

AS FIGURAS DA RAZÃO INSTRUMENTAL NA PERIFERIA DO CAPITALISMO

Leomir Cardoso Hilário¹

Resumo: proponho que a crítica da razão instrumental constitui o eixo central da chamada teoria crítica da sociedade. Além disso, defendo que também nós, brasileiros, produzimos uma consciência crítica dos efeitos da razão instrumental. Escolho quatro grandes figuras dessa razão instrumental na periferia do capitalismo: o colonialismo, a medicina social, a revolução industrial e a necropolítica. Com isso, pretendo posicionar a crítica da razão instrumental no centro do diagnóstico do presente como uma maneira de resgatar a radicalidade e atualidade da teoria crítica.

Palavras-chave: teoria crítica; razão instrumental; colonialismo; necropolítica.

Comparada às grandes, nossa literatura é pobre e fraca. Mas é ela, não outra, que nos exprime. Se não for amada, não revelará sua mensagem; e se não a amarmos, ninguém o fará por nós. Se não lermos as obras que a compõem, ninguém as tomará do esquecimento, descaso ou incompreensão. Ninguém, além de nós, poderá dar vida a essas tentativas muitas vezes débeis, outras vezes fortes, sempre tocantes, em que os homens do passado, no fundo de uma terra inculca, em meio a uma aclimatação penosa da cultura europeia, procuravam estilizar para nós, seus descendentes, os sentimentos que experimentavam, as observações que faziam, – dos quais se formaram os nossos (CANDIDO, 2014, p. 12)

I.

A crítica da razão instrumental pode ser definida como um modelo específico de análise social exercida pela assim conhecida teoria crítica da sociedade ou Escola de Frankfurt, da qual os principais expoentes são Theodor Adorno, Max Horkheimer e Herbert Marcuse² e cuja duração histórica se deu entre 1940-1945. Essa é a interpretação de Helmut Dubiel (1985), que a circunscreve na “terceira fase” da teoria crítica, marcada pela tese da integração do proletariado e pela consolidação do nazismo. Nessa leitura, a crítica da razão instrumental reflete metodológica e epistemologicamente a “meia noite da história”, sendo, então, apenas um momento passageiro da reflexão sobre os tempos de barbárie experimentado pelos exilados alemães frankfurtianos. Com o alvorecer do pós-guerra, tal crítica teria se tornado enfim obsoleta, dando espaços a novos desenvolvimentos críticos.

¹ Professor Efetivo do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Sergipe (DPS-UFS). Doutor em Psicologia Social pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ).

² Além, é claro, de Walter Benjamin, Friedrich Pollock, Franz Neumann, Otto Kirchheimer, dentre tantos outros. Para um panorama completo, ver Wiggershaus (2002) e Jay (2008).

Seguindo outras trilhas, podemos tomar a crítica da razão instrumental como o eixo central do pensamento crítico e não somente como uma “fase” histórica do desenvolvimento da teoria crítica. Ou seja, a crítica da razão instrumental é parte significativa do diagnóstico do presente produzido pela chamada teoria crítica da sociedade, sendo o resultado maduro da crítica frankfurtiana. Nesse sentido, aquilo que define se o que estamos fazendo é teoria crítica da sociedade é a crítica da razão instrumental. Em outras palavras, ela circunscreve o ofício daquele que faz teoria crítica.

Entendo a razão instrumental como uma noção mais ampla, como uma espécie de análise da constituição da sociedade moderna inspirada em Marx, porém formulada a partir da conjuntura capitalista do século XX. Isso implica que a razão instrumental é um conceito no sentido que deram Adorno e Horkheimer, isto é, algo que deve ser compreendido a partir das figuras que ele assume na realidade efetiva³. Quando eles refletem acerca do conceito de Esclarecimento, eles o fazem a partir das formas históricas concretas, das instituições sociais com as quais esse conceito se vê enredado, pois são elas que expressam e demonstram o processo da autodestruição do próprio Esclarecimento, a sua dialética contraditória. Por isso, em Adorno e Horkheimer parece não haver espaço para aquela discussão de que existiria um verdadeiro Esclarecimento que estaria imune ao desenvolvimento histórico da modernidade. Ou uma verdadeira modernidade que não teria nada a ver com as bombas, as invasões, as colônias... Não existe, portanto, um conceito de razão que não suje suas mãos de sangue ou de terra.

A crítica da razão instrumental implica, portanto, uma “Crítica da Razão Impura” (MCCARTHY, 1994). Ou seja, em vez daquele olhar kantiano em busca dos fundamentos da Razão que independem da experiência, a teoria crítica, ao contrário, toma grandes noções modernas, como a civilização e acultura, e procura analisá-las do ponto de vista de seus efeitos práticos na vida cotidiana dos indivíduos. Por isso, Adorno e Horkheimer nunca estão preocupados em defender uma Razão em si que seria melhor, mais verdadeira, algo a ser perseguido e conquistado, mas querem compreender como esse projeto de uma sociedade racional se deu e quais seus efeitos na experiência das pessoas.

³ “Assim como o esclarecimento exprime o movimento real da sociedade burguesa como um todo sob o aspecto da encarnação de sua Ideia em pessoas e instituições, assim também a verdade não significa meramente consciência racional, mas, do mesmo modo, a figura que esta assume na realidade efetiva” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 13).

A razão instrumental alude ao longo processo histórico de constituição e consolidação da sociedade capitalista⁴. Adorno e Horkheimer vão até as origens da civilização ocidental para fazer a genealogia da razão instrumental. Para nós, brasileiros, tal processo histórico é mais recente e remonta à colonização e à submissão da periferia ao desenvolvimento capitalista europeu. Por isso, não iremos tão longe historicamente, mas talvez iremos mais profundamente nas raízes da dominação moderna em termos de violência e barbárie.

Essa genealogia da razão instrumental a partir da periferia do capitalismo inevitavelmente nos coloca em rota de colisão com os desenvolvimentos posteriores da teoria crítica, que defendem um conceito bifrontal de razão (instrumental e comunicativa) ou aqueles que postulam um progresso moral inscrito no desenvolvimento histórico da modernidade. Olhando tais problemáticas a partir da periferia brasileira, ambas perspectivas teórico-analíticas não são adequadas. Porque o que aparece na Europa como avanço civilizatório emerge entre nós como uma nova maneira de realizar velhos hábitos. Essa recusa em relação aos desenvolvimentos contemporâneos da teoria crítica não constitui uma atitude ortodoxa ou meramente teórica. Na verdade, é uma consequência do ato de pensar criticamente a atualidade.

Esse texto se divide em duas partes: na primeira busco expor alguns fundamentos da crítica da razão instrumental a partir dos frankfurtianos. Na segunda, meu objetivo é compor grandes traços daquilo que se poderia denominar de crítica periférica da razão instrumental, onde sugiro quatro figuras da razão instrumental na periferia do capitalismo: o colonialismo, a medicina social, a revolução industrial e a necropolítica. Tais figuras estão longe de representar um passado distante ou uma realidade que já abandonamos. Na verdade, elas constituem as coordenadas fundamentais de nossos modos de vida até hoje, razão pela qual a crítica da razão instrumental é indispensável a nós.

II

O conceito de razão instrumental não aparece nitidamente nos textos, de modo que não encontraremos nenhuma definição clara. Apenas encontramos poucas pistas espalhadas,

⁴ Como o objetivo desse texto é apresentar essa montagem da crítica da razão instrumental tanto para a teoria crítica desde o centro quanto para teoria crítica periférica, não discuto aqui os destinos contemporâneos da crítica da razão instrumental. Isso, na verdade, é o que eu faço em outro texto chamado “Ascensão e colapso da crítica da razão instrumental neoliberal” (HILÁRIO, 2020).

ali e aqui. Uma primeira pista tem algo de desencontro e divergência. Trata-se de uma conversa entre Marcuse e Habermas em 1971:

Habermas: [...] Em Eros e Civilização você contrapõe a lógica da dominação e a lógica da alienação, quer dizer, o que Horkheimer denomina razão instrumental.

Marcuse: Max Weber.

Habermas: O termo já se encontra em Max Weber?

Marcuse: Para mim, sim.

Habermas: Eu creio que não, ainda que possa ser. (HABERMAS, 1975, p. 254).

Dois dos representantes maiores da teoria crítica frankfurtiana não concordam em relação à origem do conceito. Diante disso, quem, concordando com Marcuse, for buscar em Max Weber a expressão “razão instrumental” também não encontrará uma definição clara e precisa. Da mesma forma, quem, concordando com Habermas, for buscar na teoria crítica contemporânea mais oficial também encontrará muitas dificuldades. Lembro de duas intervenções: a de Habermas (2012) no final do primeiro volume de sua “Teoria do Agir Comunicativo”, especificamente ao último tópico chamado “A crítica da razão instrumental”, bem como ao texto homônimo de Seyla Benhabibb (1996). Seriam, à primeira vista, duas boas intervenções que viriam a abastecer todo pesquisador que quisesse se aprofundar nessa noção.

Ambos subscrevem a tese da “aporia” (ou do beco sem saída) irremediável da crítica dialética do Esclarecimento e, dessa maneira, apontam para a necessidade da sua superação. O que significa dizer que ambos apresentam a crítica da razão instrumental para, logo depois, descartá-la, num gesto parecido como o de Helmut Dubiel exposto no início desse texto. A ideia básica é a mudança do paradigma da crítica da razão instrumental por meio da “virada linguística”, com ênfase nos fundamentos normativos da crítica, os quais descartariam a unilateralidade da razão instrumental. Ou seja, a razão instrumental seria um dos aspectos da modernidade, mas não o aspecto central e nem o único, nem o mais importante. Nessa leitura, se a razão instrumental fosse a única feição da modernidade, o lugar da crítica estaria de início contaminado e prejudicado, de modo que seria impossível realizar o ato da crítica. Por isso, e também por outros fatores, a razão instrumental seria contraposta a racionalidade comunicativa, aos espaços sociais de consenso, diálogo e deliberação democrática⁵.

