória, as paixões e a imaginação seriam funções derivadas do arranjo mecânico humano, levando-o a afirmar que as operações materiais do sistema nervoso humano seriam responsáveis

por explicar a percepção, a busca do desejo e a vontade humana. Em suma, os seres humanos são seres de matéria e movimento que obedecem às mesmas leis da natureza que os objetos físicos (HOBBS, 2004; ANDERY *et al.*, 2012, ABRÃO; COSCODAI, 2003).

Diz Lukács (2012) que a corrente mecanicista obriga a imposição de uma ontologia unitária da natureza e da sociedade, com primazia ao natural-mecânico como principal determinação para o ser social. Outra observação complementar é que a reflexão hobbesiana ainda parte de uma moralidade sob bases naturais, não se observando a constituição histórica e social dos conceitos.

Tal observação foi apontada por Rousseau: este afirmou que as tentativas para explicar o fundamento da sociedade a partir da noção inicial de estado de natureza levaram diversos filósofos a conclusões que os colocavam em constante conflito. Em 1753, teceu uma meditação em que abordou a problemática da extensão do direito natural a todos os seres e apontou os caminhos equivocados estabelecidos pelos filósofos.

Se entre os *antigos* havia a consideração da primazia da natureza sobre todos os seres, entre os filósofos modernos, a competência do julgo da lei natural caberia apenas a um ser moral e dotado de razão. Contudo, avaliou que a definição do que fosse a lei natural se embasou em princípios metafísicos pouco compreensíveis e que geraram interpretações e divergências. Em seu exame, afirma que os filósofos percorreram o caminho de compreender o estado inicial da natureza destes, mas, partindo de uma premissa que, por si só, era problemática: “[...] todos [os filósofos], falando da necessidade, de avidez, de opressão, de desejos e de orgulho, transportaram ao estado de natureza, ideias que haviam tirado da sociedade: falavam do homem selvagem e descreviam o homem civil” (ROUSSEAU, 2002, p. 161). Ou seja, observou-se que os filósofos incorreram no equívoco de *idealizar* algo que possivelmente não ocorreu na história da formação humana, especialmente por tal idealização partir da premissa de que princípios e valores morais constituídos tardiamente nos processos de socialidades pudessem ser universais, absolutos e presentes desde a aurora humana.

Assim, Rousseau (2002) considerou que tanto a afirmação hobbesiana de que o ser humano é naturalmente intrépido e que seu estado de natureza o leva a somente atacar e combater quanto a de outros filósofos que apontaram um comportamento humano tímido e covarde diante das outras criaturas e desafios presentes na natureza não condizem com as características presentes nos homens selvagens. O autor alerta que para a sua meditação sobre o tema foi necessário evitar a confusão do “[...] homem selvagem com os homens que temos diante dos olhos” (ROUSSEAU, 2002, p. 170). O homem selvagem possui uma constituição distinta do homem civilizado, não possuindo ainda os traços e características deste último.

Disse Rousseau (2002) que este homem, antes selvagem do que mau, mas também preocupado em se proteger do mal que poderiam receber, possui um estado de natureza imaculado ainda não contaminado com os vícios da civilização (MUNDIM, 2015). Concluiu que, no estado natural, o ser humano é possuidor de uma *alma*, que, por sua vez, é regida pelos sentimentos (que a própria natureza dotou) de amor a si próprio e um sentimento de piedade presente em todas/os. Contrárias a esta piedade, encontram-se as paixões humanas, violentas, das quais ocasionam a necessidade de organização de leis para regê-las e controlá-las.

Deste aspecto é que surgiu as desigualdades entre os seres humanos. Rousseau (2002) reconheceu tanto os fatores naturais (como o sexo, idade, força) que geram desigualdades quanto as questões morais e políticas. Salienta-se que a preocupação do autor não repousou sobre a primeira forma de desigualdade, visto que não foram as características de ordem natural as responsáveis pela submissão de um grupo de seres humanos a outro. São as desigualdades políticas e moral que ocasionaram tais circunstâncias de dominação.

Se no estado de natureza o ser humano é um indivíduo solitário, um animal não-sociável, inocente por viver isolado e, assim, não ter consciência de noções como bem e mal, para Rousseau (2002), tal condição permitiu ao homem gozar de uma liberdade,

de igualdade com outras/os e de felicidade. Condição esta que, em estado civil, aquilo que era natural no ser humano, como a sua inocência e bondade, são convertidos a mesquinhez e cobiça, especialmente quando houve o desenvolvimento da propriedade.

