

O caráter monológico da racionalidade clássica

Eleutério F. S. Prado

Introdução

Não há dúvida que o termo racionalidade tem uma presença importante no discurso dos economistas, especialmente no discurso daqueles economistas que se apoiam de preferência na clareza e na segurança da linguagem matemática. Entretanto, quando se procura saber o que tais economistas analíticos entendem pelo termo que tanto empregam e se orgulham de empregar, nota-se com facilidade que lhes faltam as condições para um bom esclarecimento da questão. Não porque sejam desleixados no tratamento dos conceitos, mas, ao contrário, porque, no intento de aperfeiçoar mais e mais o que se encontra na fronteira do conhecimento, esforçam-se em demasia para chegar à exatidão conceitual. Ao se concentrarem no que se encontra à sua frente, estes interessados no progresso do conhecimento deixam para trás a história das reflexões sobre o homem, opaco e impreciso fundo a que é preciso retornar para compreender o termo racionalidade.

Este é um tema, pois, que merece algum empenho de investigação em Economia. Em artigo anterior, com este propósito, procurou-se mostrar as raízes filosóficas da teoria neoclássica pura, assim como da noção de racionalidade que lhe é inerente, no pensamento de Descartes ou, mais precisamente, em concepções deste autor que sobreviveram na ciência e que são vistas como pertencentes ao cartesianismo (Prado, 1994a). Em outro artigo, também antecedente a este, em que se tomou por referência central a noção neoclássica de racionalidade, foi feito um esforço para apresentar as notas diferenciais das diversas noções de racionalidade empregadas em vários programas de pesquisas hoje existentes no campo da microeconomia (Prado, 1994b). Conceituou-se, então, este ramo da teoria econômica, de forma bem ampla, como aquele que estuda o modo de decidir dentro das organizações e dos mercados, tomando as estruturas destes sistemas complexos como dados.

Neste último artigo, que recebeu o título de *A constelação pós-walrasiana*, mostrou-se em primeiro lugar que a racionalidade neoclássica é iluminista, já que é encarada como faculdade do indivíduo autônomo. Mencionou-se, depois, que ela concerne ao ato de conhecer para articular meios a fins, sendo chamada por isso de cognitiva e instrumental. Indicou-se, então, a importância de perceber que, em sua condição de instrumental, opõe-se frontalmente à idéia de racionalidade normativa. Em seqüência, afirmou-se que, enquanto um atributo individual, pressupõe um agente econômico centrado em si mesmo, que conhece os fenômenos do mundo de modo perfeito e objetivista.

Sustentou-se nesse artigo, ademais, que ela pode ser dita arquimediana, porque o ato de escolha considerado envolve um único critério, a saber, a utilidade — e paramétrica, porque cada decisor não vê os outros participantes do sistema como rivais capazes de calcular, para efeito de suas próprias decisões, as conseqüências de todas as outras escolhas possíveis. Finalmente, argumentou-se que a racionalidade neoclássica é formalmente monológica. Pois, tanto no discurso econômico quanto no comportamento atribuído ao agente domina o modo dedutivo e exato de concluir, o qual é independente do jogo das opiniões em que, como não poderia deixar de ser, os resultados afiguram-se como incertos.

A argumentação desenvolvida em *A constelação...* mostrou-se, entretanto, insuficiente para esclarecer esse último ponto. Depois que o artigo foi publicado, percebeu-se que era necessário fazer um esforço de exposição bem mais amplo para apresentar, de um modo melhor, tal nota característica do conceito de racionalidade da teoria neoclássica, assim como sua principal conseqüência metodológica. A tais tarefas este texto está dedicado.

como agir na esfera econômica consultando somente a si mesmo: dada a restrição orçamentária e a regra de otimização que segue, o agente só precisa examinar os seus desejos cristalizados em estruturas coerentes de preferências ou em funções utilidade para saber que opção deve escolher. Ora, por que é assim? Por que essa concepção de racionalidade veio a ser aceita sem espanto? Contrariamente, por exemplo, o agente econômico não poderia ser encarado como um ser dialógico por excelência? Veja-se que a ação e a decisão podem depender de um processo interativo e reflexivo, seja do sujeito com outro sujeito, seja do sujeito consigo mesmo, que envolve não só o modo de empregar os meios existentes para atingir fins dados, mas também a escolha dos próprios fins. Constatando, entretanto, que se tornou trivial em Economia tratar a racionalidade como monológica, como ocorreu a fixação deste conceito nos primórdios da teoria neoclássica?

