



RACIONALIDADE ESTÉTICA E OS LIMITES DA RAZÃO INSTRUMENTAL EM THEODOR ADORNO

DOI: <https://doi.org/10.4013/con.2025.212.04>

Bruno Luciano de Paiva Silva

Doutorando em filosofia pela UFMG

brunopaiva1818@gmail.com

<http://lattes.cnpq.br/4250282587056637>

RESUMO:

O objetivo principal do presente artigo é de apresentar os principais aspectos da racionalidade estética, como elaborada por Adorno na obra *Teoria estética*, e esclarecer os limites da razão instrumental como guia para a vida humana. Desse modo, o artigo terá dois momentos: (a) no primeiro, iremos caracterizar os principais traços da racionalidade instrumental, como descritos na obra *Dialética do esclarecimento*, e (b) no segundo momento, apresentaremos os principais pontos da racionalidade estética e da sua relação com a mimesis, que permite ao ser humano pensar uma relação de não-violência com o não-idêntico. A metodologia adotada, para esse artigo, é a revisão biográfica, que forneceu elementos necessários para escrito.

PALAVRAS-CHAVE:

Razão instrumental. Integração funcional. Razão estética. Mimesis. Theodor Adorno.

AESTHETIC RATIONALITY AND THE LIMITS OF INSTRUMENTAL REASON IN THEODOR
ADORNO

ABSTRACT:

The main objective of this article is to present the main aspects of aesthetic rationality, as elaborated by Adorno in his work *Aesthetic Theory*, and to clarify the limits of instrumental reason as a guide for human life. Thus, the article will have two parts: (a) in the first, we will characterize the main features of instrumental rationality, as described in the work *Dialectic of Enlightenment*, and (b) in the second part, we will present the main points of aesthetic rationality and its relationship with mimesis, which allows human beings to think of a non-violent relationship with the non-identical. The methodology adopted for this article is the biographical review, which provided the necessary elements for writing.

KEYWORDS:

Instrumental reason. Functional integration. Aesthetic reason. Mimesis. Theodor Adorno.

1 Introdução

Uma das teses mais conhecidas e atuais do diagnóstico da *Dialética de esclarecimento (1947)*¹, texto escrita a quatro mãos por Max Horkheimer e Theodor Adorno, é a ideia de que a racionalidade instrumental dominante não fica restrita apenas ao mundo natural, mas se estende à sociedade, não apenas para moldar a economia, o sistema político ou a burocracia estatal, mas, também, a socialização, o processo de aprendizado e a formação da personalidade. A racionalidade das relações sociais, ao invés de conduzir a criação de uma sociedade de indivíduos livres e iguais, acabou por produzir um sistema social que bloqueou estruturalmente qualquer possibilidade emancipatória e transformou os sujeitos em engrenagens de um mecanismo que não compreendem e não dominam e ao qual se submetem e se adaptam, impotentes.

O problema que surge, nesse contexto e que propomos investigar no presente artigo, é saber se há possibilidade de guiar a vida humana a partir de uma outra racionalidade. A hipótese que orientará nossa investigação é de que a racionalidade estética, amplamente desenvolvida na *Teoria estética (1970)* por Theodor Adorno, fornecerá um caminho alternativo para pensar a relação entre sujeito e objeto e, conseqüentemente, a construção de ações emancipatórias face ao mundo administrado. Com isso, teremos um duplo objetivo, a saber, de um lado, iremos caracterizar a racionalidade instrumental e mostrar o seu limite ao se fundamentar na ideia de identidade, e, por outro lado, iremos expor, no momento seguinte, os principais aspectos da racionalidade estética e sua relação com a mimesis. A metodologia adotada, para esse artigo, é a revisão biográfica, que forneceu elementos necessários para escrito.

¹ Iremos referir às obras *Dialética do esclarecimento* pela sigla DE, *Teoria estética* pela sigla TE e a *Dialética negativa* pela sigla DN.

2 – Da razão instrumental à racionalidade estética

2.1 “O conceito de esclarecimento”: razão instrumental, integração e arte

2.1.1 Razão instrumental como coisificação do pensar

Adorno e Horkheimer começam o texto “O conceito de esclarecimento” apresentando a ideia weberiana de “desencantamento do mundo” como o “programa de esclarecimento”, na medida em que dissolvia os mitos e substituía a imaginação pelo saber. Após essa menção inicial a Max Weber, os autores fazem inúmeras referências a Francis Bacon, filósofo inglês conhecido como “o pai da filosofia experimental”, devido a sua proposta de combater a concepção de conhecimento cartesiana que predominava na Europa no século XVII. Destaca-se nesse começo a grande ampliação que os autores fazem da noção de esclarecimento: tanto o movimento intelectual europeu do século XVIII, quanto o movimento da filosofia pré-socrática de superação da explicação mítica da realidade, são incluídos no esclarecimento, que se define, agora, como um processo que caracteriza a civilização ocidental desde os primórdios, dando ênfase maior à mitologia grega, que já apresentava um impulso, semelhante ao da Ciência, de organizar o mundo.

Bacon foi um autor que forneceu bons elementos para se entender o modo de pensar da Ciência que se produziu depois dele e compreendeu, em função disso, a relação entre razão e natureza como patriarcal, ou seja, a razão que superou a superstição deve dominar a natureza desencantada. A essência desse saber factual é a técnica, que visava apenas uma precisão metodológica que amplie e potencialize o domínio sobre a natureza desencantada, e não a felicidade dos seres humanos.

O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa. Sem a menor consideração consigo mesmo, o esclarecimento eliminou com seu cautério o último resto de sua própria autoconsciência. Só o pensamento que se faz violência a si mesmo é suficientemente duro para destruir os mitos. Diante do atual triunfo da mentalidade factual, até mesmo o credo nominalista de Bacon seria suspeito de metafísica e incorreria no veredicto de vacuidade que proferiu contra a escolástica (DE 18).

