

Modernidade, *vita activa* e ilusão do desenvolvimento

16

Modernity, active vita and illusion of development

DOI: 10.18226/21784612.v23.dossie.16

Renato de Oliveira*

Resumo: O problema do desenvolvimento continua sendo abordado à maneira tradicional na semiperiferia da economia mundializada, como um problema de atração de investimentos que agreguem trabalho à economia. Políticas de fomento à inovação científica e à tecnológica são raras, e não atentam para o fato de que, nos países de desenvolvimento original, esse processo coincidiu com amplas agendas de transformação social e cultural associadas à ideia da modernidade. No entanto, a autonomia do campo político, central para a ideia da Modernidade, vem sendo comprometida por interesses definidos no campo econômico, o que agrava as condições dos países semiperiféricos. Este artigo propõe uma reflexão sobre os limites do desenvolvimento na economia globalizada, através de uma síntese entre as abordagens filosófica, sociológica e econômica da questão.

Palavras-chave: Modernidade. Globalização. Desenvolvimento. *Vita activa*.

Abstract: The developmental issue is still being approached in a traditional way in the semi-peripheral countries of the globalized economy, as a problem of attraction of investments that brings work into the economy. Funding policies for scientific and technological

* Universidade do Vale do Taquari – Programa de Pós-Graduação em Ambiente e Desenvolvimento. TECNOVATES – Parque Científico e Tecnológico. Diretoria de Inovação e Sustentabilidade. *E-mail:* renato.oliveira@univates.br

innovation are rare, and they are not attentive to the fact that, in early developed countries, such process coincided with large agendas of social and cultural transformations associated with the idea of modernity. However, the autonomy of the political field, central to the idea of modernity, has been upset by interests defined in the economic field, worsening the conditions of semi-peripheral countries. This article proposes a reflection on the developmental limits in the global economy, through a synthesis among the philosophical, sociological and economic approaches to the question.

Key-words: Modernity. Globalization. Development. *Vita activa*.

“Il ne s’agissait point (la Déclaration des droits) d’une pétition de droits, comme en Angleterre, d’un appel au droit écrit, aux chartes contestées, aux libertés, vraies ou fausses, du Moyen Âge.

“Il ne s’agissait pas, comme en Amérique, d’aller chercher, d’Etat en Etat, les principes que chacun d’eux reconnaissait, de les résumer, généraliser, et d’en construire, a posteriori, la formule totale qu’accepterait la fédération.

“Il s’agissait de donner d’en haut, en vertu d’une autorité souveraine, impériale, pontificale, le credo du nouvel âge. Quelle autorité? La raison, discutée par tout un siècle de philosophes, de profonds penseurs, acceptée de tous les esprits et pénétrant dans les moeurs, arrêtée enfin, formulée par les logiciens de l’Assemblée constituante... Il s’agissait d’imposer comme autorité à la raison ce que la raison avait trouvé au fond du libre examen.”

MICHELET – Histoire de la Révolution française.

Introdução

O problema do desenvolvimento é recorrente no contexto latino-americano e, particularmente, no brasileiro. Ao sabor das nossas idiossincrasias políticas, dos períodos eufemisticamente chamados de autoritários e dos interregnos mais ou menos democráticos que marcam a história de nossos países, permanece uma questão de fundo: nossos países ainda não foram capazes de cumprir a agenda elementar das nações modernas, o desenvolvimento econômico. Permanecemos numa espécie de pré-modernidade, caracterizada justamente pela permanência de estruturas sociais, econômicas, políticas e culturais arcaicas, que, num nível mais

profundo, seriam o resultado de uma persistente heteronomia da razão a nos impedir de tomarmos nosso destino em mãos.

Não por acaso, quando tratado no plano das políticas de Estado, o problema do desenvolvimento entre nós é reduzido à sua dimensão econômica. Vale dizer, o debate político sobre a questão é subsumido pelo debate econômico, dando lugar a disputas entre as diversas “escolas” de especialistas no assunto, enquanto o povo, para usar a expressão de um cronista dos inícios da República, assiste a tudo boquiaberto.

Essa substituição do debate político pelo debate econômico parece-nos parte do problema. Ela significa a renúncia aos fundamentos históricos da questão, que podem ser resumidos no fato de que o “desenvolvimento” como tal só se colocou como um problema político quando as sociedades incorporaram, em maior ou menor grau, o legado principal do Iluminismo filosófico, qual seja, a convicção de que é necessário examinar os fundamentos da vida coletiva com vistas à construção do bem viver. Que o mesmo esteja acontecendo nas democracias avançadas não elide o problema e, também, não nos coloca como “iguais” no plano de uma hipotética crise dos valores que sustentam os sistemas democráticos de representação política. Pelo contrário, se o problema, no fundo, é o mesmo, suas conseqüências são profundamente distintas aqui e lá. O lugar reservado na crise da modernidade é diferente, num e noutro casos.

Modernidade e utopia da Razão

Creio que, em essência, o conceito de Modernidade está contido na seguinte postulação de Kant:

Não preciso pois de perspicácia de muito largo alcance para saber o que hei de fazer para que o meu querer seja moralmente bom. Inexperiente a respeito do curso das coisas do mundo, incapaz de prevenção em face dos acontecimentos que nele se venham a dar, basta que eu pergunte a mim mesmo: – Podes tu querer também que a tua máxima se converta em lei universal? (1984, p. 16).

