

O PRAGMATISMO EM ECONOMIA:

Pressupostos filosóficos para uma interpretação do discurso econômico¹

Paulo Gala (FGV/SP)

Danilo Araújo Fernandes (UNESC/SC)

José Márcio Rego (FGV/SP)

Your problems would be greatly simplified if, instead of saying that you want to know the 'Truth', you were simply to say that you want to attain a state of belief unassailable by doubt. Charles. S. Peirce (1958, pg.189)

Introdução

Ao analisar os trabalhos brasileiros sobre retórica na economia publicados no livro *Retórica na Economia* (Rego 1996), Bento Prado Jr. destaca a presença em todos os textos do “medo de se jogar o bebê fora junto com a água do banho”. Apontando a insuficiência da epistemologia falsificacionista para explicar adequadamente a evolução das idéias em economia, o projeto retórico deixaria os economistas “sem chão” na medida em que não haveria nada para se colocar em seu lugar, especialmente no tocante a *regras* ou *guias de conduta* para a prática da ciência econômica. Admitindo-se que o avanço das idéias econômicas deu-se também no plano retórico e hermenêutico (ver Arida(1983), McCloskey(1983), Rego(1989), Rego(1996), McCloskey(1998) e Gala e Rego(2003)), a ciência econômica correria o risco de se “transformar em literatura” como destaca, entre outros, Anuatti (2000, pg.181). Em assim sendo, os economistas não teriam pois como escapar “tanto de uma concepção excessivamente estreita e dogmática da ciência (que tem o defeito de deixar fora do campo do “científico” uma grande parte do que se reconhece hoje como ciência) como do laxismo que dissolve a ciência na literatura” (Bento Prado Jr., in Rego 1996, prefácio pg.10).

Esse medo pode ser encontrado por exemplo nas referências à questão da *verdade* ou *verdade científica* feitas pelos autores no referido livro. Ao criticar o “uso” da retórica em economia, afirma Leda Paulani: “A ciência pretende conhecer e, por isso, a pretensão de validade de seu discurso não pode ser outra que não a verdade” (Paulani 1996, pg.112). Já Bianchi e Salviano ao analisar a relação verdade e retórica, registram: “A questão do conteúdo de verdade das teorias persiste [...] insistimos que o fundamental na ciência não é a produção de um discurso convincente. Querer convencer e querer dizer a verdade não são incompatíveis, mas também não são substitutos” (Bianchi e Salviano 1996, pg.175). Ou ainda Ramón Fernandez, um defensor da perspectiva retórica em economia, quando se pergunta sobre as possíveis conseqüências da retórica ao abrir seu ensaio: “[a retórica....] a) implica necessariamente uma defesa de perspectivas irracionalistas; b) é absolutamente incompatível com a

procura da verdade; c) leva a uma igualação eventualmente inadmissível entre ciência e arte[?]" (Fernandez 1996, pg.143).

Ainda sobre esse ponto é interessante notar o que diz Persio Arida em seu clássico ensaio de 1983: "O exercício da retórica tem limites estreitos; convence quem se conforma às regras da retórica, mas as regras são fixadas e consensualmente aceitas previamente ao discurso individual do interessado em persuadir os outros em favor de uma tese determinada. A comunidade de cientistas debate sob o pressuposto da comunicação ideal, como bem o demonstrou Habermas; ao invés de um operador de verdade aplicável a sentenças, temos uma abertura à verdade como disposição de renúncia a posições tomadas antes do debate diante de evidência contrária inequívoca. O conceito relevante de evidência é muito mais amplo do que o de evidência empírica; a evidência de verdade é a conformidade do discurso às regras de boa retórica. Estas sim são aceitas consensualmente; é a aderência às regras da retórica que confere caráter científico à economia" (Arida 1996, pg.36).

Tendo em vista questionamentos freqüentes, que refletem, a nosso ver, ainda uma certa insegurança de parte do meio acadêmico especializado em assumir o papel da retórica e do poder de persuasão e convencimento nas teorias econômicas para a compreensão e fortalecimento do debate metodológico em economia, procuraremos seguir neste trabalho o caminho trilhado por alguns filósofos e cientistas contemporâneos que têm procurado no pragmatismo uma resposta "convincente" e duradoura para estes intermináveis questionamentos. Dúvidas típicas de um conflito sempre presente e que vez ou outra aparece como um "nó" a ser desatado pelos retoricistas em resposta às freqüentes acusações de relativismo e irracionalismo que ecoam com força entre os mais variados meios intelectuais e científicos.

Nossa proposta neste artigo será fazer um estudo introdutório sobre o pragmatismo e sua possível influência sobre a discussão metodológica em economia. Teremos como objetivo mais amplo apresentar um arcabouço teórico-filosófico que nos permita buscar respostas para os questionamentos que se tem apresentado regularmente sobre o papel da retórica e da perspectiva pragmática em relação à prática científica dos economistas. Neste sentido, procuraremos tomar como ponto de partida o papel e a relevância que a tradição pragmatista – com suas influências, tanto em relação à obra de seus pioneiros como em relação à obra dos filósofos pragmatistas contemporâneos – tem reassumido nos últimos anos no cenário filosófico e científico mundial. Nosso objetivo numa primeira parte do artigo será mostrar as principais características da perspectiva pragmatista assim como suas diferenças internas em relação ao modo de se pensar a relação entre a formação de crenças e a produção de

¹ Agradecemos aos comentários de Persio Arida e Ramón Fernández, cabendo as isenções de praxe.

conhecimento científico, bem como suas diferenças no que diz respeito a questão da verdade e sua relevância para a prática científica.

Posteriormente, partiremos para um estudo mais específico das influências do pragmatismo sobre a discussão metodológica em economia. Nosso objetivo será verificar nesta segunda parte do artigo a que nos serve refletir sobre as características do pragmatismo quando estamos preocupados com a importância que esta posição filosófica poderia ter em relação à prática científica dos economistas em suas mais variadas vertentes. Neste sentido, buscaremos responder, também, uma pergunta que inevitavelmente vem à tona quando se questiona sobre o potencial do pragmatismo enquanto fonte de inspiração filosófica na atualidade, ou seja: qual a viabilidade e relevância de uma interpretação pragmatista que se mantenha no veio da discussão epistemológica? Ademais, salientaremos as influências diretas e indiretas do pragmatismo em importantes economistas tais como John M. Keynes, Thorstein Veblen e Milton Friedman, além da já conhecida influência dessa perspectiva nas discussões metodológicas mais recentes, notadamente no trabalho de D. McCloskey.

As respostas para estas questões como um todo estão para nós intimamente relacionadas com a compreensão da tradição pragmatista, relacionada, por sua vez, com elementos oriundos tanto das idéias originais de Charles S. Peirce, William James e John Dewey como por parte da obra de filósofos pragmatistas da segunda metade do século XX, como W. Quine e R. Rorty. É com base nessa linha de raciocínio e no estudo das principais idéias dos filósofos pragmatistas clássicos e contemporâneos, que esperamos poder apresentar um apanhado ainda que sintético da relevância do pensamento pragmatista como fonte de inspiração para a prática científica em economia.

Pragmatismo, neopragmatismo e a filosofia americana no século XX

Muitos filósofos pragmatistas contemporâneos consideram a obra de Willard V. Quine um marco divisório entre o período do auge do empirismo lógico na tradição de Carnap e do “Círculo de Viena” e a recuperação do pragmatismo – numa versão pós virada lingüística – tal como se têm verificado a partir do final da década de 60. Para estes filósofos, Quine teve a importância fundamental, entre outras coisas, de reformular o empirismo tendo em vista os rumos que o mesmo havia tomado após sua aproximação (ao longo, principalmente, das décadas de 30 e 40) em relação às formulações logicista de Frege e Russell incorporadas ao neopositivismo do “Círculo de Viena”. Estes últimos, unidos à perspectiva lingüística-semântica do primeiro Wittgenstein, passaram a apresentar um

arcabouço lógico-filosófico completo de análise da linguagem que se propunha capaz de solucionar os dilemas metafísicos que pareciam se apresentar perante a filosofia.

A filosofia passaria, nessa visão, a ser entendida enquanto disciplina “profissional” e científica; dotada de requisitos apodícticos e pronta para cumprir a função única de clarear o discurso científico a ponto de se transformar, paradigmaticamente, num instrumento estritamente lógico, capaz de delimitar o campo do conhecimento válido (critério de demarcação) ao estilo do *conhecimento sintético a priori* de Kant. De acordo com esta interpretação que busca aproximar o positivismo lógico e seu critério de demarcação da filosofia neokantiana, feita inicialmente por Richard Rorty em *A Filosofia e o espelho da natureza*, o projeto lingüístico do empirismo lógico passa a ser compreendido como um prolongamento e uma tentativa de transformar a epistemologia a partir da definição de um novo critério de demarcação, mantendo, no entanto, sua característica principal enquanto disciplina-fundamento do conhecimento, responsável por servir como instrumento divisório e de demarcação do conhecimento válido ao estilo do projeto de Kant.