Adorno e Horkheimer chamarão de racionalidade instrumental a razão que pondera, calcula e ajusta os melhores meios a fins dados exteriormente ao agente. Sua relação com o domínio da natureza caracteriza, segundo Jay (1988, p. 37), um nivelamento da experiência subjetiva e objetiva com o mundo: do lado subjetivo, ocorreu uma redução, através da reificação, do sujeito a um universal; e do lado objetivo “o mundo natural foi reduzido a um campo de entidades fungíveis, cujas diferenças quantitativas

se perderam em nome do controle científico”, cujo único sentido é a adequação à abstração, ou seja, reduzir toda a realidade empírica a números.

As cosmologias pré-socráticas são vistas como uma etapa do esclarecimento na destruição do animismo. Ao longo desse processo, porém, momentos significativos da relação do sujeito com o mundo e consigo mesmo ficaram perdidos: “no trajeto para a ciência moderna, os homens renunciaram ao sentido e substituíram o conceito pela fórmula, a causa pela regra e pela probabilidade” (DE 18). Assim, “o que não se submete ao critério da calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito para o esclarecimento” (DE 19). Ele é totalitário, reduzindo toda diversidade, pluralismo e diferença presente no mundo a princípios formais abstratos: “a equação do espírito e do mundo acaba por se resolver, mas apenas com a mútua redução de seus dois lados” (DE 34). A realização desse projeto totalitário, que reduz toda alteridade a princípios formais abstratos, corporifica-se no ideal de sistema e no projeto de uma *scientia universalis* como idealizada por Bacon e na matemática por Leibniz, identificando o antropomorfismo como elemento básico do mito como inimigo. Por isso, deve-se reduzir tudo (mundo natural) a um princípio unitário: “o esclarecimento só reconhece como ser e acontecer o que se deixa captar pela unidade” (DE 20). Com isso, a sociedade burguesa, que segue essa regra de reduzir a diferença a um número, está dominada pelo equivalente. A equivalência, para Adorno e Horkheimer, significa transformar o “heterogêneo comparável, reduzindo-o a grandezas abstratas”, pois, para o esclarecimento, “aquilo que não se reduz a números e, por fim, ao uno, passa a ser ilusão” (DE 20). Esse caráter repressivo do esclarecimento significa dizer, para Jay, em termos que Adorno utilizaria com frequência, que “o qualitativamente diferente e não-idêntico foi forçado a enquadrar-se no molde da identidade quantitativa” (Jay, 1988, p. 36). Aquilo que ainda não se deixa apreender pelo pensamento conceitual (números), o não-idêntico, não é tolerado pelo esclarecimento, que veria nele a lembrança de um tempo em que ainda não havia se emancipado da natureza. A história, movida pela racionalidade instrumental, torna-se mito por reiterar o princípio subjetivo da dominação, minando radicalmente a sobrevivência de uma potencialidade crítica e emancipatória, ao reduzir o conceito, no âmbito da ciência, a uma fórmula e na esfera da economia e das relações sociais de produção a um valor de troca.

Outro aspecto importante a destacar é a tese de Adorno e Horkheimer de que o mito já era produto e uma “protoforma” do esclarecimento, pois “queria relatar, dominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar. (...) Muito cedo deixaram de ser um relato, para se tornarem uma doutrina” (DE 20), constituindo uma organização do mundo com o propósito de autoconservação da espécie. Os autores não igualam os mitos à ciência, pois identificam diferenças essenciais entre eles, sendo a primeira relativa à vinculação ao objeto. Enquanto na magia ocorre uma aproximação, através de um procedimento

mimético, na ciência o pressuposto básico para alcançar a objetividade é um distanciamento crescente, tomado pelos autores como uma forma de alienação” sobre aquilo que exercem o poder”. Na magia existe outra diferença em relação à ciência: a “substitutividade específica”, isto é, no ritual há uma relação simbólica determinada entre o objeto da magia e um representante seu (boneco, fio de cabelo, roupa, etc.), enquanto na ciência a substitutividade se converte na “fungibilidade universal”, ou seja, a representação de uma porção de matéria (ex: de uma molécula de oxigênio) é a mesma em qualquer lugar do universo. Adorno e Horkheimer chamam a atenção também para o fato de o mito não estar contido apenas no processo de esclarecimento em geral, mas também especificamente na ciência:

O princípio da necessidade fatal, que traz a desgraça aos heróis míticos e que se desdobra a partir da sentença oracular como uma consequência lógica, não apenas domina todo sistema racionalista da filosofia ocidental, onde se vê depurado até atingir o rigor da lógica formal, mas impera até mesmo sobre a série dos sistemas, que começa com a hierarquia dos deuses e, num permanente crepúsculo dos ídolos, transmite sempre o mesmo conteúdo: a ira pela falta de honestidade (DE 23).

A tese polêmica de que o mito é visto como uma antecipação da ciência é ampliada pelos autores: existe um importante aspecto do conhecimento científico que o liga ao mito, a saber, o caráter de repetição. A objetivação alcançada pela ciência pressupõe que tudo nela pode ser repetido, através de experimentos, que deverá trazer sempre o mesmo resultado. É justamente essa temporalidade cíclica do mito que se encontra na ciência: “o princípio da imanência, explicação de todo acontecimento como repetição, que o esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito” (DE 23).