Ela descarta, seja a tradição, seja a ciência como respostas à questão do bem viver. A ciência é sempre contingente, revelando o mundo de acordo com as questões que o cientista propõe, questões necessariamente condicionadas por sua capacidade, sempre relativa, de propô-las. Os

exemplos das experiências de Galileu, Torricelli e Stahl, citados no prefácio à segunda edição da *Crítica da razão pura*, e as conclusões daí resultantes, são suficientemente claros a respeito. (KANT, 1983, p. 11). Já a experiência propiciada pela tradição é enganadora e pode esconder a pura e simples ignorância a respeito das coisas do mundo, resultando na completa ineficácia das ações que orienta.¹

Ambas não constituem uma resposta à questão do bem viver, pelo menos do ponto de vista da sua sustentabilidade para a humanidade em seu conjunto, e a Modernidade, como sabemos, tem em vista a totalidade do gênero humano.

Assim, a resposta a essa questão só pode ser o resultado da autonomia da vontade do ser racional. É no exercício da sua vontade livre, através do uso público da razão, que o ser racional pode assegurar o dever de si próprio e do mundo. A ambição de um mundo humano autoconstruído através do exercício constante da razão e do livre exame dos seus fundamentos, que mobiliza a filosofia ocidental desde os gregos, encontra aqui sua expressão elegante e sintética:

A natureza quis que o homem tirasse dele mesmo tudo o que ultrapassa as manifestações mecânicas da sua existência animal, e que ele não experimente nenhuma satisfação ou nenhuma perfeição senão aquelas que ele próprio produziu para si mesmo, livre do seu instinto e por sua própria razão. (KANT, 1988, p. 12).

No entanto, um mundo humano autoconstruído não é obra de um indivíduo nem, tampouco, de uma geração de indivíduos. A razão, como atributo a distinguir o ser humano da natureza, não é um atributo do indivíduo, mas da espécie humana. Se “a razão, numa criatura, é um poder de ampliar as normas e os objetivos que comandam o uso de todas as suas

¹⁴No *ancien régime* chinês, acima do poder inquebrável dos clãs, das guildas e das corporações, havia uma classe pouco numerosa de pretensos funcionários: os mandarins. O mandarim é antes de tudo um letrado que recebeu uma educação humanista e detém uma prebenda; [...] Um Estado que emprega tais funcionários é um Estado de outra natureza que o Estado ocidental. Em realidade, tudo repousa aqui na concepção mágica de que a virtude do imperador e dos funcionários, ou seja, o fato de serem eruditos formados na cultura literária, basta para manter a ordem em tempos normais. Se ocorre uma seca ou outro acontecimento desagradável, promulga-se um edital determinando que as provas sobre versificação sejam mais rigorosas ou que se acelerem os processos, pois que senão os espíritos se irritam.” (WEBER, 1991, p. 356).

forças para muito além do instinto natural, sem conhecer nenhum limite aos seus projetos” (KANT, 1988, p. 11), é na espécie humana (pelo menos no que concerne ao planeta Terra...), que esse poder se realizará. Para tanto, “O maior problema para a espécie humana, aquele que a natureza impõe ao homem resolvê-lo, é o estabelecimento de uma sociedade civil administrando o direito universalmente”. (KANT, 1988, p. 15).

A ideia de um direito universal como resultado de uma constituição civil perfeitamente justa resultando de uma “grande sociedade de nações (*Foedus Amphictyonum*)”, na qual todas, “mesmo as menores, pudessem esperar sua segurança e seus direitos não de sua própria força e de sua própria apreciação de seus direitos, [...] mas da reunião de suas potências e de um julgamento segundo leis originadas da união das suas vontades” (KANT, 1988, p. 19), é que permite pensar uma *história universal*, ou seja, a “história da espécie humana, em seu conjunto, como a execução de um plano escondido da natureza” (KANT, 1988, p. 22) com vistas a uma finalidade.

Essa ideia, em última análise, é que permite “considerar que uma tentativa filosófica de considerar a história universal segundo um plano da natureza que visa a perfeita união civil na espécie humana é possível, e mesmo favorável para esse objetivo da natureza”. (KANT, 1988, p. 25). Permite igualmente um otimismo filosófico em relação à história empírica da humanidade, vendo nela “um processo regular de melhoramento da constituição civil em nossa parte do mundo (que, verossimilmente, um dia dará leis a todas as outras)”. (KANT, 1988, p. 26).

“Nossa parte do mundo” são as “nações esclarecidas”, na descendência direta da história que dá sentido ao mundo, a história grega: “É por ela que qualquer outra história mais antiga ou contemporânea deve ser conservada ou pelo menos atestada.” (KANT, 1988, p. 25).

Este “plano escondido da natureza” permite descobrir

Um fio condutor cuja utilidade não consistirá apenas em nos permitir interpretar o jogo tão inextricável das coisas humanas, e a nos ensinar a arte da previsão das transformações políticas futuras, [...]; mas [...] abrir-se-á uma perspectiva consoladora sobre o futuro; a espécie humana será representada, num futuro longínquo, no estado em que ela mesma se elevou por seu trabalho, onde todos os germes que a natureza colocou em nós poderão se desenvolver plenamente e seu destino no mundo terreno poderá ser realizado. (KANT, 1988, p. 26).