Talvez tenha sido esta a grande função exercida por Quine (pelo menos do ponto de vista pragmatista a ser aqui desenvolvido) enquanto responsável pela demolição dos “dogmas” que sustentavam o projeto lógico-empirista com seu objetivo de transformar a filosofia numa disciplina técnica com o papel único e exclusivo de ser a responsável pela análise lógica da linguagem que busca detectar e separar epistemologicamente proposições com algum sentido cognitivo de expressões que – mesmo quando apresentando correção sintática-gramatical – não poderiam representar nada mais do que simples frases sem qualquer sentido cognitivo, visto pelo ponto de vista semântico da representação da realidade.

Estas expressões lingüísticas estariam presentes, de acordo com os empiristas lógicos (influenciados aqui tanto pela filosofia do primeiro Wittgenstein do *Tractatus Logico-Philosophicus* quanto pelo logicismo de Frege e Russel) em debates filosóficos (metafísicos) intermináveis sem o menor potencial lógico-semântico de servir como fonte de conhecimento científico. O estudo analítico e lógico da linguagem teria, portanto, (e esta passaria a ser a marca da filosofia positivista das décadas de 30 e 40) o potencial de dissolver debates metafísicos insolúveis e demonstrar que boa parte dos discursos que se propunham filosóficos e científicos, não passavam de frases sem sentido – pouco restando à filosofia científica além do seu potencial enquanto epistemologia demarcacionista e crítica da linguagem. Às ciências empíricas caberia, por outro lado, a busca pela verdade empiricamente mediada pela noção sintética de referência (correspondência) das teorias em relação à realidade dos fatos.

É neste contexto que a obra de Quine surgiu como uma mudança de rumos dentro da forma como a filosofia analítica e a tradição do empirismo vinham se constituindo ao longo de boa parte do século XX. Pois Quine, inspirado na tradição pragmatista, procura dissolver os dogmas e as dualidades fundamentais da tradição empirista e positivista a partir de uma mudança de postura fundamental em relação à análise da linguagem e da compreensão da noção de sentido e referência empírica. A noção de “sentido e referência” vista por um ponto de vista privado e exclusivista, tal com presente no empirismo lógico, procura afirmar que o significado das coisas só pode ser apreendido por nós a partir de sua representação mental ou psíquica. Um exemplo ilustrativo desta concepção platônico-racionalista tradicional de análise do sentido seria a idéia de que o significado da palavra “cadeira”, por exemplo, existe em nossas mentes independentemente do nome que usarmos ao fazermos referência ao objeto físico o qual conhecemos pelo nome de cadeira. Poderíamos chamar “cadeira” de “mesa”, e nem por isso a idéia ou definição de “cadeira” se modificaria em nossas mentes. A única mudança seria em que o significado antigo de cadeira (tal como objeto o qual tem características físicas específicas e serve para sentar, por exemplo) agora passaria a estar associado ao nome “mesa”; sem qualquer alteração em seu significado para nós. Ou seja, o significado ou sentido seriam vistos como o resultado de uma *representação mental das coisas presentes no mundo físico*; enquanto as palavras, por sua vez, nos serviriam apenas para nomear estes significados anteriormente já existentes.

De acordo com esta concepção, cada vez que observamos algum objeto, é como se imediatamente buscássemos identificar o significado correspondente àquele objeto previamente estabelecido em nossas mentes. A nomeação ou associação de palavras à objetos, portanto, não passaria de uma convenção lingüística, nada tendo à ver com a doação de significado para o objeto referido. É neste sentido que para os positivistas e empiristas tradicionais, o problema do sentido das coisas não é um problema socialmente determinado, mas sim uma questão privada, na qual o seu significado existe em nossas mentes independentemente do nome que dermos a elas. Como se a questão do significado nada tivesse a ver, em si, com o uso das palavras como instrumento de comunicação. Sendo a questão da nomeação dos objetos no mundo físico apenas uma questão de se colocar supostas “etiquetas” capazes de expressar lingüisticamente, e por convenção, o significado já existente previamente para estes objetos.

O Pragmatismo *in statu nascendi*

A tradição pragmatista sempre demonstrou resistência à idéia dualista de sentido privado, racionalmente dado na mente de forma independente aos interesses humanos, e sem qualquer relação

com o ambiente no qual estamos inseridos. Daí a resistência tanto de Peirce como de James e Dewey, à aceitação da noção racionalista-empirista de verdade como representação mental da natureza e do mundo físico. Para James, esta concepção equivocada do significado da palavra *verdadeiro* estaria baseada fundamentalmente, num princípio muito simples, a saber: que *a idéia verdadeira é a idéia conforme às coisas*. Ou seja, é uma imagem, uma *cópia* dos objetos; uma representação mental das coisas. A idéia verdadeira seria aquela cuja representação mental correspondesse exatamente ao objeto representado. Para empiristas como Stuart Mill, por exemplo, o espírito limita-se a copiar a realidade exterior. As idéias são dependentes dos fatos, já que elas apenas exprimem as sensações, resumem-se às imagens sensíveis e, por conseqüência, o pensamento pode tão somente traduzir as sensações que do meio exterior lhe advêm. Não obstante as aparências, outro tanto se passa com o Racionalismo. Também para este, existe no exterior uma realidade que o espírito deve traduzir para atingir a verdade. Só que tal realidade não é composta por coisas sensíveis, mas por um sistema organizado de Idéias que existem por si mesmas, e que o espírito deve reproduzir. Para outros, as idéias são pensamentos de um “Deus”. “*Deus é geômetra*, dizia-se correntemente; e julgava-se que os “Elementos” de Euclides reproduziam à letra a geometria divina. Existe uma “razão” eterna e invariável, e a sua voz, julgava-se, repercutia-se. Para Hegel, que James e Peirce fortemente atacam, a Idéia absoluta identifica-se com a Razão que tudo envolve, que é “o todo absoluto dos todos”, na qual as contradições se conciliam.

Ambas as formas admitem, portanto, que a verdade se obtém, quer no mundo sensível (empirismo), quer num mundo inteligível, num pensamento ou numa razão absolutos (racionalismo). Assim, em várias destas formas e concepções dogmáticas, a verdade só pode ser a transcrição de uma realidade *exterior*. Uma vez que se encontra fora das inteligências, essa verdade é *impessoal*: não exprime o homem, nada tem a ver com ele. Ela está pois, de igual modo, *totalmente elaborada*. Ela impera, diz James, e se nos impõe de uma forma absoluta. O espírito não é forçado a construí-la, já que copiar não é criar. O espírito não tem qualquer papel ativo. Ele deve, pelo contrário, apagar-se o mais possível e limitar-se a procurar, por assim dizer, uma duplicação da realidade. Isto porque, se o espírito possuísse uma atividade própria, se ele introduzisse o seu cunho pessoal, desnaturaria a verdade. Ele exprimir-se-ia a si mesmo, em vez de exprimir a verdade. Qualquer contribuição do espírito seria uma fonte de engano. Em suma, enquanto que o exterior é impessoal, a verdade é, segundo estas diferentes formas de dogmatismo, um sistema acabado, um todo completo que escapa ao tempo e ao devir. Diz um hegeliano de Oxford mencionado por James “Nunca duvidei, que a verdade fosse universal, única e eterna, nem que ela fosse una, integral e completa pelo seu único elemento essencial, pelo seu significado único”.

Quais as objeções que o pragmatismo faz a esta concepção? Antes de mais nada, alega ele, se a verdade é uma simples transcrição da realidade, para que serve? Não passa de uma redundância inútil. Qual a necessidade das coisas terem uma tradução? Por que se não bastariam elas a si mesmas? Tais representações nada viriam acrescentar ao que já existe. Ora, segundo James, a verdade deve ser “não uma duplicação, mas sim uma adição”. Imaginemos, diz ele, um indivíduo que constituísse por si só, por um instante, toda a realidade do universo, e que viesse seguidamente a saber que iria ser criado um outro ser que o conheceria perfeitamente. Que poderia ele esperar desse conhecimento? De que lhe serviria essa réplica de si próprio no espírito do recém-chegado?

