

“TUDO QUE É SÓLIDO DESMANCHA NO AR”

As desventuras filosóficas de uma crítica anti-retoricista em economia¹.

Danilo Araújo Fernandes²

“Habermas e eu defendemos uma teoria da verdade obtida pelo consenso. Partimos da idéia regulativa de que o consenso é concebido em termos ideais e que nunca pode ser plenamente atingido. Isso não contradiz a busca na vida real de consensos de fato, que são precários, provisórios e criticáveis. Concordo que é problemático sustentar a teoria do consenso diante da diversidade de opiniões. Não temos outra solução. Resta argumentar. Jean-François Lyotard, em A condição pós-moderna, opta pelo dissenso como estratégia a ser seguida. É absurdo, uma contradição performativa. Quem recomenda o dissenso, argumenta; quem argumenta, busca o consenso em relação à argumentação em causa. (KARL O. APEL)

“Notável e peculiar na voz que Marx e Nietzsche compartilham não é só o seu ritmo afogueado, sua vibrante energia, sua riqueza imaginativa, mas também sua rápida mudança de tom e inflexão, sua prontidão em voltar-se contra si mesma, questionar e negar tudo o que foi dito, transformar a si mesma em um largo espectro de vozes harmônicas ou dissonantes e distender-se para além de sua capacidade na direção de um espectro sempre cada vez mais amplo, na tentativa de expressar e agarrar um mundo onde tudo está impregnado de seu contrário, um mundo onde ‘tudo que é sólido desmancha no ar’” (MARSHALL BERMAN).

Área 01 – Metodologia e Caminhos da ciência

1 - Introdução

Marx em seu *Manifesto Comunista*, após exaltar o papel histórico da burguesia revolucionária em sua função efetiva como verdadeira fonte de transformação política, econômica e social na Europa dos séculos XVIII e XIX, afirma enfaticamente que: “*todas as relações fixas, enrijecidas, com seu travo de antiguidade e veneráveis preconceitos e opiniões, foram banidas; todas as novas relações se tornam antiquadas antes que cheguem a se ossificar. Tudo que é sólido desmancha no ar, tudo que é sagrado é profano, e os homens finalmente são levados a enfrentar (...) as verdadeiras condições de suas vidas e suas relações com seus companheiros humanos*” (Marx apud Berman, 1998, pg.20). Para o crítico literário e cientista político, Marshall Berman (em seu clássico ensaio de 1982³), esta passagem de Marx representa o típico exemplo da complexidade dialética e da riqueza de análise de um pensador do século XIX, que, ao mesmo tempo em que parece exaltar o advento da burguesia e seu papel revolucionário para a Europa do final do século XVIII e primeira metade do século XIX, também deixa transparecer sua própria pretensão dialética e modernista em

¹ Agradeço os comentários e sugestões de José Márcio Rego e Paulo Gala, cabendo as isenções de praxe.

² Professor do Departamento de Economia da UFPA e doutorando no PDTU/NAEA/UFPA.

demonstrar a efemeridade historicamente inerente mesmo à estas mais novas, festejadas, e aparentemente sólidas instituições capitalistas que, em meados do século XIX, pareciam já se colocar de forma definitiva perante o tribunal da história.

O mérito de inspiração modernista e dialética de Marx, portanto, segundo Berman, é demonstrar a sua sensibilidade apurada (o que seria próprio aos pensadores modernistas do século XIX) em perceber os limites de uma perspectiva progressista que não consegue se dar conta da dialética contraditória que impele qualquer nova perspectiva, dita moderna, rumo a uma inexorável superação de si próprio. Como podemos verificar no seguinte trecho de Berman:

“Os escritos de Marx são famosos pelos seus fechos. Mas, se o virmos como um modernista, percebemos o impulso dialético que subjaz ao seu pensamento, animando-o, um impulso de final em aberto, que se move contra a corrente de seus próprios conceitos e desejos. Assim, no *Manifesto*, vemos que a dinâmica revolucionária destinada a destronar a burguesia brota dos mais profundos anelos e necessidades dessa mesma burguesia (...) Esta é provavelmente a visão definitiva do ambiente moderno, esse ambiente que desencadeou uma espantosa pletora de movimentos modernistas, dos tempos de Marx até o nosso tempo” (Berman, 1998, pg.20).

Em seguida, Berman anuncia a pretensão central de sua obra em tentar resgatar esta perspectiva dinâmica e dialética que, segundo ele, seria a principal característica do pensamento moderno do século XIX; mas que, no entanto, havia se perdido ao longo da tradição da modernidade no século XX. Daí, portanto, seu diagnóstico de que a modernidade no século XX ter se encontrado em uma condição contraditória: “em meio a uma era moderna que perdeu contato com as raízes de sua própria modernidade” (Berman, 1998, pg. 17). Ou seja, uma era aparentemente “fáustica” e empreendedora, que, no entanto – ao contrário do personagem clássico de Goethe – perdeu sua capacidade humana de se angustiar e se reconstituir em bases constantemente renováveis, absorvendo e compreendendo os limites e contradições de sua própria perspectiva (progressista), em constante conflito em relação às suas próprias raízes históricas.

Dessa forma, Berman, entre outras coisas, procura demonstrar que o verdadeiro “espírito” da modernidade – o qual originalmente Marx seria talvez um dos seus principais porta-vozes no

³ Berman, M. *All that is solid melts in the air*. New York, 1982.

século XIX – tem como uma de suas principais características intrínsecas, uma espécie de impulso dialético incontrolável que se volta ironicamente não só contra seus primitivos agentes, a burguesia, mas que talvez não deva parar só por aí. Movendo uma espécie de engrenagem, que, segundo ele, “tende a aprisionar qualquer movimento moderno em semelhante ambivalência – incluindo aqui o próprio Marx” (Berman, 1998, pg.20).

A nosso ver, a falta de compreensão desta natureza auto-contraditória da modernidade (tal como apreendida em suas raízes no século XIX), e sua conseqüente transformação em “panacéia modernizadora” no século XX (tal como nos apresenta Marshall Berman) fizeram com que a consciência crítica da modernidade (a partir da década de sessenta e setenta do século passado), fosse direcionada cada vez mais no sentido de se contrapor teoricamente, e de forma radical, em relação ao que se compreendia, até então, ser o próprio conceito de modernidade agora já desprovido de sua proposta inicial, ou seja, uma perspectiva progressista com características intrinsecamente instrumentalizadoras, totalizantes e anti-pluralistas. O chamado discurso pós-moderno surge, portanto, neste período do final do século XX, como movimento intelectual, artístico e cultural intenso, com o objetivo explícito de se contrapor a esta suposta opressão racionalista e instrumentalizadora que parecia se impor unilateralmente sobre todos nós, num movimento avassalador de opressão das minorias e de tentativa de supressão das diferenças em quase todas as partes do mundo.

No entanto, tentando ainda resgatar o projeto da modernidade no que ele poderia ter de mais promissor, um filósofo advindo da tradição da filosofia crítica de Frankfurt (Jürgen Habermas), inicia uma “virada” nas décadas de 70 e 80, com a tentativa de resgatar também, a nosso ver, o elo com a “modernidade perdida” do século XIX. Uma virada que busca fundamentalmente reconstruir o projeto filosófico da modernidade a partir da supressão de suas limitações lingüísticas e subjetivistas. Para isso, ele se propõe, entre outras coisas, a refazer o discurso filosófico da modernidade, com o intuito de tentar identificar seus momentos históricos específicos pelos quais o discurso da modernidade havia sido reiteradamente restringido a uma forma de racionalidade instrumental com respeito a fins centrada numa filosofia do sujeito (forma de racionalidade subjetivista, tão veementemente criticada pelas perspectivas pós-modernas do final do século XX).