Tais formulações estão no centro de uma concepção de mundo hoje acusada, mais ou menos em todos os lugares, de “ocidentalocêntrica” ou, mais especificamente, de “eurocêntrica”. Tratar-se-ia, pura e simplesmente, de um projeto histórico de imposição de uma cultura, com os interesses a ela associados, ao mundo inteiro, manifestando desprezo pelas demais culturas e modos de vida que compõem o mosaico da humanidade, que não seriam mais do que obstáculos a serem vencidos em nome de uma universalização de direitos que, cada vez mais, se revelaria uma abordagem unilateral desses direitos. Assim, na visão dos autores que compartilham essa crítica, o projeto da Modernidade faliu, a Razão universalista revelou-se pura razão instrumental e se trataria, hoje, de buscar formas de convivência através do reconhecimento e do diálogo intercultural. A paz universal que a Modernidade oferecia como visão de futuro de uma humanidade enfim reconciliada consigo mesma, é substituída pela resolução de conflitos no aqui e agora com base numa espécie de ontologia do Outro, em que o encontro de vontades com base na argumentação racional – que pressupõe, sempre, uma cultura política e um universo semântico comuns – dá lugar ao reconhecimento das diferenças e à permanente disposição de renúncia, presumivelmente por parte de todos, a qualquer possibilidade de futuro conquistado pelo poder da ação. Assim, a utopia fundada numa Metafísica das leis universais da natureza é substituída por uma utopia fundada na idealização de uma subjetividade humana voltada para a convivência como seu estado natural. Que a história – nem mais a ancorada na *Grécia*, mas a formada pela sucessão mais ou menos aleatória de eventos ao longo de milênios – não autorize qualquer otimismo com respeito a essa utopia pós-moderna, pouco importa, pois se trata justamente de abrir uma nova era, a era do entrelaçamento de vontades irredutivelmente unilaterais naquilo que um autor, igualmente descrente da Razão em face dos riscos da Modernidade, denominou de *heurística do medo*. (JONAS, 1992).

Ora, antes de qualquer questionamento da modernidade desde o ponto de vista do relativismo ético-moral que caracteriza a defesa da pós-modernidade, a sociologia já havia estabelecido um contraponto ao otimismo filosófico proveniente da filosofia das luzes.

Crise da Modernidade e predomínio da razão instrumental

Para a sociologia, mais do que o racionalismo filosófico, interessa a racionalização do agir. O paradigma dessa abordagem pertence a Max Weber.

É comum associar-se Weber a uma abordagem que vê na modernidade uma conquista contra o tradicionalismo, associando esse à religião como algo evidente. No entanto, para Weber nem toda forma de religião pode ser identificada ao racionalismo. Pelo contrário, há um certo tipo de religião que é portador de racionalidade.

Mais precisamente, a modernidade aparece ao termo de um processo cuja origem se situa no monoteísmo do judaísmo antigo e cuja última etapa será cumprida pelo protestantismo ascético. Este processo consiste na ação racionalizadora progressiva que a ética exerce sobre certas formas de práticas diretamente ligadas a representações religiosas. (LADRIÈRE, 2001, p. 181).

A última etapa desse processo, o protestantismo ascético, constitui uma das fontes do tipo ideal de ação racional do homem econômico moderno, na medida em que, simultaneamente, associa a ostentação da riqueza ao pecado da luxúria, estimula os crentes ao exercício metódico de uma profissão como testemunho da fé e levanta as barreiras, típicas da religiosidade tradicional, ao comportamento aquisitivo. Como resultado, assistimos à emergência de uma nova forma de personalidade social voltada à exploração de oportunidades de ganho mediante o cálculo racional. Ao mesmo tempo, atuando contra toda e qualquer forma de idolatria da criatura (a comunidade dos crentes não age movida pelo amor fraterno, mas pela maior glória de Deus), esse longo processo de racionalização das condutas, com base na ética religiosa, conduz à despersonalização das relações sociais, favorecendo o comportamento social baseado em normas objetivas válidas para todos, em oposição ao comportamento social obediente a hierarquias personalizadas.

Weber afirma que a associação entre ética religiosa e comportamento econômico não é automática nem de tipo determinístico. Ele é explícito a esse respeito (WEBER, 1985, p. 226), preferindo falar em “associação eletiva” entre os elementos da ética religiosa que combinam com a racionalidade capitalista.

Essa associação eletiva, verificada num estudo “que não tomou em consideração senão as relações onde a influência das ideias religiosas sobre a civilização ‘material’ é indubitável” (WEBER, 1985, p. 226), pode ser ainda percebida numa das outras fontes do processo de racionalização econômica que caracteriza a modernidade: o direito romano. Ainda que as principais

instituições do capitalismo tenham origem fora do direito romano,² esse foi decisivo na medida em que funda um *direito formal*, e o direito formal é *calculável*. Weber o compara ao direito chinês. Se alguém que tenha vendido sua casa e depois se tornado pobre torna-se merecedor da ajuda do comprador, que deve alojá-lo sem cobrar aluguel, para que os espíritos não se irriem. Nesse caso, uma concepção mágica da vida, permanentemente sujeita a interferências do além, gera um direito *material personalizado*: é tal indivíduo que deve ser beneficiado pela justiça de tal maneira em tal caso específico, independentemente de qualquer consideração de ordem geral. “Com um direito dessa natureza, o capitalismo não pode organizar a gestão dos negócios; o que ele precisa é de um direito sobre o qual possa se contar como uma máquina; não é permitido que os pontos de vista inspirados pelas religiões rituais e pela magia tenham um papel a desempenhar.” (WEBER, 1991, p. 361).