⁵ Em outro lugar, investigo mais profundamente essa tese da aporia, argumentando que o beco sem saída não constitui a fraqueza da crítica frankfurtiana, mas, ao contrário, a sua singular força. Ver Hilário (2014).

Proponho um outro caminho. Habermas argumentou como se formou nas sociedades europeias uma esfera pública durante os séculos XVII, XVIII e XIX, que se expressava nos salões, nos teatros, na imprensa, por um lado, e num processo de privatização da subjetividade como encarnação da autonomia dos indivíduos e cidadãos. Trata-se de um grande complexo no interior das sociedades modernas capaz de promover participação ativa dos cidadãos na produção e reprodução da vida social.

Porém essa formação da esfera pública é algo que se dá de uma maneira muito específica entre nós, brasileiros. As condições históricas e sociais do Brasil tornaram tanto a participação no contexto do espaço público quanto o gozo da privacidade um privilégio de poucos. Além disso, a autoridade pública, em vez de ser a emanção desse poder público consensuado pela razão comunicativa, se permitia invadir e destruir casebres, cortiços e barracos, como demonstram os episódios da Revolta da Vacina e de Canudos.

Num momento histórico em que segundo a teoria habermasiana da modernidade nós brasileiros deveríamos estar constituindo a esfera pública, o poder público nascente no Brasil prendia cidadãos sem o devido processo legal, e também espancava, fuzilava, degolava. Entre nós, nunca houve de fato esfera pública, nem poderia haver, por conta de nossas características periféricas. Nesse sentido, essa teoria da modernidade mais positiva não cabe entre nós, ela não é capaz de explicar como se deu a nossa formação social e ela não é capaz de pensar criticamente os seus efeitos de barbárie⁶.

Nesse sentido, parece que nos é imprudente recusar os desenvolvimentos mais radicais da assim chamada primeira geração frankfurtiana. Por exemplo, tomemos uma frase de Adorno e Horkheimer (1985, p. 43): “Com a difusão da economia mercantil burguesa, o horizonte sombrio do mito é aclarado pelo sol da razão calculadora, sob cujos raios gelados, amadurece a sementeira da nova barbárie”. Isso pode parecer obscuro para alguns, muito filosófica ou abstrata para outros tantos, mas para nós, brasileiros, é exatamente disso que se trata: a expansão do capitalismo foi para nós a sementeira de uma nova barbárie, portanto, o desenvolvimento civilizatório do capital não representou para nós um avanço para uma vida melhor de ser vivida, mas, ao contrário, serviu para uma atualização de modos antigos de exercer a violência e a exclusão social.

⁶ Essa é uma das razões pelas quais recorro à Michel Foucault como inspiração para analisar o processo de modernização brasileiro, principalmente na questão da medicina social e da necropolítica. Em outros lugares, fundamento melhor o uso de Foucault em alternativa a Habermas. Ver Hilário e Cunha (2012; 2014).

Desse modo, a teoria crítica precisa desenvolver uma outra teoria da modernidade que seja capaz de dar conta disso que somos, do processo que nos constituiu, das tendências que ainda estão presentes entre nós. A ideia de uma teoria crítica periférica surge como necessidade a partir dessa exigência, a de estabelecer uma crítica radical da modernidade como condição necessária para estarmos à altura desse tempo que vivemos. A recuperação da centralidade e da dignidade da crítica da razão instrumental também participa desse empreendimento.

III

Para compreender a noção de racionalidade instrumental é necessário voltar a Max Weber e a apropriação de Georg Lukács, embora seus nomes não apareçam ao longo da *Dialética do Esclarecimento*, a obra-chave dessa noção⁷. Os conceitos desses intelectuais estão presentes, apesar da ausência da referência direta. Por exemplo, a frase que abre o primeiro capítulo da *Dialética do Esclarecimento* é a seguinte:

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 19).

A expressão “desencantamento do mundo” é uma referência a Max Weber. Essa expressão aparece dezessete vezes na obra de Weber e seu significado não é tão simples ou unívoco (PIERUCCI, 2013). No que se refere à interpretação frankfurtiana, essa expressão alude, em primeiro lugar, à desmagificação do mundo, isto é, o caráter mágico (inédito, imprevisível, inexplicável) é apagado do mundo, em seu lugar, é colocado um conjunto de hipóteses, relações causais, procedimentos etc. O mundo objetivo é uma matéria passível de ser conhecida, controlada e manipulada. Por isso, então, “o objetivo de livrar os homens do medo e investi-los na posição de senhores”.

Alude, também, em segundo lugar, à perda de sentido inscrito no mundo, ou seja, podemos dizer que os processos do mundo ficam desencantados, perdem o seu sentido

⁷ Em verdade, Max Weber aparece uma vez, numa citação no mínimo esquisita no Excurso I sobre Ulisses, sem ligação alguma com o problema do desencantamento do mundo ou da racionalidade instrumental. Já Lukács, nenhuma ocorrência.

mágico e a partir de agora apenas “são”, simplesmente “acontecem”. Não interessa mais nenhum tipo de juízo de valor normativo ou ético sobre os fenômenos do mundo. Eles são o que são, independentemente de nossa vontade ou opinião. No mundo desencantado, onde não há magia por trás dos acontecimentos, o que resta como modo de compreensão objetiva é o “cálculo”: é ele que nos leva à descoberta das leis que regem o mundo.

Como eles dizem ainda nesse parágrafo supracitado: “O que importa não é aquela satisfação que, para os homens, se chama ‘verdade’ mas a ‘operation’, o procedimento eficaz”. Trata-se aqui de um projeto de dominar a natureza pelo saber. Conhecer agora é acumular e classificar fatos, bem como determinar causas. Conhecer é então um aspecto do controle e da dominação. Aquela ideia de que o pensamento implica um amor ao conhecimento ou um prazer na relação com o mundo e com outros ficou para trás.

Adorno e Horkheimer põem o conceito weberiano de desencantamento do mundo na condição de programa do Esclarecimento. Ou seja, o Esclarecimento consistiria na execução desse programa de controle total do mundo objetivo e subjetivo. Tal programa se expressa na dissolução do conhecimento na técnica. Nesse sentido, o horizonte tendencial do desencantamento do mundo é a produção de um mecanismo desdivinizado total, o qual, tal como o mito, organiza as práticas humanas sem que os indivíduos saibam disso e sem que eles tenham ingerência sobre seus desígnios. Por isso que “a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal”, ou seja, o mundo totalmente ilustrado pelo cálculo é o mundo imutável, que aparece diante dos indivíduos como uma força imperativa diante da qual não há o que fazer, denegando seu caráter histórico e transitório. No mundo Esclarecido, aquilo que não se submete ao critério de calculabilidade e da utilidade torna-se suspeito. Por isso, “o Esclarecimento é totalitário”, porque ele só permite a existência daquilo que ele pode controlar. Ao que não se reduz ao número, é relegado ao estatuto de ilusório ou de pouco valor.

O cálculo cria um mundo a sua forma e semelhança, o mundo da burocracia ou totalmente administrado. Max Weber (2004b, p. 96) afirmou certa feita que “o cumprimento dos objetivos das missões significa principalmente um cumprimento de missões de acordo com regras calculáveis que desconsideram pessoas”. O que está em jogo aqui é o estabelecimento de uma racionalidade social que acaba por desconsiderar os membros da sociedade e funcionar à revelia deles. Muito por isso, os efeitos da racionalização social serão contrários aos seres humanos, promovendo sofrimento, desigualdade e opressão.

Esse funcionamento social que desconsidera a subjetividade dos sujeitos também foi expresso de outra maneira na “Ética protestante e o Espírito do capitalismo”: “Atualmente a ordem econômica capitalista é um imenso cosmos em que o indivíduo já nasce dentro e que para ele, ao menos enquanto indivíduo, se dá como um fato, uma crosta que ele não pode alterar e dentro da qual ele tem que viver. Esse cosmos impõe ao indivíduo, preso nas redes do mercado, as normas econômicas” (WEBER, 2004, p. 48). Ou seja, é parte do diagnóstico weberiano da modernidade essa conjuntura histórica na qual os sujeitos não tem mais controle sobre aquilo que eles próprios produzem. O mundo capitalista não seria exatamente um avanço na história em direção ao melhor, mas sim a instauração de novas formas de controle.

Georg Lukács segue esse fio da disseminação da lógica do cálculo para todo o tecido social costurado analiticamente por Weber. Por meio do conceito de segunda natureza, pode-se verificar a tentativa lukácsiana de expandir ainda mais o horizonte da racionalização social. A origem desse conceito está na filosofia da história, na qual Hegel se inscreve, onde se pressupõe a existência de um mundo natural, cujas leis não foram sancionadas pelos indivíduos e cujos acontecimentos estão para além do controle deles, e um mundo social, construído por eles que tende à autonomia e à liberdade. Em linguagem hegeliana, são respectivamente a primeira e segunda natureza⁸.