Seguindo esta linha de raciocínio, acreditamos, portanto, que seja possível – e é isso que procuraremos demonstrar ao longo deste trabalho – fazermos uma interpretação (inspirada na problemática de Berman) da empreitada filosófica de Habermas; exatamente no sentido de tentar apreendê-la a partir de sua aproximação em relação a uma tendência filosófica contemporânea que busca tentar resgatar este suposto “espírito moderno” esquecido nas profundezas do século XIX. Uma tentativa que, nos últimos anos, tem levado Habermas, entre outros, a buscar fazer uma releitura crítica do discurso filosófico da modernidade, com o objetivo de tentar identificar e suplantar as desventuras deste discurso naquilo que ele poderia ter se mostrado mais problemático e vacilante ao longo de toda sua trajetória desde Hegel até os dias atuais.

A crítica da modernidade para nós deve ser compreendida, portanto, no sentido habermesiano do termo, ou seja, não como uma espécie de crítica ontológica negativa em relação à própria modernidade em si, mas sim como uma espécie de profilaxia hermenêutica que busca estar em constante processo de reavaliação em relação às aventuras e desventuras de sua própria tradição moderna. Uma espécie de crítica que, tal como apresentada por Habermas (1998), busca não somente recontar, pura e simplesmente, o trajeto intelectual do discurso filosófico da modernidade – desde suas matrizes filosóficas hegelianas (no início do século XIX) até sua suposta crise a partir de críticas pós-modernas advindas de autores como: Bataille, Foucault e Derrida (na segunda metade do século XX) –, mas também, e fundamentalmente, busca identificar as limitações conceituais que supostamente estavam presentes em autores que desenvolveram o que hoje chamamos de consciência filosófica da modernidade. Com o objetivo explícito de demonstrar que a aparentemente “sólida” e soberana dimensão de racionalidade instrumental, tão presente no século XX (que buscava restringir o discurso da modernidade a seus elementos apenas lógico-cognitivos, voltados para uma compreensão subjetivista do conceito de razão), é, na verdade, uma manifestação “reificante” que se mostrou efetivamente incapaz de absorver, sozinha, as esferas intersubjetivas voltadas para o efetivo alcance de uma dimensão de racionalidade compatível com o ideal da democracia e da liberdade pregadas desde as origens do iluminismo nos séculos XVII e XVIII.

O objetivo de Habermas neste sentido, portanto, é demonstrar que a dimensão de racionalidade instrumental – tão em voga na tradição progressista e modernizadora do século XX – talvez não dê

conta, sozinha, de nos permitir compreender os elementos lingüísticos (auto-referentes) que, teoricamente, nos possibilitariam enfrentar as dificuldades conceituais que nos impeliram equivocadamente ao longo de todo o século XX a tentar alcançar o sonho iluminista da emancipação humana por meio de uma lógica, contraditoriamente opressora, que se mostrou claramente possuidora intrínseca de uma dinâmica evolutiva com o poder de controlar e escravizar – ao contrário do que pretendia o projeto iluminista – as mais diversas dimensões e esferas da vida.

Agora, mais uma vez o que havia sido inicialmente considerado moderno e libertador, seguindo aqui a linha crítica pós-moderna de autores como Nietzsche e Foucault, passou a ser considerado apenas como mais um instrumento de poder, e não como autênticos elementos iluministas de emancipação. Agora, mais uma vez, portanto, o “herói” moderno parece ter virado “bandido” e a modernidade mais uma vez, assim como aconteceu com a crítica de Marx à modernização burguesa do século XIX, parece se encontrar com seu contraditório e sua necessidade de superação dialética. Neste sentido, Habermas, fazendo uma profissão de fé, promete reconstituir, mais uma vez, o projeto crítico e racional da modernidade; só que, a partir de agora, buscando ampliar e revalorizar as esferas intersubjetivas supostamente esquecidas pela tradição modernista dos séculos XIX e XX.

Neste momento, um dos principais problemas para Habermas passa a ser a necessidade do desvendar crítico dos elementos lingüísticos que pareciam obstruir as esferas de comunicação nas teorias dos principais autores modernos que ajudaram a construir o discurso filosófico da modernidade. Autores como Hegel e Marx, por exemplo, aos olhos de Habermas, precisariam ser urgentemente reinterpretados a partir de uma perspectiva filosófica que possa se ver livre dos impasses e aporias do modelo de racionalidade instrumental, que pareciam se camuflar por detrás de seus paradigmas subjetivistas. Superando as limitações históricas e lingüísticas que os havia transformado, ao mesmo tempo, em promessa de libertação e em instrumento ideológico de dominação e de poder social de uma casta burocrática autoritária, tanto de origem política de direita como de esquerda.

A questão de Habermas se volta então para os questionamentos filosóficos com o objetivo de avaliar até que ponto as próprias perspectivas críticas de autores como Hegel e Marx, por exemplo,

poderiam, elas mesmas, serem recuperadas de forma a poderem superar definitivamente os limites da filosofia do sujeito, e contribuir efetivamente – do ponto de vista inclusive da *práxis* histórica pretendida por Marx –, como elemento crítico com o objetivo de ajudar no processo de reconstrução do projeto filosófico da modernidade.

Seguindo esta mesma trilha reconstrutiva do projeto da modernidade, tal como traçada por Habermas e Berman, faremos aqui um esforço filosófico-metodológico no sentido de tentar demonstrar de que forma podemos ainda hoje compreender a chamada “abordagem retórica” em economia, com o intuito, a nosso ver ainda claramente moderno aos moldes do “espírito” do século XIX, de tentar valorizar as esferas intersubjetivas voltadas para a ampliação da comunicação humana (tal como defendida pela teoria da ação comunicativa de Habermas). Uma tentativa que visa demonstrar a necessidade ainda “moderna” de se enfrentar e tentar superar os limites epistemológicos estreitos que se colocam perante um autêntico projeto emancipatório e iluminista que busca ampliar as esferas de comunicação dentro do próprio debate teórico e acadêmico em economia.

Um modelo metodológico que pretende enfrentar os bloqueios epistemológicos de viés positivista que limitam o espaço da comunicação acadêmica e favorecem a utilização do debate metodológico como instrumento de poder ideológico contra qualquer nova perspectiva teórica contrária a seus preceitos epistemológicos básicos (sejam eles neoempiristas, materialistas, aprioristas, etc..). Num movimento que naturalmente extrapola na maioria das vezes os limites estreitos da academia, e se difunde por todos os campos objetivos, intersubjetivos e subjetivos da realidade econômica e social, o qual o debate acadêmico está impreterivelmente inserido.

Nesse sentido, é importante demonstrar os limites e as falhas de incompreensão filosófica de algumas perspectivas heterodoxas (críticas ferozes ao projeto retórico de McCloskey), como os de Paulani (1996, 2003, 2005), que avaliam, a nosso ver, de forma equivocada, o contexto histórico do surgimento da abordagem retórica em economia. Num movimento intelectual e filosófico que nos parece ofuscar as possibilidades emancipatórias presentes no cerne da proposta metodológica de McCloskey em prol de uma interpretação maniqueísta que busca associar o surgimento da abordagem retórica de McCloskey com o advento do neoliberalismo.

2 - Jürgen Habermas e as aporias do subjetivismo moderno: uma análise crítica dos resquícios da filosofia do sujeito em Hegel e Marx.

