

UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA (UFRO)  
CENTRO DE HERMENÊUTICA DO PRESENTE

## PRIMEIRA VERSÃO

ANO IV, Nº196 OUTUBRO - PORTO VELHO, 2005  
Volume XIV Setembro/Outubro

ISSN 1517-5421

EDITOR

**NILSON SANTOS**

CONSELHO EDITORIAL

**ALBERTO LINS CALDAS** - História  
**ARNEIDE CEMIN** - Antropologia  
**FABÍOLA LINS CALDAS** - História  
**JOSÉ JANUÁRIO DO AMARAL** - Geografia  
**MIGUEL NENEVÉ** - Letras  
**VALDEMIR MIOTELLO** - Filosofia

Os textos no mínimo 3 laudas, tamanho de folha A4, fonte Times New Roman 11, espaço 1.5, formatados em "Word for Windows" deverão ser encaminhados para e-mail:

nilson@unir.br

CAIXA POSTAL 775  
CEP: 78.900-970  
PORTO VELHO-RO

TIRAGEM 150 EXEMPLARES

EDITORA UNIVERSIDADE FEDERAL DE RONDÔNIA

# PRIMEIRA VERSÃO

ISSN 1517-5421

*lathé biosa*

**196**



**A IDÉIA DE HISTÓRIA NATURAL**

Theodor W. Adorno



Theodor W. Adorno<sup>2</sup>

Talvez posso antecipar que a minha fala não é uma "exposição" em sentido próprio, nem uma comunicação de resultados ou uma elaboração sistemática conclusiva, e sim algo que se situa no plano do ensaio, como um esforço de acolher e levar mais longe a problemática da denominada discussão frankfurtiana. Sou consciente do quanto se aborda mal essa discussão, mas também de que seu ponto central está corretamente colocado, e seria falso começar novamente tudo do princípio.

Quero observar algo sobre a terminologia. Quando se fala de história natural, não se trata no caso de entendê-la em sentido tradicional pré-científico, nem como história da natureza à maneira como a natureza é objeto das ciências da natureza. O conceito de natureza, de que aqui se serve, não tem absolutamente nada a ver com o conceito de natureza das ciências naturais matemáticas. Não é possível expor antecipadamente o significado de natureza e história no que segue. Mas não exagero se afirmar que o intuito mesmo de minha fala visa suprimir a antítese habitual entre natureza e história; portanto, onde opero com os conceitos natureza e história, eles não são entendidos como definições essenciais válidas para sempre; persigo, antes, a intenção de levar tais conceitos até um ponto em que a mera separação entre eles seja superada. Para entendimento do conceito de natureza, que eu gostaria de dissolver, basta dizer que se trata de um conceito que, se eu quisesse traduzi-lo na linguagem conceitual filosófica mais habitual, poderia caracterizá-lo mais facilmente pelo conceito de mítico. Também este conceito é demasiado vago e sua determinação precisa não pode ser dada por definições prévias, mas tão só por mediação da análise. Por ele (mítico) se entende o que está aí desde sempre, o que sustenta a história humana e nela aparece como um ser anteriormente dado, submetido inexoravelmente, o que nela há de substancial. O demarcado por estas expressões é o que eu entendo por natureza. A questão que se coloca aqui refere-se à relação dessa natureza com o que entendemos por história, em que história designa uma forma de conduta dos homens, forma de conduta transmitida, que se caracteriza antes de tudo pelo fato de aparecer nela o qualitativamente novo, por ser ela um movimento que não se desenvolve na pura identidade, na pura reprodução do que sempre esteve aí, e sim produz o novo e alcança seu verdadeiro caráter através do que, nela, aparece como novo.

Pretendo desenvolver o que denomino idéia de história natural com base em uma análise ou em uma visão sinóptica correta da posição ontológica da questão no interior do debate contemporâneo. Isso significa "tomar o natural" como ponto de partida. Pois a questão para a ontologia, tal como se coloca hoje, não é outra senão aquilo que eu tenho entendido por natureza. Depois estaborecerei um outro ponto, e a partir da problemática da filosofia da história, procurarei desenvolver, por dentro, o conceito de história natural, com o qual caracterizarei e preencheri, de uma maneira já considerável, o conteúdo desse conceito. Depois de ter abordado apenas indícios dessas duas posições, procurarei articular o conceito mesmo de história natural e diferenciar para vocês os momentos que parecem caracterizá-la.