A segunda natureza seria, pois, em Hegel, a antítese da primeira, mediada pela Razão. No entanto, Lukács chama a atenção para o fato de que esta segunda natureza é oriunda de um processo social alienado, estranhado, de modo que, assim como a primeira, ela acaba por ser algo distante de um “império da liberdade”:

Pois, de um lado, os homens quebram, dissolvem e abandonam constantemente os elos “naturais”, irracionais e “efetivos”, mas, por outro e ao mesmo tempo, erguem em torno de si, nessa realidade criada por eles mesmos, “produzidas por eles mesmos”, uma espécie de segunda natureza, cujo desdobramento se lhes opõe com a mesma regularidade impiedosa que os faziam outrora os poderes irracionais (LUKÁCS, 2003 p. 272).

Na primeira natureza, em última análise, o destino da humanidade está para além de seu próprio controle, de modo que acontecimentos como as catástrofes naturais não podem

⁸ Refiro-me aqui à seguinte formulação hegeliana: “O domínio do direito é o espírito em geral; aí, a sua base própria, o seu ponto de partida está na vontade livre, de tal modo que a liberdade constitui a sua substância e o seu destino e que o sistema de direito é o império da liberdade realizada, o mundo do espírito produzido como uma segunda natureza a partir de si mesmo”. (HEGEL, 1997 p. 12)

ser exatamente previstas e controladas. Na segunda natureza, este poder alheio à vontade dos indivíduos assume nova feição, uma vez que produtos de sua própria ação (como guerras e crises econômicas, por exemplo) se naturalizam, tornando-se incompreensíveis e incontroláveis, como disse Marx (1988, p. 100): “seu próprio movimento social assume para eles a forma de um movimento de coisas que os controla em vez de ser controlado por eles”.

Para Lukács, “pela primeira vez na história toda a sociedade está submetida, ou pelo menos tende, a um processo econômico uniforme” (LUKÁCS, 2003, p. 208). Se a mercadoria é o protótipo da forma da organização social capitalista, a mercantilização das relações sociais e também da própria subjetividade dos indivíduos constituem seus sintomas fundamentais. Penso ser correto ler o processo de instrumentalização da Razão nessa chave da conversão da lógica social em um funcionamento sistêmico cego e orientado unicamente a seus próprios fins.

IV

Há, pelo menos, três pistas da noção de racionalidade instrumental na Dialética do Esclarecimento. Em nenhuma delas, como anteriormente dito, aparece literalmente a expressão “racionalidade instrumental”, no entanto, está pressuposto a dinâmica de dissolução do Esclarecimento. Vejamos a primeira ocorrência:

O pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo. O esclarecimento pôs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento (...). O procedimento matemático tornou-se, por assim dizer, o ritual do pensamento. Apesar da autolimitação axiomática, ele se instaura como necessário e objetivo: ele transforma o pensamento em coisa, em instrumento, como ele próprio o denomina (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 37).

Ao aproximar a reificação do pensamento, Adorno e Horkheimer aprofundam a noção de alienação, deslocando-a da relação dos sujeitos com as coisas e com outros sujeitos para a relação dos sujeitos consigo mesmos. Trata-se da emergência de uma forma de pensamento que, em vez de produzir autonomia, produz heteronomia. Assim, Adorno e Horkheimer desvinculam o uso da Razão da produção de liberdade e da emancipação. A razão instrumental seria o efeito da autofagia do Esclarecimento, do modo pelo qual a própria modernidade produz aquilo que desejou superar, a barbárie e a destruição. Em

vez de promover uma vida melhor de ser vivida, a razão instrumental intensifica a exploração e a submissão de todos à mercadoria. A razão é reduzida a um instrumento no sentido de servir aos fins do capitalismo, não aos fins humanos.

A razão aparece como um instrumento de produção do mundo capitalista. Ela aparece como essa dimensão reflexiva capaz de mobilizar diversos saberes – arquitetura, geografia, medicina, psicologia etc. – para a finalidade da produção de valor. A razão instrumental implica um processo no qual o pensamento se tornou um instrumento de reprodução do capitalismo. Ou seja, a razão não ocupa mais aquele lugar de produção de liberdade e autonomia. Portanto, a razão instrumental implica uma desvinculação entre uso da razão e promoção da liberdade, de modo que a razão não é mais uma maneira de produzir a autonomia dos indivíduos diante do processo social da modernização, e sim uma maneira de submeter todos a esse processo histórico de ascensão e imposição do capital. Nesse primeiro momento, então, fazer a crítica da razão instrumental é tentar recuperar a capacidade de resistirmos a ela e de produzirmos um outro mundo.

Vamos à segunda pista:

O positivismo eliminou a última instância intermediária entre a ação individual e a norma social. O processo técnico, no qual o sujeito se coisificou após sua eliminação da consciência, está livre da plurivocidade do pensamento mítico bem como de toda significação em geral, porque a própria razão se tornou um mero adinículo da aparelhagem econômica que a tudo engloba. Ela é usada como um instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos. Rigidamente funcionalizada, ela é tão fatal quanto a manipulação calculada com exatidão na produção material e cujos resultados para os homens escapam a todo cálculo. Cumpriu-se afinal sua velha ambição de ser um órgão puro dos fins (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 41-42).

A razão instrumental elimina a instância situada entre ação individual e norma social. O Iluminismo tinha como projeto instaurar a subjetividade privatizada como o lugar seguro no interior de cada um de nós que seria independente e autônomo em relação ao processo social. Nesse sentido, o “eu” representaria a maior contribuição da modernidade capitalista à história: pela primeira vez, não estaríamos submetidos nem ao poder do mito, nem da religião e nem a qualquer poder exterior. A modernidade teria produzido essa experiência subjetiva cujo núcleo está na nossa certeza sensível de que somos dotados de uma dimensão interna (invisível ao olhar do outro), inalienável (ninguém pode nos retirar), independente (ninguém pode dominar completamente) e autônoma (ela expressa a nossa vontade livre de ser o que somos e o que queremos ser). A isso, podemos chamar

de experiência de subjetividade privatizada e ela seria a base da fundação da sociedade moderna (FIGUEIREDO, 1999). Essa experiência específica expressa, ao mesmo tempo, a materialização do projeto emancipatório da modernidade na forma de um lugar seguro de propriedade de cada um de nós, bem como expressa o locus político de liberdade que resiste a qualquer dominação do Estado. Onde houver indivíduo e subjetividade, haverá liberdade e emancipação, assim postula o projeto emancipatório da modernidade.

Haveria, então, nesse projeto, uma mediação entre as exigências sociais e as nossas vontades individuais. Seríamos fundamentalmente capazes de resistir, caso tais exigências fossem muito danosas, e também de construir um caminho individual no interior dessa sociedade. No entanto, o que acontece é que essa dimensão passou a ser um espaço de atuação do poder social. Em vez de estar imune a ele, a subjetividade se encontra por ele condicionada.

O capitalismo não somente produz mercadorias de acordo com seu imperativo de expansão do valor, mas também põe na história a figura da subjetividade adequada a esses fins. E isso põe um problema filosófico inédito, ou seja, da destruição da substância que seria independente da realidade objetiva, mas também põe um problema político inédito: nessa destruição da subjetividade ou na sua redução ao objetivo, quem seria capaz de promover a transformação necessária da sociedade? Mais do que isso, com a ausência desse contrapeso ao poder político e social, o que se torna a sociedade moderna, agora livre desse freio?⁹

Nessa mesma página eles dizem que “a expulsão do pensamento da lógica ratifica na sala de aula a coisificação do homem na fábrica e no escritório” (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 37). Ou seja, o próprio indivíduo é agora engajado na manutenção e produção de sua própria dominação. E aquilo que ele possuía como único meio para resistir e pensar um mundo para além desse, que era a Razão, se converteu em mero instrumento para outros fins.

Há uma dinâmica de destruição do indivíduo e dessa instância relativamente autônoma do processo de racionalização social.

A terceira, e última, pista é a seguinte:

⁹ Investigo, em outros lugares, os impactos psíquicos da instauração da razão instrumental. Ver Hilário (2018; 2022).

Semelhante à coisa, à ferramenta material – que pegamos e conservamos em diferentes situações como a mesma, destacando assim o mundo como o caótico, multifário, dispartado do conhecido, uno, idêntico – o conceito é a ferramenta ideal que se encaixa nas coisas pelo lado por onde se pode pegá-las (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 49-50).

A racionalidade instrumental transforma o pensamento numa espécie de ferramenta capaz de manipular o mundo objetivo e subjetivo no sentido da exploração e do controle. Nessa dinâmica, a possibilidade do uso da razão de outra forma, para criar um mundo mais livre, aquilo que Horkheimer (1973) chamou em outro lugar de “razão objetiva”, sai de cena. É o abandono do pensamento no sentido crítico, autonomamente relativo em relação à objetividade, cujo resultado só pode ser a heteronomia. Ou seja, no quadro da razão instrumental, é possível o ato de pensar, porém ao pensar o que se faz é submeter-se cada vez mais ao existente.

V

Até aqui, meu objetivo foi recuperar a dignidade ética, política e epistemológica da crítica da razão instrumental, enquanto conceito-chave da tradição da teoria crítica. A partir de agora, vou esboçar os grandes traços daquilo que se poderia denominar de consciência crítica da razão instrumental na periferia do capitalismo, ou seja, de como nós brasileiros produzimos também uma frágil crítica dos processos sociais brasileiros na modernização. Frágil porque nunca esteve realmente aliada a algum movimento emancipatório radical (como no caso dos frankfurtianos que eram próximos dos espartaquistas ou do comunistas de conselho) e também porque nunca conseguiu se consolidar numa forte instituição de ensino e pesquisa que durou décadas e influenciou significativamente o pensamento de seu tempo.