O conceito crítico de esclarecimento é bem amplo na *Dialética*: a universalidade dos pensamentos da lógica, utilizada até hoje pelo discurso científico, é correlata à dominação real, econômica e política da maioria por alguns poucos que detêm os meios de produção. Os autores movimentam-se alternadamente do plano gnosiológico, centrado nas relações entre razão instrumental, para o plano ético e político, da dominação da natureza e do social: “a distância do sujeito com relação ao objeto, que é pressuposto de abstração, está fundada na distância em relação à coisa, que o senhor conquista através do dominado (DE 24). Em outra passagem, os autores afirmam: “a universalidade dos pensamentos, como a desenvolve a lógica discursiva, a dominação na esfera do conceito, eleva-se fundamentada na dominação do real” (DE 25). A noção de “lógica discursiva” ressalta-se neste texto não apenas por ser o correlato da dominação do mundo natural e social, mas também por ser considerada uma resposta do pensamento dominador à possibilidade de que as coisas sejam e não sejam ao mesmo tempo. Essa preocupação já estava potencialmente presente no mito, e o esclarecimento poderia ser visto como a radicalização dessa angústia mítica. Essa possibilidade não se apresenta como um problema para quem defende uma concepção

dialética, já que “o conceito, que se costuma definir como a unidade característica do que está nele subsumido, já era desde o início o produto do pensamento dialético, no qual cada coisa só é o que ela é tornando-se aquilo que ela não é” (DE 26).

A racionalidade instrumental dominadora não fica restrita apenas ao mundo natural, mas se estende à sociedade, não apenas para moldar a economia, o sistema político ou a burocracia estatal, mas também a socialização, o processo de aprendizado e a formação da personalidade. A racionalidade das relações sociais, ao invés de conduzir à criação de uma sociedade de indivíduos livres e iguais, acabou por produzir um sistema social que bloqueou estruturalmente qualquer possibilidade emancipatória e transformou os sujeitos em engrenagens de um mecanismo que não compreendem e não dominam e ao qual se submetem e se adaptam, impotentes. Esse desafio mais geral se traduz no papel de compreender como a razão humana acabou por restringir-se historicamente a sua função instrumental, cuja forma social concreta é o mundo administrado. Veremos, a seguir, como ocorre a integração funcional do indivíduo na sociedade, confirmando essa dominação por meio da razão instrumental.

2.1.2 A integração funcional do indivíduo no mundo administrado

Adorno e Horkheimer apontam para um aspecto peculiar do esclarecimento moderno, um tipo de “automatismo da autoconservação”, ou seja, o aprofundamento da reificação até alcançar o pensamento, a ponto de ele não poder mais ser diferenciado de um processo maquinal, semelhante dos modernos computadores: “(...) a própria razão se tornou um mero adminículo da aparelhagem econômica que a tudo engloba” (DE 37). Esse processo é descrito como um tipo de substituição do sujeito transcendental pelo trabalho automatizado, resultado de uma racionalidade que se desenvolveu apenas no sentido de privilegiar a razão calculadora em prejuízo de qualquer aspecto material e da capacidade de o pensamento voltar-se sobre si mesmo. Sob os raios gelados da razão instrumental amadurecem, segundo os autores, “a sementeira da nova barbárie”.

O tema da autoconservação continua na sequência da argumentação dos autores, ao recorrerem ao duodécimo canto da *Odisseia* de Homero, onde é relatado o encontro de Ulisses com as sereias. Nesse momento, Ulisses é amarrado ao mastro do navio, ordenando a sua tripulação que tampe os ouvidos com cera, para evitar a capitulação diante da beleza do canto das sereias, o que significaria a morte de todos, mas também uma experiência singular: o contato com uma beleza irresistível. Esse episódio mostra que a cautela contra o canto das sereias que Ulisses prescreve para si próprio em contraste com a para seus homens, sugere um presságio da situação da arte e da cultura na era burguesa, já que ele próprio podia desfrutar, mesmo atado ao mastro do navio, da beleza do canto, enquanto seus homens nem sequer

ouviram um som: “o patrimônio cultural está em exata correlação com os trabalhos comandados, e ambos se baseiam na inescapável compulsão à dominação social da natureza” (DE 40).

Ulisses neste episódio propõe como estratégia, segundo os autores, uma divisão do trabalho, na qual separa intelecto e os sentidos. Essa separação prejudica a ambos e significa, conseqüentemente, “o empobrecimento do pensamento bem como da experiência” (DE 41). Fazendo um paralelo com os dias atuais, o episódio narrado no canto XII da *Odisseia*, reserva aos trabalhadores que são obrigados a vender a sua força de trabalho a tampar os ouvidos: “quanto mais complicada e mais refinada a aparelhagem social, econômica e científica, para cujo manejo o corpo já há muito foi ajustado pelo sistema de produção, tanto mais empobrecidas as vivências de que ele é capaz” (DE 41). Por isso, a “regressão das massas, de que hoje se fala, nada mais é senão a incapacidade de poder ouvir o imediato com seus próprios ouvidos, de poder tocar o intocado com as próprias mãos” (DE 41). A incapacidade de perceber a realidade cria uma nova forma de ofuscamento, que substitui as formas míticas superadas, e faz dos indivíduos “meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade governada pela força” (DE 41). Assim, tanto os remadores com os ouvidos tapados pela cera, quanto os trabalhadores modernos na fábrica estão sob condições concretas do trabalho na sociedade que cria conformismo e uma impotência que não é desculpa dos dominados, mas uma “consequência lógica da sociedade industrial, na qual o fado antigo acabou por se transformar no esforço de a ele escapar” (DE 42).

