

# Além da Retórica: O Pragmatismo como Método em Economia

Paulo Gala – FGV/SP  
José Márcio Rego – FGV/SP

**Resumo:** Essa breve nota tem por objetivo trazer elementos da filosofia pragmática para a discussão metodológica em economia, particularmente no que diz respeito a teoria da verdade. Após apresentar sucintamente as contribuições de William James, John Dewey e Charles S. Peirce para o tema, conclui com a sugestão de que o pragmatismo pode representar uma saída promissora para o dilema positivismo versus literatura trazido aos economistas pelo projeto retórico.

Ao analisar os trabalhos brasileiros sobre retórica na economia publicados no livro *Retórica na Economia* (1996), Bento Prado Junior destaca a presença em todos os textos do que chamou de “o 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*. No limite, se é verdade que o avanço das idéias econômicas se deu no plano retórico e hermenêutico a ciência econômica correria o risco de se “transformar em literatura”. Os economistas estariam constrangidos pois não teriam 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.1996, prefácio pg.10).

Esse medo pode ser encontrado por exemplo nas referências a questão da *verdade* ou *verdade científica* feitas pelos autores do referido livro. Ao criticar o “uso” da retórica em economia, afirma 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 Ramon Fernandez, quando se pergunta sobre as possíveis consequências 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” (Ramon 1996, pg.143).

Na tentativa de se resolver esse problema em geral recorre-se a ética do discurso com a inspiração em Habermas. Propõe-se a idéia de que os economistas debatem sobre os pressupostos de uma *Sprachetik* e que dentro desta resolvem (ou deveriam resolver) suas discordâncias empíricas, teóricas e metateóricas. Como destaca o trecho abaixo de Persio Arida utilizado por Eleuterio Prado para analisar a questão da cientificidade na economia: “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).

A partir daí o debate fica mais complexo. Aos que não se contentam unicamente com Habermas, restariam ainda algumas opções de terceira via. Bento Prado destaca Granger. Ramon Fernandez ao analisar detalhadamente os trabalhos de Uskali Maki sobre realismo e retórica sugere sutilmente a via do pragmatismo bem como Anuatti – num artigo que inspira o título desta nota - ao tecer alguns comentários em defesa dos ataques ao projeto retórico. Nossa proposta aqui é trazer elementos da filosofia pragmática para a discussão metodológica em economia. No que segue a nota apresenta brevemente as idéias de James, Dewey e Peirce, se valendo para este último de Kevin D. Hoover, para depois trazer alguns comentários à guisa de conclusão.

## Pragmatismo

Alguns autores se equivocaram ao optarem por analisar o desconstrutivismo ao invés do pragmatismo como influenciador de McCloskey em seus estudos sobre a retórica na economia ou ao distanciarem Habermas do pragmatismo que McCloskey abraça, a partir de Rorty. Registra Habermas: "estimulado por meu amigo Apel também estudei Peirce, bem como Mead e Dewey. Desde o início entendi o pragmatismo americano como sendo a terceira resposta produtiva a Hegel, depois de Marx e Kierkegaard, por assim dizer como o ramo democrático radical do neo-hegelianismo. Desde então me apoio nesta variante americana da filosofia da práxis, quando surge o problema de compensar a debilidade do marxismo..."(Habermas,1987,p.79).

A pragmática de Apel tem a pretensão de vir a ser uma síntese da filosofia transcendental (kantiana) e do pragmatismo (peirceano). Da primeira, Apel retoma a questão acerca das condições de possibilidade da experiência; ao pragmatismo ele deve a tese de que, na semiótica, além da semântica e da sintaxe, também a pragmática deve ser considerada, isto é, a teoria dos sujeitos enquanto empregam sinais. Assim como Peirce, também Apel ressalta o fato de que o falante sempre pertence a uma comunidade linguística e, sendo sujeito de um sistema de regras linguísticas, o que deve valer em última análise, não é o indivíduo e sim uma comunidade, ou seja, um sujeito coletivo. A idéia fundamental de Apel pode ser rapidamente esboçada assim: aquele que formula juízos com a pretensão de validade objetiva estabelecer pressupostos que não podem mais de forma alguma ser questionados. Tais pressupostos são, em uma palavra, condições de possibilidade de todo juízo ou de toda argumentação, até mesmo condições de possibilidade para o duvidar. Os pressupostos que Apel tem em vista são de diferentes tipos: de um lado, são objeto de consideração algumas regras do argumentar, de outro lado, complexos interpessoais, mais precisamente, comunidades, no interior das quais é possível haver comunicação. Sabidamente Kant se posicionou a favor da teoria da verdade como correspondência. Apel, contudo, toma por base não essa teoria porém a teoria pragmática da verdade como consenso, segundo a qual um juízo é denominado verdadeiro se aceito no interior de uma comunidade de comunicação. O corte entre *a priori* de argumentação e *a priori* de experiência, à qual Habermas chegou (estimulado pela crítica de vários anos por parte de