Antonio Candido (2004b) disse que a literatura é o sonho acordado das civilizações. A melhor maneira de interpretar tal frase talvez seja lembrando da distinção entre sonhos noturnos e sonhos diurnos feita por Ernst Bloch (2005). Nos sonhos noturnos, o conteúdo é sempre o passado e se trata da realização de um desejo reprimido durante o dia. Nos sonhos noturnos, não há controle sobre o sonho, apenas uma fruição irracional das pulsões. Nos sonhos diurnos ou acordados, o tempo é o do futuro, e o sonhador tem controle sobre os destinos dos sonhos. É quando nos pegamos imaginando o que faremos se ganharmos na loteria, o que compraríamos, para onde viajaríamos, o que parariamos

de fazer, para quem daríamos parte do dinheiro. O sonho diurno é a possibilidade aberta do futuro, enquanto o sonho noturno é a eterna repetição sintomática do passado.

Nesse sentido, a literatura é um sonho acordado porque assume em sua forma ficcional como foi, poderia ter sido, é ou pode ser a nossa vida. No caso específico da literatura brasileira do final do século XIX, em especial Aluísio de Azevedo e Machado de Assis, por exemplo, o que aconteceria se assumíssemos como bússola moral o darwinismo social, que era então uma das ideias científicas mais reguladoras e normativas de nossa vida nacional? Como seriam nossas relações pessoais sob o seu jugo? Ou seja, há uma antecipação literária da realidade pretendida pelo capitalismo e assim também uma análise acurada dos efeitos dessa realidade. Uma antecipação literária da realidade pretendida pelo darwinismo social. Por isso, esse sonho acordado da literatura entre nós se parece muito com um pesadelo.

A literatura ocupou entre nós o lugar dessa reflexão sobre os nossos modos de vida. Por isso, não acho exagerado dizer que a crítica da razão instrumental se deu entre nós pelos meios literários, no primeiro momento. Mas, como nós, brasileiros, experimentamos e pensamos esse processo da razão instrumental? O que estava acontecendo conosco no final do século XIX e na primeira metade do século XX? Começo a responder tais questões sistematizando algumas diferenças e convergências entre a teoria crítica como conhecemos, e a teoria crítica periférica, como uma forma de introduzir isso que estou chamando de “crítica da razão instrumental brasileira”.

A primeira diferença é que nós não tínhamos à nossa disposição um exercício filosófico secular como os alemães. Adorno e Horkheimer estavam sobre os ombros de gigantes da filosofia alemã. Pior, entre nós, sequer havia filosofia, nem nossa (produzida por nós) nem dos outros. Na ausência da filosofia, nós utilizamos os meios que estavam à nossa disposição, dentre eles, foi a literatura o lugar público capaz de pensar e repensar os destinos civilizatórios do capitalismo no Brasil no século XIX. Isso não foi exatamente um contributo nosso à história universal, porque também em outros lugares, como na Rússia, foi também a literatura que exerceu essa função crítica em relação à modernidade. Ou seja, não a filosofia mas a literatura ocupa esse lugar de promover uma radiografia

crítica disso que nós somos enquanto brasileiros, das forças que nos constituem, das que nos oprimem, das direções que tomamos e assim por diante¹⁰.

A segunda diferença é que os membros da teoria crítica estiveram interessados em encontrar saídas para a Alemanha enquanto nação quando diagnosticam as patologias globais do capitalismo. O nazismo era compreendido enquanto um problema humano e global. O destino da Alemanha era também o destino de toda a humanidade, de modo que era ali que se decidia os destinos de todos nós. Em relação à teoria crítica periférica, há uma inglória tarefa crítica imposta aos primeiros devido à sua condição fundamental colonial-periférica. De modo que nossos problemas parecem ser a princípio somente nossos e assim de pouca relevância mundial. Ou seja, os membros da teoria crítica periférica sempre se colocam a tarefa de encontrar saídas nacionais diante dos impasses históricos globais. Por exemplo, o problema do desenvolvimento é algo nosso, da periferia, embora condicionado à dinâmica global do capitalismo. Porém não está em jogo o futuro da humanidade, mas o nosso futuro, a possibilidade de a nossa nação naufragar.

A terceira diferença é a de que enquanto a teoria crítica desde o centro formou, apesar da diversidade e pluralidade de ideias, uma “Escola” de pensamento mais ou menos coesa e estável com o passar do tempo, sendo possível falar de gerações, de alguma maneira também rivalizando com outras perspectivas, conseguindo travar uma boa luta na batalha das ideias, a exemplo da disputa do positivismo na sociologia alemã. Ou seja, a teoria crítica deixou como legado grandes obras conhecidas e constantemente reeditadas, debatidas, que até hoje ressoam no debate público e universitário; a teoria crítica periférica brasileira nunca sequer teve força histórica e relevância social para colocar-se enquanto Escola de Pensamento, ainda que talvez esta nunca tenha sido uma preocupação para seus membros. Pelo contrário, as tentativas de produção de pensamento na periferia do capitalismo sempre foram eclipsadas pela dinâmica de importação de ideias desde o exterior. E também pelo boicote histórico-político interno. Não são raros os momentos de perseguição de intelectuais e grupos que tentaram promover uma teoria crítica entre nós. O mais emblemático deles é a dissolução do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) e o destino ao exílio para muitos de seus membros. Ou seja, aqui entre nós, nunca conseguimos equiparar as nossas perspectivas de análise com as de fora, porque as nossas

¹⁰ Aprofundo essa perspectiva sobre a literatura como um exercício de diagnosticar as forças que compõem o presente em outros lugares, ver Hilário (2013; 2017).

sempre foram desvalorizadas, minorizadas, subestimadas diante da importação de ideias de fora. Isso se repete mesmo nas tentativas progressistas de inventariar intelectuais fundamentais para se pensar o Brasil¹¹.

Por que falar em uma “tradição crítica brasileira” ou em uma “teoria crítica periférica”? A palavra tradição remete, em sua origem latina (*traditio*, *tradere*) a entregar ou passar adiante. Denota, então, certa continuidade ou permanência de ideais, preocupações, problemáticas, temas etc. Para o campo da teoria social, as tradições são o solo a partir do qual se torna possível tematizar algo num longo período histórico. A tradição crítica brasileira passa adiante a tarefa do exercício crítico radical em relação ao processo de modernização capitalista na periferia do capitalismo. Portanto, a agulha de costura dessa tradição crítica brasileira se chama modernização, entendida como processo de implementação, consolidação e colapso da forma social capitalista. A razão instrumental é a lógica histórica da modernização. A teoria crítica periférica pode ser lida como um tipo específico de crítica da modernidade produzida fora do centro capitalista.

Nesse sentido, quais seriam, então, os pontos de convergência que nos permitiriam perceber a existência de uma teoria crítica entre nós? A primeira convergência é de ordem filosófica. Tanto na teoria crítica quanto na tradição brasileira há a presença de Hegel como um dos pontos de partida. Na teoria crítica frankfurtiana nós vimos como isso aparece na filosofia da história e também na noção de segunda natureza. Na tradição crítica brasileira, dou dois exemplos: Caio Prado Jr. (1961) não só escreveu um livro dedicado à dialética como também em seus trabalhos é constante a preocupação de tomar a dialética como o modo pelo qual nós podemos compreender a nossa condição periférica. Álvaro Vieira Pinto ministrava cursos sobre Hegel¹². Além disso, sua obra “Consciência e Realidade Nacional” (PINTO, 1960) trabalham a partir de categorias hegelianas. Também Roland Corbisier, outro membro destacado do ISEB, promoveu, por exemplo, um curso sobre a Filosofia de Hegel por ocasião da comemoração do segundo centenário

¹¹ Cito aqui as coletâneas “Um enigma chamado Brasil”, organizada por Lilia Schwarcz e André Botelho, e também a “Intérpretes do Brasil”, organizada por Lincoln Secco e Luiz B. Pericás. Na primeira, há um capítulo destinado a Alberto Guerreiro Ramos somente, na segunda também consta um único nome, o de Nelson Werneck Sodré. O ISEB constitui uma experiência intelectual que não se pode ignorar em qualquer empreendimento de compreensão do Brasil. Para uma história do ISEB ver Caio Navarro Toledo (1977; 2005) e os dois curtos ensaios de Nelson Werneck Sodré (1977; 1977b).

¹² Refiro-me ao fac-símile dos manuscritos de Álvaro Vieira Pinto digitalizados que pertencem ao arquivo pessoal da professora Betty Oliveira. São várias páginas de apontamentos filosóficos intitulados como “Anotações sobre Hegel”, a princípio sem data mas registrados em 1961.

do nascimento do filósofo¹³. Portanto, tanto a teoria crítica quanto a tradição crítica brasileira operam a partir da dialética. Essa é a primeira convergência: ambas são modalidades de pensamento dialético.

A segunda convergência é que são duas formas de consciência crítica em relação à modernidade capitalista e seus processos de barbárie. Para a teoria crítica, isso aparece na forma do nazismo. Para a tradição crítica brasileira, é a colonização, a escravidão e o conturbado processo de formação nacional que constituem os problemas centrais. Em ambas as tradições, se trata sempre de suspeitar da civilização capitalista, colocá-la em suspeição, analisá-la e procurar sua superação. Enquanto para a teoria crítica vigente pôde surgir uma perspectiva segundo a qual o problema estaria no desenvolvimento posterior da modernidade, de modo que a modernidade seria um projeto emancipatório a ser salvo, principalmente nos herdeiros oficiais contemporâneos, na tradição crítica periférica há um verme no fruto da modernidade, e a escravidão representa uma das forças que que corrói por dentro o chamado projeto filosófico da modernidade.