1. Primeiramente a questão na atual situação ontológica. Se vocês acompanham atentamente a posição ontológica tal como se tem desenvolvido particularmente no âmbito da chamada fenomenologia, e sobretudo da fenomenologia pós-husserliana, como a partir de Scheler, se pode dizer que a verdadeira intenção de partida dessa posição ontológica é superar o ponto de vista subjetivista da filosofia – a substituição de uma filosofia, que pretende dissolver todas as determinações do ser em determinações do pensamento, e crê poder fundar toda objetividade em determinadas estruturas fundamentais da subjetividade – por uma posição mediante a qual se conseguiria um ser diferente, radicalmente diferente, uma região do ser, fundamentalmente diferente, uma região do ser transubjetiva, ôntica. E, em relação a isso, se fala de ontologia na medida em que desse on se deve alcançar o logos. Ora, há um paradoxo de base em toda posição ontológica na filosofia atual, pois o meio com que se procura alcançar o ser transubjetivo não é outro que a mesma razão subjetiva, que anteriormente garantiu a estrutura do idealismo crítico. Os esforços ontológico-fenomenológicos se apresentam como uma tentativa de alcançar o ser transubjetivo com os meios da ratio autônoma e com a linguagem da ratio, pois não se encontram disponíveis outro meio e outra linguagem. Então essa questão ontológica pelo ser se articula de maneira dupla: primeiro, como a questão pelo ser mesmo, como aquela que, desde a crítica de Kant havia sido empurrada, como coisa em si, para detrás da posição filosófica e que é retirada novamente dali. Ao mesmo tempo, se articula também como pergunta pelo sentido do ser, pelo sentido inserido no ente (Sinnhaftigkeit des Seienden) ou, simplesmente, pelo sentido do ser como possibilidade. Precisamente esse duplo caráter se expressa a fundo a favor da tese que eu defendo: que a posição ontológica, com que hoje nos deparamos, detém a mesma posição de partida da ratio autônoma; unicamente aí, onde a ratio reconhece a realidade, que se situa frente a ela, como um ser estranho, perdido, imerso na coisa (dinghaftes), unicamente aí, onde ela não é mais imediatamente acessível e onde o sentido não é comum à realidade e à ratio, unicamente aí pode-se colocar a questão do sentido do ser. A questão do sentido se depreende da posição de partida da ratio, mas, ao mesmo tempo, essa questão do sentido do ser, que se situa em um ponto central da primeira fase da fenomenologia (Scheler), produz, pela sua origem subjetivista, uma problemática mais ampla; pois, este dotar de sentido (Sinngebung) outra coisa não é que um implantar significados, tal como eles foram estabelecidos pela subjetividade. A compreensão de que a questão do sentido outra coisa não é que um implantar significações subjetivas no ente leva à crise esse primeiro estágio (da fenomenologia). A expressão drástica disso se manifesta na inconsistência das determinações ontológicas fundamentais, que a ratio deve estabelecer, como experiência, em sua tentativa de alcançar uma ordenação do ser. Quando se tornou manifesto que os fatores reconhecidos como fundantes e doadores de sentido – como em Scheler – procedem de uma outra esfera da coisa, não são eles mesmos possibilidades inerentes ao ser, e sim extraídas do ente e, como tais, internamente também merecedoras de questionamentos, toda pergunta pelo ser se torna problemática no seio da fenomenologia. À medida que a pergunta pelo sentido pode ocorrer ainda, ela não significará a conquista de uma esfera de significados – posta a salvo do empírico – que seriam válidos e sempre acessíveis, e sim tão somente a pergunta ti hn on, a pergunta pelo que o ser realmente é. As expressões sentido (ou significado) estão aqui carregadas de equívoco. Sentido pode querer dizer um conteúdo transcendente, que é significado pelo ser, se encontra atrás do ser e pode ser tirado fora (sacado) por mediação da análise. Porém, por outra parte (andererseits), sentido pode ser também, por sua parte (seinerseits), a interpretação que o ente faz de si mesmo, que o

caracteriza como ser (Sein), seu (sein), sem que por isso se possa certificar de que o ser assim interpretado resulte pleno de sentido. É possível, portanto, que se pergunte pelo sentido do ser como significado da categoria ser, pelo que o ser realmente é, mas que, entretanto, o ente evidencie, neste primeiro sentido da questão, algo não pleno de sentido e sim sem sentido, tal como é apresentado freqüentemente no sentido do desenvolvimento atual.

Se se dá esse giro (essa mudança) na pergunta pelo ser, desaparece uma das intenções de partida do originário giro ontológico, a saber, a de voltar à historicidade. Foi assim com Scheler, pelo menos com o primeiro Scheler (e é este que foi o mais competente), que tentou construir um céu de idéias com base em uma visão puramente racional de conteúdos ahistóricos e eternos, de caráter normativo, que resplandecesse sobre o empírico e que se tornasse translúcido por intermédio do empírico. Mas, ao mesmo tempo, se estabeleceu na origem da fenomenologia, uma tensão fundamental entre esse "denso-de-sentido" (Sinnhaften), de essência – que se encontra por detrás do que aparece historicamente – e a esfera da história mesma. Estabeleceu-se nas origens da fenomenologia uma dualidade entre natureza e história. Essa dualidade (aqui por natureza se entende o ahistórico, o ontológico platônico), bem como aquela (dualidade) situada na intenção de partida do giro ontológico, sofreram uma correção. A pergunta pelo ser já não tem mais o significado de uma pergunta platônica no âmbito de idéias estáticas e qualitativamente diferentes, que se encontrariam em uma relação normativa e de tensão frente ao ente, como frente à empiria. Antes, a tensão desaparece: o ente mesmo se converte em sentido, e, em lugar de uma fundamentação além-da-história do ser comparece o projeto do ser como historicidade.

Com isso se desloca a posição do problema. Em um primeiro momento, desaparece aparentemente a problemática entre ontologia e historicismo. Do ponto de vista da história, da crítica historicista, a ontologia aparece como um marco meramente formal, que nada, absolutamente, afirma sobre o conteúdo da história, que pode, de qualquer maneira, distender-se em torno do concreto, ou, por outro lado, a intenção ontológica aparece – se é, como em Scheler, ontologia material – como uma absolutização arbitrária de fatos intra-históricos, que talvez até mesmo podem obter o status de valores eternos e de vigência geral, com fins ideológicos. Para a posição ontológica, a coisa se apresenta de maneira diversa, e essa antítese – que dominou nossa discussão frankfurtiana – seria a de que todo pensamento, que busque retomar os conteúdos emergentes apenas em condições históricas, pressupõe um projeto próprio de ser, mediante o qual a história seja dada como estrutura do ser; somente assim, no marco de um projeto semelhante, seria afinal possível a ordenação histórica de fenômenos e conteúdos singulares.