K.O.Apel) ao se ocupar com questões da pragmática universal e da teoria da verdade, faz com que teses, as quais concorreram até aqui umas com as outras, afigurem-se agora compatíveis. A unidade de argumentação é compatível com uma constituição diferencial de sentido dos domínios-de-objeto . Em todas as ciências a argumentação está sob as mesmas condições-de-realização, inerente a reivindicações que pretendem ser satisfeitas no *medium* do discurso. Ainda Habermas: "Em sua impressionante 'Crítica da Filosofia', R. Rorty desenvolve argumentos metafilosóficos que nos levam a duvidar de que a filosofia possa de fato desempenhar os papéis do indicador de lugar e do juiz que lhe foram atribuídos pelo mestre- pensador Kant". (1989,p.19).

Foi na América do Norte, entre 1895 e 1900, que surgiu o Pragmatismo. Se bem que, a rigor, a história das suas origens é bastante difícil de descrever. Isto porque ele se constituiu de forma insensível, como um movimento lento, que foi alastrando pouco a pouco para além do círculo das conversas privadas. William James definiu-o como sendo uma dessas modificações que a “opinião” sofreu quase sem dar por isso. Foi James um dos primeiros divulgadores do termo, aplicando-o a um conjunto de idéias constituídas. Ou seja, James utiliza um termo que já “circulava” antes dele. Durante vários anos, ele limitava-se a defender o seu pensamento em diferentes artigos de revistas, os primeiros dos quais datam de 1895. Os mais importantes, publicados até 1898, foram recolhidos num volume publicado em 1909, intitulado *The Meaning of Truth*. Em 1906, James leva a efeito uma série completa de lições, nas quais desenvolve mais completamente o seu pensamento. Elas são publicadas em 1907, com o título *Pragmatism*. Em 1909, James não receia deslocar-se a Oxford, então a cidadela do hegelianismo, para ali expôr a sua doutrina; e apresenta-a sob o aspecto onde ela mais se opõe à filosofia hegeliana. James designa esse conjunto de lições pelo título de *A Pluralistic Universe*. Em 1910, finalmente, surgem os seus *Essays in Radical Empiricism*, compilação de artigos, o primeiro dos quais viera a lume em 1904, com o título *Existirá a consciência?*<sup>1</sup>. Esse artigo (que põe a questão: existirá uma dualidade específica no universo?), fornece, sob a forma de um resumo (em francês<sup>2</sup>), a matéria de seu comunicado ao Congresso de Filosofia de Roma, em 1905.

---

<sup>1</sup> Does consciousness exist?, no Journal of Philosophy, t. 1, no 18, p. 477-491.

<sup>2</sup> La notion de conscience, apresentado em Essays in radical empiricism, p. 206-233.

Paralelamente a James, John Dewey (1859-1952) iniciara uma campanha numa série de artigos em que se ia progressivamente encaminhando para o Pragmatismo. Foi à volta de Dewey que se formou a *Escola de Chicago* ou *Escola Instrumentalista*. Um dos seus principais discípulo é Addison Webster Moore. Rapidamente essas idéias transpuseram o Atlântico. A partir de 1902, em Oxford, um grupo de jovens filósofos reuniu-se para empreender uma campanha, simultaneamente contra o evolucionismo materialista e contra as teorias de Hegel. Com o título *Personal Idealism*, eles publicaram uma compilação de artigos, o mais importante dos quais era o de Ferdinand C. Scott Schiller (1864-1937), *Axioms as Postulats* <sup>3</sup>. No ano seguinte, Schiller reuniu os seus principais artigos no livro *Humanism* <sup>4</sup>.