De uma forma mais geral, sendo o pensamento uma cópia das coisas, não se compreende como ele as pode atingir, já que existe um abismo entre o espírito e o objeto. Por sobre este “abismo epistemológico”, diz James, o pensamento deveria executar um autêntico “salto mortal”. Apenas poderemos atingir o objeto, pensando-o. Se for pensado, é-nos interior. É então impossível *controlar* a verdade da idéia, ou seja, na presente hipótese, a sua conformidade com o objeto, já que o pensamento não pode sair de si mesmo. Registra Dewey que qualquer que seja a forma que dermos à teoria da verdade-cópia, põe-se inevitavelmente a questão de se saber como poderemos comparar as nossas idéias com a realidade, e assim conhecermos a sua verdade. Segundo esta teoria, aquilo que possuímos é sempre uma cópia; a realidade encontra-se mais longe. Por outras palavras, uma teoria deste gênero conduz logicamente à falência do conhecimento.

É esta a concepção que James e Dewey têm do Racionalismo. O Racionalismo tradicional separa o pensamento da existência. O pensamento encontra-se no espírito; mas a existência, em relação ao espírito, encontra-se fora dele. Desde logo, as duas formas de realidade jamais se podem associar. Se, por hipótese, situarmos o pensamento fora da existência, o abismo que separa o primeiro da segunda, nunca mais pode ser transposto. A única forma de se resolver a questão, seria, portanto, não admitirmos este vazio entre a existência e o pensamento. Se o pensamento for um elemento da realidade, se fizer parte da existência e da vida, deixa de haver “abismo epistemológico”, deixa de haver “salto mortal”. Torna-se simplesmente necessário ver como estas duas realidades podem cooperar entre si. Ligar o pensamento à existência, ligar o pensamento à vida, eis a idéia fundamental do Pragmatismo.

Se se concebeu essa noção de uma verdade puramente objetiva e impessoal, foi porque se admitiu a presença no homem de uma faculdade muito especial: o *intelecto puro*, cujo papel seria precisamente o de se elevar à verdade graças a um movimento espontâneo e quase mecânico, o de pensar a verdade unicamente para pensá-la e contemplá-la. Dizem os pragmatistas (Schiller 1987, p.128), “negamos que se possa, a bem dizer, encontrar uma intelecção totalmente pura. Aquilo que

assim designamos, de uma forma bastante imprópria, é na realidade um pensamento intencional que persegue o que se lhe afigura um fim desejável”. Não há em nós qualquer razão impessoal; há sim um intelecto que é uma função viva, em estreita relação com as restantes funções vivas que constituem o nosso pensamento. Longe de ser impessoal, ele participa de todo o particularismo da consciência. Quando procuramos a verdade, é sempre *com um fim em vista*. A verdade só pode ser determinada por via da seleção e da opção. E aquilo que determina essa opção é um interesse humano. O conhecimento, diz Schiller em *Estudos acerca do Humanismo*, é um assunto *pessoal*, e depende da atividade intencional daquele que conhece e que dele se serve para concretizar os seus fins.

Mas, dir-se-á, o intelecto puro é, ele mesmo, uma fonte de fruição. Do mesmo modo que Kant admite uma espécie de sensibilidade racional, a alegria que sentimos em nos submetermos à lei, também existiria um prazer especial em procurarmos, em descobrirmos, em contemplarmos a verdade. Esta concepção *contemplativa* da verdade, é característica de todo o Dogmatismo. Que o intelecto para nada sirva, respondem os pragmatistas, a não ser para propiciar esse prazer, é uma concepção absurda, a menos que nele se veja um simples mecanismo destinado a servir de divertimento a quem o possuir. É certo que a nossa atividade intelectual não se pode manter permanentemente tensa. É necessário que ela se distenda, que o intelecto se distraia por momentos, para se recompor da fadiga causada pela assídua procura da verdade, e daí o prazer do sonho, da imaginação, da meditação desinteressada. Mas essa diversão deve ocupar tão somente um lugar limitado na nossa vida. Ela é, aliás, suscetível de excessos, do mesmo modo que qualquer outra diversão. Ela nunca poderá ser a finalidade principal e constante do intelecto “que esse sim, se destina a um trabalho sério”. É nas suas funções práticas (no mais *latu* sentido do termo), nas suas relações com a realidade, que o seu papel melhor se evidencia. Todos os pragmatistas concordam neste ponto: a verdade é humana, o intelecto não pode isolar-se da vida, nem a *lógica* da *psicologia*. James, tal como Schiller e mesmo Dewey (se bem que este admita a necessidade de um certo controle do elemento pessoal), recusam-se igualmente a separar estas duas ciências. As noções lógicas fundamentais, as da necessidade, da evidência, etc., não partem, alegam eles, de processos psicológicos? Assim, a verdade deve prender-se com os “interesses” do homem, já que ela é feita para a vida desse mesmo homem.

Para Charles S. Peirce a verdade tem duas faces: correspondência e coerência. “Por um lado, a verdade é uma questão de correspondência entre a proposição e os fatos do mundo. É uma questão de espelhar, mas a mensagem é fornecida pelas crenças indubitáveis que o pesquisador aplica ao mundo e não por uma representação privilegiada desconexa do objeto situado. Peirce rejeita a verdade metafísica como fonte de confusão” (Hoover 1994, pg.296). Por outro lado, verdade é uma questão de coerência. “Verdade, nesse sentido, também não é uma exigência por uma representação privilegiada. Verdade é

aquilo que concorda com as proposições finais de uma comunidade de pesquisadores na continuidade do tempo” (Hoover 1994, pg.296). É importante, entretanto, notar aqui uma divergência entre Peirce, Dewey e James no tocante à teoria da verdade. Para Peirce, estes últimos estavam indo longe demais com a filosofia pragmatista, correndo riscos de transformá-la num mero praticismo, “*whatever works is true*”. Peirce, ao perceber esse movimento, cunhou um novo termo que poderia então ser capaz de melhor definir sua proposta: “ ..., o escritor, encontrando seu ‘pragmatismo’ assim promovido sente que é tempo de dizer adeus e deixá-lo ao seu próprio destino; enquanto que para expressar a exata definição original, ele pede para anunciar o nascimento da palavra ‘pragmaticismo’, que é feia o suficiente para estar segura de seqüestradores” (Peirce 1958, pg.186).

No pragmaticismo de Peirce a verdade é, em última análise, uma crença não abalada por dúvida. Na base de seu pensamento está a relação crença e dúvida. A partir do momento em que alguma crença for afetada por dúvida, o indivíduo, ou a mente investigativa, sairá em busca de uma nova crença para suprimir a dúvida correspondente. Nesse movimento, a contradição criada pela dúvida deverá ser extinta e, só então, valendo-se do jargão econômico, o pesquisador “estará em equilíbrio”. O problema é, portanto, descobrir como as crenças são fixadas ou mantidas. Segundo Peirce existem quatro métodos de fixação de crenças: *tenacidade*, *autoridade*, *a priori* e *o método da ciência*. No primeiro as crenças são fixadas e evita-se por decisão própria a exposição a outras crenças que poderiam trazer dúvidas. No segundo, proíbe-se a adoção de outras crenças que não a oficial. No terceiro a crença é fixada segundo a opinião vigente em grupos ou comunidades estando recorrentemente sujeita a modismos. Para Peirce, todos esses métodos são intrinsecamente instáveis na medida em que a restrição externa que protege as crenças de dúvidas (decisão própria, lei ou opinião geral) pode ser abalada no convívio social, no confronto com as crenças de outros povos ou pessoas. Só seriam estáveis para um ermitão. (Ver Peirce 1958, pgs. 101-112). Para Peirce, o método da ciência supera todos os outros já que ele se auto restringe ou regula. Parte já da hipótese implícita nos outros métodos de que “existem coisas reais, cujas características são inteiramente independentes de nossas opiniões sobre elas”. Como observa Hoover, “essas coisas reais estão sujeitas a leis que podem ser descobertas através de raciocínio e experiência, levando finalmente a uma conclusão Verdadeira. É importante notar que Peirce não abandona aqui sua negação de uma posição privilegiada por trás das crenças. Manter que existe uma verdade não significa clamar que alguém a possui. O método da ciência, na visão de Peirce, é um método que na totalidade do tempo poderia atingir a verdade, mas não fornece nenhuma garantia para o presente” (Hoover 1994, pg.298).