Agora, então, o mais recente giro da fenomenologia – se se deve chamar isso ainda de fenomenologia – passou aqui por uma correção, a saber, deixou de lado a pura antítese entre história e ser. Assim, de um lado, renunciou ao céu platônico das idéias e, ao analisar o ser, considera-o como vivente – através disso, deixa de lado o formalismo com seu caráter estático, pois o projeto do ser acolhe a riqueza de suas determinações, e assim desaparece o receio em relação à absolutização do casual. Pois agora, é a história mesma em sua extrema mobilidade, transformada em estrutura ontológica fundamental. De outro lado, o mesmo pensamento histórico parece ter experimentado um giro fundamental, reduzindo-se a uma estrutura filosófica que o sustenta, a da historicidade enquanto uma determinação fundamental da existência, pelo menos da existência humana, a única que torna possível que algo aconteça como história, sem que isso – o que "é" história – seja confrontado como algo acabado, paralisado, alheio. Este é o estado da discussão de que eu parto. Aqui se levanta uma série de motivos críticos.

Assim me parece que o princípio até então alcançado, que associa a questão ontológica e a histórica sob a categoria historicidade, não seja suficiente para dar conta da problemática concreta ou que apenas modifica sua própria coerência e aceita como conteúdos motivos que não surgem necessariamente do princípio esboçado no projeto. Vou mostrar isso em dois pontos apenas.

Primeiro, este projeto continua (esboçado) em determinações gerais. O problema da contingência histórica não pode ser dominado pela categoria da historicidade. Pode-se elaborar uma determinação geral da estrutura do vivente, porém quando se interpreta um fenômeno particular, suponhamos, a Revolução Francesa, lá se pode encontrar todos os momentos possíveis desse vivente, como, por exemplo, o que já foi, retorna, é acolhido; pode-se verificar o significado da espontaneidade que brota dos seres humanos, encontrar as inter-relações causais etc, mas não se consegue levar a facticidade da Revolução Francesa às extremas determinações do ser-fático, e dela resultará, no máximo, uma dimensão de facticidade, que esmaece. É evidente que não é nenhuma descoberta minha e sim que isso já foi demonstrado há tempo no interior da própria discussão ontológica. Porém não foi expresso com a realidade como aqui fiz, ou, antes, foi retrabalhado em sua problemática de uma maneira rápida (ausweghafte): toda facticidade, que não se encaixa no projeto ontológico, é incluída em uma categoria, a de contingência, a de casualidade, e esta é acolhida no projeto como determinação do histórico. Porém, por muito conseqüente que seja, isso contém a confissão de que não se conseguiu o domínio do material empírico. Ao mesmo tempo, esse giro oferece o esquema de um giro no interior da questão ontológica. Trata-se de um giro em direção à tautologia.

Eu não entendo que o propósito do pensamento neo-ontológico de se conformar com a inacessibilidade do empírico proceda vez ou outra segundo o mesmo esquema, a saber: precisamente onde alguns elementos não se encaixam nas determinações do pensamento, não se fazem transparentes, antes se plantam em seu puro "estar-aí", é precisamente aí que esse "plantar-se" mesmo do fenômeno se transforma em um conceito geral e se imprime nele algum título de dignidade ontológica. Assim sucede com o conceito ser-para-a-morte de Heidegger e até com o próprio conceito de historicidade. O problema da reconciliação entre história e natureza na posição neo-ontológica, só aparentemente se resolveu na estrutura da historicidade, porque aqui se reconhece certamente que há um fenômeno histórico fundamental, mas a determinação ontológica desse fenômeno histórico fundamental ou a interpretação ontológica desse fenômeno histórico fundamental se frustra, ao se transfigurar ela mesma em ontologia. Para Heidegger acontece que a história, entendida como uma estrutura abrangente do ser, significa o mesmo que sua própria ontologia. Por isso, antíteses opacas (frágeis) como a de história e historicidade – nas quais nada se esconde a não ser algumas qualidades do ser, observadas na existência, que são retiradas do ente para serem transpostas para o âmbito da ontologia e se transformarem em determinação ontológica – podem contribuir para a interpretação do que, no fundamental, se torna a dizer uma vez mais. Esse momento tautológico não depende da casualidade da forma linguística e sim se adere necessariamente à posição ontológica mesma, que se prende ao esforço ontológico, porém não é capaz de, por seu ponto de partida racional, interpretar ontologicamente a si mesma, como ela é; a saber, algo produzido por e derivado da posição de partida da ratio idealista. Quero explicitar isso. Se há um caminho que possa levar mais longe, ele só pode estar objetivamente esboçado em uma "revisão da questão". Entretanto esta revisão não se deve realizar apenas

com a posição historicista mas também com a neo-ontológica. Em todo caso, deve-se apontar aqui, como indício – porque me parece – que essa problemática é levantada pelo fato de a posição de partida idealista não ter sido abandonada também no pensamento neo-ontológico. Para ser preciso: porque nele existem duas determinações específicas do pensamento idealista.