É esse direito racional saído do direito romano, que funciona como uma máquina, isto é, é previsível e despersonalizado, que funda o Estado ocidental moderno, único Estado no sentido de Estado racional e o único no qual o capitalismo moderno pode prosperar, embora não seja seu fruto. O fato de esse modo de organização da atividade econômica ter ocupado um papel central na sociedade moderna deve-se ao fato de que o ethos econômico racional gera uma dinâmica de racionalização em praticamente todos os domínios da vida: além da empresa racional de caráter permanente, a contabilidade racional, a técnica racional, o direito racional, completados pela racionalização do pensamento e do modo de vida.

Se não podemos dizer que há um processo de instrumentalização do Estado em benefício de uma estratégia capitalista, visto ser a noção de “estratégia” altamente discutível nesse contexto, é lícito falarmos de uma *colonização* do mundo da vida pela lógica econômica capitalista, o que, além de gerar perda de sentido ético nas relações sociais, coloca em risco a autonomia do campo da política na sociedade moderna. *Colonizado* pelo campo econômico, o Estado tende a suprimir a política em benefício da pura administração dos conflitos sociais, suprimindo, portanto, o terreno da *ação*. (HABERMAS, 1989).

Assim, se a modernidade, arrancando do mundo de obediências as hierarquias personalizadas da Idade Média, traz a promessa da Liberdade e

² Weber cita os títulos de renda, a propriedade por ações, as letras de câmbio, as sociedades comerciais e o direito hipotecário.

da emancipação da humanidade sem outro limite que não sejam os limites da própria Razão, recuperar a autonomia da política em face do campo econômico parece ser a condição *sine qua non* para que essa promessa se mantenha plausível. Ora, a inquirição sobre a possibilidade de autonomia do campo político pressupõe uma reflexão sobre a natureza da atividade humana, e é isso que Hannah Arendt propõe em sua obra *A condição humana*. (ARENDR, 1983).

***Victa activa* e desenvolvimento econômico**

Arendt, como se sabe, parte do conceito de *vita activa*, composta pelo que ela identifica como sendo as três atividades humanas fundamentais: o trabalho, a obra e a ação.

O trabalho corresponde à reprodução da vida biológica dos indivíduos. Ele é imposto pelas circunstâncias da vida natural, e, produzindo para satisfazer suas necessidades de consumo, através do trabalho os indivíduos não produzem nada de durável, nada que se acrescente ao mundo. Já na obra o homem *fabrica*. Assim, enquanto o trabalho está na ordem do metabolismo homem-natureza (Hannah Arendt vai buscar esse conceito em Marx, ainda que dele mantenha um distanciamento crítico), sendo, em rigor, anterior a qualquer forma de racionalidade em sentido estrito, a obra supõe um objetivo que está além da simples sobrevivência biológica, resultado da capacidade de manipulação de um dado natural com vistas à constituição de algo ainda não existente, cuja utilidade não se limita ao consumo. Tal capacidade supõe uma adequação entre meios e fins, isto é, uma racionalidade estratégica em sentido estrito.

Não é ocioso referir que esta produção “da mão para a boca” que constitui o mundo do trabalho para Hannah Arendt nos lembra o primeiro grande teórico do desenvolvimento econômico como resultado da inovação tecnológica, Joseph Alois Schumpeter.

Em sua obra *A teoria do desenvolvimento econômico*, publicada pela primeira vez em 1911 (SCHUMPETER, 1982), ele introduz o conceito de “fluxo circular da vida econômica” como modelo teórico de um sistema econômico inteiramente voltado à satisfação das demandas, ou seja, de necessidades de consumo. Nesse modelo, todos são, a um só tempo, produtores e consumidores, e as necessidades de consumo correspondem, em última análise, às necessidades de reposição das condições (físicas, biológicas, de insumos, etc.) necessárias para que os indivíduos voltem à condição de produtores, e assim indefinidamente. A possível proximidade

com Marx termina aqui, pois, na produção, os indivíduos não produzem um valor a mais, ou seja, não há excedente no sentido econômico do termo: o que “sobra” não terá nenhuma utilidade, uma vez já satisfeita a necessidade de consumo do sistema, isto é, a reposição das condições necessárias para que os indivíduos voltem à condição de produtores.