Na Itália, a revista *Leonardo* levou o Pragmatismo ao extremo. Na França, o Pragmatismo aparece sobretudo no movimento neo-religioso, dito “modernista”. Edouard Le Roy pretende basear a sua apologética religiosa em princípios trazidos do Pragmatismo. É de notar, que os pragmatistas anexam com demasiada facilidade alguns pensadores que estão longe de subscrever todas as suas teses. É assim que James “enfeuda” Henri Poincaré e M. Bergson, do qual utiliza, aliás, alguns argumentos, e isto pelo simples fato de M. Bergson haver apresentado o Pragmatismo na França, num prefácio em que a ele se refere em termos bastante largos, denotando reservas a respeito da doutrina.

O Pragmatismo tem pelo menos quatro protagonistas importantes: Dewey, Schiller, James e Peirce. Dewey é um lógico, e esforça-se sempre por ser extremamente rigoroso. Mas é geralmente pesado, as suas dissertações são laboriosas, e o seu pensamento é por vezes pouco claro. O próprio James confessava havê-lo compreendido imperfeitamente. Dewey, diz-nos ele, “fez recentemente, com a palavra *pragmatismo* como título, uma série de conferências: foram ofuscantes lampejos no meio de trevas profundas”. Schiller e James são, pelo contrário, muito mais claros. James evidencia um certo gosto pelo paradoxo, e isto, inclusivamente, nas suas teorias psicológicas. Ele enuncia idéias que mais facilmente seriam admitidas, não fosse o rodeio a que as submete. De início, apresenta teses de arestas

---

<sup>3</sup> *Personal Idealism*, philosophical essays by eight members of the University of Oxford, Londres, 1972.

<sup>4</sup> *Humanism, philosophical Essays*, Londres, 1903. Outros artigos contendo alguns estudos originais, encontram-se compilados nos seus *Studies in Humanism*, Londres, 1987.

vivas. Mas, na discussão, possui o engenho de “redondar os ângulos”, sem que, para tanto, seja forçado a abandonar os seus princípios fundamentais. O título do seu livro sobre o pragmatismo, demonstra bem essa tendência do seu estilo. Se bem que nele ilustre, no que ao Pragmatismo se refere, uma verdadeira revolução operada no seio do pensamento filosófico, ele intitula o seu livro do seguinte modo: *Pragmatismo, um nome novo para idéias velhas*. Conforme as circunstâncias, ele apresenta a sua doutrina num ou noutro destes dois aspectos, como idéias novas ou idéias velhas. Esta diversidade não deixa de prejudicar a unidade do Pragmatismo (um escritor americano chegou a contar treze dissemelhanças da doutrina), tornando penoso um enunciado geral. Além disso, nenhum dos filósofos pragmatistas nos ofereceu esse enunciado do conjunto<sup>5</sup>. Deles apenas temos alguns artigos disseminados nas revistas, por vezes compilados em volumes, ou então lições, conferências “populares”, mas nunca aulas, dadas em presença de estudantes, a quem o orador transmitisse a essência do seu pensamento. Trata-se de conferências que se dirigem ao grande público, e nas quais os assuntos são apenas apresentados nos seus pontos salientes. Cada uma dessas conferências constitui, por si mesma, um todo; aquilo que numa é secundário, transforma-se no ponto principal de uma outra, e vice-versa. Toda a fisionomia da doutrina se transforma, e não é fácil discernirem-se as idéias importantes. Este aspecto um pouco fugaz do Pragmatismo, deu ensejo às objeções dos adversários, que puderam acusá-lo de se contradizer. Não é todavia impossível deduzirem-se teses essenciais, encontrar uma base comum. Em *A Noção de Verdade*<sup>6</sup>, James declara partilhar as idéias de Peirce. Schiller reconhece James<sup>7</sup> como seu mestre. Quanto a Dewey<sup>8</sup>, não deixa de formular certas reservas, mas parece distanciar-se, sobretudo de James, em certos pontos particulares. Verifica-se contudo, em todos três, uma idêntica orientação. Iremos de forma extremamente resumida evidenciá-la, e apresentar as críticas que os pragmatistas dirigem ao Racionalismo.