Uma é a determinação da totalidade (Ganzheit) abrangente frente às particularidades contidas nela; não mais compreendida como totalidade do sistema e sim agora sob as categorias totalidade estrutural, unidade estrutural ou totalidade (totalität). Porém, quando se crê possível reunir univocamente (eindeutig) em uma estrutura a realidade integral, estabelece-se a pretensão de que – na possibilidade de semelhante reunião de toda a realidade dada em uma estrutura – aquele que reúne todo o ente nessa estrutura tem o direito e a força para compreender adequadamente o ente em si mesmo e para enformá-lo. No momento em que não se coloca tal pretensão, nesse momento mesmo, não é mais possível falar de uma totalidade estrutural. Eu sei que os conteúdos da nova ontologia são diferentes do que acabo de apresentar. Dir-se-á que o giro da mais recente fenomenologia não é particularmente racionalista e sim que, neste momento, há uma tentativa de introduzir o elemento irracional sob a categoria "vivente" de uma maneira completamente diferente. Mas parece uma diferença muito grande entre construir conteúdos irracionais em uma filosofia fundada basicamente no princípio de autonomia e uma filosofia que não parta do fato de que a realidade é adequadamente acessível. Apenas recordo que uma filosofia, como a de Schopenhauer, não chega a seu irracionalismo a não ser por ater-se estritamente aos motivos fundamentais do idealismo racional, do sujeito transcendental de Fichte. Isto me parece depor em favor da possibilidade do idealismo com conteúdos irracionais. O outro momento idealista é o momento da ênfase na possibilidade frente à realidade. Acontece que no marco da posição neo-ontológica se sente o problema da relação entre possibilidade e realidade como uma dificuldade maior. Serei aqui cuidadoso e não definirei a nova ontologia através de posições que são controvertidas em si mesmas. Em todo caso, uma posição que a atravessa é a que afirma sempre uma prioridade do "projeto" do ser sobre a facticidade, tratada de maneira inferior, e, com essa premissa, se aceita o salto defronte da facticidade; esta deve se acomodar posteriormente, e, quando não, ela se abandona à crítica. Vejo um momento idealista nesse domínio do reino da possibilidade, pois que a contradição entre possibilidade e realidade não é, no marco da crítica da Razão pura, outra que a (contradição) da estrutura categorial subjetiva frente à multiplicidade empírica. Por esse reordenamento da nova ontologia à posições idealistas não apenas se torna elucidado o formalismo e a necessária generalidade das determinações neo-ontológicas, às quais a facticidade não se acomoda, e sim também que ela é a chave para o problema da tautologia. Heidegger disse que não é nenhum erro andar em círculo, o que se deve é caminhar no interior do círculo de maneira correta. Sinto-me inclinado aqui a dar razão a Heidegger. Porém se a filosofia permanece fiel à sua tarefa, essa incursão reta no interior do círculo não pode querer dizer outra coisa senão que o ser, que se determina a si mesmo como ser, ou que se interpreta a si mesmo, deixa claro, no ato da interpretação os elementos através dos quais se interpreta enquanto tal. Parece-me que a tendência tautológica não se explica de outra forma que mediante o antigo tema idealista da identidade. Ela surge quando se inclui o ser, que é histórico, sob uma categoria subjetiva, a historicidade. O ser, compreendido sob a categoria subjetiva da historicidade, deve ser idêntico à história. Deve-se acomodar às determinações que lhe são impressas pela historicidade. A tautologia me parece ser antes uma indagação da mítica

profundidade da língua em si mesma que um novo ocultamento da antiga tese clássica da identidade do sujeito e objeto. E quando recentemente se encontra em Heidegger um retorno a Hegel, isso parece confirmar essa interpretação.

Depois dessa revisão da questão, deve-se revisar o ponto de partida mesmo. Tem-se que insistir que o desmembramento do mundo em ser natural e espiritual, ou em ser natural e histórico, tal como é usual desde o idealismo subjetivo, deve ser superado para que, em seu lugar, ingresse uma posição que provoque, em si mesma, uma unidade concreta da natureza e da história. Unidade, porém, concreta, que não se oriente pela contradição entre ser-possível e ser-real, mas que se nutra das determinações do próprio ser real. O projeto de história na nova ontologia só tem chance de conseguir dignidade ontológica e perspectiva de se converter em uma interpretação real do ser, se não se dirigir radicalmente às possibilidades do ser e sim ao ente, enquanto tal, em sua determinação concreta intra-histórica. Qualquer separação (Aussonderung) entre estática natural e dinâmica histórica conduz à absolutizações falsas, qualquer separação (Absonderung) entre dinâmica histórica e natural, assentada insuperavelmente nela, leva a um espiritualismo mau. É mérito da posição ontológica haver elaborado internamente o insuperável entrelaçamento entre os elementos da natureza e da história. Por outro lado, é necessário purificar esse projeto da representação de uma totalidade abarcadora e, além disso, criticar, a partir da realidade, a separação entre realidade e possibilidade, pois até agora ambas tombam separadas. Estas são, antes de tudo, exigências metodológicas gerais. Tem-se, porém, que postular mais. Se a questão da relação entre natureza e história deve ser colocada seriamente, então ela apenas oferece uma perspectiva, como resposta, quando consegue compreender o ser histórico como um ser natural em sua determinação histórica extrema, lá onde, ele mesmo, é maximamente histórico, ou quando consegue compreender a natureza, como ser histórico, lá onde, em aparência, ela persiste em si mesma, no mais profundo de si, como natureza. Já não se trata mais de conceber toto coelo o fato da história em geral, sob a categoria de historicidade, como um fato natural e sim de retransformar, em sentido inverso, a disponibilidade (Gefügtheit) dos acontecimentos intra-históricos em uma disposição (Gefügtsein) de acontecimentos naturais. Não é procurar um ser puro, subjacente ao ser histórico, ou que se encontraria nele, e sim compreender o próprio ser histórico como ontológico, isto é, como ser natural. Transformar assim, em sentido inverso, a história concreta em natureza dialética é a tarefa da ontológica mudança de orientação (Umorientierung) da filosofia da história: a idéia da história natural.

II. Partirei agora da problemática histórico-filosófica que, de fato, tem levado à formação do conceito de história natural. A concepção de história natural não caiu do céu e sim possui sua legitimação obrigatória em uma área do trabalho histórico-filosófico com determinado material, sobretudo, atualmente, estético. O mais simples, para dar uma idéia desse tipo de concepção histórica da natureza, é indicar as fontes, das quais brota esse conceito de história natural. Vou me reportar aos trabalhos de Georg Lukács e de Walter Benjamin. Lukács usou na "Theorie des Romans" um conceito, o de segunda natureza, que conduz ao de História natural. A base desse conceito de segunda natureza é este: Lukács apresenta uma idéia geral histórico-filosófica, a de um mundo pleno de sentido e um mundo vazio de sentido (mundo imediato e mundo alienado, mundo da mercadoria) e tenta representar esse mundo alienado. Esse mundo, como mundo das coisas criadas pelos homens e danificadas por eles, denomina ele mundo da convenção. "Ali onde os fins não são dados imediatamente, as figuras – que a alma (psique),