Sendo assim, Peirce segue numa espécie de pragmatismo-semântico, tendo em vista que seu pragmatismo tem como fim a Verdade entendida ainda pelo ponto de vista semântico tradicional da

representação de uma realidade dada e existente independentemente do quão evoluído esteja o conhecimento humano. É neste sentido que podemos afirmar que Peirce assume o pragmatismo, mas ao mesmo tempo não contesta a pressuposição básica (realista e correspondentista) de que as crenças verdadeiras sejam compreendidas como as crenças que correspondam à realidade (a partir de um ponto de vista semântico) – independente de se um dia iremos ou não alcançar tal crença. A questão para um realista-pragmatista ao estilo de Peirce, parece ser que a verdade seja uma tendência natural para onde caminha o conhecimento e as crenças sujeitas ao método científico. Para ele não teríamos como saber *a priori*, se nossas crenças são verdadeiras ou não. Apenas ao fim indefinido da investigação é que poderíamos chegar ao consenso que expressaria a verdade definitiva e única. No caso de James e Dewey, como vimos anteriormente, a idéia de verdade não parece nos levar a buscar nenhuma correspondência ou a qualquer espécie de realidade previamente considerada existente. Daí o caráter não correspondentista e anti-realista dentro da tradição pragmatista de inspiração jamesiana, que terá grande influência sobre o neopragmatismo de Richard Rorty. Para James, a verdade é compreendida muito mais como um elemento condicionado à um contexto de intenções e interesses da sociedade (inclusive do ponto de vista moral). Neste sentido, várias asserções podem ser consideradas verdadeiras tendo em vista a coerência e os objetivos de sua investigação. São estes objetivos e intenções dos cientistas que deveriam ser avaliados pelo resto da sociedade. Daí a necessidade de se justificar perante todos, de forma democrática, as intenções das pesquisas científicas. A verdade neste caso seria entendida como a perspectiva que fosse útil ou mais relevante em termos práticos para a sociedade

Willard Quine

Quine, ao seguir uma linha de argumentação crítica à possibilidade de existência de uma separação nítida e definida entre conhecimento analítico e sintético, procura afirmar, na linha da tradição pragmatista, também a impossibilidade da existência de algo que funcione tal como uma linguagem privada. Para Quine, não existe possibilidade de compreensão *a priori* de qualquer linguagem, sem que haja uma atitude de “caridade” em relação ao sentido que nosso interlocutor nos quer passar a partir de suas convicções e crenças particulares. Sem uma atitude de abertura para a comunicação e a compreensão das crenças de nossos interlocutores, não há a possibilidade de entendimento. Apenas a atitude aberta de compreensão das crenças através da observação do comportamento de nossos interlocutores seria capaz de suplantar as limitações da impossibilidade da existência de uma *tradução radical*.

Esta é uma conclusão importante dentro da concepção filosófica da linguagem a qual o pragmatismo de Quine parece tender em seu naturalismo epistemológico. Pois é esta nova percepção e clareza filosófica sobre os próprios limites do uso da linguagem no processo de comunicação que vão permitir a Quine substituir a “semântica acrítica” do empirismo positivista tradicional por uma visão holística do significado. Visão esta supostamente capaz de superar os dogmas fundamentais do empirismo, se aproximando cada vez mais de uma visão naturalizada e não dogmática da epistemologia. Permitindo, ao mesmo tempo, aproximar o empirismo novamente do naturalismo comportamental presente, principalmente, no pragmatismo de Dewey.

Quine abre caminho para uma terceira via dentro do pragmatismo. Ou seja, um caminho que se mantém na linha semântico-pragmatista de Peirce, mas que ao mesmo tempo procura um veio semântico crítico e holístico em relação ao significado das palavras. Esta última, por sua vez, agora cada vez mais próxima da filosofia comportamental de Dewey. Um empirismo sem dogmas, voltado para uma epistemologia holística e naturalizada, é este o projeto epistemológico de Quine. Em um pequeno artigo datado de 1951, chamado *Dois dogmas do empirismo*, Quine lança os alicerces para os desenvolvimentos que viriam a ocorrer posteriormente tanto em relação ao pragmatismo quanto em relação ao próprio empirismo em uma versão mais próxima do naturalismo. Uma perspectiva holística em que se busca compreender a suposta relação entre teoria (esquema conceitual) e enunciados factuais (conteúdo empírico) a partir de uma visão crítica na qual se percebe a impossibilidade lógica de se testar os enunciados empíricos de forma completamente isolada em relação ao conjunto das crenças e dos significados completos das teorias científicas. Esta pressuposição ficaria depois conhecida na literatura como “tese de Duhem-Quine” e se tornaria um dos principais obstáculos para a defesa de um falsificacionismo ingênuo (como proposto originalmente por Popper). Ao mesmo tempo, foi também a compreensão das dificuldades apresentadas por Quine, que levou muitos cientistas a desconfiar da utilização de hipóteses *ad-hoc*, tal como se pode verificar no ponto de vista da maioria das perspectivas metodológicas empiricistas posteriores à Quine.

A propósito, registra Bento Prado Jr, "... salientamos que se, imediatamente ao após guerra, tudo parecia correr muito bem para o empirismo lógico hegemônico na universidade norte-americana, os dogmas sobre os quais ele se apoiava (distinção categórica entre proposições analíticas e sintéticas, princípio de verificação...) já estavam em crise; a nova epistemologia militante e conquistadora iria conhecer a derrota, pela própria obra de seus grupos. Quine, Sellars, Goodman, são muitos os filósofos “analíticos” que vão consagrar a morte do otimismo epistemológico do neo positivismo. De fato, na América, essa crise é a repetição de uma outra crise que já ocorrera na Europa, na passagem dos anos 20 aos 30, e que não deixara intacto o otimismo do ideal fundacionista das diferentes tendências da

fenomenologia, do neo kantismo e da própria filosofia analítica (nessa época, parece que os filósofos do Círculo de Viena não compreenderam, talvez, todas as consequências das proposições que lhes assegurava Wittgenstein)” (Bento Prado Jr., 2003, pg.10).

A aproximação do empirismo em relação ao pragmatismo – ocorrido principalmente a partir da segunda metade do século XX – foi, portanto, o resultado em boa parte do sucesso alcançado por Quine (entre outros analíticos envolvidos com a questão da linguagem) em sua busca por demonstrar que as limitações do empirismo – em sua versão positivista – se encontravam relacionados diretamente ao que se passaria a conhecer, a partir de então, como sendo seus dois dogmas fundamentais; quais sejam: o *dogma da separação analítico-sintético* e o *dogma do reducionismo*, este último relacionado ao dogma no qual se vê os enunciados lingüísticos, com algum sentido cognitivo, como sendo capazes de serem decompostos analiticamente em termos de alguns enunciados de validade empírica; os chamados *enunciados protocolares*. Além de sofrer ao mesmo tempo (o empirismo tradicional) com as implicações negativas relacionadas também à sua decisão implícita de assumir de forma não naturalista e *a priori* (na forma de uma filosofia primeira; racionalista), os fundamentos epistemológicos do conhecimento.

O objetivo alcançado por Quine em última instância, portanto, foi reformular o empirismo e libertá-lo de seus dogmas mais fundamentais. Permitindo, ao mesmo tempo, uma superação de sua atitude anti-naturalista (apriorista) que o afastava do pragmatismo e tornava muitas vezes “turva” suas análises sobre a linguagem. Neste sentido, uma das principais novidades do pensamento de Quine (em relação ao pragmatismo clássico); foi, sem dúvida alguma, o fato de, embora compartilhando com os mesmos as críticas ao racionalismo e a noção de representação mental de objetos, se basear de forma central e inovadora em elementos de análise da linguagem e do significado, ao estilo da filosofia analítica inaugurada pelo primeiro Wittgenstein.

Sendo assim, podemos afirmar que Quine inaugura uma nova etapa para o pragmatismo na filosofia contemporânea. Diferentemente do que se poderia verificar em relação às formulações do pragmatismo em seu estado inicial, o pragmatismo de Quine se apresenta de forma a incorporar elementos da análise lógica da linguagem (ao estilo da filosofia analítica) em um sentido menos preocupado com definições gerais e meta-lingüísticas sobre o conceito de verdade e mais voltado para a compreensão da forma como a própria linguagem (e inclusive o termo “Verdade”) é compreendida em sua relação com o comportamento humano. É esta dimensão lingüística-naturalista na obra de Quine que talvez seja a chave para a compreensão de sua aparente dubiedade em relação ao pragmatismo, tal como defendido pelo ponto de vista original de seus pioneiros e idealizadores.

Neopragmatismo

Da mesma forma que Quine inicia dentro do pensamento filosófico americano uma “nova era” para o pragmatismo, Richard Rorty inicia um processo na década de 80 de resgate (a partir de Quine) da filosofia pragmatista em uma versão mais voltada para os pressupostos e valores pragmatistas presentes principalmente na filosofia de James e Dewey. O projeto filosófico de Richard Rorty se aproxima da tradição inaugurada por W. Quine ao mesmo tempo em que busca fazer um resgate do pragmatismo a partir de uma visão ética e baseada no princípio da democracia. Ou seja, o pensamento de Rorty representa uma forma de fazer filosofia que alia a crítica ao racionalismo próprio dos pragmatistas pioneiros ao desenvolvimento da filosofia da linguagem posterior a eles ao mesmo estilo da filosofia de Quine. A diferença, no entanto, está na leitura e no grau de proximidade ou afastamento que ambos têm em relação à tradição semântica da filosofia analítica e do empirismo da primeira metade do século XX. De uma outra forma, podemos dizer que Rorty, diferentemente de Quine, busca a compreensão da filosofia como uma atividade dinâmica que procura se libertar das imposições epistemológicas e empiristas da tradição analítica, sem perder de vista sua função crítica em relação à linguagem (própria desta filosofia de tradição anglo-americana). Ao mesmo tempo em que avança em uma dimensão hermenêutica que não se permite envolver por determinismos epistemológicos e semânticos que, por sua vez, buscam delimitar (em última instância) o campo de ação do conhecimento considerado como cientificamente válido.

