

Elementos metodológicos necessários a uma teoria totalizante do desenvolvimento, ou a totalidade real do desenvolvimento regional*

Gláucia Campregher**

Doutora em Economia pela Unicamp e
Professora do Programa de Pós-Graduação
em Economia da Unisinos

Resumo

No presente artigo, discutimos a importância metodológica da categoria da totalidade para a compreensão do fenômeno do desenvolvimento — não a totalidade filosófica mais abstrata e fundada numa verdade transcendental, mas, sim, uma totalidade concreta, fundada na solidariedade (objetiva e intersubjetiva, produtora de consenso e conflito, estabilidade e desequilíbrio) entre sujeitos sociais que produzem as suas vidas (coisas, valores, relações, símbolos, instituições) num determinado tempo e lugar. Argumentamos que os esforços de inúmeras disciplinas em torno da renovação da explicação das ações humanas que partem da integração entre individual e social e superam a restrita “escolha racional” são bem-vindos ao campo da Economia do Desenvolvimento, particularmente ao daquela centrada na compreensão de fenômenos específicos deste (Hirschman, por exemplo), donde entendemos que a totalidade real é dinâmica e regional.

Palavras-chave

Teoria do desenvolvimento; totalidade; desenvolvimento regional.

* Artigo recebido em abr. 2007 e aceito para publicação em ago. 2007.

**E-mail: glaucia@campregher.com

Abstract

The present article argues the methodological importance of a philosophical concept — the totality — for the development phenomenon comprehension. Its necessary to refuse the totality as a transcendental concept, and built a concrete meaning based in solidarity (objective and inter-subjective, resulted of consensus and conflict, stability and disequilibrium) between social citizens that produce their lives (things, values, relations, symbols, institutions) in determined time and place. We argue that the theoretical efforts of institutionalists and evolutionaries around the renewal of the explanation of the human action mixing individual and social and surpassing the restricted “rational choice”, are wellcome to the development economy, particularly that one centered in the understanding of specific phenomena of this (Hirschman and others). We will see that the real totality is regional and dynamic.

Key words

Development theory; regional development; methodological aspects.

Classificação JEL: O15; R11.

“A gente tem de sair do sertão!
Mas só se sai do sertão é tomando
conta dele, adentro...”
Guimarães Rosa (2006)

Introdução

Começando do início, o ponto de partida metodológico deste trabalho é uma retomada das propostas teóricas totalizantes que, tão em alta na época

áurea da Filosofia¹ e nascedouro das Ciências Sociais², passaram por um refluxo significativo durante todo o século XX, para renascer — ainda não como Fênix gloriosa, mas como andorinha corajosa —, nesses nossos novos tempos, sob a forma de diferentes teorias do desenvolvimento regional.³

¹ Que se dá com o ambicioso idealismo alemão, que, seja com Kant, seja com Hegel, pretendia abarcar todas as dimensões do pensamento (metafísico, fenomenológico, ético, estético), todos os objetos desse pensamento (história, política, arte), enfim, dar conta de todos os problemas humanos, sem que a preocupação com o rigor das suas construções teóricas os levasse a abdicar da visualização conjunta desses problemas.

² Estas surgiram como desdobramentos de uma certa busca pelo rigor e pelo afastamento de metafísicas mais simplórias, características do período pré-cartesiano. Assim é que, desde os desenvolvimentos cartesianos acerca das vantagens para o pensamento da divisão do todo em partes até se chegar a princípios indubitáveis, passando pelo amadurecimento da Matemática e da Física (do qual participa o próprio Descartes), até Comte e a fundação da Sociologia como uma física social, o pensamento voltado ao homem foi-se tornando “científico”, ao mesmo tempo em que “o homem” foi sendo cindido em diversas partes. É bom lembrar também que, paralelamente a esse processo de cientificação do pensamento filosófico-especulativo — ou da produção de idéias —, estava havendo uma cientificação dos processos produtivos em geral, ou seja, da produção de todas as coisas.

³ Para nascer como Fênix, o “pensamento científico rigoroso” (em geral, parente próximo ou distante do positivismo clássico), que cinde, divide, simplifica, a princípio, todo e qualquer objeto, teria que já ter virado cinza. Não é esse o caso. E, além disso, as acusações feitas tanto aos pressupostos teóricos como aos resultados práticos de algumas dessas propostas (o hegelianismo ou o marxismo, por exemplo), como sendo mais que totalizantes, totalitárias, teleológicas e, mesmo, “inimigas da liberdade e do pensamento aberto” (quem não se lembra de Popper?!), geraram interessantes reflexões e importantes alertas contra um certo viés autoritário-dogmático daquele pensamento e/ou ação que consideramos, em muitos aspectos, bastante pertinentes (ver, a esse respeito, e tendo como ponto de partida o debate em torno da caracterização da racionalidade científica no positivismo lógico e na dialética, Marcondes (1998)). De qualquer modo, a superioridade do raciocínio dialético estará, como veremos na retomada da totalidade nas teorias modernas do desenvolvimento, representada, no argumento de Adorno (1986), no debate em questão, no fato de que “[...] o ideal de conhecimento de uma explicação unívoca, simplificada ao máximo, matematicamente elegante, fracassa quando o próprio objeto, a sociedade, não é unívoca nem simples, nem tampouco se sujeita de modo neutro ao arbítrio da formação categorial, pois difere daquilo que o sistema de categorias da lógica discursiva antecipadamente espera. Por isso, os procedimentos da Sociologia devem curvar-se ante o caráter contraditório da sociedade, caso contrário, o empreendimento das ciências sociais corre permanentemente o risco de, por amor à clareza e à exatidão, passar ao largo daquilo que quer conhecer” (Adorno, 1986, p. 47).

Falamos aqui das antigas propostas totalizantes, os grandes sistemas da Filosofia que pretendiam abarcar o pensamento sobre o mundo e o mundo mesmo, em todas as suas dimensões, épocas e lugares. Tiveram o seu tempo, seus erros e acertos, que não vêm ao caso, e que não é nossa competência tratarmos, a não ser na medida em que essa reflexão lança luzes sobre o que é, de fato, nosso foco e que não deixa de ser, muito pelo contrário, uma⁴ forma atual, talvez menos arrogante, mas não menos modesta, daquele pensamento totalizante. É ela a teorização dos processos de desenvolvimento referidos a determinados territórios, onde pensar suas especificidades em relação ao movimento do todo (o que já implica um raciocínio dinâmico) exige pensar as determinações conjuntas — geográficas, históricas, sociais, culturais, econômicas e políticas — que conferem realidade àquele objeto.⁵

Assim é que o objeto a ser pensado por essa teoria do desenvolvimento — que, não à toa, não batizamos de social, econômico, humano, etc. — não preexiste separado dela, que é o que ocorre quando a disciplina científica se constrói — seus sujeitos a constroem —, e, depois, aplicam-se seus instrumentos e métodos a esse ou àquele objeto melhor definido (uma vez que, no geral, esse já estava lá, só que pressuposto⁶). Aqui, são a inserção, os interesses, a concretude da realidade mesma dos sujeitos que definem o objeto. De fato, e em termos mais simples, pensar o processo de desenvolvimento **inadjetivado** (porque totalizante) é pensar o desenvolvimento desta ou daquela espacialidade. O recorte que caberá a cada análise fazer é o recorte espacial — nesse sentido, o desenvolvimento será sempre de uma determinada área, território ou região, que, a depender da análise, será global, continental, nacional, regional, ou local.

Enfim, toda essa discussão metodológica acerca de uma **teoria totalizante do desenvolvimento** é, como dissemos de saída, o ponto de partida deste texto. Permaneceremos nela grande parte do tempo, evoluindo de uma reflexão mais abstrata até a consideração daquele pensamento estruturalista que, da América Latina para o mundo, foi um importante precursor da mesma. Assim é

⁴ Dizemos uma, porque nos parece que existem outras tantas fora de nossa “área” de interesses, também elas centradas na preocupação de não cindir o objeto, para que ele possa ser pensado em suas complexidades. Podemos citar, por exemplo, a união da Química, da Física e da Biologia, para pensarem a micromatéria.

⁵ O que é a síntese mesma da dialética, que supõe a não-separação (mas também a não-identidade) entre sujeito e objeto. Ou seja, o sujeito que pensa o desenvolvimento é parte daquele objeto, seus interesses não são, assim, separados na análise a pretexto de neutralidade científica.

⁶ Sobre a importância de objeto ser posto e não apenas pressuposto nas análises, ver Campregher (1993).

que chegaremos ao pensamento de Albert Hirschman⁷, que muito tem a contribuir com os esforços recentes (hoje mais advindos da Geografia que da Economia e da Sociologia)⁸ de construção dessa teoria, que, já antecipamos, é cada vez mais uma teoria do **desenvolvimento “regional”**⁹.