Ainda que altamente idealizado – como, aliás, o próprio Schumpeter adverte já nas primeiras linhas do seu texto – o modelo serve para sustentar, de forma suficientemente convincente diríamos nós, sua tese central: o fluxo circular da vida econômica não gera riqueza, ao contrário do que diziam os economistas neoclássicos. Qualquer reinvestimento do excedente, base da teoria neoclássica para explicar o aumento da produção e, portanto, do “desenvolvimento”, seria irracional, uma vez que não haveria consumo à vista. Schumpeter vai mais longe, afirmando que no fluxo circular da vida econômica cada produtor “sabe” o quanto e como produzir não por dedução lógica ou por conhecer quem consumirá seus produtos, o que, em tese, poderia levá-lo a buscar os melhores meios para chegar a um fim determinado, mas porque foi treinado para isso por algo que ele identifica como sendo a principal força do sistema econômico, a *força do costume*. (SHUMPETER, 1982, Cap. 1).

Em suma: a *rationale* do fluxo circular da vida econômica dispensa o uso da razão por parte dos agentes econômicos. Voltando à Hannah Arendt, neste mundo, o homem é reduzido à condição de *animal laborans*.

Para Schumpeter, a riqueza, ou o “fenômeno fundamental do desenvolvimento econômico”, não é produto do trabalho no sentido da produção num ambiente econômico fechado e movido pela força do costume, mas de algo que se introduz no sistema desde fora, desequilibrando-o, por assim dizer. Esse “algo” é o “empresário”, um personagem que está longe de um simples proprietário-administrador de um negócio. Para resumir, empresário é alguém que, ao invés de simplesmente atender a uma dada demanda, muda as condições da oferta de produtos, e isso por uma iniciativa que foge à lógica habitual do sistema econômico. Um indivíduo, portanto, capaz de romper com a força do costume, ou com a tradição, se quisermos.

Não é fácil ser empresário. Schumpeter (1982, p. 56) e Weber (1985, p. 68) o advertem. No entanto, para além das dificuldades que o personagem irá encontrar e mesmo para além do seu significado econômico, o que nos interessa, no contexto dessa discussão, é o fato de que o empresário é alguém que se mostra capaz de *raciocinar estrategicamente*, e essa capacidade

Schumpeter a identifica em sua dimensão mais sintética: “Produzir significa combinar materiais e forças que estão ao nosso alcance” com vistas a atingir certo objetivo. (SCHUMPETER, 1982, p. 48). Ora, uma coisa é produzir segundo a *rationale* do fluxo circular da vida econômica, quando o único esforço é reproduzir a combinação de materiais e forças herdadas pelo costume; outra muito diferente é produzir as mesmas coisas de modo diferente ou produzir novas coisas, quando então será necessário mudar as formas de combinação preexistentes, criando novas combinações. Aqui não haverá mais tradição ou costume para orientar os agentes, sendo necessário avaliar situações com vistas a objetivos determinados, combinando os elementos disponíveis com vistas a se alcançar esses objetivos.

Essas novas combinações, via de regra, não resultam diretamente nos produtos destinados ao consumo imediato, mas nos *meios de produção* desses, ou seja, na maquinaria técnico-industrial que permanece até o surgimento de novas combinações. Esse é o mecanismo básico do que se denomina “inovação tecnológica”, e o que conta, em última instância, não são as novas combinações já realizadas, mas a *capacidade de gerar sempre novas combinações*.

Creio não estar forçando a interpretação se trouxer aqui a categoria do *homo faber*, que Arendt associa à *obra*. O *animal laborans* trabalha; o *homo faber* obra. De um lado, o fluxo circular da vida econômica, a *rationale* do sistema econômico expressa na força do costume e na tradição como determinantes; de outro, o desenvolvimento econômico como resultado de inovações tecnológicas introduzidas pela razão estratégica dos agentes.

Importante é considerar, no modelo de Schumpeter, que os empresários não constituem uma classe social ou um grupo social distinto. Pelo contrário, um indivíduo pode ser um empresário, ou seja, um inovador em um determinado momento da sua atividade econômica, e, uma vez conquistado o mercado através da sua inovação, torna-se um administrador convencional do seu negócio. Assim, o “natural”, no ambiente econômico, é a condição do *animal laborans*, o *homo faber* não intervindo senão periodicamente.

A busca de um paralelismo entre Hannah Arendt e Joseph Schumpeter termina aqui. Arendt vai além: ela busca o lugar próprio da liberdade na condição humana, que não está nem no trabalho nem na obra, mas na *ação*, terceiro componente da *vita activa*.

A perda da centralidade da ação como condição do homem moderno

É na reflexão sobre a *ação* que vai se revelar o grande fascínio do livro de Hannah Arendt, que é propor uma crítica da Modernidade à luz do pensamento dos Antigos. Por “Antigos” entenda-se a cultura política grega, da mesma Grécia cuja história, para Kant, constitui a ancoragem de sentido de toda a história humana.

Se para Kant há um “projeto escondido da natureza” que encaminha a humanidade para o reino da razão, para Arendt o que humaniza o ser humano, o que constitui sua essência, é sua capacidade de ação. Certamente não há nenhuma divergência nesse ponto. A ação, por assim dizer, constitui a prova da razão, pois é através dela que o ser humano supera as contingências que o aprisionam numa dada situação e condicionam seu *comportamento*, que, ao contrário da *ação*, é da ordem do previsível, do explicável, posto que é o resultado de uma causalidade externa à vontade autônoma do sujeito.