Assim, a igualdade existente entre os homens em seu estado natural, a partir da posse e da propriedade privada, gerou desigualdades nas quais o próprio homem se submeteu a outro grupo pelo trabalho, seja escravo ou de outra forma (ROUSSEAU, 2002).

Observou-se que o avanço do pensamento rousseauiano permitiu o reconhecimento inicial da distinção entre natureza e história: o estado de natureza em que o homem vive, em determinado equilíbrio com o meio e com os outros seres humanos, é maculado pelo estado social-civil. A natureza encontra-se *fora da história*, sendo esta constituída pela civilização que corrompeu o estado natural. Se é válido ressaltar tal característica na obra de Rousseau, vale também destacar a sua conclusão, qual seja, do juízo de valor dado à natureza e à história. Vê-se que por este autor é na natureza e no estado natural do homem que se encontram a bondade, a benevolência. Na civilização, encontram-se todos os males, o que permite afirmar que a história da civilização ganha contornos negativos neste autor.

Natureza e história no limite da razão kantiana

Em Kant (2010), encontra-se importantes contribuições em seu sistema filosófico, mais especificamente a partir do texto *Ideia de uma História Universal com um propósito cosmopolita*. O filósofo apresenta sua história da filosofia com a consideração de que a *história da espécie humana é uma realização de um plano da natureza, a natureza como regulador* na qual o progresso e desenvolvimento desta espécie estabelece uma constituição política por onde a humanidade poderia desenvolver plenamente todas as suas disposições e, assim, realizar sua saída de um estado de minoridade (KANT, 2010; NADAI, 2006; XAVIER, 2008).

Kant (2010) desenvolveu seu pensamento a partir das considerações presentes na tradição racionalista e empirista. Por um lado, diferente de outros racionalistas que explicam as coisas a partir de condições *a priori* (conhecimentos que independem da impressão dos sentidos e da experiência, como o espaço e o tempo), Kant (2010) defendia que seria necessário haver um exame acurado sobre os limites do uso da razão. Por outro lado, os empiristas consideravam que o conhecimento e a conexão de causa e efeito que formam um fenômeno surgem do empírico (*a posteriori*) que tem sua fonte na experiência e na possibilidade de repetição.

Assim, há uma negação de a razão ser pensada a partir de conceitos *a priori*: quando Kant trata, por exemplo, sobre o conceito de causa, afirma que tal conceito não decorre da experiência, mas seria uma forma de pensamento pertencente ao ser humano *a priori*. Portanto, a razão é uma capacidade humana independente da experiência, mas que seu uso correto só ocorre no interior da experiência. A proposta de Kant, então, foi de verificar os limites da razão e do conhecimento, o que o fez elaborar um profundo estudo materializado na *Crítica da razão pura* (1781), *Crítica da razão prática* (1788) e *Crítica do juízo* (1790) (KANT, 2001; ANDERY *et al.*, 2012).

Kant (2001) conclui que a razão não alcança a toda a realidade. Assim, a própria pretensão da filosofia de conhecer as coisas, tais como são em si mesmas, não deixa de ser uma pretensão irrealizável, pois a razão humana só compreende as coisas a partir da forma como elas são organizadas pelas estruturas interna e universal da própria razão, mas que, ainda assim, o sujeito pensante e a humanidade nunca saberão se esta organização corresponde ou não à organização em si da própria realidade. A filosofia, portanto, deixa de ser metafísica e se torna o conhecimento das condições de possibilidade do conhecimento verdadeiro enquanto conhecimento possível para os seres humanos racionais, ou seja, a filosofia se converte em *teoria do conhecimento*, como também se converte em ética, em estudos das condições de possibilidades da ação moral enquanto realizada por liberdade e por dever (KANT, 2001; CHAUI, 2000).

Ressalta-se que em Kant (2001) a natureza continua, em certa medida, mecanicista, especialmente na *Crítica da Razão Pura*. Nesta obra, a natureza é entendida como “[...] a interconexão de fenômenos que são regidos por suas próprias regras e leis (naturais)” (KANT, 2001, p. 262). Kant vê a natureza por aquilo que ela, enquanto *fenomenum*, é percebida pelas condições dadas *a priori*, ou seja, pela forma da percepção (como os anteriormente citados espaço e tempo) e das categorias desenvolvidas (como qualidade, quantidade) pelo conhecimento científico, especialmente daquele que parte do modelo das ciências da natureza. Porém, se a natureza se torna a existência das coisas percebidas pela faculdade racional humana e somente por ela (a razão) pode-se buscar conhecer as coisas e as leis naturais, é possível que escape ao entendimento humano àquilo que a natureza seja em si-mesma (*noumenum*) (KANT, 2001; SCHÜTZ, 2009).