Mas, se a questão metodológica é o nosso ponto de partida, ela não deve ser nosso ponto de chegada, ou seja, não queremos permanecer nela. O que queremos, ao fim e ao cabo, é sair do sertão de pobreza, desigualdade, ignorância, baixo dinamismo e sustentabilidade econômica e baixa participação social sem termos de virar as costas a tudo isso, o que pode ser feito de diversas formas: abandonando a terra, produzindo um enclave de riqueza em meio à pobreza, entregando-a às potências superiores (o abstrato mercado ou a concreta política de determinados interesses), buscando falsas e alienígenas soluções, nos entregando a “salvadores da pátria” (vestidos de cientista, índio, trabalhador, ou o que seja), ou simplesmente desistindo de lutar. Só um mergulho muito profundo na nossa realidade pode nos dar o que é o mais importante: o como fazer.

A epígrafe de Guimarães Rosa na abertura deste texto é muito mais que uma ilustração. Esse amante do sertão (para quem o sertão era “o mundo”, o seu mundo, que ele tanto amava, mas que era tão pobre e cruel) não tinha dúvidas de que “[...] a gente tem de sair do sertão!” Mas um tanto sugerindo o

⁷ Pensador este que, ao longo de sua vida, vem se confrontando com a economia-padrão e positiva, que postula leis gerais de caráter universal, sem levar em consideração “[...] a ampla gama de variáveis, a especificidade das instituições e o caráter não generalizado do comportamento encontrável no processo de desenvolvimento” (Wilber; Francis, 1988). Justo por isso, esses autores chamam a metodologia hirschmaniana de “holista” — um termo semelhante à nossa totalidade. Ver o espectro da obra do autor, que nos serviu de referência, nas **Referências**.

⁸ Mas também existem as contribuições recentes de economistas, sociólogos, cientistas políticos e antropólogos acerca, fundamentalmente, do papel das instituições, das motivações das decisões individuais e coletivas, das redes de “enraizamentos” (o *embeddness* da nova Antropologia Econômica).

⁹ No sentido que dizíamos no parágrafo anterior, ou seja, a região desse “desenvolvimento regional” não é aquela subunidade nacional previamente, burocraticamente ou academicamente definida a partir de critérios subjetivos e de pouca aderência histórica, social, cultural, econômica real. Desse modo, o desenvolvimento de que falamos é sempre “regional”, mas a região é **objetivamente definida** pelos **interesses explícitos na e pela análise** (não os interesses do analista, mas deste entre aqueles que compõem a “região” em questão), pela sua **formação histórico-cultural**, seus **padrões de reprodução socioeconômica**. Ver, a respeito, Haesbaert (2005), para quem, dependendo da área a qual estamos nos referindo, se deve usar a dominância de determinados processos, diferentes conceitos e diferentes critérios de regionalização.

método totalizante, “[...] só se sai do sertão é tomando conta dele” e, reforçando ainda o enfoque regional, “a dentro”.

Da totalidade ideal à totalidade real do desenvolvimento “regional”

Uma das grandes contribuições do pensamento marxista sobre a dinâmica capitalista do período do imperialismo foi a teoria trotskista do desenvolvimento desigual e combinado¹⁰. Trata-se de uma fina percepção — dialética (e oposta à compreensão do progresso automático e linear) — de como esse modo de produção se reproduz, expandindo-se para toda a periferia do sistema e produzindo, nesse espaço amplo e integrado (o espaço global), mas também em cada país ou região alcançada, o que há de mais avançado e o que há de mais atrasado. Também caracterizava essa teorização (que nasceu da análise concreta do processo de desenvolvimento do capitalismo na Rússia) a unidade de tratamento dos temas culturais, sociais, econômicos e políticos.

Pois, então, esse é um caso de pensamento que soube utilizar a **categoria da totalidade**, que, como dizia Luckács (1989), é o princípio revolucionário no domínio do conhecimento. Mas o trotskismo só fez uma escola à sua altura naquelas regiões retardatárias (como a Rússia) e, assim mesmo, durante algum tempo. Assim é que ele exerceu enorme influência, aqui entre nós, em Caio Prado Júnior ou Florestan Fernandes¹¹, mas, por razões que não vêm ao caso explorarmos, a sua riqueza dialética foi sendo cada vez mais simplificada (no mau sentido) pelos pensadores posteriores.¹²

¹⁰ Essa teoria foi concebida por Trotsky ao longo de sua vida de militante político e de pensador científico. Existem traços dela desde suas manifestações em diferentes debates sobre a situação da Rússia pré-revolucionária, mas uma melhor apresentação da mesma só ocorreu em 1930, quando da publicação de sua **História da Revolução Russa** (Trotsky, 1978-1980).

¹¹ Cujas análises dialéticas, se já são compreendidas, não são ainda modelos para criação de novas interpretações dos novos tempos. Sobre o interesse da análise de Florestan para a compreensão do processo de desenvolvimento da nação brasileira, ver Paiva (1991).

¹² Assim, por exemplo, o dependentismo latino-americano, que muito se inspirou na matriz trotskista, acabou por dar ênfase exagerada à determinação exógena dos processos de desenvolvimento no nosso continente, como mostraram diversos dos seus críticos — dentre os quais, o mui brilhante Fernando Henrique Cardoso no famoso ensaio **As Idéias e Seu Lugar**. Mas também ele não escapou de um certo simplismo, uma vez que, mesmo depois de uma rica e dialética análise das releções exógenas e/ou endógenas entre os agentes mundiais e/ou locais, acabou por defender (e aplicar, uma vez Presidente) um adesismo ao modelo de capitalismo associado como o único projeto viável de desenvolvimento nacional.

Nos capitalismos ditos “centrais”¹³, mais precisamente na Europa e nos Estados Unidos, a categoria da totalidade ficou um tanto restrita à discussão filosófica mais abstrata, cremos que por dois motivos principais: (a) a dominação do pensamento comunista oficial (tão positivista quanto a versão “burguesa”) ou aliciava adeptos incondicionais, ou colocava seus críticos numa situação de negação do grande projeto teórico-político, impossibilitando-lhes a atenção às especificidades de toda ordem; (b) os poderes da dominação político-cultural — advindos do poder econômico — pareciam tão avassaladores que só poderiam ser para eles todas as atenções.¹⁴

Então, vejamos que curioso: a totalidade (concreta, real) perde-se justamente com a perda de atenção aos casos particulares. Sigamos um exemplo que já é ele mesmo uma aproximação do nosso argumento central — qual seja, o de que as novas teorias do desenvolvimento regional são a recuperação necessária e possível daquela totalidade revolucionária de que falava Luckács (1989). Trata-se do exemplo da morte — inúmeras vezes decretada — da região nos estudos geográficos.

Segundo Rogério Haesbaert (2005, p. 6), houve três importantes mortes e ressurreições da região desde o pós-guerra: uma primeira decretada (nos anos 50 e 60) pelo cientificismo neo-positivista anglo-saxão, que, ao defender a necessidade da construção de leis gerais (contra a matriz francesa que priorizava o particular), acabava por propagar, se não o fim da região, a sua redução a uma “simples classe de área”; uma segunda decretada pelo marxismo (dos anos 70 e 80), que considerava a região um “conceito-obstáculo”, preferindo tratar o regionalismo como um processo social do que tratar da região mesma, cometendo o pecado de “fetichizar o espaço”; e uma terceira difundida por globalistas de dois tipos, os pós-modernos — que vêem a globalização como processo homogeneizador das especificidades regionais — e os pós-estruturalistas — que vêem uma diluição das “mesoescalas” (nacionais e regionais) em favor do *link* direto entre o local e o global.

Parece-nos evidente, mesmo nessa precária caracterização, que o que se perde nessas “mortes anunciadas” do regional é exatamente a dialética necessária para compreender, num mesmo processo, especificidades e uniformidades, autonomias e dependências (ambas sempre e diferentemente relativas), estabilidades e rupturas, enfim, tendências e possibilidades nunca

¹³ Nomenclatura típica da época em que o imperialismo — que abrange, *grosso modo*, do pós Primeira Guerra até a queda do socialismo soviético — não tinha sido substituído pelo termo mais atual, globalização.

¹⁴ Como veremos a seguir, é o caso dos adeptos da teoria crítica da escola de Frankfurt.

rigidamente definidas, sempre ao alcance das decisões dos agentes sociais, cuja liberdade de ação não é, portanto, nem indeterminada, nem absoluta.

A reflexão que estamos propondo busca pensar mais uma vez o desenvolvimento como processo dialético que combina movimentos opostos impossíveis — ou indesejáveis — de serem reduzidos, pois é justamente **a real possibilidade dos extremos** que explica o movimento, a transformação. Isso implica recuperar a categoria da totalidade, não sua idealização filosófica, mas, sim, sua concretização no nível mais concreto possível, que, para nós, é o espaço — não meramente físico, mas material e historicamente determinado — que habitamos e que configura uma determinada (ou melhor, muitas determinadas) região(ões).