Para Habermas, no *Discurso Filosófico da Modernidade*, a importância da obra de Hegel, enquanto eminente precursora da constituição de uma espécie de autoconsciência filosófica do projeto da modernidade, se torna explícita à medida que ela se torna capaz de demonstrar, de forma *reflexiva*, que a *filosofia do entendimento* (tal como presente ainda na *filosofia crítica* de Kant), ainda se mantém limitada racionalmente em sua pretensão de fundar uma instância filosófica crítica com base na fragmentação epistemológica do real (as assim chamadas: faculdades da razão pura, faculdade da razão prática e faculdade de julgar). Neste sentido, Hegel tenta demonstrar a necessidade verdadeiramente racional que dessa *filosofia crítica cindida*, avançássemos reflexivamente no sentido da constituição de uma *filosofia da suspeita*; voltada fundamentalmente para a reconstrução da compreensão dialética da totalidade do real, através do desenvolvimento do espírito absoluto. Proposta esta que, para Hegel, significaria uma tentativa em ir além da lógica transcendental formal de Kant, partindo em busca da compreensão da totalidade dialética do real, e ao reencontro com a unidade da razão que, segundo o mesmo, havia sido “perdida” pela tradição subjetivista da modernidade.

Para Habermas, por outro lado – baseado em Max Weber e, entre outros, na perspectiva filosófica lingüística de Austin e Apel –, é só através da demonstração crítica dos limites da racionalidade instrumental enquanto instrumento lingüístico voltado para um interesse (*ato de fala* perlocucionário) estratégico de dominação, que se poderia efetivamente e definitivamente superar, do ponto de vista filosófico e crítico-reflexivo, os limites do conceito de racionalidade, tal como se tem apresentado ao longo da tradição da modernidade ao longo dos séculos XIX e XX.

*Para aqueles que, ao falarem da "morte da filosofia", apelem para Karl Marx, deveriam ter em consideração que, para Marx, a total "superação da filosofia" dependia da sua "realização"; dito de outra forma; dependia da "transformação filosófica do mundo". Uma total "superação da filosofia" fica, por conseguinte, posta de parte*⁴.

⁴ APEL Karl-Otto, *La transformación de la filosofía*, trad. de Adela CORTINA, Joaquín CHAMORRO y Jesús CONILL, ed. Taurus, Madrid (1985).

O trecho supracitado introduz-nos na recusa apeleana (endossada por Habermas) em adotar o modelo epistemológico que vê, tanto na ultrapassagem da filosofia, como na sua superação, a pedra de toque do triunfo da ciência contemporânea. Delimitar o estatuto da razão não significa, no entender de Apel, superar a filosofia (tal como parece ser a proposta de algumas perspectivas marxistas que reiteradamente se mostram avessas ao debate filosófico contemporâneo), e suprimir mediante uma minuciosa "análise linguística" o "invólucro metafísico" do seu discurso, mas implica transformá-la no reduto da própria mediação linguística.

Esta mutação de perspectiva prescreve ao discurso filosófico contemporâneo um dever e uma tarefa. Um dever, porque, enquanto não ficar "transformada" mediante a sua "realização", a vocação do discurso filosófico consiste em ter que caminhar "impotente" no distanciamento "contra-fático" e "inoperante" da reflexão teórica. Uma tarefa, na medida em que se encontra destinado à filosofia o esclarecimento da relação entre pensar e agir. Subscrevendo a denúncia habermasiana contra as reduções abstraccionistas em que tem incorrido a razão ocidental desde o advento da filosofia platônica, Apel entende que a filosofia deve realizar-se, não como instância dirimente, mas como mediação entre *teoria* e *praxis*. Para além da aparente dicotomia entre "pensar" e "agir", urge ainda transformar a filosofia, em virtude de uma outra falácia que se tem insinuado no pensamento ocidental: o "culto" dos grandes pensadores. A categoria de "grande pensador" – superada pelo próprio processo interno de transformação da filosofia – encerra uma falácia, que consiste em atribuir a um indivíduo o "mono-pólio" de uma cosmovisão. A convicção que subjaz à tese apeleana, de uma *transformação da filosofia*, dissipa essa tentação monopolista da racionalidade.

No mesmo sentido de Apel, e em linha, diríamos, complementar ao jovem Hegel, Habermas pretende, portanto, também refundar ou “transformar” – em bases agora acrescidas da intersubjetividade lingüística – a tradição da modernidade que nos foi apresentada desde o século XIX. Habermas, no entanto, não pretende apenas superar ou criticar o conceito de subjetividade moderna em favor de sua aparente substituição por um conceito supostamente mais amplo de racionalidade ainda fundado na perspectiva da filosofia do sujeito ou da consciência, como Hegel. O objetivo de Habermas, ao contrário, é ampliar o conceito subjetivista e estreito de racionalidade

tal como apresentado tanto por Kant como por Hegel, buscando acrescentar a esses, um princípio da racionalidade intersubjetiva calcada na busca pelo consenso em termos da formação de um novo sentido pragmático (pretensão de validade) dos enunciados lingüísticos (os chamados *atos de fala* ilocucionários).

Diferentemente de Hegel, portanto, Habermas pretende ampliar a noção subjetivista de racionalidade tal como apresentada até então pelo discurso filosófico da modernidade; e não simplesmente substituí-la por uma noção absoluta e totalizante de racionalidade dialética; seja ela fundamentada em bases idealistas ou materialistas (como em Marx). Habermas pretende fundar uma nova orientação filosófica crítica-reflexiva, ainda moderna, mas que se propõe a estar de acordo com os novos princípios filosóficos voltados para uma ética da comunicação intersubjetiva (tal como desenvolvido por Apel em sua *ética do discurso*). Dessa forma, o objetivo mais profundo que se pode extrair da crítica de Habermas a Hegel – presente no *O Discurso Filosófico da Modernidade* e em *Trabalho e Interação: notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Iena* –, portanto, é demonstrar que o princípio da subjetividade que Hegel atribui à visão iluminista do mundo, também se pode aplicar dialeticamente à sua própria perspectiva filosófica tardia (tanto na *Fenomenologia do Espírito*, como na *Enciclopédia da Ciência Filosófica*). E que, se nosso propósito filosófico e crítico for efetivamente procurar superar de forma definitiva este – que seria, a nosso ver, o último bastião do discurso individualista e subjetivista da modernidade –, teríamos que finalmente dar vazão (dentro de um aprofundamento do próprio discurso filosófico da modernidade) a uma verdadeira valorização hermenêutica das esferas intersubjetivas da comunicação humana. Uma dimensão da racionalidade comunicativa que se poderia permitir afirmar para além dos limites da racionalidade instrumental, privatista, dominadora e subjetivista (tal como presentes ainda nas obras de Hegel e Marx).

No que diz respeito ao caso específico de Marx, por outro lado, Habermas afirma que a sua transformação do conceito de reflexão (originário de Hegel) no conceito de produção – bem como a substituição da ‘autoconsciência’ pelo ‘trabalho’ – haviam levado o marxismo ocidental a desembocar, assim como Hegel, em uma aporia (Habermas, 2000, pg. 85). Aporia esta que se constituiu definitivamente a partir do projeto marxista de reduzir o conceito de *atividade* ao de *produção*, comprometendo o próprio conceito marxista de *práxis*; o qual passou a ser identificado

e limitado, a partir de então, à esfera do trabalho. A limitação imposta por Marx ao conceito de *práxis*, segundo Habermas, portanto, recolocou seu materialismo histórico como mais uma variante da filosofia do sujeito, tal como havia acontecido com Hegel. Na medida em que ao reduzir a *práxis* à esfera das *relações de produção* e as *forças produtivas*; reduziu também, ao mesmo tempo, o significado da interação social entre os homens (assim como a relação homem-natureza) a uma dimensão instrumentalizadora de racionalidade que, no limite: “assenta a razão não na reflexão do sujeito cognoscente, mas na racionalidade com respeito a fins do sujeito agente” (Habermas, 2000, pg. 93). Uma racionalidade que se sustenta, portanto, sobre um princípio de relação cognitivo-instrumental que só se permite compreender as relações humanas a partir de uma fórmula dicotômica que relaciona impreterivelmente um ator (sujeito) e um mundo de objetos perceptíveis e manipuláveis (Habermas, 2000, pg. 93). Transformando o conceito Aristotélico original de *práxis*, que era concebido originalmente a partir de uma lógica intersubjetiva e de interação entre os membros da *polis*, de forma a não se diferenciar em nada do conceito de *techne*, que busca tentar demonstrar e apreender a interação entre sujeito e objetos.