A integração funcional do indivíduo à sociedade, que reflete a ideia dos autores de que poder e conhecimento são sinônimos, é consequência da razão instrumental, que não se limita apenas à atitude científica, mas se expande, como vimos, por todo o tecido social, eliminando, com isso, qualquer forma de tensão entre indivíduo (particular) e sociedade (universal). O que marca o empobrecimento da vivência do mundo, para Verlaine Freitas (2014), “é uma abstração que é de suma importância para Adorno: a negação abstrata da singularidade pelo afastamento do intelecto em relação a ela”. A purificação do conteúdo sensível, empírico, cumpre a velha ambição do intelecto de ser um órgão puro dos fins:

A exclusividade das leis lógicas tem origem nessa univocidade da função, em última análise no caráter coercitivo da autoconservação. Esta culmina sempre na escolha entre a sobrevivência ou a morte, escolha essa na qual se pode perceber ainda um reflexo no princípio de que, entre duas proposições contraditórias, só uma pode ser verdadeira e só uma falsa. O formalismo desse princípio e de toda a lógica, que é o modo como ele se estabelece, deriva da opacidade e do entrelaçamento de interesses numa sociedade na qual só por acaso coincidem a conservação das formas e a dos indivíduos (DE 37).

Julian Robert chama a atenção para o fato de que os métodos organizacionais do mercado correspondem a uma técnica conceitual que mencionamos anteriormente: a equivalência. Em termos práticos, as entidades são equivalentes se uma pode ser substituída por outra, sem que o sentido do todo

se altere. Essa estratégia adotada pelo sistema capitalista possibilita ao conceito dispensar a individualidade em favor de habilidade de representar uma função no interior do sistema: “assim como a substitutividade é a medida da dominação e o mais poderoso é aquele que pode se fazer substituir na maioria das funções, assim também a substitutividade é o veículo do progresso e, ao mesmo tempo, da regressão” (DE 40).

Mas a subordinação do individual a seu contexto funcional, embora possa ser liberador tanto no contexto da lógica quanto no contexto do mercado de trabalho, torna a humanidade cega às irreduzíveis diferenças dos indivíduos. A pretenciosa arrogância do cálculo eclipsa a genuína qualidade da existência vívida e, além do mais, empresta-se a si mesma como instrumento dos interesses do poder e da repressão (ROBERT, 2008, p. 92).

A regressão presente já na divisão social do trabalho reflete a preponderância do domínio intelectual ao domínio sensível e é isso que possibilita, como explica Freitas, às pessoas serem trocadas “devido ao desenvolvimento das forças produtivas que dispensam a consideração pelas diferenças de habilidade e entre os operários, chegando-se, no capitalismo, a algo que é essencial: a homogeneização do trabalho” (FREITAS, 2014, p. 42).

Em outro texto da *Dialética do esclarecimento*, “Juliette ou Esclarecimento e Moral”, Adorno e Horkheimer falam da razão esclarecida encarnada na figura de Kant, pressupondo a subsunção do particular ao universal (conceito/sistema) como condição necessária sair da menoridade, da qual cada sujeito é o único responsável, para o estado de maioridade, que consiste em se servir de seu próprio entendimento sem a influência de outrem. Adorno e Horkheimer mostram que a adequação do universal e do particular é garantida, na filosofia kantiana, pelo esquematismo do entendimento puro, pois sem ele “nenhuma impressão se ajustaria ao conceito, nenhuma categoria ao exemplar, e muito menos o pensamento teria qualquer unidade, para não falar da unidade do sistema, para a qual porém tudo está dirigido. Produzir essa unidade é a tarefa consciente da ciência” (DE 72). Os autores mostram que a redução do particular ao universal destaca o sentido prático do esclarecimento: “os fatos (...) pertencem à práxis. Eles caracterizam sempre o contato do sujeito individual com a natureza como objeto social: a experiência é sempre um agir e um sofrer reais” (DE 72). A universalidade apregoada pela razão é ambígua por dois motivos: 1) enquanto a razão, proposta por Kant, fala de um convívio livre entre os seres humanos, uma verdadeira utopia, ela, ao mesmo tempo, esconde a verdadeira diferença entre os indivíduos sob o signo da universalidade do conceito; 2) apesar do conteúdo utópico, a razão fornece para a ciência atual os mecanismos para a manutenção do *status quo* da sociedade industrial.

O ser é intuído sob o aspecto da manipulação e da administração. Tudo, inclusive o indivíduo humano, para não falar do animal, converte-se num processo reiterável e substituível, mero exemplo para os modelos conceituais do sistema. O conflito entre a

ciência que serve para administrar e reificar, entre o espírito público e a experiência do indivíduo, é evitado pelas circunstâncias. Os sentidos já estão condicionados pelo aparelho conceitual antes que a percepção ocorra, o cidadão vê a priori o mundo como a matéria com a qual ele o produz para si próprio (DE 73).

No último parágrafo do texto “O Conceito de Esclarecimento”, Adorno e Horkheimer apontam para uma alternativa para enfrentar esse diagnóstico do tempo presente: a rememoração da natureza no sujeito (*Eingedenken der Natur im Subjekt*). A rememoração acontece, segundo os autores, mediante um processo de reflexão por parte da subjetividade que passou e passa pela experiência do esclarecimento: “graças a essa consciência da natureza no sujeito, que encerra a verdade ignorada de toda a cultura, o esclarecimento se opõe à dominação geral” (DE 44). Os autores não explicam com mais detalhes como aconteceria esta “rememoração”, mas em outro parágrafo tem-se a ideia de que “reconhecer, porém, a presença da dominação dentro do próprio pensamento como natureza não reconciliada seria um meio de afrouxar essa necessidade que o próprio socialismo veio a confirmar precipitadamente como algo de eterno, fazendo assim uma condenação ao *commun sensereacionário*” (DE 45). Passaremos, no próximo item, a investigar a relação entre racionalidade estética e mimesis.