pela sua humanização, encontra como cenário e suporte de sua atividade entre os seres humanos – perdem suas raízes evidentes em necessidades suprapessoais, que devem existir; elas simplesmente existem, talvez onipotentes, talvez corrompidas, porém não trazem em si a benção do absoluto, nem são receptáculos naturais da interioridade transbordante da alma. Elas formam o mundo da convenção: um mundo, de cuja onipotência apenas se subtrai o mais íntimo da alma; que está presente por toda parte em uma multiplicidade invisível; cuja estrita legalidade, tanto em relação ao ser quanto ao devir se torna necessariamente evidente para o sujeito cognoscente, porém que, com todo esse caráter de lei, não se oferece nem como sentido para o sujeito, que busca uma finalidade, nem como material para aquele que atua na imediatez sensível. Uma segunda natureza; igual à primeira" . "Primeira natureza", para Lukács, igualmente alienada, é a natureza no sentido de ciência da natureza – "somente definível como a mais alta representação de necessidades conhecidas e alheias de sentido, e, por isso, inconcebíveis e irreconhecíveis em sua substância real"<sup>3</sup>. Essa realidade do mundo da convenção, como é produzida historicamente, das coisas que se tornam estranhas, que não podemos decifrar, mas que topamos como cifras, é o ponto de partida da problemática que eu apresento aqui. O problema da história da natureza, visto a partir da filosofia da história, se coloca, antes de tudo, com a questão de como é possível esclarecer, conhecer este mundo alienado, coisificado, morto. Lukács já tinha visto este problema no que ele tem de estranho e de enigma. Se eu tiver êxito na apresentação da idéia de história natural, vocês devem experimentar antes de tudo algo do qaumazein, que esta questão significa. História natural não é uma síntese de métodos naturalistas e históricos, e sim uma mudança de perspectiva. A passagem em que Lukács se aproxima desta problemática diz: "A segunda natureza das figuras humanas não tem nenhuma substância lírica: suas formas estão demasiadamente estarecidas para se ajustarem ao instante criador de símbolos; a sedimentação do conteúdo de suas leis está demasiadamente definida para que possa abandonar os elementos que na lírica devem se transformar em ocasiões para o ensaio; porém, esses elementos vivem tão exclusivamente por graça da legalidade e carecem de tal forma do valimento do sentido autônomo da existência, que sem eles teriam que se desfazer em nada. Essa natureza não é como a primeira, muda, evidente, e alheia ao sentido: ela é um conjunto de sentido paralisado, alienado, que não desperta mais a interioridade; ela é um calvário (lugar da caveira) de interioridades corrompidas, que só poderiam estar despertas – se isso fosse possível – através do ato metafísico de uma ressurreição do anímico, que as criou ou as mantém em sua existência anterior ou presumida (sollende), porém que não poderiam ser vividas por uma outra interioridade"<sup>4</sup>. O problema desse despertar, que aqui se sustenta como possibilidade metafísica, é o problema que constitui o que ora se entende por história natural. O que Lukács contempla é a transformação do histórico, enquanto o "passado" (tem-sido/ Gewesen), em natureza, a história paralisada é natureza, ou o vivente paralisado da natureza é um mero ter-sido histórico. Em seu discurso sobre o calvário se encontra o momento da cifra; que tudo isso significa algo que, entretanto, ainda se deve extrair dali. Lukács não pode pensar esse calvário a não ser sob a categoria da ressurreição teológica, sob o horizonte escatológico. A mudança decisiva frente ao problema da história da natureza, que Walter Benjamin anteviu, foi ter trazido a ressurreição da segunda natureza da distância infinita para a proximidade infinita, e o fez objeto da interpretação filosófica. E, ao se prender a esse motivo de decifrar o enigmático, o paralisado, a filosofia chegou a formar mais nitidamente o conceito de história natural. Antes de tudo há duas colocações de Benjamin que são complementares ao trecho de Lukács. "A natureza flutua sobre eles (os escritores alegóricos) como



trânsito eterno, no qual apenas o olhar saturnino destas gerações reconhecia a história"<sup>5</sup>. "Se com a tragédia a história caminha para dentro do cenário, ela o faz como escrita. Sobre a máscara da natureza se encontra a 'história' na escrita cifrada do trânsito"<sup>6</sup>. Aqui se acrescenta algo fundamentalmente diferente da filosofia da história de Lukács, em ambas as vezes se encontram as palavras trânsito e transitoriedade. O ponto mais profundo na convergência da história com a natureza se situa precisamente nesse momento da transitoriedade. Se Lukács faz com que o histórico, enquanto o ter-sido, se volte a transformar em natureza, aqui se dá o outro lado do fenômeno: a mesma natureza se apresenta como natureza transitória, como história.