A colonização é, para a tradição crítica brasileira, a figura histórica da regressão civilizatória do capital, ocupando lugar semelhante ao nazismo para a teoria crítica desde o centro. “Formação do Brasil Contemporâneo”, de 1942, cujo autor é Caio Prado Jr. representa um momento fundamental da elaboração dessa tradição. Destaco duas teses: a de que o capitalismo brasileiro não existe de maneira isolada e de que o seu impulso originário é exógeno e não endógeno. Desde o início, portanto, o Brasil está enredado em um sistema internacional de produção e distribuição de mercadorias.

Dizer que o impulso para a constituição do capitalismo no Brasil é exógeno e não endógeno significa, dentre outras coisas, que o processo de formação do Brasil é fruto de uma imposição externa da forma do capital, que busca organizar o espaço social brasileiro e adequá-lo a seus fins. Assim, o ponto de partida da formação do Brasil é uma estrutura imposta a partir de fora e que se realiza por meio da imposição de relações mercantis. O processo formador foi, então, subordinado ao processo colonizador, pois o Brasil foi produzido para compor a periferia do sistema mundial produtor de mercadorias. Esta é a sua função histórica e o lugar estrutural que ele ocupa no sistema capitalista, a saber,

¹³ A esse respeito, ver o seu pequeno ensaio chamado “A atualidade de Hegel” (CORBISIER, 1976).

fornecer produtos que faltam ao mercado internacional: cana-de-açúcar, café, minérios etc.

A colonização é uma figura da razão instrumental periférica nesse exato sentido: uma lógica história externa e abstrata que submete a realidade aos seus imperativos, instrumentalizando a tudo e todos, natureza e pessoas se transformam em suportes do processo de valorização do valor. Como bem notou e analisou Luiz Felipe Alencastro (2000), a colonização está em descontinuidade com o nosso território. Em certo sentido, parte do que somos é o efeito da razão instrumental que se irradiou na periferia do capitalismo.

Também Nelson Werneck Sodré, em 1961, tematizou o que chamou de “ideologia do colonialismo”, cuja dinâmica é de uma “transplantação cultural, isto é, a imitação, a cópia, a adoção servil de modelos externos, no campo político como no campo artístico, deriva tudo isso: é a forma como penetra a ideologia do colonialismo” (SODRÉ, 1961, p. 9). Tal ideologia teria sua raiz na expansão colonialista europeia do século XVI e sua função seria a de produzir a subordinação econômica por outros meios, atribuindo-a a fatores não materiais: superioridade da raça, do clima, da geografia etc., que predestinam as metrópoles a uma vida boa, enquanto posicionam as colônias em estado permanente de subalternidade. Mudando-se o que se deve mudar, a colonização é uma figura da razão instrumental na periferia do capitalismo. Ela faz com que a produção do pensamento entre nós seja a subordinação econômica por outros meios (a “transplantação cultural”), de modo que, em vez de trazer autonomia, o uso da Razão nos leva a mais dominação.

Em 1955, Roland Corbisier¹⁴, um dos companheiros de Nelson Werneck Sodré do ISEB, defendeu que a filosofia brasileira está implicada com a produção da autoconsciência nacional por meio do reconhecimento e do diagnóstico crítico da situação colonial que nos constitui: “Entendida como tarefa histórica de libertação e não como exercício acadêmico, não será uma reflexão desinteressada sobre o mundo e sobre nós mesmos, mas, ao contrário, uma arma que nos permitirá transcender o colonialismo e edificar nossa própria cultura” (CORBISIER, 1960, p. 87). Assim, a tarefa da filosofia propriamente brasileira seria nos libertar do “complexo colonial”. A análise crítica do colonialismo é o

¹⁴ Embora publicado somente em livro no ano de 1960, “Formação e problema da cultura brasileira” foi uma conferência pronunciada no Auditório do Ministério da Educação e Cultura, em dezembro de 1955, no curso de “Introdução aos problemas do Brasil”, promovido pelo Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB).

fenômeno que nos permitiria, enquanto brasileiros, transpor a crise profunda que nos encontrávamos naquele momento histórico. Não seria exagero dizer que Corbisier (1976) põe a filosofia no registro da crítica radical, como consta no título de um de seus livros.

Mas talvez tenha sido Francisco de Oliveira quem melhor compreendeu o estatuto da colonização na nossa constituição histórica periférica brasileira enquanto processo de subalternização. Em seus livros “Crítica à razão dualista”, de 1973, e “O Ornitorrinco”, de 2003, ele propõe que se entenda o subdesenvolvimento brasileiro não como uma etapa de desenvolvimento que seria enfim superada, mas como uma forma social própria: “O subdesenvolvimento viria a ser, portanto, a forma da exceção permanente do sistema capitalista na sua periferia” (OLIVEIRA, 2003, p. 131). Não mais uma etapa histórica a ser superada, mas uma formação capitalista situada na periferia.

Assim, o prefixo sub não significa um atraso pura e simplesmente, mas sim que o nosso modo possível de ser nação enquanto periferia do capitalismo se faz por meio de uma forma social inacabada, inadequada, *sui generis*. Por isso que a forma acabada de nossa sociedade não se assemelha aqueles anos dourados do capitalismo europeu e americano. Para descrever didaticamente nossa situação, Chico de Oliveira usa a imagem do Ornitorrinco para descrever este acabamento mal-acabado da sociedade brasileira, a sua deformação constitutiva, portanto. Isto porque o Ornitorrinco é um animal estranho, como o Brasil, está para a natureza assim como estamos nós para a história.

O Ornitorrinco tem rabo de réptil, mamas sem peito, esporão venenoso, bico de pato e, para finalizar, põe ovos. É a contestação da evolução darwiniana, porque o arcaico é funcionalizado no presente. Meio réptil, meio ave, meio mamífero, um pouco de anfíbio. Há vários indícios da evolução em seu corpo e o próprio fato de sua sobrevivência no reino animal atesta isso. Assim também é o Brasil: enquanto nação deformada, possui num mesmo campo social várias idades da evolução. As massas que sempre sobraram, apartadas do aparato político, herança da Colônia; cidades urbanizadas tais quais as metrópoles modernas, herança da modernização; desigualdade social profunda que forma praticamente um apartheid social, herança do capitalismo em decomposição. Enfim, ricos e miseráveis, lado a lado, sem perspectiva de deixarem de ser o que são.

Um exemplo de como o Brasil, assim como o Ornitorrinco, funcionaliza o atraso são as favelas. Outrora pensadas como moradias periféricas nas margens da cidade passaram a

serem funcionais na medida em que se localizaram, devido ao crescimento não-planejado capitalista das cidades, nos centros urbanos como locais de moradia de pessoas que prestam serviços como as empregadas domésticas. Ou seja, o que antes apareceria como falha da modernização, pois deixava de fora braços humanos no período de ascensão do capitalismo, emerge, depois, como um atraso que funciona dentro de novos marcos. As favelas não se transformaram em residências dignas, por outro lado, na impossibilidade disso, transformaram-se em redutos de moradia de sujeitos monetários sem dinheiro cuja possibilidade de realizar mediações sociais se dá pela aceitação de trabalhos tidos como mais baixos e sujos. Uma sociedade que não superou seu passado escravista inscreve seus indivíduos de uma maneira socialmente rebaixada.

Francisco de Oliveira (1998, p. 206) afirmou que “a América Latina, pois, e especialmente o Brasil, combinou, desde sempre, uma posição de vanguarda do atraso e atraso da vanguarda”. O atraso da vanguarda ocorre quando, por exemplo, o neoliberalismo se concretiza no Brasil como um “caldeamento de arraigadas sociabilidades autoritárias” característicos de nossa (de)formação social. Ou seja, trata-se de um certo modo de repor a barbárie capitalista de uma maneira sempre rebaixada do ponto de vista civilizatório; e, por outro lado, a vanguarda do atraso significa, por exemplo, chegar aos mesmos limites superiores do capitalismo desenvolvido, sem, no entanto, ter atingido seus patamares mínimos.

A colonização se prolonga na história do Brasil contemporâneo na forma do subdesenvolvimento enquanto condição estrutural de nossa sociedade periférica. Essa figura da razão instrumental produz barbárie, destruição e regressão. Não seria exagero afirmar que a crítica da razão instrumental periférica começa na análise radical do colonialismo e suas irradiações.

VI

A razão instrumental no Brasil teve pelo menos três forças: da ciência, da raça e da civilização. Foram esses os três eixos da expansão do capitalismo na passagem para o século XX. Eles traduzem uma forma típica de economia, sociedade e política que deveria ser imposto por todos aqueles que quisessem adentrar na modernidade. Para nós, a razão

instrumental possui um projeto científico e civilizatório, de corte racial. A razão instrumental entre nós tem cor, portanto. Do ponto de vista da civilização, a força central foi a da segunda revolução industrial, do ponto de vista da ciência foi a medicina social e do ponto de vista raça foi a necropolítica.

A Segunda Revolução Industrial produziu a feição do mundo capitalista como conhecemos. É o mundo da eletricidade, dos automóveis, dos transatlânticos, do telefone, da fotografia, cinema, rádio, televisão, dos arranha-céus, dos trens e metrô, da seringa, da anestesia, do papel higiênico, da escova de dentes, da máquina de lavar, do sabão em pó, do fogão e assim por diante. É uma força histórica impressionante que modificou os momentos mais cotidiano de nossas vidas.