Com o propósito de esclarecer essas questões, optou-se por seguir uma via comparativa. Por isso, neste texto, contrapõem-se as concepções de mundo e de homem antiga e moderna, assim como, dentro destas, as de Aristóteles e dos neoclássicos, estes últimos representados por Jevons, Walras, Marshall e, finalmente, por Robbins. Pois, compreender como aquele pensador antigo entendia o agir racional em sociedade ilumina, por contraposição, a idéia atual de ação econômica, em particular na perspectiva neoclássica. Esta comparação, entretanto, precisa ser feita dentro de um quadro de referência adequado. Para tanto, confia-se na teoria evolutiva de Habermas que compreende o processo de desenvolvimento histórico das sociedades como um processo de diferenciação gradativa — e, finalmente, de disjunção — entre sistema e mundo da vida.

Sociedade como mundo da vida e sistema

Segundo Habermas, as sociedades são processos de desenvolvimento que se constituem por meio de entrelaçamentos de ações de grupos socialmente integrados dentro de um mesmo mundo da vida e socialmente estabilizados pela inserção num mesmo funcionamento sistêmico.

Por mundo da vida, deve se entender o acervo de saber intersubjetivamente compartilhado que permite a entabulação da comunicação, ou, em suas palavras, da ação comunicativa. O conjunto dos

atores sociais que participa de um mundo da vida podem organizar as suas ações com base num mesmo fundo de valores, normas e saberes práticos comuns, mantendo, por isso, uma mesma identidade social. Por sistema, deve se compreender um complexo de regras instituídas que coordena as ações estratégicas do conjunto dos agentes sociais, por meio do aproveitamento e da organização de suas consequências intencionais e não intencionais, e que opera a despeito da consciência dos agentes. São sistemas tudo o que na sociedade funciona de um modo auto-regulado, tais como as organizações (empresas, órgãos burocráticos etc.) e os mercados.

Para este autor, o desenvolvimento das sociedades ocorre à medida que aumenta a complexidade dos sistemas e que o mundo da vida torna-se mais racionalizado. A evolução sistêmica incrementa a capacidade de controle da sociedade e a evolução do mundo da vida implica na incorporação de procedimentos racionais diversos entre si nas interpretações culturais, nas instituições sociais e na formação da personalidade. Este processo de racionalização consiste basicamente na progressiva emancipação das esferas de valor estético (arte e gosto), prático (direito e moral) e cognitivo (conhecimento), as quais se encontravam aglutinadas nas visões de mundo religiosas. Ao aumentar a complexidade de um e o grau de racionalização do outro no curso do processo evolutivo, não apenas o mundo da vida e o sistema se diferenciam mais e mais entre si, mas eles acabam se separando como esferas que passam a ter certo grau de autonomia.

No que se refere ao desenvolvimento social como um todo, Habermas distingue três etapas evolutivas: as sociedades primitivas, as sociedades tradicionais organizadas por meio do Estado e sociedade modernas que possuem um sistema de mercado bem diferenciado. Da perspectiva sistêmica, as sociedades transitam por estas etapas e o fazem porque vem a funcionar com mecanismos de coordenação mais complexos que expandem a sua capacidade de controle, seja na dimensão da organização das ações estratégicas seja na dimensão da dominação da natureza.

No início, o mundo da vida é tão abrangente que coexistem em seu interior apenas mecanismos sistêmicos fracos. Com o desenvolvimento, estes mecanismos se desligam mais e mais das estruturas

do mundo da vida por meio das quais a sociedade se encontra unificada. A manutenção dos liames sociais transfere-se, assim, gradativamente, para mecanismos mais e mais autônomos que abrem um amplo espaço para as interações estratégicas, largamente independentes de normas sociais². A diferenciação sistêmica atinge um grau elevado nas sociedades modernas em que as conexões sociais passam a se travar por via dos meios de comunicação não lingüísticos, como o poder nas organizações e o dinheiro no mercado.