2.2 Racionalidade e Mimesis

2.2.1 Da racionalidade instrumental à racionalidade estética

Adorno mostra, na *Dialética negativa*, como a dominação está inserida no pensamento filosófico por meio da afirmação da identidade. Para ele, a aparência de identidade “é intrínseca ao próprio pensamento em sua forma pura. Pensar significa identificar. Satisfeita, a ordem conceitual coloca-se à frente daquilo que o pensamento quer conceber” (DN 12). Por isso, é necessário superar a ilusão de uma identidade total e resgatar o elemento não conceitual que o próprio conceito esquece. Esse será o objetivo de uma crítica dialética imanente, isto é, aquela capaz de romper com o princípio da identidade e expressar as contradições. Embora deseje a reconciliação entre sujeito e objeto, acaba indicando um caminho para uma nova relação. Esta, por sua vez, pressupõe a não-violência do conceito sobre o objeto, deixando que este se apresente ao pensamento em sua totalidade. A forma de apresentação do objeto é fundamental, posto que é na linguagem que a mimesis, no sentido positivo, alcança seu instante de liberdade, possibilitando a expressão do objeto sem provocar a violência característica da razão instrumental. Nesse sentido, cabe à Filosofia denunciar a falsidade da sociedade que causa o sofrimento humano e limita a liberdade dos indivíduos. Assim, a dialética leva em conta a dor experimentada pelos indivíduos: “(...) a necessidade de dar voz ao sofrimento é condição de toda a verdade. Pois sofrimento é

objetividade que pesa sobre o sujeito...” (DN 24). A Filosofia cumpre, portanto, a sua finalidade, segundo Adorno, somente em face de uma realidade marcada pela injustiça e sofrimento.

Ao alterar a relação do pensamento filosófico com seu objeto, recusando o procedimento sistemático e dedutivo, Adorno mostra que isso é uma forma de a razão resistir à sua tendência totalitária. A filosofia adquire, nessa perspectiva, um aspecto expressivo que necessita proporcionar à mimesis uma função positiva de permitir uma relação não-violenta entre sujeito e objeto e, também, fortalecer o próprio sujeito. Com isso, a arte se torna, para a filosofia, um modelo para a atividade reflexiva, isto é, não se trata de a filosofia se reduzir a uma estética, mas em se orientar na maneira como a obra de arte se estrutura para entender a relação entre sujeito e objeto sem as amarras da dominação, como acontece nos moldes da racionalidade instrumental.

[...] a filosofia se quisesse imitar a arte, que quisesse ser por si mesma obra de arte, arriscaria a si mesma. Enquanto para a filosofia precisamente a sua relação com o heterogêneo é temática, ela postularia a pretensão de identidade: a pretensão de que o seu objeto imergisse nela, assinalando ao seu modo de procedimento uma supremacia à qual o heterogêneo se anexaria como material a priori. Arte e filosofia não têm o seu elemento comum na forma ou no procedimento configurador, mas em um modo de comportamento que proíbe a pseudomorfose. As duas permanecessem incessantemente fiéis ao seu próprio teor através de sua oposição; a arte, na medida em que se enrijece contra as suas significações; a filosofia, na medida em que não se atém a nenhuma imediatidade (DN 21-22).

Filosofia e arte não se confundem, como se percebe claramente na citação acima, apenas compartilham uma exigência de se relacionar mimeticamente com seu objeto em sua própria prática. Na *Teoria estética*, a racionalidade estética garante à mimesis um papel positivo que, ao lado do aspecto racional, permite às obras de arte alcançar o momento expressivo das coisas. Não cabe à Filosofia imitar esse procedimento, mas incorporá-lo como forma pela qual ela própria se realiza. Desse modo, a filosofia pode enxergar na arte seu material e seu conteúdo, uma vez que ela consiste em uma mediação, e pode proporcionar à filosofia um objeto que necessita ser decifrado, e não analisado, a partir de categorias prévias do pensamento. Por meio do seu comportamento mimético, a arte propõe uma relação com a natureza distinta daquela necessária à razão instrumental, uma vez que, para esta última, a reconciliação está bloqueada, enquanto, para a racionalidade estética, existe a possibilidade de realizar a mimesis do belo natural como experiência de um estado de reconciliação. Veremos, na próxima seção, a dialética entre racionalidade e mimesis.

2.2.2 Racionalidade estética e mimesis

O conceito adorniano de mimesis, como explica Paudyal (2009), exige o resgate da autorreflexão da razão, que, por sua vez, desdobra-se numa tensão entre o momento mimético da racionalidade e o momento racional da mimesis. Esta, de acordo com Wellmer (1993), era entendida por Adorno como ultrapassagem da razão, como cruzamento de mimesis e racionalidade na filosofia e na obra de arte. Desse modo, a autorreflexão da razão, inseparável do seu outro, tem o papel de colocar em movimento suas determinações reflexivas de tal maneira que resulte na superação da irracionalidade na qual se reduz, hoje, a razão a um simples meio e instrumento de dominação.

Analisaremos, inicialmente, a relação entre racionalidade e mimesis no discurso filosófico, recorrendo a alguns argumentos centrais da *Dialética negativa*. A presença do momento mimético no pensamento filosófico corresponde à crítica à lógica de dominação da razão instrumental, que opera dentro do princípio da identidade. Além disso, ela pode ser vista como uma tentativa de circunscrever, por meio do conceito, o que resiste ao próprio conceito, isto é, o não-idêntico. Apesar de essa tentativa só se realizar negativamente, é a inclusão do momento mimético ao discurso filosófico que garante ao conhecimento, segundo Adorno, a possibilidade de expressar, por intermédio do conceito, o não-conceitual.

O conceito não consegue defender de outro modo a causa daquilo que reprime, a da mimesis, senão na medida em que se apropria de algo dessa mimesis em seu próprio modo de comportamento, sem se perder nela. Dessa forma, o momento estético, ainda que por uma razão totalmente diversa do que em Schelling, não é acidental para a filosofia. Não é menos sua tarefa, porém, suspendê-lo na imperatividade de suas intelecções do que é real. Essas intelecções e o jogo são os seus polos. A afinidade da filosofia com a arte não lhe dá o direito de tomar empréstimo junto à arte (DN 21).