Da não diferenciação entre a *techne* e a *práxis*, Marx, de acordo com Habermas, acaba por propor uma compreensão materialista da história e da evolução da dinâmica das relações de produção e das forças produtivas que mimetiza o modelo das ciências naturais. Implementando um modelo de interpretação que não consegue, no limite, se desvencilhar completamente das armadilhas cognitivas-instrumentais do modelo de racionalidade com respeito a fins; próprio do modelo tecnológico das ciências da natureza.

3 – As aventuras e desventuras da modernidade e a crítica anti-retoricista em economia: Leda Paulani e suas “idéias sem lugar”

Numa das mais difundidas, criativas e insistentes críticas ao projeto retórico de McCloskey feitas dentro do debate metodológico em economia no Brasil, a professora Leda Paulani se utiliza, como principal inspiração, de uma tradição do pensamento crítico literário brasileiro – que vem de Antônio Cândido e chega a Roberto Schwarz e ao filósofo Paulo Eduardo Arantes –, no sentido de tentar dar um sentido histórico e materialista à obra metodológica de McCloskey. A diferença, no entanto, entre a crítica literária de Schwarz e a suposta avaliação metodológica de Paulani sobre

McCloskey; está em que, enquanto Schwarz (1977) pretende em seu texto *Idéias fora do lugar*, demonstrar de que forma os ideais liberalizantes do século XIX desembarcam em terras e ambiente escravocrata brasileiro através do estudo da literatura romântica de José de Alencar e Machado de Assis, Paulani pretende inicialmente demonstrar a falta de lugar filosófico para as idéias metodológicas de McCloskey. Em seu ensaio de 1996, *Idéias sem Lugar: sobre a retórica da economia de McCloskey*, Paulani inicia, portanto, seu ataque frontal à obra de McCloskey com clara inspiração no título do famoso ensaio de Roberto Schwarz, mas como ela mesma alude depois em sua autocrítica, sem utilizá-lo no sentido original ou mesmo em qualquer perspectiva histórica ou materialista (ver Paulani, 2005, pg. 21-22).

No entanto, em seu último texto, *Retórica e Neoliberalismo: o capítulo brasileiro*, e em seu mais recente livro *Modernidade e Discurso econômico*, Paulani pretende recuperar o tempo perdido e tenta enquadrar a obra de McCloskey em uma perspectiva histórica, que atribui à retórica um papel e sentido determinado ideologicamente em relação ao contexto de desenvolvimento do capitalismo e do neoliberalismo no final da segunda metade do século XX.

Na introdução deste seu último livro sobre as relações entre modernidade e discurso econômico, Paulani pretende deixar claro, por outro lado, também, sua preocupação em explicitar quais os principais motivos que a haviam levado a se preocupar com o tema da modernidade e seus desdobramentos sobre o debate metodológico em economia. Num movimento intelectual (a nosso ver bastante esclarecedor), que visa fazer uma retrospectiva das repercussões que a perspectiva retórica de McCloskey havia conseguido alcançar perante a platéia de economistas heterodoxos no Brasil. Como podemos verificar no seguinte trecho:

“O que acabou me levando definitivamente para perto do conceito de Modernidade, de sua história e de sua evolução, foi a sensação paradoxal despertada pela leitura dos textos de McCloskey (1983, 1985) sobre a retórica na economia. Era inegável sua força contra o mainstream, e a acolhida quase unanimemente favorável por parte dos economistas heterodoxos apenas confirmava a correção dessa percepção. O fato de McCloskey provir da escola de Chicago e ser economista que sempre cerrou fileiras com a ortodoxia do ponto de vista de seu ofício teórico tornava ainda mais contundente sua pregação na seara metateórica contra o ‘método modernista’, suas denúncias do caráter metafórico de determinados conceitos e de como isso convém à autoridade da ciência, sua lamentação quanto à ‘pobreza do modernismo econômico’ etc..” (PAULANI, 2005, pg. 20),

Podemos verificar através deste trecho, portanto, que na visão de Paulani, o projeto da retórica na economia (pelo menos na versão McCloskey) foi considerado inicialmente fecundo do ponto de vista da crítica heterodoxa, e da explicitação da pobreza metodológica do *mainstream* em economia. Levando Paulani a se intrigar, e a procurar melhor destrinchar os caminhos metodológicos que poderiam levá-la a uma suposta melhor compreensão inclusive dos limites da perspectiva retórica de McCloskey. E justiça seja feita, a recíproca é verdadeira, pelo menos no Brasil, debater com Paulani, foi algo importante para nós (simpatizantes da perspectiva retórica de McCloskey) bem como, com certeza, para muitos adeptos ou simpatizantes da utilização dos métodos e técnicas de análise retórica para avaliação de textos econômicos: como Ana Maria Bianch (1996, 2003), Ramón Fernandez e Huáscar Pessali (2003), Darwin Dib (2003), Francisco Anuatti (2003), Paulo Gala (2003), entre outros. Paulani, não obstante ter se colocado desde o início de modo bastante crítico com relação aos adeptos mais próximos à perspectiva original de McCloskey, não deixa de concordar em nenhum momento, portanto, “com a importância e mesmo a necessidade das análises retóricas dos textos produzidos pela assim chamada ciência econômica” (Paulani, 2005, pg. 189). Neste sentido, se referindo mais especificamente à sua polêmica com José Márcio Rego (1996) sobre o lugar filosófico da retórica de McCloskey – assim como aos desdobramentos posteriores destes debates em termos de sua influência sobre o encaminhamento posterior de suas próprias pesquisas – registra Paulani:

“Minha investigação sobre a filiação epistemológica de McCloskey desembocou num resultado interessante. Olhando as coisas mais de perto, sua posição não se encaixava bem em lugar nenhum: nem no pós-modernismo, qualquer que fosse sua versão, nem no anarquismo metodológico de Feyerabend, nem na *Sprachethik* de Habermas, menos ainda na Teoria Crítica inaugurada por Marx. Isto posto, o título do meu artigo veio-me quase naturalmente: ‘Idéias sem lugar: sobre a retórica da economia de McCloskey’. José Márcio Rego (1996^a), sinceramente simpático à pregação em favor da retórica, criticara-me por não ter contraposto as idéias de McCloskey ao neopragmatismo de Rorty, concluindo derivar daí o resultado inglório de minha busca por um ‘lugar’ onde ancorar suas idéias. Concedendo-lhe em parte razão, pois de fato não ‘testara’ essa hipótese, e vendo-me obrigada a responder suas críticas, não só fui estudar Rorty como adentrei a leitura de textos que se alinham com a melhor tradição daquilo que se poderia chamar “crítica materialista”.....E foi graças à esse périplo e ao amparo que encontrei nos trabalhos de Arantes que deparei com uma obviedade que a mim ainda não se havia apresentado por inteiro e/ou com a clareza necessária (graças a simplicidade filosófica com que eu até então vinha absorvendo, de um lado, a leitura

dialética de Marx e, de outro, as discussões epistemológicas envolvendo a ciência econômica): que a história das idéias não se determina por si mesma; a produção das idéias determina-se inescapavelmente pelo lugar histórico de sua germinação, pelas circunstâncias temporais e pelas contingências locais da vida material onde são geradas, donde sua inevitável transformação ideológica quando deslocadas de seu lugar de origem” (Paulani, 2005, pg.23)

Sendo assim, eis que voltamos ao nosso objetivo inicial; qual seja: demonstrar as desventuras filosóficas desta crítica anti-retoricista que Paulani resolve levar a cabo por uma perspectiva materialista. Desventuras estas que, a nosso ver, acabaram por direcioná-la rumo a um movimento intelectual e filosófico que peca fundamentalmente por tentar ofuscar as possibilidades emancipatórias e críticas presentes no cerne da proposta metodológica de McCloskey. Um movimento filosófico que, no limite, se mostra excessivamente simplificador; supervalorizando uma espécie de “correlação espúria”, que busca associar historicamente o surgimento da abordagem retórica de McCloskey ao advento do neoliberalismo.