---

5 Idêntico reparo é feito relativamente a Dewey e à escola de Chicago, por Emmanuel Leroux, *O Pragmatismo americano e inglês*, Alcan, 1963, p. 206.

6 Página 45. Cf. também *Le Pragmatisme*, trad. fr. p. 57-58.

7 E também Peirce: ver *Studies in Humanism*, p. 5.

8 Em *Le Pragmatisme*, trad. fr., p. 23, James aponta Dewey como o próprio fundador do Pragmatismo.

O Pragmatismo não se apresenta como sendo um sistema assente. James é claríssimo a esse respeito. O Pragmatismo, diz ele, é, não um sistema, mas uma discussão, um movimento, que poderá vir a definir-se melhor, posteriormente. É menos uma organização definitiva de idéias, do que um estímulo geral em determinada direção. Podemos caracterizá-lo simultaneamente como a) um método, uma atitude geral do espírito; e b) como uma teoria da verdade.

Como *método*, o Pragmatismo outra coisa não é do que a atitude, a feição geral que a inteligência deve adotar perante os problemas, e essa atitude consiste em voltarmos o nosso olhar “para os resultados, as consequências, os fatos. O método pragmático consiste em procurarmos interpretar cada concepção segundo as suas consequências práticas”. Continua a ser o Pragmatismo de Peirce, que visa sobretudo desembaraçar-se das discussões verbais e dos problemas que Peirce via como inúteis, que se caracteriza pela escolha das questões e pela forma de as resolver.

É sobretudo como *teoria da verdade* que o Pragmatismo tem interesse. O método, neste caso, nos é indicado pelo próprio James. O que faz a força do Pragmatismo, diz-nos ele em *A Noção de verdade*, é a falência das teorias anteriores; é, em particular, a insuficiência do Racionalismo, que levou a que se procurasse uma outra concepção da verdade. Esta contestação do Racionalismo, encontra-se o mais das vezes, em James, misturada com o enunciado da sua própria concepção da verdade. Importa contudo separá-la desse enunciado, já que precisamos, antes de mais nada, de compreender quais os motivos que obrigaram os pragmatistas a julgar que o antigo Racionalismo deveria ser substituído. Acontece, com efeito, que certos espíritos, ao sentirem a força das objeções que os pragmatistas apresentaram, passam imediatamente dali para as soluções que eles propuseram. Ora, é importante, pelo contrário, separarem-se os dois problemas e, para isso, começar por se examinar a forma pela qual os pragmatistas reproduziram essa concepção racionalista, - digamos mais genericamente, *dogmatista*, da verdade.

Esta concepção fundamenta-se, segundo James, num princípio muito simples, a saber, que *a idéia verdadeira é a idéia conforme às coisas*; é uma imagem, uma *cópia* dos objetos. É a representação mental da coisa. A idéia é verdadeira quando essa representação mental corresponde exatamente ao objeto representado. Esta concepção, aliás, não é exclusiva do Racionalismo: ela é também a do Empirismo. Para 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, reconhece-se aqui a doutrina de Platão. Para outros, as idéias são pensamentos de um Deus. “*Deus é geometra*, 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. (*Noção de verdade*, p. 50). Para Hegel - que James ataca duramente, a Idéia absoluta identifica-se com a Razão que tudo envolve, que é “o todo absoluto dos todos”, na qual as contradições se conciliam. Mas, em todos estes casos, a verdade é concebida como existindo fora de nós: existe uma Razão que domina todas as razões individuais, e que estas apenas terão de copiar.

Ambas as formas do dogmatismo admitem, portanto, que a verdade se obtém, quer no mundo sensível - empirismo, - quer num mundo inteligível, num pensamento ou numa razão absolutos - racionalismo . Uma terceira solução seria a do Idealismo de Hamelín, para quem, por exemplo, as coisas são simples conceitos. Mas isso vem dar no mesmo. As situações ideais continuam a existir nas próprias coisas, e o sistema da verdade e da realidade nos é dado inteiramente fora de nós.