Esse sentido imanente de liberdade na capacidade humana de agir não é estranho à sociologia. Weber dirá que a ação muda a História, fundando uma nova ordem de causalidade na vida social. No entanto, ainda que não possa ser explicada à luz de uma conexão entre causa e efeito, ela pode ser compreendida, isto é, podemos perceber o sentido que adquire para o sujeito, e por aí apreenderemos sua estrutura racional. Para tanto, é preciso descer ao nível dos valores morais que constituem a ossatura do sistema social de personalidade dos agentes, pois são esses valores que, não constituindo um simples espelho da materialidade da vida social, remetem à autonomia do campo ético e constituem a motivação da ação. A demonstração magistral desse método de compreensão é o estudo sobre as relações entre a ética protestante e o espírito do capitalismo, no qual Weber faz a anatomia do sistema social de personalidade dos indivíduos que mudaram a ordem de causalidade do sistema econômico, transformando-se nos protótipos do homem econômico moderno, constituindo uma das bases da racionalidade capitalista tal como a conhecemos hoje.

Arendt não faz essa anatomia. Numa formulação típica de um texto que se curva respeitosamente às tradições teológicas de dignificação do “humano”, ela não hesita em dizer que a ação tem qualquer coisa de milagre. (ARENDR, 1988, p. 234). Mas aponta para algo fundamental, ao chamar a atenção para o fato de que ação é interação: ninguém age sozinho. Assim, a ação precisa de um espaço próprio para se realizar, que não é nem o espaço do trabalho, do metabolismo homem-natureza determinado pela causalidade

natural, nem o espaço da obra, pois, ainda que o fabricante dessa tenha como objetivo expor o objeto fabricado ao público, ele o realiza sozinho – a técnica do fabrico é dele, pouco importando se se trata de um fabricante coletivo, pois o domínio e a execução de uma técnica pressupõem uma competência que se tem a si mesma como separada dos outros.

Assim, o espaço próprio da ação é o espaço onde os homens *falam*, sendo ação e fala uma e mesma coisa. O princípio da argumentação eficiente é decisivo: é pela fala que o agente convence os outros sobre o que fazer, não através de um arrazoado técnico, mas apelando às grandes realizações.³ Portanto, os representantes por excelência desse ser humano por excelência são os heróis homéricos, capazes de grandes palavras e grandes ações.

A *pólis* grega é o espaço fundante da capacidade especificamente humana de ação. No entanto, a *pólis* não é o conjunto de edifícios que constituem a base material sobre a qual os cidadãos “falam”. Certamente ela supõe um sistema complexo de garantias materiais aos cidadãos, desde a garantia de sua vida biológica, para que eles não corram o risco de, tendo que se ocupar do trabalho, sejam privados da vida pública. No entanto, onde os gregos forem, “levam” sua *pólis*, o que significa que, em essência, ela é a união dos cidadãos em torno de objetivos que são comuns porque decididos em comum. Arendt chama a atenção para uma primeira diferença entre a *pólis* grega e a *res publica* romana: esta tem no ato de fundação de uma cidade a sua expressão por excelência. As ações dos cidadãos serão legítimas na medida em que remeterem a esse ato de fundação, portanto devem ser, antes de tudo, ações de defesa da cidade. Os gregos não conhecem essa espécie de patriotismo. Para eles, a *pólis* não resulta de um ato de fundação ao qual os cidadãos devem voltar-se respeitosamente – ela se funda constantemente nas ações dos cidadãos, que permanecem na memória coletiva não através de monumentos materiais, de obras, mas através da fala, e os poemas homéricos constituem o primeiro grande registro dessa memória.

Na concepção romana, associando a república ao aparato material da cidade e à imperiosidade da sua manutenção e defesa, Arendt identifica uma primeira invasão do espaço público da *pólis*, disso que poderíamos denominar de uma democracia radical de cidadãos deliberando através da livre argumentação (a *pólis*, diz Arendt, foi a sociedade mais falastrona da história humana [ARENDR, 1988, p. 63]), por algo que lhe é estranho: a

³ Arendt chega a identificar uma “divisão do trabalho” na ação: o inovador, isto é, aquele que funda algo novo através da sua iniciativa, não faz – ele mostra o que fazer.

lógica do *homo faber*, submetendo os cidadãos à sua racionalidade de meios e fins. Não à toa, Roma vai inaugurar o direito racional mais tarde apropriado pelo Estado ocidental moderno: um direito puramente formal e impessoal que expressa a nova *rationale* cidadina, imune, em princípio, a qualquer razão deliberativa.

Resumindo (a história é longa e a argumentação de Arendt sedutora), a ascensão do “mundo moderno” teve o sentido mais profundo de uma lenta e inexorável colonização do mundo da ação, ou seja, do espaço público, pelo *animal laborans* e pelo *homo faber*. Ao lado da ascensão das filosofias utilitaristas próprias ao *homo faber*, Arendt identifica mesmo uma “biologização” da vida social, como resultado da ascensão do trabalho como elemento central da estruturação das relações sociais na contemporaneidade. Se o *homo faber* calcula, o *animal laborans* não discerne nem age – ou seja, não fala.