3.1 - Habermas e o discurso filosófico da modernidade: uma crítica à interpretação subjetivista de Leda Paulani

Com o objetivo geral de tentar identificar o “pecado original” de Paulani, e suas deficiências em termos de sua interpretação filosófica básica sobre alguns dos principais autores que tem influenciado o debate filosófico contemporâneo, concentraremos esta parte do trabalho em uma breve avaliação crítica em relação ao uso ou à interpretação que Paulani parece fazer do *Discurso Filosófico da Modernidade* de Jürgen Habermas⁵.

Se fizermos uma avaliação cuidadosa da obra de Habermas, podemos verificar a interpretação frágil que Paulani faz da visão que Habermas tem da perspectiva filosófica de Hegel. O que, a nosso ver, reflete sua dificuldade em apreender corretamente a filosofia crítica de Habermas em sua totalidade. Em seu último livro, *Modernidade e Discurso Econômico*, Paulani nos apresenta Hegel, a partir de Habermas (2000), como se o debate sobre o discurso filosófico da modernidade de Habermas se encerrasse, e não se iniciasse a partir de Hegel. Paulani, neste sentido, utiliza-se da

⁵ Para uma primeira avaliação da utilização que Paulani parece fazer da obra de Habermas, ver o artigo de Ramón Fernandez (1996), assim como a resposta de Paulani (2003, 2005).

interpretação de Habermas sobre Hegel, sem procurar contextualizar o significado desta interpretação dentro da proposta filosófica geral de Habermas – a qual, a nosso ver, busca colocar a filosofia de Hegel como grande precursora e embrião de toda a autocompreensão contemporânea do discurso filosófico da modernidade. Hegel, neste sentido, para Habermas, teria tido o mérito – como vimos anteriormente – de nos ter permitido melhor compreender historicamente os limites de uma concepção de racionalidade voltada subjetivamente para a tradição da filosofia do entendimento de Kant.

Habermas, no entanto, em nenhum momento parece pressupor (como parece querer Paulani) que Hegel seja a última palavra sobre a correta compreensão do sentido da crítica da modernidade em sua versão subjetivista e de matriz kantiana. Muito pelo contrário. A decisão de encerrar a discussão sobre os limites do discurso filosófico da modernidade, assim como do conceito de modernidade, em Hegel, e daí partir diretamente para os seus prolongamentos a partir de Marx e Arantes (1996), foi uma opção de Paulani, não de Habermas. Uma opção que deixa transparecer que a autora só se interessou por esta parte da “estória”. Como se o livro de Habermas, assim como toda a história da filosofia contemporânea se iniciasse e terminasse em Hegel e Marx. Decisão esta que, a nosso ver, trará sérias limitações para as conclusões que a autora tentará inferir em termos de sua crítica em relação à abordagem retórica de McCloskey.

Ao contrário do que nos parece propor Paulani (1996, 2005), na visão de Habermas, Hegel teria buscado em sua filosofia, reunificar o projeto filosófico iluminista da modernidade que havia se dilacerado historicamente e conceitualmente em várias visões de mundo desde Kant; mas que, para Habermas, mesmo depois do projeto totalizante e pretensamente unificador de Hegel, ainda se mantinha, de alguma forma, refém de um certo princípio da subjetividade (coisa que Paulani, contraditoriamente inclusive, reconhece em alguns momentos de seu texto⁶). Neste sentido, mais uma vez, se Paulani tivesse se preocupado em tentar compreender a obra de Habermas a partir do

⁶ Paulani no final da nota de rodapé número 3 da página 28 de seu texto (*Modernidade e Discurso Econômico*), por exemplo, nos apresenta claramente a crítica mais fundamental que Habermas desfere contra a proposta filosófica de Hegel. No entanto, mesmo demonstrando ter consciência desta crítica, Paulani, a nosso ver, ainda não parece ter se atentado, ou se importado, com as implicações indiretas e de caráter argumentativo que o reconhecimento desta crítica impõe necessariamente sobre os limites de sua própria apropriação fragmentada do conceito habermasiano de modernidade. Limitação esta que, a nosso ver, a impede de perceber os limites hegelianos e marxistas do conceito de modernidade que ela mesma se utiliza, ignorando a crítica de Habermas ao longo de todo o restante do texto.

que ele mesmo se propunha, poderia ter sido levada a melhor compreender o porque de Habermas ter se preocupado em demonstrar a importância da crítica do princípio da subjetividade moderna (tal como intentada inicialmente por Hegel). Assim como poderia melhor compreender como que também a partir da crítica de Hegel, Habermas se propõe, ele mesmo, a aprofundar sua crítica no sentido da construção de uma nova perspectiva filosófica com o intuito de substituir o princípio subjetivista da modernidade (ainda presente em Hegel e Marx) por uma teoria da ação comunicativa assentada em bases intersubjetivas e não em princípios de racionalidade estritamente subjetivistas e instrumentais.

Neste sentido, portanto, a interpretação de Paulani acaba por lhe impor, a nosso ver, uma limitação que se manifesta ao enxergar Hegel apenas como filósofo da crítica da subjetividade que ajudou Marx a desvendar o princípio privatista, utilitarista e individualista da modernidade capitalista do século XIX (ver Paulani, 2005). A novidade da interpretação que Habermas faz de Hegel, ao contrário, nos parece ir muito além desta simples constatação de viés marxista. Se entrarmos no debate mais completo sobre o projeto filosófico de Habermas, cremos que podemos compreender bem melhor o sentido mais profundo de algumas colocações autocríticas que Habermas desfere contra a tradição subjetivista da modernidade. Autocrítica esta que, segundo o mesmo, só poderia se completar – de modo a manter até o limite os elementos críticos, auto-referentes e emancipatórios do projeto filosófico da modernidade –, se fôssemos capazes de superar definitivamente também os resquícios dos fundamentos subjetivistas ainda presentes nas perspectivas filosóficas; tanto de tradição hegeliana, como marxista.

Superação esta, portanto, que só poderia se concretizar, a partir do momento em que a tradição da modernidade se tornasse capaz de afirmar definitivamente novos princípios de racionalidade que nos permitisse ir além dos princípios da filosofia do sujeito. E que, por esse caminho, fôssemos capazes de adentrar por meio de uma concepção de racionalidade verdadeiramente emancipatória, que desse vazão à uma ampliação do conceito de racionalidade instrumental (tal como compreendida inicialmente por Weber), abarcando de forma definitiva a noção de racionalidade comunicativa (intersubjetiva). Empreitada esta que, de acordo com o próprio Habermas, nem Hegel nem Marx conseguiram efetivamente concretizar.

3.2 - A Virada Lingüística da Filosofia Contemporânea: os limites filosóficos da interpretação anti-retoricista de Paulani.

O texto *Retórica e Neoliberalismo: o capítulo brasileiro*, de Paulani, é também um bom exemplo da insuficiência filosófica atual de críticas anti-retoricistas que buscam, ainda hoje – mais de meio século após a ocorrência da chamada *virada lingüística* na filosofia contemporânea –, se fundamentar (mesmo que aparentemente sem ter consciência disso) em princípios transcendentais subjetivistas que desconsideram o papel da linguagem na constituição do significado dos conceitos teóricos e empíricos (sejam eles científicos ou filosóficos). Esta deficiência filosófica se torna explícita na medida em que a autora busca através da própria constituição do conceito hegeliano de *consciência absoluta*, via Marx, constituir seu argumento filosófico com o intuito de construir uma crítica da abordagem retórica em economia. Uma crítica que se assenta ainda na idéia de totalidade enquanto *locus* de caráter subjetivista que se compreende ainda como elemento dialético supostamente capaz de reconstruir teoricamente e melhor reorientar o discurso filosófico da modernidade rumo a uma autofundamentação da *consciência de si*, e como princípio ontológico da filosofia da suspeita, tal como proposta inicialmente por Hegel.