A independência dos sistemas de ação nunca é, entretanto, completa, pois, segundo Habermas, vem a ser ainda o mundo da vida que garante a consistência do conjunto da sociedade. *"Daí" — argumenta — "que os mecanismos sistêmicos tenham necessidade de uma ancoragem no mundo da vida e que, por isso, tenham de ser institucionalizados"* (Habermas, 1987, p. 217). Nas sociedades primitivas estes mecanismos consolidam-se por meio dos sistemas de parentesco. É por este meio que se organiza o funcionamento da família e se determina o comportamento instrumental dos membros. As regras orientadoras, entretanto, não advêm da criação intencional, mas se formam aos poucos no seio das tradições. Nas etapas superiores de evolução surgem os sistemas de ação isentos de conteúdo normativo, os quais são regidos pelos meios não lingüísticos de controle, já mencionados. Estes sistemas requerem para funcionar um ordenamento jurídico complexo que envolve muitas instâncias e corpos de legislação. Mesmo então, quando o mundo da vida não pode mais ser sobrecarregado com todos os problemas que os sistemas resolvem, a ação comunicativa permanece como instância de último recurso para a correção das falhas de mercado e das falhas de organização.

Uma característica importante destes sistemas de ação bastante autônomos em relação ao mundo da vida é que não demandam dos agentes nem um compromisso com a totalidade nem um esforço de compreensão global. Eles requerem apenas habilidades específicas para o exercício de funções determinadas. Os agentes orientam-se imediatamente por objetivos particulares, descuidando-se de calcular todas as conseqüências mediatas de suas ações, pois a integração dos seus resultados acontece independentemente das preocupações de

qualquer um dos participantes do funcionamento sistêmico. Em conseqüência, os atores sociais comportam-se diante dele como se estivessem frente a uma realidade quase natural. Por isso, Habermas pode dizer que *"nos sistemas de ação racional com relação a fins a sociedade coagula-se e se converte em uma segunda natureza"* (Habermas, 1987, p. 218). Em outras palavras, a realidade social torna-se coisificada.

Nas sociedades primitivas, o mundo da vida abarca quase toda a sociedade, configurando-se como única realidade. Da perspectiva dos participantes, a sociedade e a natureza formam uma unidade. Aí as interações lingüísticas regidas pelas normas sociais assumem a responsabilidade principal pela sustentação da coesão social. Quase todas as interações sociais possíveis pressupõem tal contexto abrangente de vivência, acessível imediatamente para todos de modo intuitivo. O membro de uma tribo primitiva está na tribo como o homem moderno está em casa. De acordo Luckmann, citado por Habermas, nestas sociedades *"a visão do mundo envolve a estrutura social em sua totalidade, permanecendo assim estreitamente ligada às rotinas da vida cotidiana"* (Habermas, 1987, p. 220).

A estrutura social das sociedades primitivas é baseada na família e a formação dos membros do grupo societário enquanto tais funda-se de modo importante nos relatos mitológicos. As relações de parentesco constituem-se, pois, no único cimento sistêmico deste tipo de sociedade. As regras que regulam a ocupação de papéis, porém, assim como as normas sociais em geral que regulam os comportamentos, fundam-se na religião. Elas se perpetuam cumprindo o seu papel independentemente das estruturas de poder existentes. Por isso, os grupos sociais primitivos constituem-se como "comunidade de culto" e não como cidade ou nação.

Mesmo nestas sociedades primitivas, as intervenções no mundo natural que tem como finalidade precípua a reprodução da base material e, assim, a conservação da sociedade, exigem coordenação. Mesmo aí se impõe como necessidade a economia de meios, a busca da eficácia e a cooperação produtiva. Daí que, em certas circunstâncias, apareça nestas sociedades uma progressiva divisão do trabalho. Mesmo mantida dentro dos limites fixados pelas estruturas de parentesco, tal divisão,

por incipiente que seja, tem já de envolver relações de poder e de troca.

A possibilidade de extensão da divisão do trabalho é muito pequena no âmbito de apenas uma família. As famílias, entretanto, podem chegar a um nível superior de separação de funções entre os seus membros quando passam a formar, por agregação ou diferenciação, unidades maiores. Ao se formarem as aldeias, se é conservada, porém, uma mesma estrutura básica, e mantida uma forma de produção similar, essa divisão não vai muito longe, pois a possibilidade de especialização funcional permanece limitada. Mesmo quando incrementa o volume das trocas de produtos, se os mecanismos sistêmicos continuam atados aos esteios da integração social, os ganhos de complexidade permanecem limitados.