Quanto à ação, Arendt a vê acantonada em alguns nichos da inteligência acadêmica. Ela não surge como *poder*, essa capacidade especificamente humana de “viver juntos”, senão nos momentos de crise, quando a ordem dominante é colocada em xeque pela emergência do “povo”, que não reivindica a simples integração na ordem dominante, mas exige uma nova forma de ordenação política da sociedade. A Revolução Húngara de 1956 é o exemplo que vai ocupá-la, abordado não sem profunda melancolia em face da sua derrota. Derrota que, no entanto, mostra que a “velha toupeira” está viva, e (certamente?) ressurgirá adiante, à luz do dia.

Não se confunda o “povo” com o “movimento operário organizado”, sejam partidos ou sindicatos. O sindicalismo e os partidos operários europeus foram eficientes na integração dos trabalhadores na estrutura de distribuição da riqueza na sociedade capitalista. Ainda que participando minoritariamente, a previsibilidade dos seus salários tirou-os da situação de instabilidade em que viviam desde a expropriação dos seus meios de trabalho, operada pelo capitalismo, no início da Era Industrial. Feito isso, nada mais resta a fazer, e Arendt não identifica nada de potencialmente novo no sindicalismo. Quanto aos partidos operários, integraram-se no “sistema decadente” dos partidos europeus ocidentais. Já na antiga União Soviética, nada além de uma sociedade baseada no trabalho, no *animal laborans*.

Em suma, à luz do pensamento de Hannah Arendt, não é a pós-modernidade que está levando a modernidade à sua derrocada, é a modernidade que está comprometendo a possibilidade de emancipação humana através da democracia, da liberdade de agir e de *se* comunicar.

A questão que me parece relevante é: seria possível “mapear” a distribuição do *homo faber* e do *animal laborans* na economia globalizada? E, se a resposta for positiva, seria possível avançar hipóteses sobre a possibilidade de mudanças políticas, ou seja, de emergência da *ação*, nos distintos países que compõem a economia globalizada?

A questão poderia ser investigada a partir das formulações de Giovanni Arrighi (1998) sobre o Núcleo Orgânico, a Semiperiferia e a Periferia da economia globalizada.

O capitalismo globalizado como vitória do *homo faber*

Se para Schumpeter, trabalhando com um modelo de economia baseado em produtores privados sob um Estado organizado comercialmente, isto é, sem outra interferência no ambiente econômico que não seja a de assegurar as condições de equidade no acesso ao mercado, as inovações tecnológicas surgem periodicamente em decorrência das iniciativas dos empresários. Para Arrighi, trabalhando com um modelo de economia mundialmente integrado e hierarquizado sob Estados que buscam o equilíbrio entre a dominação no plano interno com a disputa de esferas de influência e/ou conservação das suas posições relativas nas relações internacionais, a inovação tecnológica *concentra-se espacialmente*.

Essa *concentração espacial* evidencia-se nas cadeias internacionais de mercadorias, que constituem uma realidade empírica do capitalismo globalizado: se tomarmos um bem de mercado qualquer cuja produção se baseie nas tecnologias mais avançadas, veremos que sua cadeia de valor não se limita às fronteiras de um só país. O ponto de partida são os países/regiões que concentram as atividades de pesquisa e *design*, passando pelos países/regiões que se especializaram na manufatura propriamente dita e finalizando nos países/regiões que fornecem os insumos brutos. Veremos assim o Núcleo Orgânico, a Semiperiferia e a Periferia da economia globalizada. A parcela de valor apropriada por cada um desses países/regiões é extremamente desigual: o Núcleo Orgânico auferir ganhos líquidos, a Semiperiferia tem um resultado de soma zero (grosso modo, seus ganhos são apenas suficientes para arcar com os custos da constante atualização da base tecnológica da produção, determinada pelas inovações emanadas do Núcleo Orgânico), enquanto a Periferia tem perdas líquidas.

Assim, se no modelo Schumpeteriano clássico podíamos falar num desenvolvimento ciclotímico, como resultante de processos recessivos de

destruição criativa determinados pelos choques de inovação, que por sua vez dão lugar à expansão da economia, no modelo arrighiano do capitalismo globalizado existiria uma delimitação de zonas de desenvolvimento permanente, de estagnação permanente e de recessão permanente.

Ainda que alguns países/regiões lutem para mudar sua posição relativa no sistema global, o sistema como um todo apresentaria estabilidade ao longo do tempo: à “subida” de um corresponderia a “descida” de outro, de forma que a quantidade relativa da população mundial localizada nos diversos “andares” não mudaria. ⁴Teríamos, assim, uma distribuição espacial do *homo faber* e do *animal laborans* no espaço econômico do capitalismo globalizado. No Núcleo Orgânico é realizado o trabalho de “inteligência”, enquanto a Semiperiferia e a Periferia se encarregam do trabalho de “músculos e nervos”.⁵

Sendo o *animal laborans* incapaz de discernir e agir, “tudo se passa como se certos países ou regiões só soubessem realizar atividades típicas de semiperiferia” (ARRIGHI, 1998, p. 150), o que parece uma boa descrição do caso brasileiro: temos boas universidades, bom domínio da ciência e bom domínio das tecnologias *standarts*, mas, quando se trata de decidir sobre os rumos da economia ou do desenvolvimento, o “grande” desafio parece concentrar-se nos esforços para aumentar a competitividade internacional de *commodities* ou para atrair investimentos que agreguem *trabalho* à economia.