Os posicionamentos históricos naturais não são possíveis como estruturas gerais e sim tão somente como interpretação da história concreta. Benjamin parte do pressuposto de que a alegoria não é uma relação de casualidade, meramente secundária; alegórico não é um signo casual para um conteúdo extraído de seu interior; e sim que, entre a alegoria e o pensado alegoricamente existe uma relação objetiva, "alegoria é expressão"<sup>7</sup>. Habitualmente se denomina alegoria a apresentação sensorial (mediante elementos sensoriais) de um conceito, e, por isso, ela é taxada de abstrata e casual. Porém a relação entre o que aparece alegoricamente e o significado não está simbolizada casualmente, e sim que algo de particular se passa aí – a alegoria é expressão – e o que se representa nesse espaço, o que se expressa, não é outra coisa que uma relação histórica. O tema do alegórico é simplesmente história. Que se trata de uma relação histórica entre o que aparece (Erscheinenden), a natureza manifesta (erscheinenden), e o significado, a saber, a transitoriedade, explicita-se assim: "Sob a categoria decisiva de tempo, em cuja área da semiótica se constitui a grande perspicácia romântica desse pensador, se pode estabelecer a relação entre símbolo e alegoria de forma eficaz e em termos formais. Enquanto no símbolo, com a transfiguração da queda, o rosto transfigurado da natureza se manifesta fugaz à luz da salvação, na alegoria a face hipocrática da história se manifesta diante dos olhos do observador como paisagem primordial paralisada. A história, com tudo o que, desde o começo, tem de intemporal, de doloroso, de falha, se expressa em um rosto – não em uma caveira. E assim certamente falta nela toda liberdade "simbólica" de expressão, toda harmonia clássica da forma, todo humano – não é expressa apenas a natureza do existir humano simplesmente, e sim a historicidade biográfica de um indivíduo nessa sua figura da natureza decaída, plena de significado como enigma. Este é o núcleo da contemplação alegórica, barroca, mundana exposição da história como história do sofrimento do mundo; significativa apenas nas estações de suas ruínas. Tão grande significado, tão grande ruína mortal, porque no mais fundo a morte escava a quebrada linha de demarcação entre physis e significação"<sup>8</sup>. O que pode significar aqui o discurso da transitoriedade e o que quer dizer proto-história do significado? Não posso desenvolver estes conceitos à maneira tradicional, um separado do outro. Aquilo, de que se trata aqui, provém de uma forma lógica radicalmente diferente da (forma lógica) do desenvolvimento de um "projeto", que serve de base constitutiva para elementos de uma estrutura de conceitos gerais. Não é o momento de se analisar essa outra estrutura lógica, a constelação. Não se trata de um esclarecimento dos conceitos, um separado do outro, e sim de uma constelação de idéias, e, a saber, da idéia de transitoriedade, da de significado, da idéia de natureza e da idéia de história. Às quais não se recorre como "invariantes"; buscá-las não é a finalidade da questão, e sim que se reúnem entorno da facticidade histórica concreta, a qual, na conexão desses momentos, se manifesta em sua irrepetibilidade, Como se relacionam aqui esses momentos entre si? A natureza enquanto criação é concebida por Benjamin como

assinalada pelo sinal da transitoriedade. A natureza mesma é transitória. Dessa maneira, tem em si mesma o momento da história. Sempre que aparece historicamente, o histórico remete ao natural, que nele passa. Ao contrário, sempre que aparece como "segunda natureza", esse mundo da convenção, que chega até nós, se decifra pelo fato de sua transitoriedade se tornar clara como significado. Em Benjamin isto se concebe em um primeiro momento – e aqui se tem que ir mais longe – desse modo: há alguns fenômenos fundamentais proto-históricos que originalmente estavam ali, que foram esquecidos e que se transformam em significado no alegórico, que retornam no alegórico, como retorna o literal. Por isso não se trata de meramente indicar que na própria história temas proto-históricos sempre se voltam a manifestar, e sim que a própria proto-história, enquanto transitoriedade, leva em si o tema da história. A determinação fundamental, a transitoriedade do terreno não significa outra coisa que uma relação semelhante entre natureza e história; que todo ser ou todo ente deve ser compreendido apenas como cruzamento do ser histórico e do ser natural. Enquanto transitoriedade, a proto-história está absolutamente presente. Está presente sob o signo de "significação". O termo "significação" quer dizer que os momentos natureza e história não se dissolvem um no outro, e sim (que), ao mesmo tempo, se separam e se cruzam entre si, de tal modo que o natural aparece como signo para a história e a história, onde ela se manifesta mais historicamente, como signo para a natureza. Todo ser ou, pelo menos, tudo que foi transformado (gewordene) em ser, tudo que foi (gewesene) ser, se metamorfoseia em alegoria, e com isso a alegoria deixa de ser uma mera categoria da história da arte. Igualmente o "significar" mesmo se transforma de um problema de hermenêutica histórico-filosófica, ou até de problema do sentido transcendente, em momento que transubstancia a história constitutiva em proto-história. Daí a "proto-história do significado". A queda de um tirano, por exemplo, é similar ao por do sol na linguagem barroca. Essa relação alegórica contém em si já a intuição de um procedimento que pode conseguir interpretar a história concreta em suas manifestações como natureza e constituir dialeticamente a natureza na figura da história. O desenvolvimento dessa concepção é uma vez mais a idéia de história natural.

III. Depois de ter apontado a origem da idéia da história natural, avançarei mais. O que entrelaça essas três posições é a imagem do calvário (Schädelstätte). Em Lukács é algo meramente enigmático, em Benjamin se torna cifra, que se deve ler. Sob esse pensamento radicalmente histórico-natural, porém, todo ente se transforma em escombros e fragmento, em um calvário, no qual se cruzam natureza e história, e a filosofia da história realiza a tarefa de sua interpretação intencional. Assim se realizou um duplo giro (mudança). De um lado, eu levei a problemática ontológica a uma formulação histórica, tentando indicar de que modo se pode radicalizar a posição ontológica historicamente concreta. De outro lado, sob a figura da transitoriedade, mostrei como a história mesma a impulsiona para um giro (mudança) em certo sentido ontológico. O que entendo aqui por um giro ontológico é algo completamente distinto do que hoje se entende habitualmente como tal. Por isso não quero reclamar essa expressão de forma permanente, e sim a introduzo exclusivamente com fins dialético. O que tenho em mente por história natural não é uma 'ontologia historicista', nem a tentativa de extrair um conjunto de fatos históricos e hipostasiá-los ontologicamente, de modo que possa abranger, como sentido ou estrutura fundamental, a totalidade de uma época, como Dilthey, por exemplo, fazia. Esta tentativa de Dilthey de uma ontologia historicista fracassou, porque ele não teve seriedade suficiente com a facticidade, permaneceu no terreno da história do espírito e, à maneira de conceitos

arbitrários de estilo de pensamento, não compreendeu absolutamente a realidade material-sensitiva. Em lugar disso, o que se deve realizar não é a construção de modelos históricos por épocas e sim analisar a facticidade histórica em sua própria historicidade como algo histórico-natural.