Neste sentido, Rorty se coloca em posição de antagonismo em relação às propostas epistemológicas pragmatistas tanto de Quine como de Peirce. Rorty faz parte de uma nova geração de filósofos que compreendem que a filosofia e o conhecimento científico devam estar voltados para a vida e para a busca de solução de problemas concretos e não para a “Verdade” vista como representação (semântica) da natureza. “Chamamos algo de ciência na medida em que nos permite prever o que irá acontecer e, portanto, nos permite influenciar o que irá acontecer. É claro que há uma variedade de outros critérios para boas teorias científicas, além do sucesso preditivo e uma variedade de razões para tornar-se um cientista além do imperativo de contribuir para que tenhamos a natureza sobre controle” (Rorty 1998, pg.20). Para ele, não faz sentido pressupor que o conhecimento possa ser alcançado, seja ele de forma desinteressada ou não, através de instrumentos e métodos de validação racional ou empírica (que nos poderiam fornecer evidências a partir de juízos representacionais sem qualquer caráter normativo e sem nenhuma natureza prática de qualquer espécie).

Para neopragmatistas como Rorty a busca incessante pela “Verdade” já parece ser uma escolha carregada de juízos de valor, e portanto preta de implicações valorativas e de interesse prático

relacionadas com a sustentação de um ideário platônico e modernista. Com inspiração em Nietzsche e James, Rorty nos leva a questionar a relevância prática de se procurar por supostas “Verdades” (entendidas no sentido essencialístico ou semântico-representacional). Ou seja, a nos questionarmos nietzschianamente em relação à pergunta: “Porque sempre a Verdade?”. Baseado em que é que se pode afirmar que buscar a verdade transcendental é algo importante e relevante e a que se deva colocar em primeiro plano em relação aos nossos objetivos “mundanos”? Qual a relevância em se pressupor a existência de uma essência imutável e definitiva dos processos e das coisas?

O objetivo do conhecimento para Rorty, seguindo o estilo de Dewey, deveria ser tão somente a busca criativa pela construção e resolução de novos problemas que nos sejam mais importantes do que os que nos foram colocados até então. Para Rorty, a filosofia tem um imenso potencial criativo, muitas vezes desperdiçado, de nos dar condições de reconstruir nossas trajetórias em consonância com nossos objetivos e utilizando um conhecimento – seja ele científico ou não – que esteja de acordo com um espírito prático e humano, voltado para o “mundo da vida”. De acordo com Rorty, deveríamos buscar na filosofia e nas ciências, assim como em qualquer outro âmbito do conhecimento humano, novas formas de pensar os problemas que surgem de forma cada vez mais dinâmicas em nossas sociedades. A ciência e a filosofia devem buscar resolver os novos problemas que surgem, reservados os parâmetros determinados socialmente em consonância com os objetivos e problemas de cada campo específico e de cada sociedade em particular e não perder tempo com debates intermináveis sobre qual seja a “Verdade” ou essência que supostamente acalmaria os nossas inquietações intelectuais e filosóficas. Até porque, de acordo com Rorty, nossas inquietações sempre acabariam por retornar, como se fossem uma maldição mandada pelos sofistas; alvos emblemáticos da crítica anti-retoricista platônica, à medida que os problemas e suas respectivas respostas consideradas satisfatórias já não nos servissem mais.

Aqui, Rorty diverge do pragmaticismo de Charles Peirce, e se aproxima mais do pragmatismo de James e Dewey. Pois, diferentemente de Peirce, Rorty não vê sentido na idéia de se pensar a verdade como um fim para a conversação. Momento este onde, mesmo que supostamente, o conhecimento chegaria a um estágio final. Pois considera o fim do debate filosófico e científico a própria conversação e a busca pela solução criativa de novos problemas à medida que estes surjam. Não fazendo sentido, portanto, imaginar qualquer elemento positivo associado a pressuposição de um suposto fim para a conversação. A conversação para Rorty é a própria garantia da existência de um espaço democrático no qual as novas questões e problemas de diferentes comunidades, países, formas de pensamento ou manifestações culturais de caráter normativo de qualquer espécie; possam estar abertamente – sem limitações ontológicas ou epistemológicas – sendo discutidas e avaliadas de forma a qual possamos ter

presentes e assumir de forma explícita nossos próprios juízos éticos. Sendo assim o elemento mais importante e fundamental da ética pragmática desde os tempos de Dewey; e a qual não pode ser tomada como algo que se justifica como um meio (mesmo que pragmático) para um fim maior que seria a “Verdade”

A alternância de teorias e métodos de averiguação científica (verificados ao longo da história do pensamento científico) estariam, portanto, de acordo com Rorty, muito menos relacionados à erros ou desvios da trajetória epistemológica indicada por nossos filósofos de plantão, do que a supostas mudanças dos problemas teóricos e aplicados que insurgem em nossas sociedades à medida que elas se modificam, criando e recriando novas problemáticas, e exigindo dos filósofos e cientistas novas soluções. O interessante, de acordo com esta perspectiva, é que a própria criação de problemas teóricos possa ser vista como fazendo parte das próprias condições históricas e contingentes presentes em determinado momento (fugindo assim de um etnocentrismo caro aos filósofos e metodólogos tradicionais). Sendo, portanto, o resultado das próprias alterações na sociedade que nos impele a novas problematizações – o que claramente pode significar a obsolescência argumentativa de qualquer solução teórica que se poderia dar a problemas antigos. Estes resultados, no entanto, não estariam relacionados diretamente à resposta dada ao problema teórico antigo em questão, mas sim ao fato do próprio problema antigo já não ter mais a importância que se atribuía a ele; daí o caráter de irrelevância que, por tabela, muitas vezes algumas teorias acabam tendo dentro do debate político ou acadêmico; no qual as soluções teóricas existentes acabam por ser compreendidas como se referindo a problemas que, muitas vezes, já não nos interessam mais.

A superação de uma perspectiva, não significa o fato de que se descobriu que ela não está com a “Verdade”, mas sim que a sua “verdade” ou justificativa em relação à importância de sua problemática, já não nos convence mais. Rorty vê esta questão como uma questão fundamental, pois é ela que nos permite a autonomia de construir o conhecimento de acordo com os nossos objetivos e problemas considerados como relevantes em determinado momento histórico. A cientificização do conhecimento é uma opção que parece envolver muito mais a escolha ética por dominar, através da criação de instrumentos de previsão teórica e estatisticamente seguros, o objeto de estudo em questão, do que qualquer outra coisa. O problema, no entanto, está em que esta condição de domínio sobre as variáveis, também pode implicar em desequilíbrios dos mais variados tipos (ecológicos e sociais), além de representar uma forma de vida as quais uma determinada comunidade (ou até a humanidade no sentido *latu*) possa não estar disposta a aceitar.

É neste sentido que a ciência não pode ser vista como independente da cultura e dos objetivos da sociedade a qual ela se pretende beneficiária (vista de um ponto de vista ético). Isto se torna ainda

mais claro quando se está trabalhando com as ciências consideradas humanas, pois neste caso, as conseqüências da atitude de domínio das ações humanas tem implicações ético-sociais ainda mais contestáveis; visto pelo ponto de vista dos valores culturais das sociedades ocidentais. De acordo com a visão pragmatista, oriunda do pensamento de Richard Rorty, não há nenhuma condição filosófica *a priori*, fora da argumentação, que nos permita considerar como epistemologicamente mais relevante um problema em relação a outro, seja ele científico ou não. Daí não podermos nos esquivar de assumirmos as responsabilidades de nossas escolhas e valores culturais. Não existe escolha positiva, no sentido de neutra ou dada de forma desinteressada. Toda escolha que se propõe desinteressada pressupõe um juízo de valor. Esta é uma das principais marcas da tradição neopragmática tal como apresentado por Rorty a qual lhe diferencia de outras tendências pragmáticas contemporâneas inspiradas no pensamento de Quine.