A impossibilidade de reconfiguração de uma totalidade ideal

Como dizíamos na **Introdução** deste artigo, não podemos nos dar ao luxo de recuperarmos aqui toda a história filosófica de auge e declínio das grandes “visões de mundo” (o que, aliás, é um dos temas freqüentes da Filosofia na pós(?)-modernidade)¹⁵, mas não poderíamos deixar de mencioná-la antes de partirmos para a análise das novas propostas totalizantes (dentre elas, o desenvolvimento “regional”), que, boas ou más, nascem, todas de um certo esgotamento da divisão das esferas — e das disciplinas científicas especializadas — que sucedeu aquele declínio.

Antes de prosseguirmos, contudo, mais uma ressalva: de fato, as disciplinas mais rigorosamente segmentadas puderam acrescentar um potencial analítico às teorizações e/ou compreensões da realidade que não se tinham desenvolvido antes dessa segmentação;¹⁶ e, de fato também, algumas análises totalizantes

¹⁵ Por exemplo, podemos citar Habermas (e sua crítica ao projeto mal concluído da modernização levada a cabo pelo capitalismo), dentre tantos outros que procuraram e procuram a compreensão do homem do nosso tempo, utilizando-se de um arcabouço teórico pouco identificável como sendo claramente da Sociologia, da Economia, da Filosofia, etc. Ver, a respeito das análises de Habermas e de outras com distintas concepções acerca da totalidade (Weber e Marx principalmente), Campregher (2002).

¹⁶ O que não invalida, para nós, o alerta geral de que “[...] a teoria em sentido tradicional, cartesiano, como a que se encontra em vigor em todas as ciências especializadas, organiza a experiência da vida dentro da sociedade atual. Os sistemas das disciplinas contêm os conhecimentos, de tal forma que, sob circunstâncias dadas, são aplicáveis ao maior número possível de ocasiões. A gênese social dos problemas, as situações reais nas quais a ciência é empregada e os fins perseguidos em sua aplicação são por ela mesma consideradas exteriores” (Horkheimer, 1983, p. 155).

preocupadas em captar todos os aspectos de algumas questões acabam por contar histórias detalhadas de alguns processos sem marcar os seus pontos nevrálgicos, sem hierarquizar determinações e, muito menos, sem deixar pistas para comparações e análises de outras realidades — o que, se, de um lado, produz um conhecimento detalhado sobre uma dada totalidade, de outro, a retira do mundo e da história, caindo-se, assim, no historicismo do caso a caso.¹⁷

Dito isso, seguimos adiante, frisando o que consideramos o problema crucial enfrentado pelas propostas totalizantes de outrora: as concepções filosóficas mais ambiciosas acerca da totalidade pecaram por ser excessivamente idealistas — **a unidade de todas as determinações do real só sendo cabível no nível mesmo da razão**¹⁸ —, e, mesmo quando se pensou numa ação política que enfrentasse o processo real de autonomização das esferas (agravado pelo capitalismo moderno), também essa previa uma razão emancipadora, cuja base totalizante fosse dada *a priori* e não construída de fato.

Dito de outro modo, se, de um lado, as disciplinas mais “oficiais”, ou as visões de mundo mais em acordo com a autonomização das esferas, reinavam em relativa (e positiva) tranquilidade — alardeando a linearidade do progresso, a naturalidade do atraso e o alcance do equilíbrio automática e passivamente —, de outro, as propostas contra a corrente que queriam a reacoplagem do real acabaram por mostrar-se idealistas (mesmo se dizendo materialistas).

De fato, na nossa visão, tanto o materialismo histórico mais ingênuo — defensor de uma inexorável ação revolucionária dos trabalhadores, que corrigiria na origem (material) a desacoplagem das esferas — quanto o projeto sofisticado e ambicioso da teoria crítica frankfurtiana — que acabou, na sua versão habermasiana, por propor tão-somente uma “complementação das racionalidades”¹⁹ — ficaram justamente sem um objeto. Ou seja, dado que a crítica radical do pensamento sobre o mundo (que separa ambos, portanto) impõe uma crítica ao mundo — à maneira pela qual este está organizado, ou à maneira pela qual ele é concretamente produzido por e para os homens —, haveria a necessidade da construção de um outro mundo (o que a experiência real de socialismo intentada jogou por terra).

Desde então, as dificuldades políticas da construção do socialismo num só país, a eficiente dominação das massas pela indústria cultural e a vitória da

¹⁷ Como o denuncia o estruturalismo latino-americano na visão, por exemplo, de Furtado (1967).

¹⁸ Como é o caso da filosofia de Hegel, onde, como nos lembra Habermas, “[...] os momentos nos quais a razão se dissocia só voltam a ficar unificados na teoria, mantendo-se a filosofia como o lugar em que se cumpre e consoma a reconciliação dessa totalidade que se tornou abstrata” (Habermas, 1989, p. 462).

¹⁹ Para uma discussão mais detalhada da questão, ver Campregher (2002).

teoria tradicional — que domina, como dizem Adorno e Horkheimer (1980), “todas as ciências especializadas” —, impossibilitaram a teoria crítica e emancipatória de encontrar um objeto à sua altura.

Se não vejamos, segundo a formulação de Horkheimer:

[...] a teoria crítica da sociedade tem como objeto os homens como produtores de todas as suas formas históricas de vida. As situações efetivas, nas quais a ciência se baseia, não [são] para ela uma coisa dada, cujo único problema estaria na mera constatação e previsão segundo as leis da probabilidade. O que é dado não depende apenas da natureza, mas também do poder do homem sobre ela. Os objetos e a espécie de percepção, a formulação de questões e o sentido da resposta dão provas da atividade humana e do grau de seu poder (Horkheimer, 1983, p. 155).

Pois bem, quer parecer-nos, justamente, que os frankfurtianos não descobriram uma “forma histórica de vida” que fosse também ela crítica, uma “situação efetiva” crítica, ou uma “atividade humana” crítica que mostrasse um razoável “grau de poder”. Quer dizer, é verdade que se têm os movimentos estudantis dos anos 60, os de independência nacional dos 70 e os movimentos sociais dos 80, mas esses não são efetivamente poderosos — não são suficientes para evitar que a teoria crítica chegue ao pessimismo do último Adorno (1995)²⁰, ou ao reformismo²¹ do continuador Habermas (1989).

De fato, a Escola de Frankfurt, mesmo com todo seu entusiasmo pelo marxismo — e sua proposta de superar de vez a reflexão sobre o mundo, convidando para a efetiva transformação deste —, é uma escola do pensamento filosófico e, como tal, acabou por ficar enredada, como as outras, numa briga por validação de suas verdades (meras narrativas ou mesmo metanarrativas²², não vem ao caso discutirmos) que pouco inspirou alguma ação fora da Academia. Ou seja, por mais que essa escola tivesse uma forte crítica ao pensamento abstrato tradicional e quisesse uma reconciliação efetiva com o mundo concreto

²⁰ Adorno, refletindo sobre a esperança kantiana em torno da emancipação humana, diz-nos que essa, hoje, “[...] se tornou muito questionável, face à pressão inimaginável exercida sobre as pessoas, pela própria organização do mundo e pelo controle planejado até mesmo de toda realidade interior pela indústria cultural. Se não quisermos aplicar o termo emancipação num sentido meramente retórico, [...] vazio como o discurso dos compromissos [...] é preciso começar a ver efetivamente as enormes dificuldades que se opõem à emancipação nesta organização do mundo” (Adorno, 1995, p. 181).

²¹ Reformismo este assumido pelo próprio autor e considerado por muitos de seus comentadores um retrocesso em relação ao projeto frankfurtiano original. Ver, por exemplo, Slater (1978).

²² Que são algo próximas das grandes visões de mundo de que falávamos no início deste trabalho. Uma metanarrativa é uma narrativa que visa abarcar e explicar outras narrativas, como as metanarrativas de Platão ou Hegel, que, ao darem uma explicação para o mundo, dizem que aquela explicação é a realidade do mundo.

e real (sem fetichismos e reificações)²³, sua própria crítica à racionalidade dita instrumental — mais restrita ao mundo das coisas — a impede de pleitear essa reconciliação justamente aí! E, sem a reconciliação dos homens com as coisas (que, lembremos, é o trabalho que produz e realiza), a reconciliação entre aparência e essência é, de fato, uma batalha do pensamento. E uma batalha que só pode levar ou à resignação, como em Weber (1965) — que descrê da possibilidade de vitória —²⁴, ou à crítica desesperançada, como em Adorno e Horkheimer (1980) — que acreditam que o capital e a indústria cultural já realizaram a reconciliação a seu modo —²⁵, ou à defesa de seu definitivo deslocamento para fora do mundo da produção, em direção aos planos prático-moral e estético-expressivo, ainda não contaminados pela razão instrumental, como em Habermas (1989) — para quem, pelo menos, ainda resta uma esperança.