Em relação à articulação da história natural, levanto uma segunda questão, que se apresenta do lado inverso. (Situa-se diretamente num sentido que continua a discussão de Frankfurt). Poder-se-ia dizer que penso em uma espécie de encantamento da história. Aqui o histórico se despenderia, em toda sua casualidade, em favor do natural e do protohistórico. Porque parece alegórico, tudo aquilo com que se depara historicamente pode se transfigurar em algo carregado de sentido. Não é assim que penso. De todas as formas, o que causa estranheza é o ponto de partida da posicionamento do problema, o caráter natural da história. Porém, se a filosofia não quisesse insistir em outra coisa que na aceitação do choque de ser história e se apresentar sempre, ao mesmo tempo, como natureza – então isto seria, como Hegel o censurava em Schelling, algo como a noite da indiferença, na qual todos os gatos são pardos. Como sair dessa noite? Isso eu quero apontar a seguir.

Vou partir do fato de que a história, tal como a encontramos, se dá como algo absolutamente descontínuo, e, neste caso, não contém apenas fatos e circunstâncias disparatados mas também disparidades estruturais. Quando Riezler fala de três determinações da historicidade opostas uma à outra (einander) e também enredadas uma na outra (ineinander), a saber tyche, ananké e espontaneidade, eu não tentaria sintetizar essa repartição da estrutura da história nessas determinações mediante uma assim chamada (falsa?) unidade. Julgo precisamente que a nova ontologia prestou um serviço mais frutífero na concepção desse ser assim disposto (Gefügtsein). Então, essa descontinuidade – em relação à qual, como disse, não vejo nenhum direito para transportá-la a uma totalidade estrutural – se apresenta, de entrada, como existente entre o mítico-arcaico, material natural da história, do ter-sido (Gewesene) e o novo que nela emerge dialeticamente, novo em sentido estrito. Estas são categorias cuja problemática me é clara. Mas o procedimento diferencial para se chegar à história natural, sem antecipá-la como unidade, é, antes de tudo, que se aceite (annimmt) e se acolha (hinnimmt) as duas estruturas problemáticas e indefinidas, em sua contradição, tal como se dão na linguagem da filosofia. Isto é sempre mais possível, como se manifesta, pois a filosofia da história se aproxima cada vez mais de um cruzamento entre o existente originário e o novo em processo de aparição, graças aos resultados que são apresentados pela investigação. A respeito desse terreno da investigação eu recordo que na psicanálise se encontra essa contradição com toda clareza: na diferença entre os símbolos arcaicos, em relação aos quais não se processa nenhuma associação, e os símbolos intra-subjetivos, dinâmicos, intrahistóricos, que se deixam eliminar e que podem ser transformados em atualidade psíquica, em conhecimento presente. Então a primeira tarefa da filosofia da história é elaborar esses dois momentos, distingui-los e confrontá-los entre si, e apenas quando essa antítese for explicitada, existirá uma chance de se poder chegar à desconstrução da história natural. Os resultados pragmáticos, que se apresentam quando se consideram o arcaico-mítico e o historicamente novo, oferecem novamente a indicação disso. Ao mesmo tempo fica evidente que o mítico-arcaico subjacente, mítico que supostamente persiste de forma substancial, não se mantém subjacente, em absoluto, de uma maneira estática; antes, em todos os grandes mitos, e, provavelmente, também nas imagens míticas que nossa consciência ainda tem, já se encontra presente o momento da dinâmica histórica, na verdade, em forma

dialética, de modo que as realidades fundamentais míticas são plenamente contraditórias em si mesmas e se movem de forma contraditória (recorde-se do fenômeno da ambivalência, do "contra-sentido" das palavras primitivas). O mito de Cronos é um destes. Nela a extrema força criadora dos deuses se estabelece, ao mesmo tempo, como força que aniquila suas criaturas, seus filhos. Ou, como acontece na mitologia subjacente à tragédia – que é sempre dialética –, de um lado carrega em si a condição de culpabilidade do ser humano decaído nas dependências da natureza, mas, ao mesmo tempo, aplaca o destino por si mesma; por que o ser humano se eleva como tal sobre o destino. O momento da dialética se enraíza nisso: os mitos trágicos contém em si, ao lado da queda na culpa e na natureza, o momento da reconciliação, essa radical superação da dependência da natureza. A representação não apenas de um mundo das idéias estático, adialético e sim da dialética que irrompe dos mitos adialéticos, faz o retorno a Platão como sua origem<sup>9</sup>. Em Platão, o mundo dos fenômenos está realmente rompido, abandonado, porém, visivelmente dominado pelas idéias. Não obstante, as idéias não tomarem parte alguma nele, e como não tomam parte alguma no movimento do mundo, por esse alheamento do mundo da experiência humana em relação às idéias, estas deverão permanecer forçosamente entre as estrelas, para poder manter-se frente a essa dinâmica. Tornam-se estáticas: paralisadas. Porém isso é já a expressão de um estado da consciência, que perdeu sua substância natural, enquanto imediação. Neste momento de Platão, a consciência já sucumbiu à tentação do idealismo: o espírito desterrado do mundo e alienado da história, se absolutiza ao preço da vida. E a fraude do caráter estático dos elementos míticos é aquilo de que temos de nos desembaraçar, se quisermos chegar a uma imagem concreta da história natural.