O Pragmatismo em economia: influências e perspectivas

Com o objetivo de demonstrar as influências e as perspectivas do pragmatismo em relação ao pensamento econômico, concluiremos este artigo com uma tentativa de demonstrar a proximidade desta tradição filosófica, tanto no que diz respeito à influência de seus pioneiros como no que diz respeito à influência de pragmatistas contemporâneos, em relação a algumas das mais importantes concepções teóricas e metodológicas em economia. Nosso objetivo é afirmar a diversidade de influências que a tradição filosófica pragmatista, com sua tentativa de aproximar a lógica da construção do conhecimento científico aos valores, crenças e necessidades humanas, pode nos oferecer enquanto instrumento de reflexão metodológica.

Neil de Marchi e Abraham Hirsch identificam semelhanças importantes entre as idéias de John Dewey e o pensamento de Milton Friedman. Em seu livro *Milton Friedman, Economics in Theory and Practice*, mostram no capítulo “Pragmatic Foundations” como o *approach* de Friedman coincide com o de John Dewey (Hirsch e de Marchi 1990, pg.132). Sobre o “realismo” das premissas, destacam um interessante trecho de John Dewey. “É notório que uma hipótese não necessite ser verdadeira para ser útil na condução da investigação. Um exame do progresso histórico de qualquer ciência irá mostrar que o mesmo vale para os ‘fatos’: do que foi no passado tomado como evidência. Eles foram úteis, não por terem sido verdadeiros ou falsos, mas porque, quando foram tomados como meios provisórios de avançar na investigação, levaram a descoberta de outros fatos que se mostraram mais relevantes e importantes... A história da ciência também mostra que quando hipóteses foram tomadas finalmente como verdadeiras e portanto, não questionáveis, elas obstruíram a investigação e mantiveram a ciência

comprometida a doutrinas que mais tarde se mostraram inválidas” (Dewey 1938, pg.142). Ainda sobre a questão das influências, Phillip Mirowski chama a atenção para a importância do pragmatismo no pensamento dos velhos institucionalistas americanos. No trabalho “The philosophical bases of institutionalist economics” (Mirowski 1990, pg.96) o autor destaca o impacto das idéias de Dewey e James nos trabalhos de Veblen e Ayres e de Peirce na obra de Commons. Segundo D. Wade Hands, que trata da mesma questão em seu livro *Reflection without Rules* (Hands 2001, pg.233), a noção de instrumentalismo presente nos trabalhos de Dewey foi de fundamental importância para a tese central das reflexões de Ayres.

Em “A agenda do keynesianismo filosófico: origens e perspectivas” Rogério de Andrade destaca, por sua vez, uma postura metodológica de Keynes, descrita a partir do trabalho de Ana Carabelli, e próxima também da filosofia pragmatista. “A posição de Keynes é bem mais descrita como uma posição distinta – uma ‘terceira via’ – entre os dois grandes ramos tradicionais da epistemologia, a saber: o racionalismo e o empiricismo (Andrade 2000, pg. 87, ver também pgs.84-85). Como destaca Carabelli ao analisar a teoria da probabilidade de Keynes, “o principal da posição de Keynes em relação à probabilidade consistia numa visão de racionalidade prática, na qual os aspectos cognitivos eram predominantes, mas onde a racionalidade era considerada somente dentro da experiência humana e na ação mediada pelas crenças” (Carabelli 1988, p.233). Ao discutir em Keynes a relação entre racionalidade e crenças na tomada de decisões de longo prazo, Ricardo Henriques chega também a tradição do pragmatismo. Apresentando o conceito de crenças racionais como “regras de ação” e não como tentativas de representação da realidade, identifica em Keynes uma forma de pensar muito próxima da proposta de Peirce (ver Henriques 2000, pg.372). Hugo Keuzenkamp, em seu livro *Probability, Econometrics and Truth* associa a postura metodológica de Keynes em relação a verdade a Peirce: “Keynes está interessado em crença racional, não em verdade. Isso o distingue de Popper, que está a procura da verdade. A perspectiva de Keynes é compartilhada por Peirce” (Keuzenkamp 2000, pg.270).

No Brasil, Eleutério Prado destaca a conexão entre as idéias de Persio Arida em seu texto de 1983, “A História do Pensamento Econômico como Teoria e Retórica” e o pragmatismo quando procura entender a influência de Granger nas posições de Arida: “Ainda que se possa criticar Granger, até certo ponto, por contrapor abstratamente o uso cognitivo da linguagem ao seu uso meramente retórico, a partir desta consideração final não há como não admitir que Arida foi influenciado pelo pragmatismo ao elaborar o seu texto e ao denominar de construtivismo a sua posição metodológica” (Prado 2003, pg. 6). Ainda no campo da metodologia, é importante mencionar a influência da proposta pragmatista nos trabalhos de Roy Weintraub, como destacado por Kevin Hoover (1994, pg. 286) e a já

conhecida influência e proximidade da filosofia pragmatista em relação à proposta retórica de D. McCloskey.

O papel que McCloskey atribui à argumentação e a retórica no debate teórico em economia, assim como suas críticas em relação tanto ao critério de demarcação como ao conceito semântico de Verdade é algo que está, sem dúvida alguma, intimamente ligado à influência do neopragmatismo de Richard Rorty (ver Rego 1996). Em McCloskey, esta influência surge, não por acaso, exatamente no momento em que a epistemologia de tradição empirista (aqui incluída a perspectiva falsificacionista de Popper) parece trilhar um caminho sem volta, rumo a uma completa desvinculação da prática científica em relação às regras e padrões epistemológicos defendidos pelos filósofos da ciência. Neste momento, um abismo epistemológico parece se colocar entre a prática científica e a filosofia da ciência. Lisboa (2001) chega inclusive a afirmar que a filosofia da ciência atualmente se encontraria em um dilema: “ceticismo absoluto ou o recurso a alguma compreensão preexistente do mundo que rejeita a necessidade de validação pela experiência, e que, nesse caso, não consegue se distinguir da compreensão proposta por qualquer argumento teológico” (Lisboa, 2001, pg.808).

A solução de Lisboa para esta crise da filosofia da ciência exposta em *Linguagem, procedimentos e pragmatismo na tradição neoclássica* é uma espécie de chamado ao pragmatismo – entendido enquanto abordagem epistemológica na qual “o significado de uma proposição é identificada com seu significado experimental” (Lisboa, pg. 811, 2001). E onde a crença na verdade de uma teoria decorre, por sua vez, da eventual corroboração experimental obtida por esta teoria em comparação com suas concorrentes (o que o aproxima do *pragmaticismo* de Peirce). McCloskey, no entanto, ao contrário de Lisboa e outros economistas de tradição neoclássica que seguem a tendência empirista dentro do pragmatismo, procura resolver estes impasses da metodologia econômica oficial, recorrendo não a um recurso pragmático-empirista como última salvação para a definição de um critério epistemológico para a prática científica em economia mas sim buscando melhor compreender e refletir pragmaticamente sobre os próprios pressupostos filosóficos das concepções racionalistas e empiristas enquanto fonte de inspiração, que durante séculos sustentou a crença de tradição iluminista de que a Verdade e o critério de demarcação são elementos indispensáveis para a prática científica. McCloskey segue Rorty, portanto, ao questionar fundamentalmente a necessidade última da existência de qualquer recurso epistemológico para a prática científica em economia. Alegando a irrelevância e aparente contra-senso de qualquer atitude demarcacionista que possa servir como instrumento capaz de gerar qualquer tipo de controle filosófico ou epistemológico em relação à prática efetiva da ciência econômica.

Em um artigo relativamente recente Paulo Margutti Pinto afirma que a melhor maneira de caracterizar o pragmatismo é apresentá-lo como o resultado da aplicação do modelo biológico

darwiniano ao conhecimento (Margutti Pinto, 1999b, p.84). Afinal o que Darwin nos convida a fazer? Margutti resume bem a resposta pragmatista ao dizer que Darwin nos convida a conceber o conhecimento como um “instrumento para a ação”, “constituído através do processo pelo qual os seres humanos se adaptam ao meio ambiente” e “elaborado para enfrentar o mundo contingente em que vivemos” (Margutti Pinto, 1999b, p.84). De forma semelhante, Rorty responde que Darwin nos intima a ver o progresso intelectual como “uma capacidade cada vez maior de formar os instrumentos necessários para ajudar a espécie humana a sobreviver, multiplicar-se e transformar-se a si mesma” (Rorty, 1999, p.15).