Assim, em todas as 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 o



dogmatismo, um sistema acabado um todo completo que escapa ao tempo e ao devir. Diz um hegeliano de Oxford mencionado por James<sup>9</sup> “Nunca duvidei, que a verdade fosse universal, única e eterna, nem que ela fosse uma, integral e completa pelo seu único elemento essencial, pelo seu significado único”.

Leibniz e Kant se encontram englobados nesta definição do Racionalismo e do Dogmatismo. Os pragmatistas, realmente, não se preocupam muito com tais precisões. Eles evidenciam uma certa negligência a respeito de doutrinas que, a seu ver, não têm uma importância maior. Para Leibniz, o espírito retira de si próprio todo o seu pensamento: a *monada* não se relaciona com o universo; é dele própria, e não do exterior, que lhe advêm todas as idéias. - E no entanto, vendo melhor, a crítica pragmática aplica-se tanto a Leibniz como aos restantes racionalistas. A *monada* trabalha, com efeito, num modelo que ela não criou, mas que lhe é dado, que lhe é trazido por Deus. O mundo é aquilo que Deus fez dela, e não aquilo que a *monada* quer. O plano que esta executa, à medida que se eleva até ao pensamento claro, lhe é imposto; não é ela a sua autora.

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<sup>10</sup>. 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? Em que é que o seu universo se encontraria com isso enriquecido. Só é útil aquilo que o nosso espírito *acrescenta* às realidades. Aquilo que para o homem importa, é menos a substância das coisas do que as suas qualidades segundas: a luz, a côr, o calor, etc. Aquilo que conta, é a utilização que da realidade fazemos. De que serviria, se o espírito se limitasse a “ver” a realidade?

---

9 Em Philosophie de l'Expérience, p. 95.

10 J. Dewey, *Studies in logical theory*, p. 36-37

Suponhamos, com efeito, um sistema perfeito das verdades objetivas como o mundo das idéias de Platão. Que interesse haverá em que a “luz da inteligência” se venha refletir na multidão dos espíritos individuais que só muito imperfeitamente poderão reproduzi-la? Há aqui uma *falha* que se verifica igualmente na hipótese teológica. Por que motivo Deus, a suprema verdade, não ficou sozinho na sua perfeição? O que é que Ele acrescentou a si próprio? É que, se a gente dele depende, a gente exprime-o, mas exprime-o muito incompleta e deficientemente.

Mas, dir-se-á, interessa-nos conhecermos a verdade, tal qual é, tendo em vista a própria ação, e essa verdade deve ser então uma cópia tão fiel quanto possível da realidade. No entanto, teríamos ainda que partir do princípio que, para podermos agir, é necessário que o nosso pensamento copie a realidade. Chegamos assim a transformar a verdade num bem em si que se imporia por si mesmo, e que o espírito procuraria pelo simples prazer de o contemplar. A verdade far-se-ia unicamente para ser pensada. E transforma-se num Deus a quem se erguem altares. Neste aspecto, o que de fundamental existe no Pragmatismo, é a sua crítica ao Racionalismo, ou antes, ao Dogmatismo tradicional. Para compreendermos essa crítica, procuramos ver como os pragmatistas encaram o Dogmatismo. Ora, segundo eles, o Dogmatismo considera a imagem verdadeira como a *cópia* de uma realidade exterior, quer esta realidade seja constituída pelos objetos materiais, quer por Idéias, conceitos ou pensamentos do Espírito absoluto. A partir daqui, a verdade é objetiva, transcendente, impessoal. Já se registrou uma primeira objeção dirigida pelo Pragmatismo a esta concepção: se a verdade, deste modo, se limita a duplicar a realidade, para que serve? Parece ser *inútil*.

Mas, eis que nos surge outro obstáculo. Se a realidade de que a idéia é a cópia, for exterior e transcendente, *como poderemos conhecê-la?* Se ela se encontra fora de nós, imanente ou transcendente às pessoas, totalidade ou parte das mesmas, como poder atingi-la? Lembremos, a hipótese platônica. As idéias encontram-se, por definição, acima do mundo da experiência. Como poderemos por um lado, elevar-nos até esse mundo ideal que é a única realidade? Entre ele e nós há um abismo; como transpô-lo? Como poderão, por outro lado, essas realidades ideais descer ao nosso mundo? Diz Schiller “é impossível explicar, nem como o homem se pode elevar à contemplação da verdade eterna, nem por

que motivo a Idéia desce e se desnatura nos pensamentos humanos” É em vão que Platão atribui poderes particulares ao espírito; tal fato não suprime o obstáculo.