É neste sentido, que podemos afirmar que Paulani – mesmo baseada em uma tradição filosófica marxista supostamente materialista e não idealista (como Hegel) –, ainda não conseguiu (do ponto de vista filosófico) se desvencilhar completamente das limitações da tradição subjetivista da modernidade. Esta dificuldade, a nosso ver, se explica tendo em vista que a crítica de Paulani sobre o princípio da subjetividade moderna – tal como presente também em seu livro *Modernidade e Discurso Econômico* –, se assenta única e exclusivamente sobre uma perspectiva filosófica que se limita a considerar as críticas hegelianas ao individualismo iluminista, assim como aos limites da *filosofia transcendental* de Kant⁷. Sem levar em consideração autores como: Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Apel, Habermas, Rorty, etc... Autores considerados fundamentais para a compreensão de qualquer debate dentro do campo da filosofia crítica da linguagem

⁷ Filosofia esta compreendida por Hegel como sendo uma perspectiva filosófica que se limitava à reflexão sobre a nossa capacidade fenomenológica e aparente de entendimento do mundo; não se preocupando com o desvendar da realidade racional (real) que, segundo Hegel, só poderia se desvelar a partir de uma autêntica investigação filosófica que se preocupasse em ir além da perspectiva do *entendimento*, e que fosse capaz de apreender dialeticamente o real a partir do pressuposto da constituição da totalidade histórica ou do espírito absoluto.

contemporânea. Autores que parecem defender, em comum, uma perspectiva crítica em relação aos fundamentos linguístico-filosóficos do subjetivismo moderno (algo que Hegel e Marx não conseguiram visualizar).

Neste sentido, para nós, fica claro que os motivos da ausência de um debate mais amplo sobre Rorty e Habermas no capítulo inicial do livro de Paulani (que trata basicamente do conceito de modernidade e da crítica do princípio da subjetividade tal como elaborada por Hegel), se deve basicamente a aparente satisfação que a autora demonstra em relação à perspectiva filosófica hegeliana. O problema, no entanto, está em que ao mesmo tempo que Paulani utiliza o conceito hegeliano de modernidade, ela também afirma estar a utilizar o conceito de modernidade que “acompanha as idéias de Habermas” (Paulani, 2005, pg. 25). O que, como vimos anteriormente, não condiz com as afirmações que o próprio Habermas nos apresenta em seu *O Discurso Filosófico da Modernidade*.

Sendo assim, para nós, Paulani definitivamente parece não conseguir se desvencilhar completamente da pretensão subjetivista (hegeliana e marxista) de tentar construir um sistema filosófico completo, racionalmente concebido, e comprometido com o projeto de reconstituição da idéia de totalidade histórica. Para nós, portanto, Paulani continua preza ao ideal da consciência absoluta de Hegel. Mesmo que em seu texto ela se esforce por demonstrar as limitações da filosofia de Hegel a partir de uma leitura marxista, que relembra argumentos anti-idealistas a favor de uma suposta *práxis* revolucionária materialista (tal como presentes originalmente na *Ideologia Alemã* de Marx).

Paulani, dessa forma, portanto, foge do debate linguístico proposto por McCloskey. Fazendo uma crítica externa, pouco comprometida com o avanço interno da perspectiva retórica em economia. Uma perspectiva que pouco parece se interessar, inclusive, em tentar responder as críticas anti-hegelianas e marxistas feitas, a partir da ótica da filosofia da linguagem, por autores como Habermas, Rorty, Gadamer, entre outros. Críticas estas que, de certa forma, atingem impreterivelmente a própria perspectiva filosófica que Paulani procura se utilizar com o objetivo de contestar a perspectiva retórica de McCloskey.

Este debate sobre os limites do subjetivismo moderno e das abordagens totalizantes de Hegel e Marx, assim como a tentativa contemporânea de sua superação a partir da perspectiva da *virada linguística*, portanto, pretende nos mostrar as limitações de críticas como as de Paulani, que em nome da Verdade e de uma perspectiva supostamente crítica, não conseguem avaliar e perceber os limites de seus próprios fundamentos subjetivistas e metafísicos. A análise de Paulani é frágil do ponto de vista filosófico, a nosso ver, portanto, porque se baseia em uma perspectiva materialista-subjetivista que não reflete hermenêuticamente sobre sua própria condição histórica. O que para nós representa uma espécie de contradição conceitual a qual algumas tradições marxistas ainda hoje insistem em desconsiderar. A crítica a este tipo de estratégia materialista é uma crítica que já havia sido feita por autores da antiga Escola de Frankfurt, e que se prolongam até os dias de hoje, com os trabalhos mais recentes sobre a hermenêutica em Gadamer, Habermas e Ricoeur; sem contar com as posições de filósofos neopragmatistas como Richard Rorty.

No entanto, na prática, ainda continuam a ser ignorados por alguns autores de tradição marxista como Paulani. Ou seja, autores que continuam a reforçar argumentos a favor de uma espécie de historicismo que não consegue perceber que a crítica ao neoliberalismo (por exemplo) em tempos filosóficos atuais, não pode ser feita de forma coerente e sofisticada filosoficamente, pressupondo a materialidade histórica apenas das construções teóricas tidas como adversárias (neoliberais); ao mesmo tempo em que concebe a si mesmo como resultado de alguma perspectiva absoluta e não histórica pela qual se tenta conceber a realidade – supostamente concreta e dinâmica – por um prisma nitidamente privilegiado do ponto de vista racional. Este tipo de perspectiva, portanto, seria do ponto de vista filosófico, a nosso ver, como uma espécie de crítica materialista que ainda não conseguiu se desvencilhar completamente da metafísica idealista a qual o próprio materialismo de tradição marxista originalmente tentou se contrapor. Este foi um dos pontos fundamentais que levaram Adorno e Horkheimer, por exemplo, a fazerem uma auto-crítica do marxismo e da tradição materialista na década de 30 e 40. Perspectiva esta que os levou a buscar uma nova perspectiva filosófica com o objetivo de construir uma autêntica filosofia crítica. Uma filosofia que buscasse se dar conta criticamente das limitações lógicas e conceituais que um materialismo, verdadeiramente crítico, deveria se dar conta historicamente.

Neste sentido, desconsiderando mais de meio século de debates filosóficos sobre a linguagem e sobre a percepção contemporânea dos impasses do projeto filosófico da modernidade, o argumento de Paulani se passa como se nada disso tivesse acontecido. E como se ela pudesse ser capaz de observar a realidade mundial e brasileira por um prisma externo e privilegiado. E daí, ao mesmo tempo, pudesse dizer o que é ideologia e o que não é. Ao contrário do que pensa a autora, cremos que esta seja uma postura intelectual problemática, que inviabiliza uma reflexão realmente crítica e moderna. Para nós, este tipo de postura, no limite, acaba por nos manter presos a uma perspectiva epistemológica (ou ontológica) a qual não se permite conceber a si próprio como ideologia; e que, portanto, acaba impondo restrições filosóficas que limitam sua própria capacidade de auto-reflexão crítica. Este sempre foi um dos grandes problemas do positivismo; mas também parece ser o problema de Paulani e de algumas correntes marxistas que desconsideram o debate sobre a filosofia crítica da linguagem contemporânea.