A concepção instrumentalista do conhecimento que Margutti endossa (e associa ao darwinismo) é a de que as teorias seriam como, digamos meios alternativos de transporte. Consideremos por exemplo, um avião, um automóvel e uma bicicleta. Não podemos dizer que um avião é, em si, melhor do que um automóvel, nem que um automóvel é, em si, melhor do que uma bicicleta. Dependendo do caminho que se pretende percorrer, uma bicicleta é um meio de transporte muito mais apropriado do que o avião. Tudo depende do uso que queremos fazer desses meios. Um avião e uma bicicleta podem perfeitamente ser escolhidos porque cada um tem a sua utilidade. A concepção instrumentalista afirma que, um avião não pode ser considerado o meio de transporte “correto” e a bicicleta um meio de transporte “falso”, cada qual é útil à sua maneira. A principal implicação desta concepção é a de que teorias não se prestam a refutações, pretender refutar uma teoria seria tão absurdo quanto “refutar” uma bicicleta. Não faz sentido afirmar que uma bicicleta está errada. Da mesma forma, dirá um instrumentalista, não faz sentido afirmar que uma teoria está errada (Margutti Pinto, pg. 123).

Aqui, é importante ter claro que existem diferenças fundamentais entre o instrumentalismo que Margutti defende e o instrumentalismo de Friedman ou o empirismo-pragmático de Lisboa (2001). Margutti não defende uma atitude empirista-instrumentalista como Friedman; e nem, muito menos, um empirismo-pragmático como o de Lisboa. O instrumentalismo de Margutti, neste sentido, está muito mais próximo ao neopragmatismo de Rorty em sua crítica à epistemologia e aos critérios de demarcação científica. Em *A abordagem pragmática do conhecimento* Margutti afirma: “o filósofo tradicional adota a estratégia de refutar uma teoria alternativa quando consegue mostrar que ela envolve o abandono da distinção entre ciência e superstição. Como filósofo pragmatista adoto uma estratégia diferente: mostrar que esta distinção é contingente e provisória. Ela não passa de uma conjectura que fazemos com os critérios atualmente disponíveis. Se for necessário, podemos estabelecer certos critérios por meio dos quais, dentro de certos limites, conseguiremos fazer uma distinção aproximada, falibilista, entre ciência e superstição no interior da nossa própria cultura. Mas tais critérios não podem e não devem ser utilizados para, por exemplo, comparar nossa ciência e a visão mágica da cultura

Azande, sob pena de grave deformação etnocêntrica do objeto de estudo” (Margutti Pinto, 1999, p. 81).

Margutti assume, portanto, o argumento da existência de um elemento contingencial irrevogável em qualquer critério de demarcação científica. O que o impossibilita de aceitar que o critério empírico de demarcação, por exemplo, possa ser capaz de se sobrepor epistemologicamente sobre qualquer elemento retórico-argumentativo presentes em nossa própria cultura. À esta estratégia epistemológica e anti-retoricista, Margutti chama de “etnocentrismo cego”, ou seja, uma suposta ilusão em que se considera as ‘explicações científicas’ mais ‘satisfatórias’ do que o misticismo, por exemplo, independentemente dos valores culturais e das formas de vida associadas à avaliação pela sociedade de qual deva ser a explicação mais satisfatória e de acordo com sua cultura. Para ele, o “fato” de nós considerarmos mais adequado as explicações científicas em relação a qualquer misticismo, está muito mais relacionado ao “fato” de que a nossa forma de racionalidade (científica ocidental) ao longo de toda a história da humanidade até hoje, se sobrepôs através da força em relação a outras formas de vida e a outras culturas (Margutti Pinto, 1999, p.78). Margutti afirma as dificuldades de se pressupor que o critério de validação empírica de um teste científico possa se dar independentemente de regras preestabelecidas culturalmente em relação ao jogo real da ciência praticado naquele momento específico da história.

Sendo assim, o instrumentalismo de Margutti, rejeita qualquer pressuposição epistemológica, demarcacionista e transcendental, as quais possam estar atreladas a qualquer tipo de perspectiva semântica, “voltada para a essência, para a verdade da representação, para o fundamento último” (Margutti Pinto, 1999, pg.75). Nos desconectando da possibilidade de compreensão de que as regras do jogo da ciência possam ser determinadas transcendentemente e de forma completamente independente de nossa cultura, nos levando a compreender que a defesa de um critério de escolha entre diferentes teorias, não é uma decisão epistemológica, mas sim uma decisão pragmática e retórica, a qual necessita, por sua vez, de elementos de caráter normativo associados a valores culturais presentes em nossas sociedades.

Poderíamos então perguntar: qual é a função do critério de demarcação epistemológico no que diz respeito à produção do conhecimento científico? Para Rorty, McCloskey e Margutti cremos que a resposta seja nenhum. Pois todo critério epistemológico, neste sentido, parece pressupor uma decisão ética-argumentativa também pré-determinada culturalmente, mas que não se compreende enquanto tal, fazendo valer uma concepção semântica da verdade que privilegia a pressuposição da existência de uma essência e de uma concepção de conhecimento como uma representação (ainda que imperfeita e

falível) desta essência previamente estabelecida, independentemente de qualquer descrição lingüística ou cultural.

A relevância da filosofia para a prática científica, de acordo com esta tendência de autores pragmatistas, portanto, não estaria em nada relacionada à definição de qualquer critério epistemológico específico (o qual nada mais poderia representar, a não ser assumir o papel de instrumento “autoritário” que busca garantir um espaço privilegiado e o poder de reforçar politicamente uma decisão ética já previamente estabelecida). Estaria sim muito mais relacionada à potencialidade que a filosofia tem de transformar os nossos valores democráticos em fonte e instrumento capaz de aumentar a comunicação e transformar a produção do conhecimento científico em algo o mais aberto possível. Voltado para os interesses humanos e definidos a partir da priorização de critérios éticos que possam se mostrar mais ao estilo dos valores culturais democráticos de sociedades ocidentais como a nossa. O objetivo da crítica pragmatista à epistemologia (ao estilo de Rorty, McCloskey e Arida) é, portanto, o de lutar para tornar mais claras as nossas escolhas e impedir que as mesmas sejam camufladas por supostas isenções filosóficas em nome da objetividade e neutralidade científica. Pois, como procuramos demonstrar ao longo do texto, acreditamos que não temos como nos isentar, de forma digna e ética, da responsabilidade de assumir nossas escolhas e visões de mundo assim como nosso suposto interesse seja ele científico ou não das estruturas políticas e econômicas da sociedade.

Sendo assim, não temos como defender, com base em uma meta narrativa epistemológica ou filosófica, que nossos interesses científicos, críticos ou religiosos sejam mais próximos da “Verdade” do que qualquer outro. Buscar controlar “fatos econômicos” sem nos preocuparmos, de forma inclusiva em nossos modelos, em fazer uma crítica ao “*status quo*” em um regime político, não nos aproxima mais da verdade do que qualquer outra coisa. Estar supostamente neutro e buscar o domínio dos fatos não deixa de ser uma escolha que prioriza uma atitude de complacência com os interesses tecnológicos hegemônicos. Por outro lado, ser crítico, também não nos garante uma superioridade epistemológica que nos permita assumir que a crítica de uma condição conjuntural ou estrutural de uma sociedade possa estar acima de outros interesses também presentes nestas mesmas sociedades. Daí o caráter irrevogável e argumentativo da valorização democrática e não epistemológica da compreensão dos discursos como ambiente e instrumento de compreensão dos valores e circunstâncias que possam determinar a superioridade retórica e mobilizadora de uma perspectiva, seja ela em sua dimensão teórica ou política.

Se queremos fazer uma avaliação crítica da sociedade capitalista, suas implicações e influências em relação ao desenvolvimento econômico, procuraremos respostas, ou pelo menos, teremos que passar por uma boa leitura e discussão dos pressupostos de Marx para o desenvolvimento desse tema.

Ou seja, dentro da própria pergunta ou questão levantada à qual se busca uma solução, se encontram os conceitos e problemáticas que delimitam o âmbito da pesquisa a qual a mesma se encaminhará posteriormente. Nenhuma das possíveis respostas para estes diferentes questionamentos é mais verdadeira do que a outra. O que podemos discutir, no máximo, é qual das perguntas é mais relevante e tem maior interesse em determinado momento. É claro que a resposta para esta pergunta não seria unânime. Mas isto, para nós é algo natural, tendo em vista os diferentes interesses e visões de mundo presentes mesmo em uma mesma tradição cultural. Isto não deve ser visto como um problema. A diversidade é a própria marca da democracia, e não deve ser tratada como um problema (pelo menos em sociedades que se pressupõem como sociedades com valores democráticos, como é o nosso caso).

Nesse sentido acreditamos que a principal contribuição de algumas perspectivas pragmatistas e da perspectiva retórica para o desenvolvimento da produção de conhecimento em economia se refere à tentativa *destas correntes filosóficas em dissolver debates inconclusivos e inoperantes a respeito de preceitos epistemológicos e críticas nas quais se pressupõe a superioridade transcendental de alguma perspectiva teórica ou ontológico-metafísica em relação às perspectivas concorrentes*. Ao contrário, cremos que é no âmbito argumentativo e retórico que se deve concentrar esforços no sentido de se buscar uma melhor compreensão hermenêutica dos rumos da ciência econômica. cremos que é neste âmbito que as discussões teóricas e metodológicas podem se tornar mais funcionais e adequadas ao desenvolvimento de uma ciência produtiva e alinhada com os valores e interesses da sociedade em que vivemos.