Outra consequência foi a de efetivar o processo de globalização do capitalismo, realizando historicamente a sua lógica expansionista. Isso instaura na periferia não somente uma incorporação territorial ao modo de produção capitalista em sua totalidade, mas principalmente uma transformação nos modos de vida tradicionais com o objetivo de implantar novas práticas de produção e consumo de acordo com essa economia técnico-científica. É nesse momento que a modernização se impõe desde fora como uma ordem a ser executada imediatamente.

O “Encilhamento” é como ficou conhecido o processo de transformação econômica do Brasil do final do século XIX (SEVCENKO, 2021). A ideia era apresentar ao mundo um país desenvolvido, uma imagem de um governo sólido, estável, dotado de instituições liberais, economia saudável e administração competente. Só dessa maneira é que Campos Sales, que representava os interesses paulistas, poderia atrair os recursos sem os quais a cafeicultura paulista não poderia sobreviver. É o processo de enquadramento do Brasil nos termos da nova ordem econômica mundial instaurada pela Segunda Revolução Industrial, que foi acompanhado por convulsões sociais e principalmente pelo sacrifício de grupos populares, como veremos depois. O que ocorreu foi uma “inserção compulsória do Brasil na modernidade” (SEVCENKO, 2003) capitalista, não sendo um ato de escolha ou algo que emanasse da vontade do povo, mas sim como uma imposição desde fora que forçava o Brasil a acertar os ponteiros de seu relógio com a hora mundial.

Para fazer isso, era necessário acabar com a imagem de uma cidade insalubre e insegura, composta por uma população de gente rude no seu âmago que habitava o centro do Rio.

Com a finalidade de atrair investimentos e desenvolver o Rio, em 1904 se inaugurou a Avenida Central e se promulgou a lei da vacina obrigatória. Isso se deu dentro do contexto da chamada “Regeneração”. O seu objetivo era aburguesar a paisagem da cidade do Rio por meio de uma expulsão dos grupos populares da área central da cidade e de uma urbanização acelerada do tecido social. O engenheiro Lauro Müller foi convocado para a reforma do porto, o médico sanitarista Oswaldo Cruz foi chamado para estabelecer o saneamento e o engenheiro urbanista Pereira Passos para a reforma urbana, pois ele havia acompanhado a reforma urbana de Paris. Aos três foram dados poderes ilimitados para executar suas tarefas, tornando-os imunes a qualquer ação judicial. A isso o Nicolau Sevcenko (2018) chamou de “Tripla Ditadura na Cidade do Rio”¹⁵.

Importante notar que Pereira Passos esteve em Paris e acompanhou de perto a ampliação urbana de lá. Como todos sabem, em 1871 a Comuna de Paris parou toda a cidade. Por conta dela, se instaurou uma Reforma Urbana profunda que consistiu em abrir grandes avenidas que impedissem a população de tomar a cidade de assalto. As ruas estreitas e o calçamento de pedras compunham o cenário perfeito aos motins e revoltas. Nesse sentido, essa Reforma Urbana de Paris, repetida no Rio de Janeiro décadas depois, consistia em deslocar a massa temível do centro da cidade, eliminar os becos e vielas perigosos, abrir amplas avenidas e asfaltar ruas. O alvo dessa reforma era a multidão de humildes, trabalhadores, desempregados etc. Se instaurou uma nova disciplina espacial, física, social, ética e cultural. Para se criar o mundo à imagem e semelhança da mercadoria, um mundo adequado à segunda revolução industrial, a reforma urbana ocupou lugar central.

O “Encilhamento” andou lado a lado com a “Regeneração”, ambos foram processos de segregação de alto custo humano. É o momento em que se instauram as grades por toda a cidade do Rio, nos parques e praças para conter, isolar e excluir. De modo que não foi a velha cidade que desapareceu, mas uma nova cidade, totalmente diferente que foi imposta. Uma cidade de prazeres, luxo, abundância, composta de palácios refinados cujo acesso era vedado aos membros da comunidade.

A Segunda Revolução Industrial aparece como essa figura da razão instrumental entre nós na medida em que se constitui como uma força avassaladora em todas as dimensões

¹⁵ “A lei de regulamentação da vacina obrigatória viria a ampliar e fortalecer essas prerrogativas, colocando toda a cidade à mercê dos funcionários e policiais a serviço da Saúde. Se alguém escapara dos furores demolitórios de Lauro Müller e do prefeito Pereira Passos, não teria mais como escapular aos poderes inquisitoriais de Oswaldo Cruz” (SEVCENKO, 2018, p. 70).

da vida social brasileira. E sobre essa dinâmica, nós produzimos uma consciência crítica, talvez não de maneira científica mas literária, por exemplo, em Aluísio de Azevedo. Em “O Cortiço”, ele estuda essa força e seus efeitos:

Desde que a febre de possuir se apoderou dele totalmente, todos os seus atos, todos, fosse o mais simples, visavam um interesse pecuniário. Só tinha uma preocupação: aumentar os bens. Das suas hortas recolhia para si e para a companheira os piores legumes, aqueles que, por maus, ninguém compraria; as suas galinhas produziam muito e ele não comia um ovo, do que no entanto gostava imenso; vendia-os todos e contentava-se com os restos da comida dos trabalhadores. Aquilo já não era ambição, era uma moléstia nervosa, uma loucura, um desespero de acumular; de reduzir tudo a moeda (AZEVEDO, 2018, p. 370).

Essa é a descrição de João Romão, que aparece na literatura como a personificação do mecanismo abstrato de valorização do valor do capital. Nesse sentido, o valor implica um modo de vida específico que consiste em dedicar toda a vida para o trabalho mas também tratar os outros de maneira hostil. Aquele que enxerga toda a sua esfera vital como algo condicionado, submetido e regulado pelo valor.

Embora seja uma passagem muito específica, no interior de um livro que mereceria uma análise mais demorada, não é exagero afirmar que ao mesmo tempo em que na Europa se procurava fazer uma descrição sociológica do burguês, como no caso de Werner Sombart (1953) e depois de Max Weber (2004), entre nós era a literatura que exercia esse papel e o fazia de uma maneira talvez ainda mais radical, pois demonstrava os efeitos civilizatórios da assunção do modo de vida capitalista. Ou seja, a literatura brasileira se propôs a analisar o que significa “reduzir tudo à moeda”, principalmente seus impactos cotidianos e subjetivos.

VII

A medicina social pode ser definida como uma estratégia biopolítica para produzir uma população saudável que sirva de fundamento da riqueza das nações, e que pode ser situada historicamente no século XIX. Ela aparece como medicina do Estado, como medicina urbana e finalmente como medicina da força de trabalho (FOUCAULT, 2011). O que interessa na medicina social é a vinculação entre a revolução industrial e o movimento sanitário, isto é, como a construção de uma sociedade fabril pôs em questão as condições

sanitárias de um povo (ROSEN, 1980; 1994). A medicina social apareceu na Europa para mitigar os efeitos nocivos do avanço do capitalismo.

No Brasil, a urbanização e industrialização aconteceu de maneira retardatária e desorganizada. Em termos filosóficos, podemos dizer que quem realiza as Luzes na periferia brasileira do capitalismo não é Immanuel Kant mas sim Herbert Spencer e o darwinismo social. São as doutrinas raciais do século XIX que atuam como forças ideológicas do progresso, antes mesmo de que o progresso se fizesse presente de alguma maneira entre nós. Muito do debate sobre a cidadania no Brasil (ou de quem é o povo brasileiro) se deu no interior dos discursos raciais e não no interior da filosofia iluminista. O objetivo da medicina social era constituir um povo que fosse adequado à produção, circulação e consumo de mercadorias. De um lado, caberia aos médicos sanitaristas a implementação de grandes planos de atuação nos espaços públicos e privados da nação, enquanto, por outro lado, os higienistas seriam os responsáveis pelas pesquisas e pela atuação cotidiana no combate às epidemias e às doenças que mais afligiam as populações (SCHWARCZ, 1993, p. 271).

Por isso, a medicina social é uma figura da razão instrumental na periferia do capitalismo. Do ponto vista conceitual, a razão instrumental, como vimos a partir de Weber, Lukács, Adorno e Horkheimer, também alude a um processo no qual a dominação da primeira natureza se converte conseqüentemente numa segunda natureza também heterônoma, ou seja, dominar a natureza começa pela dominação do homem pelo homem, digamos assim.

O darwinismo social consistiu numa perspectiva que via de forma pessimista a miscigenação brasileira, porque nela estava interrompido o processo de transmissão de caracteres adquiridos. Assim, era necessário enaltecer os tipos puros e compreender a mestiçagem como sinônimo de degeneração não só racial como social. O darwinismo social apareceu como instrumento capaz de julgar povos e culturas através de seus critérios deterministas. Pois, segundo essa teoria racial, nem todos os grupos humanos seriam capazes de produzir civilização. Nesse sentido, havia um diagnóstico que consistia em afirmar que a mestiçagem brasileira era aquilo que estava na raiz da falência da nação.

Volto a Aluísio de Azevedo, e de como a literatura põe criticamente em questão a razão instrumental, nesse particular da ciência. João Romão teve um relacionamento com Bertoleza, uma mulher escravizada que “procurava instintivamente o homem numa raça

superior à sua”. No entanto, o destino dessa tentativa de embranquecer suas relações apenas a levou ao abandono e ao suicídio. Ao trazer o debate sobre a miscigenação social para esse âmbito mais privado da vida dos indivíduos, Aluísio de Azevedo promove sua crítica mais radical, na medida em que o destino dos negros está selado como infeliz de qualquer modo. Logo, a inovação discursivo-científica do darwinismo social era a face moderna de uma dominação já antiga entre nós. A ciência moderna, nesse quesito particular, não representou nenhum avanço entre nós, ao contrário, ela foi mais um giro no parafuso em direção à barbárie.