O que é comum a todos esses autores é que a totalidade é visada idealmente. E isso na medida em que se pensa a história mais como um processo de racionalização do mundo do que de produção e objetivação do social e do cultural. Tanto o ceticismo resignado de Weber (1965) quanto o niilismo de Adorno e Horkheimer (1980) e o otimismo de Habermas (1989) comungam da mesma origem: uma sobrevalorização do que poderíamos chamar “o trabalho da razão” *vis-à-vis* a todas as demais formas de trabalho.²⁶

²³ Que os frankfurtianos em geral imputam ao capitalismo e também a toda razão abstrata que privilegia o logos em relação ao eros e ao cronos, ou, simplificando ao máximo, privilegiando a razão instrumental e a produção das coisas à razão substantiva produtora de valores e sentidos.

²⁴ Em Weber, há pouca ou nenhuma esperança quanto à reunificação das esferas de vida e das formas da razão. Por trás dessa conformação ressentida com a dominação da razão instrumental, há, como dissemos, uma idealização da totalidade da razão. Isto porque, do nosso ponto de vista, a teoria weberiana do processo de racionalização (desencantamento) do mundo, como de “perda de sentido” e de “perda de liberdade”, se dá num contexto de idealização do sentido e da liberdade (Weber, 1965). No caso do primeiro, porque, com o rompimento da unidade que havia em torno do conhecimento tipicamente religioso ou metafísico, se tem a impossibilidade da percepção do mundo como tendo um sentido. No caso da segunda, porque novamente o rompimento da razão originária daria margem ao desenvolvimento desproporcional da razão instrumental, que levaria a uma crescente autonomização da esfera econômica e do poder, que nos tornaria prisioneiros dos “especialistas sem espírito” e dos “hedonistas sem coração”. Ver Cohn (1979).

²⁵ Como bem nos lembra Haddad, “Adorno e Horkheimer radicalizam as perdas de sentido e liberdade weberianas não pela impossibilidade de reunificação das esferas, mas justamente o contrário, dado presenciarem um mundo administrado unificadamente via processo de fusão do aparato estatal com a grande empresa capitalista”. Tem lugar, então, que “[...] o caos cultural que se poderia esperar da perda de unidade da razão é suplantado por um movimento de forças que dá a tudo, não um novo sentido, mas um ar de semelhança” (Haddad, 1997).

²⁶ Assim, para além da inflexão otimista (que já é ela mesma um resultado), a única coisa que diferencia Habermas dos demais é que, em sua versão madura, esse autor funda sua

Tomando de uma vez o caminho da construção de uma outra noção de totalidade — diríamos, mais pragmática e materialista —, fixaremos-nos, aqui, na contribuição do neopragmatismo norte-americano, na figura de Richard Rorty, que nos remete à noção de que a **totalidade objetiva é igual à história das formas de solidariedade**. Antes de seguirmos adiante, é interessante que apresentemos o nosso autor, ou que ele mesmo se apresente, justamente se posicionando em relação à discussão que fazíamos até aqui. Segundo Rorty:

[...] o caminho equivocado foi tomado quando a divisão realizada por Kant entre ciência, moral e arte foi aceita como algo dado [...]. Uma vez que essa divisão foi tomada a sério, então, o auto-reconhecimento de si, da modernidade, que tanto Hegel como Habermas aceitam como “o problema filosófico fundamental” parecerá efetivamente urgente. Porque, uma vez que os filósofos se guiam pela “obstinada diferenciação” de Kant, então, estão condenados a uma interminável série de movimentos reducionistas e anti-reducionistas. Os reducionistas fizeram tudo tender ao científico, ou político (Lenin), ou estético (Baudalaire, Nietzsche). Os anti-reducionistas mostraram que esses intentos não eram indicados. Ser um filósofo de tipo “moderno” significa precisamente não estar disposto a permitir que essas esferas coexistam simplesmente de uma maneira não competitiva, ou reduzir duas delas ao que resta. A filosofia moderna tem consistido em voltar a estranhá-las sempre, a reuni-las agrupando-as e obrigando-as se separarem de novo (Rorty, 1988, p. 264).²⁷

crítica ao materialismo histórico numa ontologia alternativa, uma ontologia centrada no trabalho do pensamento e no trabalho de sua exteriorização e/ou comunicação, ambos pensados como distintos e estranhos — no limite, antagônicos — às formas triviais e instrumentais do trabalho.

²⁷ No original: “[...] *el camino equivocado se tomo cuando la división realiza por Kant entre ciencia, moral y arte fue aceptada como algo donne (...) Una vez que esa división se tomó en serio, entonces el Selbstvergewinsserung der Moderne, que tanto Hegel como Habermas aceptan como el problema filosófico fundamental parecerá efectivamente que es urgente. Porque una vez que los filósofos se tragan la obstinada diferenciación de Kant, entonces están condenados a una interminable serie de movimientos reduccionistas y antirreduccionistas. Los reduccionistas intentarán hacer todo científico, o político (Lenin), o estético (Baudalaire, Nietzsche). Los antirreduccionistas mostrarán lo que esos intentos no indican. Ser un filósofo de tipo ‘moderno’ significa precisamente no estar dispuesto a permitir que estas esferas coexistan simplemente de una manera no competitiva, o a reducir las otras dos a la que queda. La filosofía moderna ha consistido en volver a alienarlas siempre, a reunir las agrupándolas y a obligarlas a separarse de nuevo*” (Rorty, 1988, p. 264).

A totalidade objetiva é igual à história das formas de solidariedade²⁸

Há já alguns anos, houve um interessante debate filosófico entre **realistas** e **pragmatistas** em torno da relação entre “objetividade” e “solidariedade”, que nos será de muita valia para expressar o que acreditamos serem as bases filosóficas para a defesa da “região” como sendo uma totalidade real — porque *locus* de uma articulação, não apenas possível como necessária, entre objetividade e solidariedade.

Nesse debate, Rorty (1993), defendendo-se da crítica de Hilary Putnam — que argumentava serem as suas teses relativistas —, diz o seguinte:

Há dois modos principais pelos quais seres humanos reflexivos tentam, colocando suas vidas em um contexto maior, dar sentido a elas. O primeiro é contando a história de sua contribuição a uma comunidade. Esta pode ser a comunidade histórica real na qual eles vivem, ou uma outra comunidade real, distante no tempo ou no espaço, ou uma comunidade imaginária, consistindo talvez numa dezena de heróis e heroínas selecionados da história ou ficção, ou de ambas. O segundo modo é descrever a si mesmos como encontrando-se em relação imediata com uma realidade não humana. Esta relação é imediata no sentido de que não deriva de uma relação entre tal realidade e sua tribo, ou sua nação, ou seu imaginado grupo de companheiros. Eu afirmei que histórias do primeiro tipo exemplificam o desejo de solidariedade e histórias do segundo tipo exemplificam o desejo de objetividade (Rorty, 1993, p. 109).

Rorty (1993) admite serem suas teses “etnocêntricas”, mas não relativistas, explicitando seus pressupostos de interesse e solidariedade. O que nos parece fundamental na sua argumentação (e que não é de forma alguma relativismo) é sua concepção de que o que nós buscamos é a concordância, e o fazemos via uma equiparação de termos e significados com o maior número possível de interlocutores, levando o **“nós” tão longe quanto possamos**. Mas isso não significa abrir mão de critérios de julgamento para o que é racional, ou não, no interior dessa busca. Ou seja, não se está dizendo que não se pode falar de conhecimento da verdade, e é isso que diferencia e afasta Rorty (1993) do verdadeiro relativismo²⁹. O que ele está propondo, nas suas próprias palavras, é:

²⁸ Título do Capítulo 3 da primeira parte da nossa tese de doutorado (Campregher, 2002), de onde retiramos o argumento aqui desenvolvido.

²⁹ O verdadeiro relativismo é decadentista, avesso a qualquer pragmatismo (na verdade, canta loas à inação) e, por isso mesmo, é objetivamente conservador. Hegel revela a sua essência em passagem canônica. Segundo o autor, “[...] quando Cristo disse: Eu vim ao mundo para dar testemunho da verdade, Pilatos responde: Que é a verdade? A resposta é

[...] a investigação como o contínuo reter de uma teia de crenças, ao invés da aplicação de critérios a casos. Então, a noção de “normas culturais locais” perderá seus sobretons ofensivamente provincianos. Já que, agora, dizer que devemos trabalhar com nossos próprios olhos, que devemos ser etnocêntricos é simplesmente dizer que crenças sugeridas por uma outra cultura devem ser testadas pela tentativa de tecê-las juntamente com crenças que já possuímos (Rorty, 1993, p. 114).

Há um comentário a fazer aqui porém. Mesmo se tomarmos o “contínuo reter de teias” como a garantia da continuidade da discussão sobre o “conhecimento da verdade”, haverá, sim, uma certa inflexão relativista, na medida em que o autor pretende não ver “[...] diferença [...] entre dizer que ‘há apenas o diálogo’ e dizer que ‘há também aquilo para o qual o diálogo converge’” (Rorty, 1993, p. 114). Mais que isso: Rorty (1993) pretende ainda que os que percebem tal diferença deixam o objetivismo metafísico “[...] entrar pela porta dos fundos”. Ora, não concordamos com essa (dúplice) pretensão. Na verdade, assim seria, se essa convergência significasse algo de ideal visado e antecipado desde o início da história. Mas se essa convergência for remetida ao passado concreto — à história material dos homens, cujo resultado é **trabalho materializado em coisas, idéias e instituições fincadas num determinado espaço** —, ela não nos tornará vítimas do “cientificismo que acusamos em outros”, e a idéia de “florescimento humano” não terá nada de “trans-histórico” (como acusa Rorty), mas de efetivamente histórico.