Por outra parte, "o novo em seu momento", o produzido dialeticamente na história, se apresenta na verdade como arcaico. A história é "mais mítica lá onde mais histórica é". Aqui surgem as maiores dificuldades. Ao invés de desenvolver idéias gerais, apresentarei um exemplo: o da aparência; e, certamente, falo da aparência no sentido de uma segunda natureza, da qual tratava antes. Esta segunda natureza, quando se manifesta plena de sentido, é uma natureza da aparência, e nela a aparência é produzida historicamente. Ela é aparente porque a realidade se perdeu e cremos entendê-la plena de sentido, quando na verdade está vazia, ou porque introjetamos em seu estranho ter-sido (Gewordene) intenções subjetivas enquanto significados seus, como na alegoria. Agora, porém, o mais notável é que essa criatura intra-histórica, a aparência, é ela mesma do gênero mítico. Assim como o momento da aparência está grudado em todo mito, assim como a dialética do destino mítico, sob as formas de Hybris e de cegueira, é inaugurada a todo momento pela aparência, assim também os conteúdos-da-aparência, produzidos historicamente são a todo momento de caráter mítico; e não apenas o fato de tais conteúdos recorrerem ao arcaico proto-histórico e de na arte todo aparente ter a ver com os mitos (pense-se em Wagner), e sim também que o caráter mesmo do mítico retorna nesse fenômeno da aparência. Esse destaque (Herausarbeitung) era realmente um problema da história natural. Em relação ao que se tratou, deveria eu mostrar, por exemplo, que quando se constata o caráter de aparência de certas moradias, nessa aparência está difusa o pensamento do ser que já foi (Gewesenseins) desde sempre e que se reconhece uma vez mais. Aqui se deveria analisar o fenômeno do déjà-vu, do reconhecimento. Desta aparência intra-histórica alienada retorna novamente o fenômeno mítico primordial da angústia. Sobrevem uma angústia arcaica em qualquer lugar onde esse aparente mundo da convenção nos defronte. É sempre próprio dessa aparência o momento

da ameaça; é igualmente um momento mítico da aparência o fato de ela ter o caráter de atrair para dentro de si tudo, como se fosse um funil. Ou o momento da realidade da aparência frente a seu caráter simbólico (Bildlichkeit): que em todo lugar onde nos defrontamos com a aparência, a sintamos como expressão, como algo não apenas aparente que se deixa de lado, e sim que expresse algo que aparece nela e que não pode ser descoberto independentemente dela. Esse é igualmente um momento mítico da aparência. E finalmente: o motivo decisivo, transcendente do mito, o da reconciliação, se presta também à aparência. Quero lembrar que a comoção está em toda parte associada às obras de arte menores e não às maiores. Penso que o momento da reconciliação está por toda parte onde o mundo se apresenta o mais aparente possível; em que a promessa de reconciliação é dada da forma mais perfeita, onde, ao mesmo tempo, o mundo está mais fortemente protegido contra todo "sentido". Com isso volto a lhes remeter à estrutura do proto-histórico na aparência mesma, onde esta, em seu próprio ser, se revela como algo produzido historicamente: na linguagem corrente da filosofia: onde a aparência se torna madura pela dialética sujeito-objeto. A Segunda natureza é na verdade a primeira. A dialética histórica não é um mero retomar materiais proto-históricos reinterpretados e sim transformar esses mesmos materiais históricos em mítico e histórico-natural.

Quisera ainda falar sobre a relação dessas coisas com o materialismo histórico, porém aqui só me cabe dizer isso: não se trata do complemento de uma doutrina por outra, e sim da interpretação imanente de uma teoria. Por assim dizer, me situo como uma instância judicial do materialismo dialético. Gostaria de enfatizar que o exposto é apenas uma interpretação de certos elementos fundantes da dialética materialista.

1 Conferência apresentada em julho de 1932 na Kantgesellschaft de Frankfurt e publicada postumamente. Foi uma contribuição de Adorno à "Discussão de Frankfurt", debate sobre o historicismo, que acontecia na Universidade de Frankfurt e da qual já tinham participado anteriormente Max Scheler e Karl Mannheim (NT)

2 Título Original: Die Idee der Naturgeschichte. In ADORNO, T. W. Philosophische Frühschriften. Band I. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, pág. 345-365. Tradução de Bruno Pucci, prof. titular da Faculdade de Educação da UNIMEP e coordenador do Grupo de Estudos e Pesquisa "Teoria Crítica e Educação", financiado pelo CNPq e FAPESP. Tradução cotejada com a versão castelhana de José Luis Arantegui Tamayo (Barcelona: Ediciones Paidós, 1991). Revisão da tradução de Newton Ramos de Oliveira e Antônio Álvaro Soares Zuin.

3 Georg Lukács, Die Theorie des Romans, Berlim 1920, pág. 52.

4 Op. Cit. Pág. 54.

5 Walter Benjamin, Ursprung des deutschen Trauerspiels, Berlin, 1928, pág. 178.

6 Op. Cit. Pág. 176.

7 Ver op. cit. Pág. 160.

8 Op. cit., pág. 164 e seguintes

9 Para o que segue, ver Sören Kierkegaard, Begriff der Ironie (Conceito de ironia), Berlin, Munich, 1929, pág. 78 e seguinte.

#### SUGESTÃO DE LEITURA

### **TUBERCULOSE: DIMENSÕES DA INTERRUÇÃO DO TRATAMENTO**

**WILMA SUELY BATISTA PEREIRA**  
EDUFRO

**RESUMO:** Este não é um livro voltado somente para profissionais da saúde, mas para todos os que lidam com as muitas dimensões da doença, em especial da tuberculose. Não são colocadas prioritariamente as temáticas técnicas do tratamento, estas, são encontradas nos manuais técnicos e em bibliografia específica. O foco está dirigido às reações da pessoa desde que se descobre doente, passando pela procura de tratamento e a interrupção com o serviço que lhe atendeu.

**SUMÁRIO:** Modernidade sócio-espacial; Colonização agrícola em Rondônia; Expansão da frente modernizadora; Fronteira do Guaporé; Conclusão.

**Áreas de interesse:** Saúde; Medicina.