Sabemos que não era a intenção de Adorno fazer da obra de arte um modelo para o discurso filosófico ou, ainda, que a arte tivesse condições de expressar a verdade sob a aparência estética sem recorrer às exigências do rigor teórico próprias ao pensamento filosófico. Para ele, o conceito de mimesis provoca resistência do reprimido no interior mesmo da lógica da identidade. A inclusão do momento mimético no pensamento conceitual mostra-se especialmente na escolha de categorias estéticas na forma de exposição da filosofia de Adorno, na maneira pela qual elabora seus textos, como é o caso de *Minima moralia*, escrita em aforismas e fragmentos, ou a escrita constelacional de obras como *Dialética negativa* e a *Teoria estética*, que revelam como a linguagem e a forma de exposição deixam de ser meras engrenagens de um discurso sistemático, aparentemente sem lacunas e contradições, para expressar conteúdos e experiências que, de outra maneira, são silenciados pelo próprio conceito.

O pensamento discursivo que inclui o momento mimético é uma forma de resistência à reificação provocada pela lógica formal, evitando-se, com isso, que se transforme em “mimese do que está morto”. Esse momento mimético também traz consigo um elemento estético que rompe com o caráter sistemático do pensamento discursivo. A ensaística, por exemplo, seria incompreendida sem a interpretação adequada deste procedimento: o discurso filosófico admite pressupostos estéticos a partir do momento em que os legitima do ponto de vista da crítica do conhecimento. Nesse sentido, o ensaio não é simples antítese ao procedimento discursivo, mas ele próprio segue critérios lógicos na medida em que seus enunciados têm de compor-se coerentemente. O ensaio desenvolve os pensamentos de um modo diferente da lógica discursiva, isto é, ele coordena os elementos, ao invés de subordiná-los, e só o seu conteúdo, e não a sua maneira de expressão, é que é comensurável aos critérios lógicos. Portanto, a inclusão do momento mimético, na medida em que relaciona diretamente com a configuração do discurso filosófico, manifesta-se especialmente na relação com a linguagem e os conceitos: “A exatidão idiossincrática na escolha das palavras, como se elas devessem denominar a coisa, não é a menor das razões pelas quais a exposição é essencial à filosofia.” (DN 52).

A dialética entre mimesis e racionalidade é apresentada, na *Teoria estética*, como imanente à obra de arte e está presente em todos os seus momentos. Sem esse momento, segundo Jimenez (1977), o princípio de individuação das obras e a própria atividade da racionalidade estética ficariam ocultos. A autonomia das obras é assegurada pela racionalidade estética em oposição ao mundo empírico, no qual impera o domínio técnico-racional da natureza. Ao se opor à racionalidade dominadora da natureza, a racionalidade estética transforma-se em sua negação determinada.

A arte é mimesis espiritualizada e, desse modo, também um momento de esclarecimento, contra o qual ela se volta. Ela se recusa, ao tornar-se autônoma, a seguir fins externos, uma vez que não mais se reconhece em funções mágicas, culturais ou do mercado consumidor. O que antes foi o seu “para quê”, diz Adorno, o transforma em um momento do seu em si. A imagem enigmática da arte é a configuração da mimesis e da racionalidade. Elas são enigmáticas não pela sua composição, mas pelo teor de verdade que é a solução objetiva do enigma de cada obra de arte. Ao exigir a solução, o enigma aponta para o teor de verdade que, por sua vez, só pode ser alcançado por intermédio da reflexão filosófica, e isso, para o filósofo, justifica a estética. Motivo pelo qual, em inúmeras vezes, afirmou que o objeto do interesse filosófico pela estética não é tanto pela emoção ou prazer, como leva a crer o senso comum, proporcionados pela obra, mas a própria arte como uma forma de conhecimento cujo teor de verdade exige a mediação da reflexão filosófica para ser alcançado. Aqui, a dialética de mimesis e racionalidade diz respeito tanto à tensão entre duas formas de conhecimento, seja ela discursiva ou não-discursiva,

quanto à sua unidade ao médium do espírito. A arte, como manifestação sensível da realidade, resiste à apreensão conceitual do pensamento sistemático, assim como o conceito resiste a desenvolver-se no jogo da bela aparência. A dialética entre mimesis e racionalidade convida, portanto, a arte e a filosofia a entrarem numa constelação mediatizada pelo espírito.

2.2.3 Belo Natural: reconciliação?

Não é possível, nas obras de arte, separar os conceitos de natureza e história, posto que Adorno explica que a natureza está presente na estrutura da obra de arte como imagem de um objeto que se liberta da violência e da imposição racional. A ideia de natureza serve como alegoria de uma relação harmoniosa em que o conhecimento do objeto se dá pelas vias racional e mimética. Assim, a obra de arte, que se realiza nessa mediação, expressa a possibilidade de fugir da dominação total, que é vista pelo indivíduo, por meio da experiência estética, como promessa de felicidade onde existiria um estado de harmonia. De acordo com Adorno:

O modo de articulação do belo natural e do belo artístico revela-se na experiência que àquele se aplica. Ela refere-se à natureza unicamente enquanto fenômeno, não enquanto material de trabalho e reprodução da vida, muito menos ainda enquanto substrato da ciência. Tal como a experiência artística, a experiência estética da natureza é uma experiência de imagens. A natureza enquanto belo fenomenal não é percebida como objeto de ação. A renúncia aos fins da autoconservação, enfática na arte, realiza-se igualmente na experiência estética da natureza. [...] A mediação aparece tanto na relação da arte com a natureza como na relação inversa. A arte não é, como o idealismo pretendia fazer crer, a natureza, mas ela quer manter o que a natureza promete. Só o consegue ao quebrar essa promessa, na retirada para si mesmo (TE 106).