Conforme Schütz (2009), a concepção sobre a natureza é apresentada de forma ampliada e multifacetada. Na *Crítica da Razão Prática*, é evidenciada uma natureza que transcende nossa sensibilidade e é fruto da razão que cria suas próprias leis. É a natureza suprassensível que fundamenta a liberdade e o agir prático-ético. Na terceira *Crítica (do Juízo)*, é tratada a natureza orgânica que é, ao mesmo tempo, causa e efeito de si mesma e é viabilizada pelo entendimento intuitivo. As diferentes concepções de natureza são formas diferenciadas de conhecimento, elaboradas a partir de princípios diversos. Todas, no entanto, são legítimas e não se excluem, segundo Schütz (2009).

Kant (2010) considera que, no estado de natureza, encontra-se uma razão inata – razão pura – originada dos sentidos que o ser humano possui, da sensibilidade entendida como a faculdade de captação da realidade (esta que se apresenta de forma diversa) e da capacidade de entendimento do que é apresentado de forma difusa nessa realidade. Ou seja, considera que nas disposições originárias onde as leis naturais condicionam o desenvolvimento de todas as coisas, inclusive do ser humano, também já se encontravam as disposições vinculadas à faculdade da ra-

ção. Disposição esta que se encontra inserida na intencionalidade da própria natureza que *teleologicamente* se orienta para o progresso da espécie humana.

A natureza, possuidora de um propósito, de um *telos*, só é posta em movimento quando as faculdades da razão têm seu desenvolvimento efetivado na espécie humana ao longo de muitas gerações. Kant (2010) expõe que a natureza já oferece ao homem condições para que o próprio ultrapasse o arranjo mecânico de sua existência animal. Assim, cabe, então, afirmar que a natureza humana comporta os sentidos, os instintos e a racionalidade pela qual o homem pode se libertar de sua condição primitiva (KANT, 2010; NADAI, 2006).

Salienta-se que a própria natureza dotou o ser humano com a razão e a liberdade da vontade, o que também faz com que seja possível inferir que a razão é algo *natural*. A realização do desenvolvimento das disposições presentes nos homens ocorre por meio de sua *sociabilidade insociável*, isto é, sua tendência para entrar em sociedade. Porém, o mesmo ser que possui esta tendência, por possuir esta inclinação para que se sinta mais humano, também possui a propensão para o isolamento. Isto ocorre porque o ser humano se “[...] depara ao mesmo tempo em si com a propriedade insocial de querer dispor de tudo a seu gosto e, por conseguinte, espera resistência de todos os lados, tal como sabe por si mesmo que, da sua parte, sente inclinação para exercer a resistência contra os outros” (KANT, 2010, p. 08).

Como solução para esta questão, a natureza o impele à constituição de uma sociedade civil onde se torna necessário submeter-se a *um senhor* (que já é um ser humano) e, posteriormente, a um Estado capaz de realizar a administração do direito geral e individual. Assim, ainda que se encontre a presença de antagonismos e contradições, tal organização social seria capaz de realizar o estado pleno de desenvolvimento da humanidade.

A crítica lukacsiana: limitações de uma ontologia unitária da natureza

Feita a breve revisão anterior, encontramos na síntese do filósofo húngaro György Lukács acerca das antinomias da modernidade, que tal debate suscita elementos importantes para tratar da constituição do ser social.

Para Lukács (2012), é necessário ter em vista o debate sobre a concepção da razão, sendo esta considerada o princípio último do ser e do devir da natureza e da sociedade. O desenvolvimento da filosofia, em seu princípio, foi de elaborar o princípio da razão quase sempre com um sentido que correspondesse com as leis da natureza (eternas e imutáveis). Contudo, Lukács (2012) aponta que, no contexto das transformações do período iluminista, a antinomia natureza e sociedade não possuía elementos concretos para sua resolução. Ao questionamento: “[...] se a natureza é onipotente, como foi possível que ser humano e sociedade se destacassem dela?” (LUKÁCS, 2012, p. 185), revela-se que o conceito iluminista de natureza apresenta uma *ambiguidade ontológica*, visto que as novas descobertas científicas fundamentadas na objetividade em que a natureza se apresenta consolidam um tipo de base ontológica que, no entanto, não pode ser considerada como a base predominante para uma ontologia do ser social.

Destaca-se, é claro, que, mesmo com questões de difíceis resoluções, o Iluminismo avança nas proposições iniciadas no Renascimento, naquilo que segue como uma proposta de construir uma ontologia unitária racional e terrena que suplantasse uma ontologia transcendente-teleológica-teológica. E, como importante aspecto desse esforço, tem-se o reconhecimento de que, para uma ontologia do ser social, é necessário que isto se edifique sobre uma ontologia da natureza.