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<sup>11</sup>, 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 “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”<sup>12</sup>.

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.

Aqui temos outra dificuldade da concepção dogmática. Se a verdade é impessoal, é alheia ao homem, é extra-humana. Como poderá ela então atuar sobre o espírito humano, atrai-lo, seduzi-lo? Ela a nada corresponde, na nossa natureza. É frequente dizer-se que a

---

11 In *Noção de verdade*, p.99

12 *Studies in logical Theory*, (ensaio VI, p. 141).

verdade nos obriga, que existe um dever de obediência às idéias verdadeiras, que é um “imperativo categórico” procurarmos a verdade e desviarmo-nos do erro. Mas, como compreendê-lo, se a verdade não for algo de humano? Que força poderia porventura obrigar-nos a dirigirmo-nos espontaneamente para aquilo que nos é estranho, ou a obedecer-lhe? É este o reparo que se faz frequentemente à “lei moral”, tal como Kant à apresenta. Na realidade, porém, dizem os pragmatistas que a questão nunca se põe nestes termos. As exigências da verdade, como todas as outras, são sempre “exigências subordinadas a determinadas condições”. Na vida, quando se nos apresenta uma questão relativa à verdade, perguntamos: “quando deverei aderir a esta verdade, e quando àquela outra? A minha adesão terá de ser expressa, ou manter-se tácita? Suponho que ela deva ser, ora expressa, ora tácita, em qual destes dois casos me encontro, *neste exato momento*?” É certo que temos obrigação de acolher a verdade. Mas essa obrigação é relativa às circunstâncias, já que nunca se trata da “Verdade com um V maiúsculo e no singular, da Verdade abstrata”, mas sempre de “verdades concretas”, que podem ser mais ou menos oportunas, conforme os casos (*Noção de Verdade*, p. 210-212). Suponhamos, pelo contrário que a verdade é puramente objetiva. Se assim for, ela deixará o homem totalmente indiferente. Atribuir à verdade uma “independência” em relação aos fins humanos, um “caráter absoluto” que a separa da vida, é “desumanizar” o conhecimento.

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, *Studies in Humanism*, ensaio IV, p. 128), “negamos que 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 desenvolvimento de um espírito, diz Schiller (*Estudos*

*acerca do Humanismo*, p. 239), é de princípio ao fim um assunto *pessoal*. O conhecimento, passa de virtual para atual, graças a atividade intencional daquele que conhece, que o obriga a servir os seus interesses, 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 (Schiller, obra citada, p. 7), 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. E 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”. E nas suas funções práticas (no mais lato 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 nossos “interesses” do homem, já que ela é feita para a vida desse mesmo homem.

Peirce fornece uma teoria da verdade de duas faces. 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. Sugere que poderíamos também

substituí-lo por crença não abalada por dúvida . A noção de verdade de Peirce é pouco diferente da noção de ‘ afirmabilidade assegurada ’ de Dewey.