É nesse contexto que introduz a noção de belo natural, pois se baseia na experiência da natureza em sua “imediatez” — apesar de esse estado nunca ter existido —, mas que tem sua imagem na forma como a obra de arte existe. Não é proporcionada, com isso, uma experiência propriamente dita com a natureza, uma vez que toda experiência estética é mediada, mas apresentado a imagem do que aquela seria. Quando se alude ao belo natural nas obras de arte, não se refere ao seu sentido literal, como se fosse preciso fazer um retrato de uma bela paisagem para que a obra o expressasse. Nesse momento, podemos perceber o entrelaçamento entre natureza e história, posto que a própria contemplação é mediada pela constituição histórica do sujeito, assim como este se constitui a partir da sua relação com a natureza. Assim, podemos ler, na *Teoria estética*, que no belo natural entram em cena e encontram-se unidos “ora de modo musical, ora à semelhança de um caleidoscópio, elementos naturais e históricos. Um deles pode assumir o lugar do outro e é nessa flutuação, não na univocidade das relações, que vive o belo natural” (TE 114). Portanto, o belo natural pode ser entendido como um momento em que a dialética entre

natureza e história se realiza, e a objetividade implode na obra de arte, como um distanciamento da natureza para que ela não seja vítima de coerção ou violência.

Adorno mostra que é possível construir, ao trazer a experiência do belo natural para o belo artístico, por meio da relação com as obras de arte, uma experiência de não-violência com o objeto. A arte imitará o belo natural como exemplo daquilo que não foi mutilado pela razão instrumental. Por isso, afirma, na *Teoria estética*, que “(...) a arte é, em vez de imitação da natureza, uma imitação do belo natural em si” (TE 114). Nesse sentido, Jarvis (1998) explica que a mimesis presente na obra de arte se refere a algo que não existiu, transformando em uma utopia. Outra interpretação que reforça a ideia da mimesis de um estado inexistente é dada por Richer (2006), que afirma que a arte imitaria um estado de reconciliação inexistente no presente, do qual ninguém tem conhecimento, pois nunca foi vivenciado. Arte e filosofia deveriam, com isso, se constituir em alegoria da possibilidade de um modo diferente de pensar, o que é visto no trabalho do próprio Adorno. O que essas interpretações destacam é que a arte reflete a imagem de uma utopia que ainda aguarda a possibilidade de sua realização, ou seja, uma utopia negativa, que se mostra como negação do mundo administrado na medida em que as obras de arte, a partir da sua própria configuração, podem expressar imagens daquilo que não pode existir (ainda) socialmente.

Adorno também se refere, em outra passagem da *Teoria estética*, ao belo como o “Mais”, que é apresentado como aquilo que transcende, que a torna mais do que parte do mundo empírico, uma vez que possibilita ao sujeito uma experiência estética que recusa o modo de pensar comprometido com a dominação. Desse modo, o “Mais” se mostra, ao mesmo tempo, incompreensível ao sujeito, mas dele dependente. Por isso, afirma que “a natureza deve a sua beleza ao facto de parecer dizer mais do que é. A ideia da arte é arrancar este mais à sua contingência, torná-lo senhor da sua aparência, determiná-lo a ele mesmo como aparência, e também negá-lo como irreal” (TE 125). Esse é o motivo pelo qual as obras de arte autênticas proporcionam ao sujeito uma experiência análoga à do belo natural, pois o desperta para a existência de algo transcendente na obra, que é expressão da própria coisa. No belo artístico, a expressão da natureza acontece por meio do espírito da obra, como objetivação de um teor de verdade que espera a interpretação do indivíduo. O teor de verdade se coloca para além da obra enquanto objeto do mundo, o que faz o artefato passar a ser mais do que é, assim como o belo natural também se expressa como algo a mais que o existente, dado que a expressão da natureza é entendida de forma desinteressada.

Nesse sentido, o belo natural é visto como modelo para o belo artístico, que imitará e tentará dar expressão às coisas na medida em que preserva a historicidade que as configura. De acordo com Adorno, “o belo natural é o vestígio do não-idêntico nas coisas, sob o sortilégio da identidade universal” (TE 117) e é precisamente esse aspecto que a obra de arte poderá exhibir, recusando-se a participar da dominação

orientada pela racionalidade instrumental. Assim, as obras de arte, ao imitarem o belo natural, apresentam uma relação diferenciada entre sujeito e objeto, apresentam uma reconciliação, a qual não significa uma reconciliação concreta, pois ela se dá de forma isolada da sociedade, sem corresponder a um estado existente na realidade.

Numerosos períodos históricos garantem sem dúvida maiores possibilidades de reconciliação do que a época atual, que radicalmente as recusas. No entanto, enquanto integração não-violenta dos elementos divergentes, a obra de arte transcende simultaneamente os antagonismos do existente sem a ilusão de que não mais existem. A contradição mais profunda das obras de arte, a mais inquietante e mais frutuosa, é que elas são inconciliáveis pela reconciliação, ao passo que, porém, a sua irreconciliabilidade constitutiva lhes tira também a reconciliação. Mas, pelo conhecimento, encontram-se na sua função sintética, na ligação do disjunto (TE 288).

Em suma, a arte buscar formar uma consciência não-reificada sobre a realidade na medida em que coloca o indivíduo diante das contradições, o que pode acontecer por meio da experiência estética do sujeito ou pela reflexão filosófica que pode escolher a arte como objeto de arte, trazendo ao conceito aquilo que aparece nas obras e o que essa aparência exhibe de verdade em relação à sociedade. Assim, a verdade da obra de arte passa a convergir com a verdade do próprio discurso filosófico, que irá, em sua crítica negativa, resgatar o não-idêntico na medida em que se recusa a se apropriar violentamente de seus objetos, encontrando na racionalidade estética uma alternativa para a reconciliação do próprio pensamento. Para superar esse problema é preciso ultrapassar a semiformação e resgatar a capacidade de fazer experiências — tema do próximo momento.