Paulani concebe os defensores heterodoxos da abordagem retórica (a lá McCloskey) como pobres “ingênuos” que não conseguem perceber a lógica cruel que está por trás da materialidade histórica (neoliberal) que nos arrasta “a tudo e a todos” – sejamos nós filósofos, economistas, sociólogos ou qualquer outra coisa –, junto a qualquer pretensa nova perspectiva filosófica ou teórica rumo ao ralo inexorável de se transformar em mais um instrumento teórico “inocente” facilmente manipulável por “forças” do sistema capitalista. Como se a nossa suposta ingenuidade fosse a contraprova da pretensa astúcia e engenhosidade presente apenas ao lado de concepções filosóficas e teóricas privilegiadas que se pressupõem isoladamente como única postura verdadeiramente crítica, e única capaz de não ser manipulada ou fazer parte de ideologia alguma.

O problema deste tipo de postura filosófica, a nosso ver, é que ela muitas vezes acaba por se afirmar como postura tão ou mais conservadora e contraditória do que o próprio positivismo. Pois apesar de admitir abstratamente, diferentemente deste último, o caráter ideológico do saber; não é capaz, por sua vez, de conseguir enxergar a metafísica historicista-materialista que está por trás de seu próprio pensamento. É cega, portanto, também, pois advoga a crítica de ideologia; mas, ao mesmo tempo, não é capaz de refletir sobre sua própria condição ideológica. Critica posições adversárias por serem ideológicas, pressupõem muitas vezes que toda forma de pensamento é ideológica, mas, ao mesmo tempo, se consideram fundamentalmente acima de qualquer ideologia.

É nesse sentido que, para nós, posturas intelectuais como estas falham filosoficamente por limitar sua própria capacidade de reflexão, ao afirmarem para si uma condição epistemológica (ontológica) privilegiada. Pois ao mesmo tempo em que se pressupõem críticas, se colocam numa condição contraditória na qual não podem ser alcançados por mais ninguém de forma intersubjetiva e verdadeiramente racional. Estão sempre cheios de respostas prontas com o objetivo de reforçar os argumentos que já os havia convencido, e afirmar que todo suposto novo argumento não passa, mais uma vez, de mais uma nova estratégia conservadora (neoliberal), ou “mais um pouco do mesmo”.

Dessa forma, portanto, desconsideram a dimensão histórica (e lingüística) que limita sua própria capacidade de representar a si mesmo e ao mundo, sem levar em consideração os jogos de linguagem que se reinventam constantemente em nossos debates acadêmicos. Pensam como se suas convicções teóricas particulares tivessem sido formadas em algum fórum intelectual cosmológico onde um consenso seria o único resultado racionalmente esperado e dado para todos os participantes envolvidos e capazes de compreender racionalmente, e de forma privilegiada, a natureza do debate acadêmico em questão. E não como um consenso intersubjetivo e local (historicamente datado) que se forma a partir de situações concretas e naturalmente formadas em condições históricas específicas, e que, portanto, não passam de acordos formados contingencialmente e voltados para as necessidades concretas que nos são colocadas pela realidade; esta sim entendida num sentido materialista crítico e moderno.

4 – Retórica e Neoliberalismo?: “Assim é (se voz parece)”⁸

Tendo em vista estes comentários gerais, poderíamos afirmar, para concluir, que – ao contrário das posições fundacionistas de Paulani que pouco parece refletir sobre si mesma – os propósitos do projeto retórico nos parece levar muito mais em consideração a crítica da ideologia e a “realidade” do capitalismo contemporâneo (inclusive a ideologia neoliberal e o cientificismo presente em argumentos metodológicos neoclássicos, etc...) do que as posições de Paulani. A nosso ver, ao contrário do que pensa Paulani, é o projeto retórico que mais efetivamente busca afirmar, de forma

⁸ “Così è (se vi pare)” “Assim é (se vos parece)” da brilhante fórmula de Luigi Pirandello.

crítica, que a tradição da crítica de ideologia marxista seria muito melhor orientada filosoficamente se não fosse assumida e afirmada a partir de uma condição absoluta e totalizante que se pressupõe privilegiada; mas sim, ao contrário, como frutífera e perspicaz crítica pragmática, com seu significado histórico e político datado e limitado a esta condição finita que lhe é hermenêuticamente peculiar.

Paulani, no entanto, à revelia completa destes argumentos – assimilados de forma apressada e pouco esclarecedora como argumentos pós-modernos e, portanto, tidos como: niilistas, relativistas, irracionalistas etc... –, tenta atingir a abordagem retórica na economia com críticas que fogem das implicações de caráter pragmático e lingüístico com a qual a filosofia tem se construído contemporaneamente. Com críticas externas e supostos achados que buscam identificar o surgimento da retórica com o avanço do neoliberalismo, Paulani procura ideologizar o debate retórico como se este fosse nada mais nada menos, do que uma nova roupagem para a velha “ladainha” neoliberal que têm ultimamente se imposto politicamente na América Latina. Ela não percebe que suas críticas a esse mesmo neoliberalismo, da forma como são desferidas, acabam por reforçar e reproduzir politicamente este mesmo discurso à medida que simplifica sua análise e as separa de um certo “consenso” filosófico atual, transformando o debate acadêmico numa “queda de braço” incomensurável. Este sim, irracionalista por natureza, e de caráter explicitamente destrutivo do ponto de vista intelectual e crítico.

Neste sentido, podemos afirmar que a tentativa crítica anti-retoricista de Paulani, não parece responder internamente e de forma satisfatória às questões filosóficas de origem hermenêutica e pragmática que colocam em cheque concepções absolutistas (sejam elas materialistas, idealistas, metafísicas etc...) que serviram historicamente como sustentáculo intelectual para posições de origem historicista e materialista como as de Paulani. Seus argumentos, a nosso ver, passam longe de qualquer menção dialogal a este debate. A estratégia de cunho fundacionista de conceber a defesa aberta do debate teórico e argumentativo, entre as várias correntes econômicas, como algo completamente desprovido de qualquer significado crítico ou racional (Paulani 1996, 2003) é, a nosso ver, o resultado natural desta incompreensão da autora em relação aos elementos radicalmente inovadores que tanto o neopragmatismo de Rorty como a perspectiva hermenêutica de Habermas, por exemplo, procuram trazer para o debate filosófico e científico contemporâneo. É

daí, portanto, que parece surgir, a nosso ver, a confessa postura avessa da autora em relação à perspectiva retórica de McCloskey.

No entanto, é importante deixar claro que Paulani, a nosso ver, também, não está exatamente errada, ao buscar em Marx uma primeira inspiração autêntica da crítica racionalista que supostamente poderia sustentar uma substituição da tradição idealista da modernidade tal como proposta por Hegel. O problema é que, ao fazer este tipo de corte filosófico que passa de Hegel a Marx, e daí tenta atingir a retórica de McCloskey – sem fazer a mediação necessária que leva Marx à escola de Frankfurt, e dessa a Habermas e daí a *virada linguística* e a Rorty – Paulani explicitamente demonstra uma “fuga”, a nosso ver ilegítima, que desconsidera o debate filosófico sobre a linguagem (a qual boa parte da tradição filosófica contemporânea se assenta) buscando criticar a abordagem retórica na economia utilizando como premissas argumentos filosóficos absolutistas os quais a própria abordagem retórica de McCloskey procura refutar em seus argumentos preliminares. O que, do ponto de vista do debate teórico em economia, seria a mesma coisa que tentar criticar as proposições teóricas marxistas com base em princípios utilitaristas e neoclássicos que buscassem avaliar a teoria de Marx, a partir de sua eficácia em termos da busca da maximização de bem-estar em modelos de equilíbrio geral. Premissa evidentemente inaceitável, e sem o menor sentido para qualquer abordagem que se propõe minimamente coerente com a tradição e com os propósitos marxistas⁹.