Dou outro exemplo bem conhecido. Brás Cubas, vindo da Europa e experimentando o romantismo da época, conhece Eugênia e sente o risco de amar de verdade. Ou seja, amar de igual para igual e casar. O amor, nesse sentido, seria uma superação da família e da classe, seria ao mesmo tempo um reconhecimento do direito igual das pessoas livres e também um laço social promissor, superior. No entanto, Brás Cubas é um homem ilustrado, um homem do Esclarecimento, o amor deve ser antes de tudo racional. Ou seja, o amor deve ser antes de tudo cientificamente viável.

Então, depois de um tempo de enamoramento, Brás Cubas percebe um defeito da moça e diz a frase já célebre: “Por que bonita, se coxa? Por que coxa, se bonita?”. Roberto Schwarz entende que essa é uma desculpa esfarrapada, já que ser coxa não impediria Eugênia de ser uma esposa perfeita. Na verdade, para ele, portanto a deformidade natural de Eugênia aparece somente depois, como uma desculpa para mascarar o desnível de classe entre ambos, ser coxa é a forma racional da percepção de Brás Cubas da pobreza da moça. Nas palavras de Schwarz (1997, p. 88), Brás Cubas “despejará sobre a deformidade natural os maus sentimentos que lhe inspira o desnível de classe, e, mais importante, verá a iniquidade social pelo prisma sem culpa e sem remédio dos desacertos da natureza”.

Mas, por que foi utilizado essa desculpa da ordem da natureza e não outra? Há um deslocamento da narrativa de Machado de Assis de olhar a sociedade brasileira desde cima, radiografando o brasileiro a partir das elites. Nesse sentido, o tema das elites daquela época era o darwinismo social, a ideia da reprodução dos caracteres adquiridos e de que era necessário selecionar da melhor forma esses caracteres para formar uma grande nação. Eugênia não seria uma esposa promissora justamente por conta disso, porque seria incapaz de lhe dar filhos saudáveis, de constituir uma família normal.

Brás Cubas usa essa desculpa porque o discurso científico é uma nova forma de legitimar desigualdades sociais. Mas o importante aqui, a meu ver, é esse funcionamento retrógrado, conservador e bárbaro do novo discurso da ciência, que se entende a si mesma como algo progressista e promotor de autonomia. Aqui, então, temos um exemplo de como o uso do pensamento (da Razão) não se orienta para um mundo melhor de ser vivido, mas sim para a consolidação do mundo da mercadoria, da competição. Aliás, quem sabe o nome Eugênia não seja uma alusão ao termo criado por Francis Galton?

A medicina social era, portanto, essa força que tomou para si a tarefa de civilizar o Brasil por meio desses tipos de discursos que justificavam suas práticas autoritárias cuja finalidade era produzir uma população brasileira como uma riqueza da nação brasileira. A medicina social atuou como uma medicina de Estado, ou seja, como uma força histórico-política cuja finalidade era civilizar o Brasil. A medicina social atuou também como medicina urbana, participando lado a lado do processo de urbanização brasileiro.

Por exemplo, um episódio mal compreendido no Brasil é a “Revolta da Vacina”, de 1904. Há quem diga que o que marcou essa revolta foi o descompasso entre a ciência moderna e a falta de compreensão de sua importância por parte do povo. Nesse sentido, a Revolta da Vacina seria uma baderna fútil e inconsequente. Essa é uma narrativa histórica que desconsidera esse papel fundamental da medicina social na constituição do Brasil enquanto um país moderno e capitalista. Se tivermos essa posição civilizatória da medicina social como algo importante, a Revolta da Vacina aparece como uma explosão social oriunda da insatisfação popular em face dos rumos da civilização brasileira.

A Revolta da Vacina ocorreu num momento decisivo da transformação da sociedade brasileira e através dela podemos enxergar todo um contexto ampliado marcado pela constituição de uma sociedade predominantemente urbanizada e burguesa:

A revolta não visava o poder, não pretendia vencer, não podia ganhar nada. Era somente um grito, uma convulsão de dor, uma vertigem de horror e indignação. Até que ponto um homem suporta ser espezinhado, desprezado e assustado? Quanto sofrimento é preciso para que um homem se atreva a encarar a morte sem medo? E quando a ousadia chegar a esse ponto, ele é capaz de pressentir a presença do poder que o aflige nos seus menores sinais: na luz elétrica, nos jardins elegantes, nas estátuas, nas vitrines de cristal, nos bancos decorados dos parques, nos relógios públicos, nos bondes, nos carros, nas fachadas de mármore, nas delegacias, nas agências de correio e nos postos de vacinação, nos uniformes, nos ministérios e nas placas de sinalização. Tudo que o constrange, o humilha, o subordina e lhe reduz a humanidade. Eis seus alvos, eis o que desperta sua revolta, e o seu objetivo é assumir e afirmar, ainda que por um gesto radical, ainda que por uma só e última vez a sua própria dignidade (SEVCENKO, 2018, p. 88)

VIII

Nessa entrada compulsória do Brasil na modernidade, o objetivo era então eliminar da cidade todo excedente humano potencialmente truculento e perigoso, que trazia problemas às autoridades, porque propagavam doenças e desafiavam as políticas de controle social no meio urbano (CHALHOUB, 2017). A transformação urbana acelerada pela revolução industrial e as medidas sanitárias foram forças de constituição do mundo capitalista na periferia. Mas também, a necropolítica é uma força constitutiva do capital em seu momento de imposição. Ela atua como figura da razão instrumental na periferia porque ela também contribui decisivamente para a imposição do capitalismo no Brasil.

Uma das definições mais precisas de necropolítica é aquela que se refere à “instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos humanos e populações”¹⁶ (MBEMBE, 2017, p. 111). Portanto, numa primeira dimensão conceitual, a necropolítica alude à relação entre campo político e produção da morte¹⁷. Apoiando-se na filosofia hegeliana, Mbembe entende a política como “trabalho de morte” ou a política como “a morte que vive uma vida humana” (MBEMBE, 2017, p. 112). Ao proceder dessa maneira, ele se contrapõe a Jürgen Habermas¹⁸ e Axel Honneth, para os quais a política seria, na verdade, definida como um projeto de autonomia mediante

¹⁶ Por uma questão de escolha, oscilo entre duas traduções: a de Renata Santini publicada pela revista *Arte & Ensaios*, posteriormente também pela n-1 edições, e a de Marta Lança, publicada pela editora portuguesa Antígona.

¹⁷ Num dos raros momentos em que Mbembe volta ao conceito de necropolítica – ele o faz numa conferência na Universidade Nacional Autônoma do México (UNAM) em 2012, ele também retoma esse ponto como central. Ele diz que usava o termo necropolítica “para referir-me aquelas figuras da soberania cujo projeto central é a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material dos corpos e populações humanos julgados como dispensáveis ou supérfluos” (MBEMBE, 2013, p. 135).

¹⁸ “Aliás, as experiências de destruição humana contemporâneas sugerem ser possível uma leitura da política, da soberania e do sujeito bastante diferente daquela que herdamos do discurso filosófico da modernidade” (MBEMBE, 2017, p. 111).

comunicação e reconhecimento, diferenciando-se da guerra. A razão seria a verdade do sujeito e a política o exercício racional no âmbito da esfera pública.

Se a política é o trabalho de morte, a soberania se expressa principalmente como o direito de matar. Isso provoca outra torção, pois na filosofia moderna o conceito de soberania designa o poder que comanda determinada sociedade, a última instância de decisão a qual todos os membros estão submetidos que assume a forma de autoridade legal (BARROS, 2019). Recuperando a relação entre política e morte à luz da soberania, Mbembe põe em cena a crítica foucaultiana da biopolítica, expondo como o biopoder atuou no registro da divisão entre as pessoas que devem viver e as que devem morrer:

Em certo sentido, dizer que o soberano tem o direito de vida e de morte significa, no fundo, que ele pode fazer morrer e deixar viver; em todo caso, que a vida e a morte não são fenômenos naturais, imediatos, de certo modo originais ou radicais, que se localizariam fora do campo do poder político. (...) O efeito do poder soberano sobre a vida só se exerce a partir do momento em que o soberano pode matar (FOUCAULT, 2016, p. 202).

Essa operação biológica da política alcançou seu ponto mais acabado no racismo, pois ele permite que se exerça uma função de morte no interior da biopolítica. O racismo é o meio de introduzir, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um entre o que deve viver e o que deve morrer:

O racismo vai se desenvolver primo com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador. Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se se funcionar no modo do biopoder? Através de temas do evolucionismo, mediante um racismo (FOUCAULT, 2016, p. 216).

A partir dessas formulações, Mbembe (2017, p. 116) entende que a política da raça se cruza com a política de morte por meio do racismo enquanto tecnologia que permite o exercício do biopoder¹⁹. Assim, a escravidão aparece como uma das primeiras manifestações da biopolítica, o regime de *plantation* é uma figura do estado de exceção. Nesse sentido, as colônias são o lugar em que os controles e garantias da ordem judicial podem ser suspensos, “a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da civilização” (MBEMBE, 2018, p. 35).

¹⁹ “A política da raça, em última análise, está relacionada com a política da morte (...) A característica mais original dessa formação de terror é a concatenação entre o biopoder, o estado de exceção e o estado de sítio. A raça é, mais uma vez, crucial para esse encadeamento” (MBEMBE, 2018, p. 31).