Dado suplementar que reforça essa tendência de consolidação das posições de Periferia e Semiperiferia na economia globalizada, a experiência recente de relativa democratização de países que ocupam essas posições não parece ter produzido condições internas favoráveis à conquista de posições “para cima”. Pelo contrário, a análise empírica das eleições presidenciais na América Latina a partir dos anos 1970 demonstra que presidentes que governaram em períodos de bonança nos preços internacionais das *commodities* dos respectivos países foram premiados por seus eleitores, reelegendo-se ou reelegendo seus sucessores, enquanto presidentes cujos mandatos coincidiram com a queda dos preços internacionais das *commodities*

⁴ Analisando empiricamente a estratificação da economia mundial dos anos 1930 aos anos 1980, Arrighi identifica uma distribuição relativa da população mundial nos três estágios da economia mundializada (Núcleo Orgânico, Semiperiferia e Periferia) que se mantém constante ao longo de todo o período, apesar das mudanças de “andares” de alguns países. (ARRIGHI, 1998, p. 161 ss).

⁵ Os termos são utilizados por Arrighi.

foram punidos por seus eleitores. (CAMPELLO; ZUCCO ZÚNIOR, 2016). Haveria, assim, uma tendência do sistema de representação política em reproduzir as condições de subordinação nas relações internacionais, uma vez que, refletindo sobre a condição ontológica do *animal laborans* de não pensar e não refletir, os eleitores não visualizam alternativas econômicas à produção “da mão para a boca”, construindo suas opções políticas a partir de estímulos exógenos ao país.

Dada esta condição humana sob o capitalismo globalizado, onde estaria a *ação*? Ou seja, este mundo não tem uma cabeça que não esteja comprometida com o utilitarismo das transações econômicas?

As mobilizações consequentes à crise de 2008 nos países centrais, dos quais o *Occupy Wall Street*, nos EUA, foi o mais celebrado, gerando movimentos similares em alguns países europeus, ou as revoltas populares na Primavera Árabe, parecem demonstrar que a “velha toupeira” ainda não se extinguiu. Há um *poder* que emerge através do *povo*, exigindo não sua integração à ordem, mas uma nova ordem. Esse *poder*, no entanto, parece continuar condenado à efemeridade.

Por outro lado, a instituição que abrigaria uma *hermenêutica da ação*, a Universidade, está sofrendo transformações estruturais que podem mudar radicalmente seu papel. De fato, ela parece cada vez mais comprometida com a *vita activa* pelo viés do *homo faber*. Perscrutando os limites do Universo, ela vislumbra novos mundos e novas possibilidades para a humanidade, cada vez mais comprometida com a conversão dessas possibilidades em ações concretas de exploração do macro e do microcosmos, bem como do próprio potencial biológico do ser humano. Nas novas condições de intercâmbio com o mundo da empresa, ela se mostra cada vez mais fiel à ciência de Galileu, de produção de um saber tecnicamente utilizável. (HABERMAS, s/d).

Onde essas transformações nos levarão – se à emancipação do ser humano ou ao seu sepultamento definitivo num *animal laborans* produzido tecnologicamente por um *homo faber* convertido em *deus ex machina* de si mesmo – parece ser o desafio imposto ao projeto da Modernidade na contemporaneidade. A emergência desse *animal laborans* tecnologicamente produzido ronda a Semiperiferia, fechando as portas ao futuro.

Referências

- ARENDDT, Hannah. *Condition de l'homme moderne*. Trad. de Georges Fradier. Paris: Calman-Lévy (Presses Pocket), 1988.
- ARRIGHI, Giovanni. *A ilusão do desenvolvimento*. Trad. de Sandra Vasconcelos. 4. ed. Petrópolis: Vozes. (Coleção Zero à Esquerda), 1998.
- CAMPELLO, Daniela; ZUCCO JÚNIOR, Cesar. Presidential success and the world economy. *The Journal of Politics*. v. 78, n. 2, p. 589 – 602, abr. 2016.
- HABERMAS, Jürgen. La souveraineté populaire comme procédure : un concept normatif d'espace public. *Lignes*, n. 7, p. 29-58, 1989.
- HABERMAS, Jürgen. *Técnica e ciência como "ideologia"*. Trad. de Artur Morão. Lisboa: Edições 70 (s/d).
- JONAS, Hans. *Le principe responsabilité*. Une éthique pour la civilisation technologique. Trad. de Jean Greisch. Paris: Cerf, 1992.
- KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. Trad. de Paulo Quintela. In: *Kant (II)*, 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Os Pensadores).
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo B. Moosburger. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores).
- KANT, Immanue. *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Trad. de Jean-Michel Muglioni. Paris: Bordas, 1988.
- LADRIÈRE, Paul. La fonction rationalisatrice de l'éthique religieuse dans la théorie wébérienne du "monde moderne". In: LADRIÈRE, P. *Pour une sociologie de l'éthique*. Paris: PUF, 2001.
- SHUMPETER, Joseph A. *A teoria do desenvolvimento econômico*. Trad. de M. S. Possas. São Paulo: Abril Cultural, 1982. (Coleção Os Economistas).
- WEBER, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: PLON; Presses Pocket, 1985.
- WEBER, Max. *Histoire économique*. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société. Trad. de Christian Bouchindhomme. Paris: Gallimard, 1991.