Do mesmo modo, se concordamos com Rorty (1993) em sermos “contra a idéia de correspondência da verdade” (do conceito com a “coisa em si”) e a “[...] favor da idéia de que algumas visões são mais coerentes que outras”, é porque, para nós, **tampouco a coerência é um atributo das falas em si**. A coerência é algo que se conquista **pela mediação objetiva com o outro**, num processo de troca material que envolve a extensão, ao máximo, do universo de falantes até a “conquista dos estrangeiros pelo diálogo com eles”. Cabe frisar que a extensão que nos interessa é geográfica, **mas também histórica**, e atinge realidades mais profundas, onde se vislumbram **conexões, equivalências e solidariedades** para além da observação empírica. A coerência deve ser buscada no passado, na forma como foi entronizada nos testemunhos materiais e culturais, mas esses testemunhos não podem ser formalizados à moda da “razão do

dada com ares de superioridade e significa: sabemos bem o que é essa verdade: uma coisa que conhecemos; mas fomos ainda além: sabemos que se não pode falar de conhecimento da verdade; é ilusão que já vencemos. Quem assim fala passou, de fato, para além da verdade” (Hegel, 1980, p. 33). A despeito das diferenças entre Rorty e Hegel, ambos concordam que se deve, sim, falar da verdade e não lavar as mãos, a princípio, sobre ela.

entendimento” (Fausto, 1987); eles podem e devem ser alcançados pela razão dialética, para que sejam capturados na sua dimensão transcendental, por trás das falas dos indivíduos.

Ainda uma palavra sobre a fórmula rortyana, segundo a qual o pensamento realista é aquele que busca fundar (desnecessária e perigosamente) a solidariedade na objetividade. Do nosso ponto de vista, se o nosso desejo de objetividade se baseia na solidariedade, ele não é primeiro. De fato, para nós, **não há objetividade alguma antes da solidariedade** (como não há natureza humana, nem sequer homem³⁰). Mas a afirmação desta não é a negação (apenas primeira, à la Hegel) daquela. Se é metafísico fundar a solidariedade na objetividade, não é menos metafísico (pois se trata de fantasiar uma realidade) querer desconhecer que a solidariedade tem se fundado, na história da humanidade, não na objetividade, mas na falta dela, na sua eterna carência.³¹

Quer parecer-nos que essa nossa interpretação é consistente com a reflexão de alguns dos próceres do pragmatismo moderno, segundo os quais o acordo intersubjetivo entre as consciências através da interpretação dos signos ganha *status* de objetividade, quando pressupõe que deva haver unicidade. Segundo Apel,

³⁰ Como defendemos em nossa dissertação de mestrado (Campregher, 1993, cap. 1). Mas lá dizíamos também que não basta solidariedade entre os homens de uma mesma comunidade. A cooperação mais simples é própria até de algumas espécies animais. Há que se ter solidariedade com o “outro distante” no espaço e no tempo. Esse aprendizado de respeito ao outro, geográfica e historicamente distinto, só se impõe pelas necessidades objetivas do processo de trabalho enquanto processo de desenvolvimento do conjunto das mediações entre a carência e a sua satisfação.

³¹ O desejo de objetividade funciona aqui como a busca precisamente humana de preencher uma falta. E assim ele aparece em pensadores que buscaram fundamentalmente as pulsões que nos movem. É o caso de Nietzsche e da nossa “vontade de potência” (que é o que nos torna mais homens) que cria a “vontade de verdade” e que faz desta “[...] o erro sem o qual certa espécie de ser vivo não estaria viva”. Afinal, ela é a condição para criar a solidariedade necessária à sobrevivência do homem, assim como é a condição de seu devir e transcendência. Também na análise freudiana do estabelecimento do tabu, aparece essa função da objetividade. Do assassinato do pai primeiro e da proibição do incesto, o que fica é a castração como fundando a solidariedade entre os irmãos. Mas a crença na recuperação da objetividade perdida (a partir daí fantasiada, sonhada, etc.) é o que nos move para criar nossa civilização — seja em suas formas doentias, seja nas formas superiores de sublimação. Rorty sabe disso, quando diz que “[...] o etnocentrismo inevitável ao qual estamos todos condenados é, assim, tanto parte da confortável visão realista, como da desconfortável visão pragmatista” (Rorty, 1993, p. 119). Justifica-se preferir o desconforto ao conforto, justamente porque, sabendo que nós fazemos “a falta” (e não o “espírito”, deus, ou o que seja), sabemos também que a solidariedade é uma criação nossa e não um destino imposto de fora. Mas a substituição de uma forma de solidariedade por outra só é possível se, de algum modo, continuarmos perseguindo aquela objetividade (Nietzsche, 1980; Freud, 1980).

Da mesma forma que Kant, como analítico da consciência, se viu obrigado a postular, com anterioridade à toda crítica do conhecimento, que é possível alcançar algo semelhante à unidade do objeto (e da autoconsciência), os modernos lógicos da ciência, que partem de uma base semiótica ou analítico-linguística, teriam que postular a possibilidade de alcançar, mediante a interpretação dos signos, algo semelhante a uma interpretação do mundo intersubjetivamente unitária (Apel apud Haddad, 1997, p. 47).

Mas isso não é tudo. A verdade é que, subjacente ao reconhecimento de que uma “interpretação intersubjetivamente unitária do mundo” é (estruturalmente) possível, encontra-se a pressuposição de que a ciência moderna se estrutura sobre bases éticas. Segundo Apel, tal fundamento da ciência moderna já teria sido percebido por Peirce, ao tomar consciência de que

[...] não poderia derivar a racionalização moralmente relevante da conduta humana a partir da normatização tecnológica para “aclarar as idéias” no sentido da “máxima pragmática”, senão que, pelo contrário, teria que pressupô-la inclusive para fundamentar uma lógica normativa para a ciência (Apel apud Haddad, 1997, p. 47).

Sem dúvida! Só que a clareza dos fundamentos éticos da ciência não pode nos levar a esquecer que o desenvolvimento da pragmática da solidariedade no plano discursivo (que é o plano, por excelência, de desenvolvimento e manifestação da Filosofia e da Ciência) não é suficiente para garantir a construção de uma **unicidade objetiva**, como demonstra cotidianamente a fragmentação política dos arautos da unicidade teórico-discursiva. E o que mais assusta é que a unicidade objetiva que nos falta, sobra ao capital — que parece conseguir sempre as suas sínteses, a despeito de nós. Essa objetividade chocante do capital é que impõe novamente a dimensão das coisas como estruturas subjacentes que nos moldam a linguagem. E isso na medida em que as coisas do capital não são coisas naturais, mas coisas sociais, como em Marx (1983), ou artificiais, como em Simon (1981)³².

Assim, se é positivo que nos esqueçamos da idéia de correspondência com a verdadeira natureza das coisas — que aparecem assim como naturais —, é negativo que façamos de conta que só existe a nossa fala, o nosso diálogo e suas regras. Há todo um universo de coisas que nos confunde a linguagem e exige que busquemos, para além da coerência dos pragmatistas, a correspondência dos realistas, desde que, como vimos, abandonemos a vã tentativa de buscar uma correspondência com a “coisa em si” e nos voltemos para a busca da correspondência com a **coisa para nós**, com a **coisa que produzimos com o**

³² Autor que deve ser buscado por aqueles que, como nós, querem aproximar máquina e pensamento, cultura e natureza. Ver Simon (1981).

nosso trabalho, e que é todas as coisas, palavras, ações, estruturas, instituições.

Nesse entroncamento sob o signo da intersubjetividade com a objetividade, aproximamo-nos da totalidade mais pragmática, gerada mais pela solidariedade entre indivíduos e grupos cuja inserção social é multideterminada do que pela perseguição da objetividade por uns poucos indivíduos intelectuais. Só que, para que essa solidariedade seja objetivamente determinada, ela não pode estar restrita à intersubjetividade dos indivíduos, mas deve-se estender às relações que esses estabelecem através das coisas e das estruturas (instituições) objetivas que produzem e plantam nos espaços em que habitam.

A totalidade real do desenvolvimento “regional”

Vimos acima que a totalidade já se redefiniu, na Filosofia moderna, de modo um tanto mais concreto, a partir das suas reflexões sobre verdade e sobre objetividade e/ou solidariedade que a fundamentam.