Por outro lado, a verdade também é uma reguladora ideal para a pesquisa. Verdade, nesse sentido, também não é uma exigência por uma representação privilegiada. Verdade é aquilo que concorda com as proposições finas de uma comunidade de pesquisadores na continuidade do tempo. Verdade é aquilo que a pesquisa objetiva. A verdade derradeira é, portanto, a *coerência* das crenças, incluindo as experimentais e perceptivas; e sempre crenças são mediadas por outras crenças, não há como ficar por trás delas. A verdade, tanto na sua versão de coerência quanto na de correspondência, é, para Peirce, parasita da crença. Uma dificuldade central da humanidade é como obter crenças estáveis. Peirce considera quatro métodos de fixação de crenças. O *método da tenacidade* consiste em acreditar em coisas, não tolerando objeções e evitando experimentos que induzam a dúvidas. O governo, a igreja ou alguma instituição social similar pode fixar a crença da comunidade usando o *método da autoridade*: crenças oficiais são garantidas através de sanções, coerção, incitação de paixões e até violência e terror. O método da autoridade é bem mais estável do que o método da tenacidade e, na verdade, é, para Peirce, bastante recomendável por ter sido responsável pela construção de grandes edifícios da civilização e por ter marcado as grandes épocas da história. Mas o método da autoridade está sempre em perigo de queda pois não pode ser na prática suficientemente totalitário. Algumas idéias escaparão à regulação, e algumas pessoas irão, pelo menos em particular, se levantar sobre a condição em que uma opinião não pode influenciar outra. Tendo rompido as correntes da autoridade, um indivíduo em uma comunidade pode adotar o *método a priori* para fixação de crenças: ele acredita no que estiver de acordo com a razão. Platão, por exemplo, acreditava ser de acordo com a razão raciocinar que as esferas celestes deveriam ser proporcionais aos comprimentos de fios que produzem cordas harmônicas. Crenças *a priori* não estão sujeitas a ser completamente idiossincráticas precisamente por surgiram em comunidades. Apesar disso, crenças *a priori* não são estáveis pois modismos de opiniões mudam. A consciência do ciclo intelectual de modismos levanta dúvidas sobre o próprio método.

Na visão de Peirce, aqueles que abandonam o método *a priori* devem buscar outra fonte de restrições externas a nós mesmos - ‘ algo sobre o qual nosso pensamento não tenha efeito ’. O *método da ciência* é, na visão de Peirce, mais estável do que os outros métodos.

Apesar de não se poder provar que existem as coisas reais, também não se pode provar sua inexistência; não existe, portanto, diferentemente dos outros métodos, nenhuma desarmonia intrínseca na fundação desse método. Além disso, as desarmonias dos métodos da *tenacidade* e da *autoridade* e o método *a priori* surgem da crença sustentadora de que existe uma verdade independentemente do que queiramos; de outra maneira, porque deveríamos nos preocupar com o fato de outras pessoas manterem opiniões diferentes das nossas ou de modismos intelectuais mudarem? O impulso social que mina os outros métodos não afeta a ciência.

Peirce mantém uma teoria da verdade mista, coerência/correspondência. Verdade é a correspondência com a realidade mediada por nossos julgamentos perceptivos. Mas julgamentos perceptivos são apenas outra classe de inferência abductiva. Portanto, não existe apelação para observações fora ou por trás de nossas crenças nem para um inatingível padrão de verdade. A teoria da verdade de Peirce envolve compromissos com crenças no processo de interpretação e no processo de revisão. A ciência para Peirce diferia da filosofia como praticada em seus dias (e dos nossos também) pelo fato de não constituir o indivíduo como o último juiz da verdade:

*‘ Nas ciências em que os homens chegam ao acordo, quando uma teoria tiver sido aberta, ela estará considerada em estado de observação até que este acordo tenha sido atingido. Após atingido, a questão de certeza passa a ser estéril, pois não restou nenhum que a duvidasse. Nós, individualmente, não podemos ter uma esperança razoável de atingir a última filosofia que perseguimos; nós só podemos procurá-la, portanto, para a comunidade de filósofos. Logo, se mentes disciplinadas e honestas examinarem cuidadosamente uma teoria e se recusarem a aceitá-la, isso deve criar dúvidas na mente do próprio autor da teoria. (5.265)*

## **Considerações Finais**

A principal mensagem da idéia de colapso do falsificacionismo é a de que não se pode refutar conclusivamente teorias com base no empírico. Como afirma a tese Duhem-Quine, no limite não é possível separar teoria de observação. Os dados estão impregnados

de teoria. Achar que uma observação pode refutar ou falsificar uma teoria torna-se algo ingênuo, para usar a terminologia de Lakatos. Os infindáveis debates entre estudos econométricos são aqui um bom exemplo. Daí não se conclui, entretanto, que não exista pesquisa empírica, que os dados sejam inúteis e que portanto a ciência econômica esteja fadada ao fracasso. Economia é literatura.