Avalia Lukács (2012) que a filosofia iluminista fracassou por conceder fundação da constituição do ser social sobre a natureza, mas de forma unitária, homogênea e direta, por não saber cap-

tar “[...] de modo conceptual o princípio ontológico da diferença qualitativa no interior da unidade que se dá em última instância” (LUKÁCS, 2012, p. 186).

O autor também demonstra que o caminho da incompreensão sobre a diversidade na unidade, especialmente no materialismo mecanicista, ocasionou a desconexão de uma ontologia do ser social com uma ontologia materialista, mas que se torna central na filosofia idealista da história. Por isso, tornou-se pertinente verificar o desenvolvimento da filosofia idealista em seu maior representante, na obra de Hegel (SOUSA; HUNGARO, 2021).

Importante, inclusive, por nela se encontrar elementos pertinentes para o desenvolvimento do método de Marx e pelo fato de, na dialética hegeliana, já encontrar premissas ontológicas (ainda que problemáticas) para a compreensão do ser social na ordem burguesa e, assim, também compreender a mediação do agir humano, o trabalho, como o processo que ocasiona o afastamento (mas não uma cisão) das barreiras naturais, inclusive àquelas corpóreas.

Ao contrário, o processo sociometabólico que afasta o ente humano de suas iniciais limitações naturais é também o processo de sua constituição como ser humano-social que desenvolve diferentes noções acerca de si e de sua corporeidade.

Considerações finais

As transformações emergidas especialmente a partir do século XIV são expressadas no humanismo, na desantropomorfização humana, no afastamento entre a ética religiosa e a esfera público-governamental na transição de modo de produção feudal para o modo de produção capitalista, no desenvolvimento irregular das formas de socialidade geradora de novos estratos sociais e no surgimento de um novo tipo de ser social dinâmico baseado num ideal de autonomia, em contínuo processo de afastamento da natureza correspondente ao desenvolvimento das forças produtivas e das relações de produção.

O desenvolvimento das categorias da natureza e da história no período aqui delineado portou pertinentes elaborações que impactaram no trato ao ser humano-social e a sua corporeidade desenvolvida. A surgente *episteme* moderna ocasionou a parcial supressão e afastamento da concepção mítico-religiosa (*mythos*) sobre o ser humano – criado à imagem e semelhança de uma divindade – e sobre corpo – um lugar do pecado, o corpo como cárcere da alma.

É necessário que tais elementos sejam reconhecidos como expressões das transformações socioeconômicas e, por isso, em certa medida, revolucionários. Contudo, acarretou também uma compreensão sobre a corporeidade humana assentada em uma ontologia racional em que a natureza era a única determinação, considerada exclusivamente em sua dimensão objetiva, físico-orgânica e apartada da própria totalidade do ser social.

Tal aspecto se encontrou – e ainda são influentes e determinantes – nos saberes fundantes da moderna Educação Física, tanto nas práticas de educação e disciplinarização dos corpos como nas matrizes teóricas calcadas no objetivismo do conhecimento científico que, direta ou indiretamente, as orientam e tecem noções sobre a corporeidade humana. Assim, encontrou-se e se encontra ainda uma tendência de a corporeidade ser tratada de forma unidimensional, no interior das legalidades naturais e mecânicas, mas desconectadas das determinações do e sobre o ser humano constituídas por este próprio Ser. Portanto, por este viés, as considerações são fundamentadas em perspectivas *antiontológicas* por não reconhecer a corporeidade na processualidade do ser social.

Apontamento adicional é que o percurso feito até aqui oferece sustentação para afirmar que o pensamento moderno não pode ser considerado como algo unitário e uniforme, tendência de compreensão esta que delineou importantes interpretações presentes na produção do conhecimento da Educação Física. Como já apresentado em outro trabalho [informação temporariamente suprimida para garantir o anonimato da autoria], para as insuficiências do pensamento iluminista, o desenvolvimento

posterior ancorado na razão dialética possibilitou superar a compreensão unidimensional do ser social e, conseqüentemente, de sua corporeidade fraturada ou cindida deste próprio ser. A tradição dialética, enquanto método de raciocínio, não opera com a antinomia e dicotomia entre natureza e história (cultura), conforme se vê em Hegel, mas ambas se encontram articuladas na processualidade do ser social, segundo Marx e Engels. Este ponto é fundamental para avançar na compreensão das determinações naturais e histórico-sociais (momento predominante do ser social) da corporeidade humana.