Vemos essa maior concretização naquilo que Rorty (1993) chamava de “contínuo retecer de uma teia de crenças” que seguem “normas culturais locais”³³. Essas teias e normas são produto real de homens reais, onde a produção intelectual mais sofisticada se encontra incluída, mas junto à produção geral de valores, verdades, significados.³⁴ São essas que, conforme correção que fizemos, podem e devem ser estendidas não apenas geográfica, mas também historicamente, formando um **sentido maior para o qual os diálogos convergem**. Essa extensão histórico-geográfica confere, por sua vez, às **conexões**, às **equivalências** e às **solidariedades** uma coerência que explica grandes conflitos e grandes acordos, de interesses e paixões, que é o que move indivíduos e comunidades de um estágio a outro, ou, dito de outro modo, os coloca em processo de desenvolvimento.

³³ Cujas dimensões não são rígidas, mas sempre redefinidas (podendo incorporar mais e mais estrangeiros), como o nosso próprio conceito de “regional” (ver nota de rodapé 9).

³⁴ Quanto mais ricas forem as teias internas, maior será o diálogo, maiores serão as exigências de compreensão entre grupos e indivíduos e maiores serão as possibilidades de que as “normas culturais” possam ser bastante “racionalistas” — racionalidade aqui entendida também complexamente, ou seja, não como a racionalidade utilitarista, individualista e absolutizadora de uma natureza humana abstrata e inconsistente. Veremos mais sobre isso adiante.

Fica evidente, nessa compreensão, que: (a) as motivações socioeconômicas-culturais-políticas-ideológicas são apenas “apelidos científicos” dados às relações concretas entre os sujeitos humanos (e que chamamos acima de **conexões, equivalências, solidariedades**); (b) além de inseparáveis, nenhuma dessas manifestações pode ser dada como exterior ao corpo principal da análise;³⁵ e (c) internas que são, são elas que explicam, em suas imbricações mesmo, os processos de desenvolvimento dos grupos humanos.³⁶

Dito isso, podemos seguir adiante com uma das reflexões precursoras nessa metodologia de construção de uma totalidade real no pensamento econômico (o que implica transcendê-lo de fato), que ousou justamente explicar os processos concretos de desenvolvimento em sua especificidade, levando em conta a unidade das dimensões que expusemos acima. Falamos aqui de Albert Hirschman³⁷, para quem o importante é captar e apreender (em si mesmas e correlacionadas) as manifestações dos fenômenos inerentes ao processo de desenvolvimento capitalista **nas situações específicas em que esse ocorre**, ou seja, num determinado tempo e lugar. Mas há que se destacar que essas situações são menos rigidamente “estruturadas que estruturantes”, para falar como Bourdieu (1990), ou seja, esses processos têm sujeitos cujos compor-

³⁵ Por exemplo, supondo-se uma racionalidade hedonista, utilitarista, econômica básica, tudo o mais (todo o real e concreto, portanto), o comportamento moral, cultural, etc. pode até ser levado em consideração, mas de modo *ad hoc* (ora reduzido à curiosidade histórica, ora reduzido a um comportamento igualmente “econômico racional”, mas aplicado a outros objetos de escolha individual). Esclarecedor a respeito é o **Manual de Economia Política** de Vilfredo Pareto (Pareto, 1984), ou, ainda, as reflexões recentes sobre ação coletiva, onde esse mesmo individualismo metodológico faz exatamente o que dissemos acima.

³⁶ É importante que se diga que isso implica uma crítica às análises marxistas também. Acreditamos que o marxismo perdeu de vista dois importantes “objetos”: o indivíduo (suas ações, motivações, etc.) e os processos específicos de sociedades concretas. Fosse a pobre literatura comunista oficial (que impunha um etapismo mecanicista a todo e qualquer processo de desenvolvimento), fossem as sofisticadas análises filosóficas (como vimos ser o caso dos frankfurtianos), em ambos, deixou-se de lado o modo específico como indivíduos e sociedades, de fora do eixo central da produção capitalista, absorviam aquelas produções, deixavam-se influenciar e ousavam reagir. Felizmente, entre aqueles que redescobriram o particular (geógrafos como David Harvey (1993; 2004)), estão muitos marxistas que não caem no particularismo, chegando, pelo particular, às conexões sistêmicas mais complexas e globais. Na mesma linha, quer parecer-nos que existem outros tantos aportes analíticos (oriundos da Geografia, da Antropologia, da Sociologia, da Ciência Política, da Economia, etc.) que se nomeiam marxistas justamente pelo apego à totalidade das suas análises — material e historicamente determinadas (como é o caso, entre nós, de Milton Santos e sua nova Teoria do Espaço (Santos, 1978)).

³⁷ Referenciamos fundamentalmente as obras de Hirschman (1961; 1965; 1976; 1981).

tamentos, decisões e estratégias são fundamentais e ainda comportam incoerências e contradições.³⁸

Justamente por isso é que a concepção hirschmaniana do desenvolvimento implica: (a) uma recusa dos modelos clássicos de desenvolvimento e de suas leituras reducionistas (que, nas versões marxista ou neoclássica, eram, igualmente, positivistas e etapistas); (b) a substituição da visão de mundo calcada no paradigma da “mão invisível” pela da “mão ocultadora” (onde o mercado abstrato é substituído pelo mundo das estratégias e dos interesses concretos); (c) uma recusa da formalização em geral, mas também em particular, da limitação às variáveis econômicas dos fenômenos dignos de observação atuantes no processo do desenvolvimento; (d) uma crítica ao paradigma da escolha racional e ao individualismo metodológico a esse subjacente, presentes na Economia, na Sociologia e na Ciência Política (hoje organizadas todas em torno da *public choice*); (e) e, enfim, **uma opção pela história concreta e pelos conflitos e desequilíbrios que a caracterizam**, que fazem com que suas análises sobre os potenciais dinâmicos dos investimentos (ou dos encadeamentos ou concatenações temporais e espaciais), da “estranheza tecnológica”, das funcionalidades dos processos inflacionários, dos procedimentos de saída, permanência e lealdade das organizações (dentre outras tantas teorizações do autor) sejam sempre referências-padrão (mas nada rígidas) para o entendimento dos processos específicos de desenvolvimento que couberam a ele, mais que explicar, participar.³⁹

Esses conceitos e/ou posicionamentos de Hirschman caracterizam o **holismo** de suas análises, onde

[...] não [contam] as variáveis macroeconômicas, mas os desequilíbrios existentes na sociedade e a forma pela qual esses desequilíbrios operam para energizar a ação humana numa determinada direção. As forças do desenvolvimento não são aquelas identificadas, pela abordagem lógica positivista, na teoria “monoeconômica” (Wilber; Francis, 1988, p. 335).

³⁸ Ver Bourdieu (1990). A crítica desse autor ao estruturalismo destaca justamente a necessidade de superar a convicção de que as ações dos sujeitos no interior das estruturas conformam uma única lógica subjacente, racional, que se expressaria no conjunto das práticas culturais de uma mesma sociedade.

³⁹ Mais que um excelente resumo das idéias principais de Hirschman, remetemos o leitor para o livro de Foxley, McPearson e O'Donnell (1988), para ver como muitas delas floresceram e ajudaram a formar, mesmo sem ter feito uma escola (o que seria mesmo difícil no caso de um “holista” como Hirschman), importantes pensadores-atuadores nos processos de desenvolvimento de diferentes países e regiões.

Mas o projeto hirschmaniano não consiste apenas em alargar ou transcender o economicismo, nem em organizar, ao modo do estruturalismo, as várias dimensões do processo de desenvolvimento. O **estruturalismo dialético**⁴⁰ de Hirschman, além de superar o raciocínio monoeconômico, supera também o estruturalismo tradicional, onde a descoberta de uma lógica que organize as relações, os interesses e as produções que estruturam o todo, via de regra, não permite a percepção de contradições entre essas relações que minam e transformam esse todo.

Dito de outro modo, o projeto hirschmaniano comporta uma análise (o “micromarxismo”⁴¹) de ações dos indivíduos, dos grupos, das empresas e dos governos pouco teorizada antes dele e absolutamente necessária nos dias de hoje, mesmo àqueles pesquisadores que já têm na totalidade uma categoria relevante — como muitos teóricos do desenvolvimento regional —, mas cujos conjuntos de variáveis se casam sem que estas estejam suficientemente hierarquizadas, ou sem que a primazia das ações e decisões dos indivíduos organizem cada totalidade determinada.⁴² Assim é que uma das fundamentais contribuições do nosso autor é a crítica ao modo utilitarista-hedonista de pensar o indivíduo, que o transforma, como diz Sen, num quase “idiota social” (*social moron*) “alojado na glória de sua ordenação única de preferências” (apud Bianchi; Muramatsu, 2005). Ao criticarem a psicologia da “escolha empobrecida” que está por trás da teoria tradicional, Sen e Hirschman trabalham com metaordenações (*metarankings*), ou metapreferências, que só poderiam explicar a possibilidade de compromissos genuínos se os sujeitos se dispusessem a agir segundo uma construção comum de prioridades políticas, de um sistema de ordenações de interesses de classe, de empresas, etc.

⁴⁰ Onde, diferentemente do estruturalismo tradicional, as estruturas não comportam totalidades fechadas sem uma dinâmica que explique justamente a passagem de uma estrutura a outra, mas onde essa passagem é visada prioritariamente. Ver Campregher (2002, cap. 2 e 3, primeira parte).