Num movimento que desconsidera o contexto intelectual do debate filosófico ocorrido no seio da filosofia da linguagem na segunda metade do século XX, Paulani, a nosso ver, tenta forçar uma associação, no mínimo inusitada, entre retórica e neoliberalismo; com o intuito (a nosso ver também retórico, é claro) de desmerecer e diminuir as abordagens retóricas perante sua platéia de economistas heterodoxos. Tenta identificar as posições retoricistas como posições que supostamente reforçariam as práticas neoliberais hoje existentes no meio político e econômico latino-americano; o que, ao mesmo tempo, as tornaria como que supostas ameaças tanto para a

⁹ Do ponto de vista retórico, estes tipos de argumentos são tidos como argumentos que tendem a apelar para elementos ineficazes do ponto de vista do convencimento de seu interlocutor. E que sugerem um problema lógico e filosófico de *petição de princípio*, ou seja, argumentos que tem como seu elemento norteador, premissas não aceitas pelo interlocutor em questão.

heterodoxia, como para qualquer pensamento que se pressuponha, na perspectiva da autora, “autenticamente crítico” em relação às práticas neoliberais.

É nesse sentido, portanto, que queremos demonstrar o porque de nossa afirmação de que o materialismo simplificador de Paulani nos parece ser uma perspectiva insustentável enquanto pretensa perspectiva herdeira da tradição crítica e reflexiva da filosofia da modernidade. Ou seja, uma perspectiva filosófica que se torna contraditória, enquanto perspectiva crítica, à medida que nos obriga a desconsiderar qualquer nova perspectiva que não a sua própria perspectiva fundacionista. O que limita sua capacidade de auto-reflexão crítica e dialética sobre si mesmo, e em relação a qualquer outro tipo de interlocutor autenticamente interessado em um debate aberto e intersubjetivamente constituído de forma a tentar fazer prevalecer, honestamente, a “tese do melhor argumento” (ao estilo da comunicação ideal de Habermas). Não acreditamos que posturas autenticamente críticas possam tentar se imunizar epistemologicamente de supostas críticas que venham no sentido de contestar seus fundamentos ontológicos ou conceituais. Uma perspectiva autenticamente crítica e intersubjetiva, para nós, portanto, deve necessariamente assumir algum grau de vulnerabilidade conceitual e lingüística que as permita transformar-se em perspectivas falíveis, do ponto de vista pragmático. É neste sentido que as abordagens metodológicas pragmatistas e hermenêuticas demonstram seu valor em contraposição a abordagens fundacionistas; sejam elas de matriz marxista ou positivista.

A abordagem retórica, assim, nos impele a considerar a crítica como condição natural da prática do discurso científico, limitando a capacidade filosófica das teorias de se pressuporem possuidoras de uma carga ontológica ou epistemológica que as tornem imunes de serem contestadas crítica e epistemologicamente. A nosso ver, é também com o objetivo de fazer coro a este debate filosófico amplo que Habermas pretende superar a tradição subjetivista da modernidade (à qual Hegel e Marx ainda se mantêm presos do ponto de vista filosófico), a partir de uma perspectiva filosófica original que busca melhor valorizar a dimensão intersubjetiva do instrumento da busca pelo resgate das pretensões de validade (verdade, correção e veracidade). Uma perspectiva filosófica que ainda se propõe moderna, buscando resgatar os primórdios da tradição da modernidade e seu ideal da busca pela autonomia e da comunicação ideal contra as mais variadas formas de dominação e imunização crítica ainda presentes nas perspectivas subjetivistas da modernidade do século XX.

Saindo em defesa ao “projeto retórico”, portanto, não acreditamos que faça qualquer sentido afirmar que a retórica de McCloskey seja um caminho filosófico capaz de impossibilitar a crítica da ideologia; tornando-se uma espécie “ingênua”, provedora de solo fértil para o desenvolvimento do neoliberalismo. Muito pelo contrário, cremos que seu objetivo é exatamente nos permitir fazer esta crítica (histórica) sem contradições internas assumindo hermenêuticamente a impossibilidade de se fazer qualquer tipo de crítica a partir de perspectivas que se pressupõem privilegiadas e independentes de nossa condição material ou histórica atual. Uma perspectiva que nos permita, inclusive, nos manter no seio de uma tradição filosófica crítica que, da mesma forma que Marx, nos dê subsídios para afirmar, sem contradições internas, que: “tudo que é sólido desmancha no ar”.

Referência Bibliográficas

- ALDRIGHI, D. e SALVIANO, C. “A grande arte: a retórica para McCloskey”. In: In: REGO, J. M. (org). *Retórica na economia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- ANUATTI NETO, F. “Persuasão racional : uma análise do esforço de Keynes na formação de uma opinião favorável à mudança nas políticas econômicas”. In: GALA e REGO (org). *A História do pensamento econômico como teoria e retórica*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- ARANTES, P. E. *Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel*. São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- ARAÚJO, L. B. L. Moral, Direito e Política – sobre a Teoria do Discurso de Habermas. In: OLIVEIRA, M. et. al. (org). *O Filosofia Política Contemporânea*. Petrópolis: Ed Vozes, 2003.
- BERMAN, Marshall [1982]. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- BIANCH, A. M. “Para auditórios diferentes, diferentes argumentos: retórica econômica nos primórdios da escola Latino-Americana”. In: GALA e REGO (org). *A História do pensamento econômico como teoria e retórica*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- BIANCH, A. M. e SALVIANO, C. “Prebisch, a CEPAL e seu discurso: um exercício de análise retórica”. In: REGO, J. M. (org). *Retórica na economia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.

- DIB, D. “A controvérsia do planejamento na economia brasileira: a retórica como instrumento de transmissão de crenças”. In: GALA e REGO (org). *A História do pensamento econômico como teoria e retórica*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- FERNANDEZ, R. G. “A retórica e a procura da verdade em economia”. In: REGO, J. M. (org). *Retórica na economia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- FERNANDEZ, R. G. e PESSALI, H.F. “Oliver Williamson e a construção retórica da economia dos custos de transação”. In: GALA e REGO (org). *A História do pensamento econômico como teoria e retórica*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- GALA, P. “A retórica na economia Institucional de Douglas North”. In: GALA e REGO (org). *A História do pensamento econômico como teoria e retórica*. São Paulo: Ed. 34, 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.
- HABERMAS, Jürgen [1985]. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. [1968]. Trabalho e Interação: notas sobre a filosofia do espírito de Hegel em Iena. In: *Técnica e ciência como <ideologia>*. Lisboa: Ed. 70.
- _____. [1981]. *Teoría de la acción comunicativa (2 vols)*. Madrid: Taurus, 1999.
- _____. [1983]. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- MCCARTHY, Thomas. *La teoria crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Ed. Tecnos, 1995.
- MÍLOVIC, Miroslav. *Filosofia da Comunicação: para uma crítica da modernidade*. Brasília: Plano Editora, 2002.
- PAULANI, Leda. “Idéias sem lugar: sobre a retórica da economia de McCloskey”. In: REGO, J. M. (org). *Retórica na economia*. São Paulo: Ed. 34, 1996.
- _____. “Modernidade e Discurso Econômico: ainda sobre McCloskey”. In: GALA, P. e REGO, J. M. (org). *A História do pensamento econômico como teoria e retórica: ensaios sobre metodologia em economia*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- _____. “Retórica e Neoliberalismo: o capítulo brasileiro”. Anais do XXXII Congresso Nacional de Economia da Anpec, João Pessoa, 2004.
- _____. *Modernidade e Discurso Econômico*. São Paulo: Boitempo, 2005.

- REGO, J. M. “Retórica na Economia – Idéias no Lugar”. In: Rego (org), *Retórico na economia*. São Paulo: Ed. 34, 1996
- SCHWARZ, Roberto [1977]. “As idéias fora do lugar”. In: *Ao vencedor as batatas: forma literária e processo social nos inícios do romance brasileiro*. São Paulo: Ed 34, 2003.
- STIELTJES, Cláudio. *Jürgen Habermas: a desconstrução de uma teoria*. Jabaquara: Ed. Germinal, 2001.