Referências

ABRÃO, B.; COSCODAI, M. **História da Filosofia**. 2. ed. São Paulo: Abril Nova Cultural/Editora Best Seller, 2003.

ANDERY, M. A. P. A. *et al.* **Para compreender a ciência**: uma perspectiva histórica. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

CHAUÍ, M. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.

DESCARTES, R. **Discurso do método**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOSTER, J. B. **A ecologia de Marx**: materialismo e natureza. Tradução de Maria Teresa Machado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

HOBBS, T. **O Leviatã** – ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil. Tradução de Alex Martins. São Paulo: Martin Claret, [1651] 2004.

HUME, D. **Resumo de Um Tratado da Natureza Humana**. Tradução de Rachel Gutierrez e José Sotero Caio. Porto Alegre: Editora Paraula, [1740] 1995.

HUNGARO, E. M. **Trabalho, tempo livre e emancipação humana**: os determinantes ontológicos das políticas sociais de lazer. 2008. 264 f. Tese (Doutorado em Educação Física) – Faculdade de Educação Física, Universidade Estadual de Campinas, Campinas-SP, 2008.

KANT, I. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Porto: Lusofonia, [1784] 2010. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/kant_ideia_de_uma_historia_universal.pdf. Acesso em: 7 mar. 2019.

KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

LESSA, S. Lukács e a ontologia: uma introdução. **Revista Outubro**, Campinas, SP, edição 5, n. 6, p. 83-100, 2001.

LUKÁCS, G. **História e consciência de classe**: Estudos de dialética marxista. Porto: Escorpião, [1923] 1974.

LUKÁCS, G. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**: questão de princípio/para uma ontologia tornada possível hoje. Tradução de Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, [1984] 2010.

LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social I**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, [1976] 2012.

LUKÁCS, G. **Para uma ontologia do ser social II**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho, Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, [1976] 2013.

LÜDORF, S. M. A. *et al.* A produção do GTT corpo e cultura no CONBRACE: retratos da Região Sudeste. **Arquivos em movimento**, Rio de Janeiro, Edição Especial, v. 10, n. 1, p. 5-20, jan./jun. 2014.

MARX, K. **Diferença entre a filosofia de Demócrito e Epicuro.** Tradução de Nélio Schneider. 1. ed. São Paulo: Boitempo, [1841] 2018.

MARX, K. ; ENGELS, F. **A ideologia alemã.** Crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, Bruno Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas. São Paulo: Boitempo, [1845-1846] 2007.

MUNDIM, M. A. P. A justificação ideológica do Estado burguês: algumas considerações a partir de Hobbes, Rousseau, Locke e Tocqueville. *In*: CHAVES, J. C. C; BITTAR, M; GEBRIN, V. S. (orgs.) **Escritos de Psicologia, Educação e Cultura.** Campinas: Mercado das Letras, vol. II, 2015. p. 137-166.

NADAI, B. **Teleologia e História em Kant:** a ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita. 2006. 132 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

ROUSSEAU, J. J. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** 2. ed. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, [1755] 2002.

SCHÜTZ, R. A concepção multifacetada de natureza em Kant. **Veritas**, Porto Alegre, v. 54, n. 1, p. 238-256, jan./mar. 2009.

SILVA, A. M. Entre o corpo e as práticas corporais. **Arquivos em movimento**, Rio de Janeiro, Edição Especial, v. 10, n. 1, p. 5-20, jan./jun. 2014.

SOUSA, M. F. de. **Trabalho e alienação-estranhamento:** contribuições da ontologia do ser social para o debate sobre o corpo na Educação Física brasileira. 2020. Tese (Doutorado em Educação Física) – Faculdade de Educação Física, Universidade de Brasília, Brasília, 2020.

SOUSA, M. F. de; HUNGARO, E. M. Natureza e história na filosofia idealista de Hegel: indícios ontológicos para a compreensão do ser e da corporeidade humana. **Movimento**, [s. l.], v. 27, e27046, 2021. DOI: 10.22456/1982-8918.109297.

VILARINHO NETO, S. *et al.* Balanço da produção do conhecimento sobre corpo e cultura: o centro-oeste em questão. **Arquivos em movimento**, Rio de Janeiro, Edição Especial, v. 10, n. 1, p. 5-20, jan./jun. 2014.

XAVIER, L. A. F. Considerações sobre a natureza humana em Kant e Freud e suas implicações para o desenvolvimento da civilização. **AdVerbum**, Campinas, SP, v. 3, n. 2, p. 168-178, ago./dez. 2008.

Publisher

Universidade Federal de Goiás. Faculdade de Educação Física e Dança. Publicação no Portal de Periódicos UFG. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.