⁴¹ Quando chamávamos atenção, no início do texto, para a totalidade ideal de um certo marxismo — o dos frankfurtianos —, falávamos de uma contraposição a esse micromarxismo de Hirschman. O macromarxismo, então, cuja preocupação com os importantes macrofenômenos da alienação, da reificação, da produção e da gestão do poder — que efetivamente se dá muito mais no centro mais dinâmico do sistema —, acabou por fazer uma teorização muito abstrata.

⁴² Como comentamos anteriormente, estamos carentes, ainda hoje, de uma concepção teórica mais geral que integre o individual e o social, para que as “conexões, equivalências e solidariedades” possam ser tomadas, em suas formas específicas, nas diferentes dimensões tempo-espaço. Mas essa carência já vem sendo respondida por muitas disciplinas científicas fora da Economia (Psicologia, Antropologia, Geografia, História, Sociologia, Lingüística e outras) ou a ela referidas (Antropologia Econômica, Bioeconomia, Psicologia Econômica, por exemplo), de tal modo que muitos são os que estão envolvidos na tarefa de construir uma nova noção de racionalidade — mais real, menos mítica e inútil —, partindo da interação indivíduo-sociedade, e ainda a sua mediação pelas instituições.

Nesses vários contextos, a noção de metaordenações ajuda a reconstituir a complexidade da escolha individual, que abriga instâncias em que as razões que levam a pessoa a agir não podem ser reduzidas ao denominador comum da utilidade. (Bianchi; Muramatsu, 2005, p. 35).

Tem-se, então, numa mesma proposta, uma superação da totalidade ideal — que impossibilita, por exemplo, o marxismo de enxergar nos micro-interesses do mundo real opções para a ação social;⁴³ uma superação da escola da escolha racional —, que impossibilita o individualismo metodológico de enxergar a ação social em si mesma,⁴⁴ e o estruturalismo tradicional, o mesmo criticado por Bourdieu (1990), para quem, uma vez estabelecida a lógica de articulação de relações e interesses, esta não comporta contradição, ou mudança.

Justamente por isso, as análises de Hirschman recuperam o Estado não apenas como palco, mas como agente privilegiado de decisões estratégicas para o desenvolvimento. Mas também são agentes a grande empresa e, ainda, todo um universo de atores, organizações e instituições que compõem um contexto ou ambiente onde acontece a interação de uma pluralidade de decisões cruciais. Aliás, a importância do Estado está em que seria ele um agente e um *locus* privilegiado para avaliar e realizar a síntese das inúmeras cadeias de reações provocadas pelas múltiplas decisões.

Uma consideração final, ou para onde aponta a reflexão totalizante sobre o desenvolvimento regional

O texto que ora apresentamos é apenas uma primeira aproximação ao tema do desenvolvimento regional e de suas teorias e práticas na atualidade.⁴⁵

⁴³ Resultando, então, em “inação”, pois seus sujeitos estão irremediavelmente presos entre o ideal da classe consciente de si e a inconsciência agravada pela colonização do mundo pela dominação cultural.

⁴⁴ Mesmo em sua versão mais atual — a escola da *public choice* —, não vê sequer a possibilidade de uma ação social movida por interesses mais complexos. Tende-se a opor interesses sociais abstratos e inexistentes a interesses individuais concretos, porque são passíveis de medição — ordenação de preferências. “A ação coletiva só ocorre, portanto, como subproduto da busca por bens privados, através da oferta de incentivos seletivos ou pela ação de *political entrepreneurs* — para os quais existem outros bens privados a serem desfrutados para além do bem público” (Bianchi; Muramatsu, 2005, p. 35).

⁴⁵ De fato, trata-se da parte que nos coube, até aqui, numa pesquisa maior acerca dos determinantes do desenvolvimento regional de uma territorialidade específica (a região nordeste do Rio Grande do Sul), que está apenas começando.

Ocorre que as nossas primeiras leituras das novas teorias econômicas do “desenvolvimento endógeno”, as leituras dos “novos institucionalistas”, da “nova Antropologia Econômica”, dentre outras novas e bem-vindas contribuições de diferentes disciplinas (Ciência Política, Antropologia, Geografia, História, Sociologia), nos deixaram perplexamente felizes acerca do seu ponto de partida metodológico comum: o apreço à totalidade. Ficamos felizes, ainda, por ver que autores mais antigos (respeitados, mas jamais fundadores de escolas, como Hirschman) são recuperados, e suas reflexões totalizantes, mais intuitivas que justificadas, passam a exigir continuação.

Entre essas primeiras leituras e a pesquisa voltada à compreensão de determinados processos de desenvolvimento regional, haverá, certamente, a obrigatoriedade de um sem-número de leituras outras. Contudo a reflexão metodológica (quase filosófica, com o perdão dos filósofos de fato) que fizemos aqui já nos permite apontar algumas questões.

Assim é que podemos dizer que a reflexão totalizante sobre o desenvolvimento regional indica, ao nosso ver, a retomada da ação política dirigida para promovê-lo. Mas uma retomada distinta daquela do dirigismo característico de uma determinada intervenção do Estado sobre os processos de desenvolvimento nacionais (com tudo que esta teve de bom e ruim) do passado recente. Indica também a superação do discurso neoliberal e ainda contribui para a superação do modelo científico baseado nas escolhas racionais e individuais que o sustentam. Vejamos por que, aplicando um pouco do método que vimos explicando até aqui.

O tema do “desenvolvimento” na sua forma mais simples — de melhorarmos de vida, ou não — é crucial na história da humanidade. Isto porque revolta a todo e qualquer ser mortal (consciente disso) o poder morrer igual! Assim, todos estamos engajados num ou noutro “projeto de desenvolvimento” maior, pois podemos melhorar de vida ao longo de uma vida, ou podemos melhorar a vida dos que nos sucederão, ou podemos melhorar a vida dos que estão muito mal. E quer parecer-nos que, antes de qualquer tratamento filosófico-científico da questão, já sabíamos que não optamos pessoalmente ou independentemente dos demais e também que a compatibilidade desses projetos entre si é problemática. Justo por isso, esse tema “demasiado humano” se impõe, primeiro, à Filosofia, e, depois, a cada uma de todas as ciências que os homens inventaram. Mas mais que qualquer outro, ele opõe diferentes ciências, diferentes correntes de uma mesma ciência, diferentes pensadores de uma mesma corrente. E arriscamos dizer que é assim, porque se trata de uma reflexão cujo convite à ação é inequívoco. Mesmo às ideologias dominantes — a quem interessa inibir certas ações mais aguerridas —, interessadas em forçar um determinado desenvolvimento, não basta difundir idéias de aceitação, acomodação, mas, sim, promover algum outro tipo de desenvolvimento que melhor lhes convenha.

Sabemos que o projeto de desenvolvimento maior da ideologia burguesa tem sido, desde sempre, o projeto de desenvolvimento pessoal — associado à justificativa de que “O melhor para cada um é o melhor para todos”. Ou seja, ele não se quer, a princípio, totalizante. Não requer nenhuma agregação primária; ele não é local, regional ou nacional, nem é social, psíquico ou político. Mas a base desse projeto ideológico-científico — o assim chamado “individualismo metodológico” por trás de diversos edifícios teóricos (da Economia, da Sociologia e da Ciência Política) — não se sustentou até aqui por aquilo que ele permite à construção desses edifícios (sua coerência interna, a elegância de seus modelos, enfim, os procedimentos teóricos todos que aquela lógica da escolha, empobrecida, como diria Sen (1982), permite), mas pela emulação social que ela sustenta fora daquelas teorias.⁴⁶

A emergência do velho pensamento institucionalista (o dos fundadores da sociologia europeia e da economia institucionalista norte-americana)⁴⁷ já era uma explicitação da importância do pano de fundo histórico tecido pelas relações de solidariedade entre os indivíduos que construíam mediações (as instituições), para lhes fornecer uma base mais sólida para a ação coletiva. Mas principalmente as contribuições do novo institucionalismo (advindas da Sociologia, da História, da Ciência Política e da Economia) têm conseguido ir muito mais fundo (inclusive na pesquisa empírica, como o mostra Putmann (1997) para o caso da Itália) na compreensão do conjunto de elementos que perfazem a totalidade concreta do desenvolvimento de determinadas regiões, totalidade esta fundada na solidariedade objetiva e intersubjetiva, produtora de consenso e conflito, de estabilidade e desequilíbrio entre sujeitos sociais que produzem as suas vidas concretas (através da produção de coisas, valores, relações, símbolos, instituições) num determinado tempo e lugar.