Referências Bibliográficas

- ANDRADE, R.,P., “A Agenda do Keynesianismo Filosófico: Origens e Perspectivas”, Revista de Economia Política, v.20, n.2 (78), Junho, São Paulo, 2000.
- ANUATTI, F.,N., “A Retórica da Economia: o pragmatismo na metodologia da economia”, Ciência e Filosofia, n.6 p.159-198, São Paulo, 2000.
- ARIDA, P., “A História do Pensamento Econômico como Teoria e Retórica” em *Retórica na Economia*, José Márcio Rego (org.), Editora 34, São Paulo, 1996 - segunda versão do trabalho publicado originalmente em 1983 como texto para discussão PUC/RJ.
- BLACKBURN, S., *Dicionário Oxford de Filosofia*, Jorge Zahar, Rio de Janeiro, 1997
- BOWERS F., e BURKHARDT, F., *The Works of William James*, Cambridge, Mass. Harvard University Press, 1975-1988

- BOYDSON, A., John Dewey, *Studies in Logical Theory*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1976
- BRESSER PEREIRA, L. C., “Método e Paixão em Celso Furtado”, em *A Grande Esperança em Celso Furtado*, José Márcio Rego e Luiz Carlos Bresser Pereira (orgs.), Editora 34, São Paulo, 2001.
- _____, “Economics’ Two Methods” Trabalho apresentado na European Association for Evolutionary Political Economy, XV Encontro Anual, Maastricht, Novembro 7-10, 2003c.
- CARABELLI, A., M., *On Keynes Method*, Londres, Macmillan, 1988.
- DEWEY, J., *Logic: The Theory of Inquiry*, Henry Bolt, New York, 1938
- DUAYER, M., “Economia depois do relativismo: crítica ontológica ou ceticismo instrumental?”, trabalho apresentado no VIII Congresso de Economia Política, Florianópolis, Jun., 2003.
- FERNANDES, D., A., “A Razão da Retórica: Hermenêutica, Pragmatismo e a Retórica em Economia”, trabalho apresentado no VII encontro SEP, Florianópolis, Junho, 2003.
- FERNÁNDEZ, R., “A retórica e a procura da Verdade em Economia” em *Retórica na Economia*, José Márcio Rego (org.), Editora 34, São Paulo, 1996.
- _____, “McCloskey, Mäki e a Verdade” em *A História do Pensamento Econômico como Teoria e Retórica: ensaios sobre metodologia em economia*, Paulo Gala e José Márcio Rego (orgs.), Editora 34, São Paulo, 2003.
- GALA, P. e REGO, J.M., *A História do Pensamento Econômico como Teoria e Retórica: ensaios sobre metodologia em economia*, São Paulo, Editora 34, 2003.
- _____, “A Retórica em Douglass North”, texto apresentado no IV Encontro de Economistas de Língua Portuguesa, Portugal, 2001.
- HANDS, D., W., *Reflection without rules, economic methodology and contemporary science theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.
- HENRIQUES, R., “Comportamento racional e formação de crenças em Keynes”, in *Revista Brasileira de Economia*, vol.54, n.3, Jul-Set, 2000.
- HABERMAS, J., *O Discurso Filosófico da Modernidade*, Porto, D. Quixote, 1994.
- _____, *Conhecimento e Interesse*, Rio de Janeiro, Guanabara 1987.
- HIRSCH, A., e de MARCHI, N., *Milton Friedman, Economics in Theory and Practice*, University of Michigan Press, Hertfordshire, 1990.
- HOOVER, K., D., “Pragmatism, Pragmaticism, and Economic Method” in *Contemporary Issues in Economic Methodology*, Roger E. Backhouse, editor. London: Routledge, 1994.

_____, “Why Does Methodology Matter for Economics?”, in *The Economic Journal*, vol.105 (430), Maio, 1995.

_____, *The Methodology of Empirical Macroeconomics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

KEUZENKAMP, H., A., *Probability, Econometrics and Truth: the Methodology of Econometrics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

LISBOA, M., B., “Linguagem, procedimentos e pragmatismo na tradição neoclássica”, *Estudos Econômicos*, São Paulo, 31(4):785-823, Out-Dez, 2001.

_____, “História do pensamento econômico e a contribuição de Ricardo Tolipan”, *Revista Brasileira de Economia*, Vol. 54, n.3, Rio de Janeiro, Jul-Set, 2000.

MAKI, U., “How To Combine Rhetoric and Realism in the Methodology of Economics”, in: *Economics and Philosophy*, 4(1), 1988.

_____, *Realism, Economics and Rhetoric – “A rejoinder to McCloskey”*, in *Economics and Philosophy*, 4(1), 1988.

MARGUTTI PINTO, P., R., *A abordagem pragmática do conhecimento*. In: *A ciência e seus impasses: debates e tendências em filosofia, ciências sociais e saúde*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999.

_____, P.,R., (org). *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

MCCLOSKEY, D., *The Rhetoric of Economics*, University of Wisconsin Press, Wisconsin, 1998 (2ed.).

_____, “A Retórica da Economia”, em *Retórica na Economia*, José Márcio Rego (org.), Editora 34, São Paulo, 1996.

_____, “The Rhetoric of Economics”, *Journal of Economic Literature*, 21, 1983.

_____, *Knowledge and Persuasion in Economics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000 (1ed. 1994).

_____, “The Rhetoric of Economics”, *Journal of Economic Literature*, 21, 1983.

_____, *Economical Writing*, Waveland Press, Estados Unidos, 2000(2ed.).

MELLO, V., R., *O Realismo dos Pressupostos em Economia*, Série Teses, n.18, EPGE, Rio de Janeiro, 1990.

MIROWSKI, P., “The philosophical bases of institutionalist economics” in *Economics and Hermeneutics*, Don Lavoie (ed.) Routledge, Londres, 1990

MURPHY, J., *O Pragmatismo - de Peirce a Davidson*, Edições Asa , Porto, Portugal, 1993

PAULANI, L.M., “Idéias sem lugar - Sobre a retórica na economia de McCloskey” em *Retórica na Economia*, José Márcio Rego (org.), Editora 34, São Paulo, 1996.

_____, “Modernidade e discurso econômico - ainda sobre McCloskey”, *Revista de Economia Política*, Volume 19, n.4(76), Dez 1999.

PERELMAN, CH. e TYTECA, L., O., *The New Rhetoric, a Treatise on Argumentation*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2000, 1958.

PEIRCE, C., S., *Selected Writings (Values in a Universe of Chance)*, ed. Philip Wiener, Dover Publications, New York, 1958.

_____, *The Essential Peirce, Selected Philosophical Writings*, Indiana University Press, 1992.

PRADO, Jr., B., “O Relativismo como Contraponto”, in *O Relativismo enquanto Visão de Mundo*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1994.

_____, “Transmissions et re-transmissions de la philosophie analytique: Europe/Les Iles Britanniques/ Amériques/ Europe”, Conferência pronunciada em 5 de novembro de 2003, no *Collège International de Philosophie*, em Paris, na comemoração de seu XXº aniversário

PRADO, E.,F.,A., “Um estudo sobre a compreensão da economia como ciência”, Tese de livre de docência, São Paulo, IPE/USP, 1990.

REGO, J.M., “Retórica na Economia - idéias no lugar” em *Retórica na Economia*, José Márcio Rego (org.), Editora 34, São Paulo, 1996.

_____, “Retórica e a Crítica do Método Científico em Economia: Sociologia do Conhecimento versus a Lógica da Superação Positiva”. *Anais do XVII Encontro Nacional de Economia*. Fortaleza: Anpec, 1989.

RORTY, R., *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994a.

_____, “Relativismo: Encontrar e Fabricar”, in: *O Relativismo enquanto Visão de Mundo*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1994.

_____, “Pragmatismo, Filosofia Analítica e Ciência” in *Filosofia Analítica, Pragmatismo e Ciência*, Margutti Pinto, ed. UFMG, 1998.

SILVEIRA, A. M., “A sedição da Escolha Pública” em *Retórica na Economia*, José Márcio Rego (org.), Editora 34, São Paulo, 1996.

SCHILLER, F., “Humanism, philosophical Essays”, in *Studies in Humanism*, Londres, 1987.

VAITSMAN, J. (org). *A ciência e seus impasses: debates e tendências em filosofia, ciências sociais e saúde*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 1999.