Após estabelecer conceitualmente o que é necropolítica, Achille Mbembe parte para a análise do necropoder como ocupação no colonialismo tardio, entendendo, por exemplo, a ocupação do colonial contemporânea da Palestina como a forma mais bem-sucedida da necropolítica. Nesse texto, eu gostaria de situar a necropolítica como a figura da razão instrumental na periferia do capitalismo, no registro da raça, assim como a revolução industrial apareceu no registro da civilização e a medicina social no registro da ciência.

Desse modo, a necropolítica age como ação governamental racista para dizimar povos em prol do nascimento da nação brasileira. Há diversos exemplos no decorrer do processo de formação do Brasil, mas opto aqui pelo exemplo de Canudos. Euclides da Cunha (2019, p. 11) o define como um “refluxo para o passado. E foi, na significação integral da palavra um crime. Denunciemo-lo”. Ele se referia não à experiência social de Canudos, mas à reação militar do Estado brasileiro. Canudos representava a possibilidade de um outro Brasil. Antonio Conselheiro, seu líder, fazia críticas à miséria, os preços, aos impostos, desafiando o poder da República, ao mesmo tempo que participava do crescimento de outra cidade. Euclides da Cunha contou cerca de 5.200 casas com no mínimo 30 mil habitantes.

No dia 25 de junho de 1897, foi organizada a chamada quarta Expedição, com 8 mil homens fortemente armados lutando contra os conselheiristas: “A vitória do Exército Brasileiro significou a destruição física de Canudos e a eliminação de seus defensores válidos. Os que não morreram em combate, feitos prisioneiros, foram degolados” (PINHEIRO, 2021, p. 69). Também aqui, na necropolítica, produzimos uma frágil consciência crítica que se apresentou na forma de uma resistência prática minoritária, com características do “messianismo rústico” (QUEIROZ, 1965, p. 195), sem grandes capacidades de adentrar a modernidade imprimindo-lhe um outro rumo.

Ao lado da ciência / medicina social, da civilização / revolução industrial, a necropolítica / raça contribuiu significativamente para fundar esse Brasil que conhecemos hoje. Junto com o colonialismo, que dá sentido a essas práticas e atua na permanência dessas práticas de poder, formam aquilo que estou sugerindo chamar de figuras da razão instrumental na periferia do capitalismo.

Referências bibliográficas

ALENCASTRO, L. F. O trato dos viventes. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

- AZEVEDO, A. O cortiço. In Aluísio de Azevedo: ficção completa, volume 2. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2018.
- BARROS, A. R. G. O conceito de soberania na filosofia moderna. São Paulo: Almedina, 2019.
- BENHABIBB, S. A crítica da razão instrumental. Em ZIZEK, S. (Org.). Um mapa da ideologia. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.
- BLOCH, E. O princípio Esperança. Volume 1. Rio de Janeiro: Contraponto, 2005.
- BOTELHO, M.; SCHWARCZ, L. Um enigma chamado Brasil. São Paulo: Cia das Letras, 2009.
- CANDIDO, A. Formação da Literatura Brasileira. Rio de Janeiro: Ouro sobre azul, 2014.
- CANDIDO, A. O direito à literatura. In Vários Escritos. São Paulo: Ouro sobre azul, 2004.
- CHALHOUB, S. Cidade febril. São Paulo: Cia das Letras, 2017.
- CORBISIER, R. Filosofia e Crítica Radical. Rio de Janeiro: Livraria Duas Cidades, 1976.
- CORBISIER, R. Formação e problema da cultura brasileira. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960.
- DUBIEL, H. Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory. Cambridge: The MIT Press, 1985.
- PINHEIRO, P. S. O Brasil republicano, v. 9: sociedade e instituições (1889-1930). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2021.
- FIGUEIREDO, L. C. A invenção do psicológico. São Paulo: Escuta, 1999.
- FOUCAULT, M. Em defesa da sociedade. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- GANDLER, S. Fragmentos de Frankfurt. México: Siglo XXI, 2009.
- HABERMAS, J. Perfis filosófico-políticos. Madrid: Taurus Ediciones, 1975.
- HABERMAS, J. Teoria do Agir Comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social. São Paulo: WWF Martins Fontes, 2012.
- HEGEL, F. Princípios de Filosofia do Direito. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- HILÁRIO, L. Teoria crítica e literatura: a distopia como ferramenta de análise radical da modernidade. In Anuário de Literatura, Florianópolis, v.18, n. 2, p. 201-215, 2013.
- HILÁRIO, L. A potência da crítica: o problema da aporia em Habermas e seu destino em Adorno. In KRITERION, Belo Horizonte, n° 129, Jun./2014, p. 309-329.

- HILÁRIO, L. Ascensão e colapso da crítica da razão instrumental neoliberal. In REVISTA DEBATES INSUBMISSOS, Caruaru, Ano 3, v.3, n° 11, set./dez. 2020.
- HILÁRIO, L. Consciências literárias da crise: literatura em tempos de turbulência social. In Anuário de Literatura, Florianópolis, v. 22, n. 1, p. 99-115, 2017
- HILÁRIO, L. Economia psíquica da precarização: subjetividade, capitalismo e crise. In GASTAL, F.; FERREIRA, J. (Orgs). Neoliberalismo, trabalho e precariedade subjetiva. Porto Alegre: Editora Fi, 2022.
- HILÁRIO, L. Adesão psíquica à barbárie: crise, fetichismo e subjetividade. In Diseminaciones. vol. 1, núm. 1. enero-junio 2018, UAQ.
- HILÁRIO, L.; CUNHA, E. Crítica, razão e sociedade: convergência e paralelismo entre Foucault e Adorno & Horkheimer. In Fractal, Rev. Psicol., v. 26 – n. 3, p. 877-900, Set./Dez. 2014.
- HILÁRIO, L.; CUNHA, E. Michel Foucault e a Escola de Frankfurt: reflexões a partir da obra *Crítica do Poder*, de Axel Honneth. In Trans/Form/Ação, Marília, v. 35, n. 3, p. 157-188, Set./Dez., 2012.
- HORKHEIMER, M. Crítica de la razón instrumental. Buenos Aires: Editorial Sur, 1973.
- JAY, M. A imaginação dialética. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- LUKÁCS, G. História e Consciência de Classe: Estudos sobre a dialética marxista. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- MARX, K. O capital: crítica da economia política. Volume I. Livro Primeiro: o processo de produção do capital. Tomo 1. São Paulo: Nova Cultural, 1988.
- MBEMBE, A. Necropolítica. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MBEMBE, A. Necropolítica. In Políticas da Amizade. Lisboa: Antígona, 2017.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica, una revisión crítica. In: GREGOR, Helena Chávez Mac (Org.). Estética y violencia: Necropolítica, militarización y vidas lloradas. México: UNAM-MUAC, 2012.
- MCCARTHY, T. Filosofía y teoría crítica en Estados Unidos. Foucault y la Escuela de Fráncfort. Isegoria, n. 1, p. 49-84, maio 1990.
- OLIVEIRA, F. Crítica à razão dualista / O Ornitorrinco. São Paulo: Boitempo, 2003.
- PERICÁS, L. B.; SECCO, L. Intérpretes do Brasil. São Paulo: Boitempo, 2014.
- PIERUCCI, A. F. O desencantamento do mundo. São Paulo: Ed. 34, 2013.
- PINTO, A. V. Consciência e realidade nacional. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960.
- PRADO JR., C. Formação do Brasil Contemporâneo. São Paulo: Cia das Letras, 2011.

- PRADO JR., C. Notas introdutórias à lógica dialética. São Paulo: Brasiliense, 1961.
- QUEIROZ, M. I. P. O messianismo no Brasil e no mundo. São Paulo: Domunis Editora, 1965.
- ROSEN, G. Da Polícia Médica à Medicina Social. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- ROSEN, G. Uma História da Saúde Pública. São Paulo: UNESP, 1994.
- SCHWARCZ, L. M. O espetáculo das raças. São Paulo: Cia das Letras, 1993.
- SCHWARZ, R. Um mestre na periferia do capitalismo. Machado de Assis. São Paulo: Ed. 34, 1997.
- SEVCENKO, N. A Revolta da Vacina. São Paulo: Ed. UNESP, 2018.
- SEVCENKO, N. Introdução. Prelúdio republicano, astúcias da ordem e ilusões do progresso. In NOVAIS, F. A. (Org.). História da Vida Privada no Brasil, volume 3. São Paulo: Companhia de Bolso, 2021.
- SEVCENKO, N. Literatura como Missão. São Paulo: Cia das Letras, 2003.
- SODRÉ, N. W. A ideologia do colonialismo. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1961.
- SODRÉ, N. W. História do ISEB. 1. Formação. In Temas de ciências humanas. Volume 1. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977.
- SODRÉ, N. W. História do ISEB. 2. Crise. In Temas de ciências humanas. Volume 2. São Paulo: Editorial Grijalbo, 1977b.
- SOMBART, W. El burgués. Buenos Aires: Oresme, 1953.
- TOLEDO, C. Intelectuais e política no Brasil: a experiência do ISEB. Rio de Janeiro: Revan, 2005.
- TOLEDO, C. ISEB: Fábrica de Ideologias. São Paulo: Ática, 1977.
- WEBER, M. A ética protestante e o “espírito” do capitalismo. São Paulo: Cia das Letras, 2004.
- WEBER, M. Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva. Vol. 2. São Paulo: Editora UnB, 2004b.
- WIGGERSHAUS, R. Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento, significado político. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.