O que queremos dizer é que as novas teorias do desenvolvimento regional, mais centradas nos aspectos sociopolíticos-culturais-institucionais que marcam (limitam, mas também induzem) as escolhas dos indivíduos em função mesmo de suas relações com seus conterrâneos e contemporâneos, explicam, dentre outras coisas, o próprio sucesso do paradigma da escolha individual naqueles espaços onde as relações de solidariedade locais trabalharam no sentido da criação de toda uma institucionalidade reforçadora do indivíduo. Mas justamente

⁴⁶ Como mostra, para citar apenas um exemplo (o melhor, sem dúvida), a tese weberiana clássica da relação entre o protestantismo e o espírito capitalista.

⁴⁷ Com destaque para o europeu, que procurou as fontes do sucesso da democracia norte-americana e encontrou as 1.000 formas de associações civis por trás daquele sucesso institucional — Toqueville.

o grande equívoco desse paradigma-ideologia é separá-lo das suas condições (sociais, históricas) de produção, o que equivaleria a colocar no lugar da totalidade real das formas de solidariedade a totalidade ideal (e perversamente interessada), abstrata e, no limite, falsa de um grupo que se arvora em falar em nome de todos.⁴⁸

Mas outras tantas explicações de outros tantos processos, sucessos e insucessos, de histórias de desenvolvimento de comunidades e sociedades inteiras estão ao alcance dessas novas teorias do desenvolvimento regional, que são, em si mesmas, resultados de totalizações de métodos e de objetos de análise. Tais explicações são muito mais suficientes, muito mais adequadas (uma vez que não se trata de uma adequação *ad hoc*, forçada desde fora, mas da reconstituição dos princípios explicativos a diferentes realidades) do que as teorizações parciais (e um tanto impostas de fora e de cima) de antes.

Como diz Jair do Amaral (Amaral Filho, 2001), no centro do que há de novo nos novos paradigmas do desenvolvimento endógeno está a refutação do indeterminismo (ou do excesso de determinismo), seja ele de Estado (planejamento centralizado), seja ele de mercado (o sistema de preços sendo o único sistema de informação e coordenação), e, no lugar destes, a história das relações de solidariedade, o comportamento atual dos agentes sociais,⁴⁹ a recuperação das noções de intertemporalidade e irreversibilidade. Isso nos faz lembrar novamente do “modelo” de Albert Hirschman, tão bem caracterizado por Wilber e Francis (1988) como **holístico, sistêmico e evolutivo**; ou, mais detalhadamente,

A metodologia de Hirschman é holística porque tem como foco primário as relações entre as partes de um sistema e o todo. É sistêmica porque aquelas partes constituem um todo coerente e podem ser entendidas, tão-somente, nos termos do todo. É evolutiva porque as mudanças do padrão de relações são vistas como a própria essência da realidade social. Há uma interconexão entre os elementos que formam o sistema econômico e o contexto social e político em que esses elementos funcionam (Wilber; Francis, 1988, p. 337).

Enfim, a reflexão totalizante acerca do desenvolvimento regional aponta a compreensão de nossas realidades particulares dentro do contexto maior da história (que herdamos e que fazemos), das nossas relações no espaço geográfico mais vasto e mais restrito, das nossas ações individuais e coletivas, das paixões

⁴⁸ Quase uma metáfora ilustrativa desse ponto seria a intervenção, ou melhor, a justificativa da intervenção norte-americana no Iraque, hoje.

⁴⁹ O que significa que as motivações e os comportamentos individuais não ficam de fora da análise, o que faz com que muitos chamem o novo método de “holindividualismo” (Defalvard apud Théret, 2003).

e dos interesses que nos motivam e nos limitam e que são nossos, mas também dos nossos tempo e lugar. Mas essa reflexão não está pronta. Está sendo feita por uma série de estudiosos em diferentes países e regiões e, aqui entre nós, está ainda por ser feita. E se recém nos armamos desses desenvolvimentos teóricos relativamente recentes (dos anos 90 para cá), eles sinalizam problemas que são muito antigos e estão arraigados em comportamentos, valores e instituições, o que não significa que não devam ser atacados na sua totalidade, o quanto antes e “de dentro”.

Referências

- ADORNO, T. **Educação e emancipação**. São Paulo: Paz & Terra, 1995.
- ADORNO, T. Sobre a Lógica das Ciências Sociais. In: **Theodor W. Adorno**. São Paulo: Ática, 1986. p. 46-61 (Grandes Cientistas Sociais).
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. Conceito de iluminismo. In: BENJAMIN, W. et al. **Textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1991.
- AMARAL FILHO, J. A endogeneização e os novos paradigmas de desenvolvimento regional e local. **Conjuntura & Planejamento**, Bahia, n. 84, 2001.
- BIANCHI, A. M.; MURAMATSU, R. A volta de Ulisses: anotações sobre a lógica de planos e compromissos. **Revista de Economia Política**, v. 25, n. 2, abr./jun. 2005.
- BOURDIEU, P. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 1990.
- CAMPREGHER, G. **Desdobramentos lógico-históricos da ontologia do trabalho em Marx**, 1993. Dissertação (Mestrado)-Instituto de Economia, Unicamp, Campinas, 1993.
- CAMPREGHER, G. **Para a crítica da economia política do não-trabalho**, 2002. Tese (Doutorado)-Instituto de Economia, Unicamp, Campinas, 2002.
- COHN, G. **Crítica e resignação**. São Paulo: Queros, 1979.
- FAUSTO, R. **Marx, lógica e política**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

FOXLEY, A.; McPEARSON, M.; O'DONNELL, G. **Desenvolvimento e política e aspirações sociais**: o pensamento de Albert Hirschman. São Paulo: Vértice, 1988.

FREUD, S. **O futuro de uma ilusão**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

FURTADO, Celso. **Pequena introdução ao desenvolvimento**. São Paulo: Nacional, 1967.

HABERMAS, J. **Teoría de la acción comunicativa**. Buenos Aires: Taurus, 1989. v. 1.

HADDAD, F. Habermas: herdeiro de Frankfurt? **Novos Estudos**, n. 48, 1997.

HAESBAERT, R. Região: trajetos e perspectivas. In: SEGUNDAS JORNADAS DE HISTÓRIA REGIONAL COMPARADA, PRIMEIRAS JORNADAS DE ECONOMIA REGIONAL COMPARADA, 2005, Porto Alegre. **Anais...** Porto Alegre: PUCRS, 2005. CD-ROM.

HARVEY, D. **Condição pós-moderna**. São Paulo: Loyola, 1993.

HARVEY, D. **O novo imperialismo**. São Paulo: Loyola, 2004.

HEGEL G. W. F. **Introdução à história da filosofia**. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

HIRSCHMAN, A. Desenvolvimento por efeitos em cadeia: uma abordagem generalizada. **Estudos CEBRAP**, n. 18, out./dez. 1976.

HIRSCHMAN, A. **Essays in trespassing**: economics to politics and beyond. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

HIRSCHMAN, A. **Estratégia do desenvolvimento econômico**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1961.

HIRSCHMAN, A. **As paixões e os interesses**. Lisboa: Bizâncio, 1997.

HIRSCHMAN, A. **Política econômica para a América Latina**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1965.

HIRSCHMAN, A. **Rival views of market society**. Cambridge: Harvard University, 1992.

HORKHEIMER, M. Filosofia e teoria crítica. In: In: BENJAMIN, W. et al. **Textos escolhidos**. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

LUKÁCS, G. **História e consciência de classe**: estudos de dialética marxista. Rio de Janeiro: Elfos, 1989.

MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

MARX, K. **O capital**. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

NIETZSCHE, F. **Obras escolhidas**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

PAIVA, C. **Capitalismo dependente e (contra)revolução burguesa no Brasil**: um estudo sobre a obra de Florestan Fernandes. Dissertação (Mestrado), Unicamp, Campinas, 1991.

PARETO, V. **Manual de economia política**. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Economistas).

PUTNANN, R. **Comunidade e democracia**: a experiência da Itália moderna. Rio de Janeiro: FGV, 1997.

RORTY, R. Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad. In: GUIDDEN et al. **Habermas y la modernidad**. Madrid: Cátedra, 1988.

RORTY, R. Solidariedade ou objetividade. **Novos Estudos Cebrap**, n. 36, p. 109-121, jul.1993.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão**: veredas. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

SANTOS, M. **Por uma geografia nova**. São Paulo: HUCITEC, 1978.

SEN, A. **Choice, welfare and measurement**. Oxford: Basis Blackwell, 1982.

SIMON, H. **As ciências do artificial**. Coimbra: Sucessor, 1981.

SLATER, P. **Origem e significado da Escola de Frankfurt**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

THÉRET, B. As instituições entre as estruturas e as ações. **Lua Nova**: revista de cultura e política, n. 58, 2003.

TROTSKY, L. **História da revolução russa**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978-1980. 2v.

WEBER, M. **The sociology of religion**. London: Lowe&Brydone, 1965.

WILBER, C.; FRANCIS, S. A base metodológica da economia do desenvolvimento de Hirschman: modelo de padrões *versus* leis gerais. In: FOXLEY, A.; McPEARSON, M.; O'DONNELL, G. **Desenvolvimento e política e aspirações sociais**: o pensamento de Albert Hirschamn. São Paulo: Vértice, 1988.