Conclusão

Vimos, ao longo do texto, que a razão instrumental não fica limitada apenas ao mundo natural, mas se estende a toda vida social. Além disso, essa mesma racionalidade não produz indivíduos livres iguais, mas sujeitos adaptados ao mundo administrado. Isso, como explicamos, bloqueou estruturalmente qualquer possibilidade de ação emancipatória, isto é, anulou qualquer possibilidade de transformação social. Diante desse cenário surgiu a seguinte questão: é possível orientar a vida humana a partir de uma outra racionalidade?

No segundo momento do texto, apresentamos, como resposta e com a ajuda da *Dialética negativa* de Adorno, que a dominação está fundamentada na ideia de identidade: “pensar significa que identificar. Satisfeito, a ordem conceitual coloca-se à frente daquilo que o pensamento quer conceber” (DN 12). Ainda, nesta obra, vimos que a presença do momento mimético no pensamento filosófico corresponde à crítica à lógica de dominação da razão instrumental, que opera dentro do princípio de identidade. Esse

era, certamente, o principal propósito do presente texto: destacar a atualidade de um dos principais temas da obra adorniana e mostrar a necessidade de orientar a vida humana a partir de uma racionalidade que constrói relações de não-violência com objeto.

Referências

ADORNO, T. W. *Gesammelte Schriften*. Edição de Rolf Tiedemann. 20 vols. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.

_____. *Teoria estética*. Tradução Artur Morão. São Paulo: Martins Fontes/Edições 70, 1988;

_____. *Educação e emancipação*. Tradução Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Paz e Terra, 1995a.

_____. *Notas de literatura*. Tradução Jorge de Almeida. São Paulo: Duas Cidades, Ed.34, 2003.

_____; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Tradução Guido Antônio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

_____. *Minima moralia*: Reflexão a partir da vida lesada. Tradução Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2008.

_____. *Dialética negativa*. Tradução Marco Antônio Casanova; revisão técnica Eduardo Soares Neves Silva. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

_____. “Teoria da semiformação”. Tradução Newton Ramos-de-Oliveira; Bruno Pucci; Claudia Barcelos de Moura Abreu. In: PUCI, Bruno; LASTORIA, Luiz; ZUIN, Antônio (Orgs.). *Teoria Crítica e Inconformismo*: novas perspectivas de pesquisa. Campinas: Autores Associados, 2010.

_____. *Estudos sobre a personalidade autoritária*. Tradução Virginia Helena Ferreira da Costa; Francisco López Toledo Corrêa; Carlos Henrique Pissardo. São Paulo: Unesp, 2019.

_____. *Primeiros escritos filosóficos*. Tradução Verlaine Freitas. São Paulo: Unesp, 2018.

BENJAMIN, W. *Rua de mão única*: infância berlinense 1900. Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. *O anjo da história*. Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. *Linguagem, tradução, Literatura (Filosofia, teoria e crítica)*. Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2018.

_____. *Baudelaire e a modernidade*. Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

_____. *Imagens de pensamento. Sobre o haxixe e outras drogas*. Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

_____. *Estética e Sociologia da arte*. Tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

COHN, G. Esclarecimento e ofuscação: Adorno & Horkheimer hoje. *Revista Lua Nova*, n. 43, p. 5-22, 1997.

DUARTE, R. *Dizer o que não se deixa dizer: para uma filosofia da expressão*. Chapecó: Argos, 2008.

_____. *Mimesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Loyola, 1993.

FREITAS, Verlaine. *Adorno e a arte contemporânea*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

_____. “Dialética histórica da cultura. Um comentário crítico ao texto Teoria da semiformação, de Theodor Adorno”. In: CHAVES, J. C.; BITTAR, Mona; GEBRIM, V. S. (orgs). *Escritos de psicologia, educação e cultura*. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2015.

_____. Saber, abstração e poder na Dialética do esclarecimento: um comentário crítico. *Revista Veritas*, v. 59, n. 2, mai.-ago. 2014. p. 20-45

JAY, Martin. *As ideias de Adorno*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix, 1988.

_____. *A imaginação dialética. História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

JIMENEZ, Marc. *Para ler Adorno*. Tradução Roberto Ventura. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

_____. *O que é estética?* Tradução Fulvia Moretto. São Leopoldo, RS: Unisinos, 1999.

PAUDYAL, Bed P. Mimesis in Adorno’s Aesthetic Theory. *Journal of Philosophy: A Cross-Disciplinary Inquiry*, v. 4, n. 8, 2009, p. 1-10.

PETRY, F. B. “A racionalidade estética em Adorno como possibilidade de superação da crítica à razão instrumental”. In: FELDHAUS, Charles; DUTRA, Delamar José Volpato (Orgs.). *Habermas e interlocuções*. São Paulo: DWW, 2012.

RICHTER, G. Theory and Nonpropositional Truth Content in Adorno. *New German Critique*, n. 97, Adorno and Ethics, p. 119 -135, Winter, 2006.

RUSH, Fred (ORG). *Teoria Critica*. Tradução Beatriz Katinsky; Regina Andrés Rebollo. Aparecida, São Paulo: Ideias e Letras, 2008.

TIBURI, M.; DUARTE, Rodrigo. (Orgs.). *Seis Leituras sobre a Dialética do Esclarecimento*. Ijuí: Unijui, 2009.

_____. *Crítica da razão e mimesis no pensamento de Theodor W. Adorno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

Recebido em: 22/01/2025

Aceito em: 28/02/2025