As virtudes do pragmatismo estão em por um lado evitar uma metodologia estreita demais que se baseia numa visão simplista de verificação e refutação e por outro em fornecer um guia ou método para a investigação científica que a distingue da literatura e poesia. Método significa aqui uma regra básica aceita por todos cientistas econômicos: *a busca do conhecimento e da verdade*. Obviamente aceitar que os cientistas buscam a verdade é algo simples até o momento em que uns acham que suas verdades são mais verdadeiras do que as dos outros como bem lembra Ramon ao caracterizar o problema do ‘Verdadômetro’.

O que o pragmatismo sugere em termos de aferição de verdades em ciência é que se opte sempre pela teoria mais útil do ponto de vista cognitivo. Como podemos ver com Peirce as verdades nada mais são do que crenças temporariamente não abaladas por dúvidas. E crenças são criticadas a partir de outras crenças. Não há posição neutra, que não tenha como base uma crença. A ciência avança na medida em que organiza e sistematiza o debate em torno das crenças, fazendo com que as mesmas se tornem mais poentes em termos cognitivos. Será mais verdadeira a crença mais útil em termos de explicação e interpretação dos objetos pesquisados pelo cientista - o que obviamente abre as portas para o pluralismo.

Concluimos aqui essa breve nota ainda nos valendo de Kevin D. Hoover ao descrever o conceito de ciência para Peirce. "*A hipótese fundamental do método da ciência é: ‘Existem coisas reais, cujas características são inteiramente independentes de nossas opiniões sobre elas’.* 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* "(Kevin D. Hoover).

## **Referências Bibliográficas**

ALDRIGHI, D. e SALVIANO, C., "A Grande Arte: A Retórica para McCloskey", em *Retórica na Economia*, José Márcio Rego (org.), Editora 34, São Paulo, 1996.

ANUATTI NETO, F., *Persuasão Racional em Keynes: uma aplicação de retórica em história das idéias econômicas*, Tese de Doutorado, FEA-USP, São Paulo, 1994.

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.

BIANCHI, A. e SALVIANO, C., "Prebisch, a Cepal e seu discurso", em *Retórica na Economia*, José Márcio Rego (org.), Editora 34, São Paulo, 1996.

BLAUG, M., *The Methodology of Economics or how economists explain*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

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.

\_\_\_\_\_, "Entrevista", em *Conversas com Economistas Brasileiros*, José M. Rego, L.F.Cozac e C.Biderman (orgs.), Editora 34, São Paulo, 1996.

\_\_\_\_\_ e LIMA, G. T., "The irreducibility of macro to microeconomics: a methodological approach", *Revista de Economia Política*, Volume 16, n.2(62), Abr/Jun 1996.

FERNÁNDEZ, R., "A retórica e a procura da Verdade em Economia" em *Retórica na Economia*, José Márcio Rego (org.), Editora 34, São Paulo, 1996.

\_\_\_\_\_ e PESSALI, H.F., "Oliver Williamson and the rhetorical construction of the Transaction Cost Economics", Trabalho discutido em encontro da Sociedade de Economia Política, 2000.

\_\_\_\_\_, "Teoria dos custos de Transação e Abordagens Evolucionistas: Análise e Perspectivas de um Programa de Pesquisa Pluralista", *Revista de Economia Política*, Volume 21, n.2(82), Jun 2001.

GALA, P. e REGO, J.M., "A Retórica em Douglass North", texto apresentado no IV Encontro de Economistas de Língua Portuguesa, Portugal, 2001.

LAKATOS, I., "O Falseamento e a Metodologia dos Programas de Pesquisa Científica", em *A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento*, Lakatos e Musgrave (orgs.), Cultrix-Usp, São Paulo, 1979.

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).

\_\_\_\_\_, "Entrevista", em Correspondência ao autor, São Paulo, 2001.

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

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(1ed.).

POSSAS, M., "A cheia do mainstream : comentário sobre os rumos da ciência econômica", *Revista de Economia Contemporânea*, n.1, Jan-Jun, UFRJ, Rio de Janeiro, 1997.

PRADO, B., e CASS, M.J., "A Retórica da Economia segundo McCloskey", em *Retórica na Economia*, José Márcio Rego (org.), Editora 34, São Paulo, 1996.

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

\_\_\_\_\_, "Retórica no processo inflacionário: a teoria da inflação inercial", em *Inflação e Hiperinflação, Interpretações e Retórica*, ed. Bial, São Paulo, 1990.

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