A diferenciação das sociedades primitivas ocorre horizontalmente por segmentação, mediante a multiplicação de uma mesma unidade básica, e verticalmente por estratificação, mediante o estabelecimento de hierarquias de poder. Os mecanismos sistêmicos, entretanto, não permanecem para sempre ligados as formas tradicionais de integração social. No curso do tempo surgem formas de poder político que vão se tornando autônomas em relação ao sistema de parentesco. Neste processo, a fonte do poder deixa de se assentar no prestígio de pessoas, famílias e grupos de famílias tradicionalmente dominantes, e passa a se basear na capacidade de fazer uso dos meios de sanção jurídica e de impô-los por meio da força mantida por organizações especializadas no emprego das artes militares. É assim que emerge uma nova instituição remodeladora da sociedade, a saber, o Estado.

A organização estatal é incompatível com a manutenção da estrutura de poder que se organiza no sistema de parentesco. Aquilo que vem substituí-lo é apenas consistente com a centralização do poder num aparato organizacional destacado e com a instalação de uma ordem jurídica global que subordina todas as classes sociais. Quando as sociedades passam a se organizar estatalmente aumenta a dimensão do corpo social e se amplia o espaço geográfico subordinado a uma mesma fonte de dominação. Em consequência, desenvolvem-se quantitativa e qualitativamente os mercados de bens e serviços de tal modo que as transações passam a ocorrer por meio do dinheiro.

É só depois que ocorreu um processo de acumulação primitiva, quando se desenvolve a manufatura e a indústria é que o sistema econômico vai se destacar mais e mais da ordem estatal, guiando-se principalmente em função de seus imperativos próprios, antes de que por injunções do poder político. Quando isto ocorre, a sociedade passa a se transformar rapidamente sob os impulsos do processo de acumulação de capital. Esta dinâmica, como se sabe, impõem-se a todas as outras esferas da vida social, seja à família, seja à esfera pública, seja ao próprio Estado. A autonomização do sistema econômico leva à reorganização de todo o quadro institucional da sociedade que assume agora o caráter de capitalista e moderna.

Em resumo, Habermas distingue quatro mecanismos de diferenciação sistêmica, os quais correlaciona com quatro tipos de formações sociais. A segmentação que emerge nas sociedades primitivas igualitárias, a estratificação que aparece nas sociedades primitivas hierarquizadas, a organização estatal que surge nas sociedades de classe estratificadas politicamente e o mercado que caracteriza as sociedades de classe modernas. Estas formações sociais não se caracterizam, entretanto, só pelos mecanismos sistêmicos que incorporam, mas também pelos complexos institucionais que os ancoram. Assim, ele mostra que correspondem a essas formações, respectivamente, certas instituições: as que estabelecem os papéis do sexo e da idade, as que conferem *status* aos grupos de descendência, as que dão atribuições à magistratura e aos cargos políticos e, finalmente, o direito privado burguês.

Esta teoria do desenvolvimento das sociedades, apresentada aqui em grandes traços, ajuda a compreender as questões para as quais se volta este artigo. É a diferenciação, primeiro, do sistema estatal e, depois, do sistema econômico, os quais se tornam relativamente autônomos em relação ao mundo da vida, na perspectiva de Habermas, que vem permitir que a ação que vincula meios a fins e se orienta pelo êxito assumam um papel tão preponderante na sociedade moderna, de tal modo que passa a ser vista como o modelo por excelência da ação humana em geral.

Na seção seguinte, examinam-se as concepções de mundo e de ação na sociedade grega em dois momentos: quando ela se configura ainda como uma

sociedade tradicional hierarquizada e quando passa a ser uma sociedade politicamente estratificada. Num seção posterior — a última do artigo — as mesmas questões são investigadas na sociedade moderna.

O cosmos e o homem ético³

Examina-se nesta seção a cosmovisão do homem grego, assim como a concepção de ação que aí emerge em dois momentos, no período homérico (séculos IX e VIII a.C. e antes deles) e no período pós-homérico (século VII a. C. em diante). É preciso lembrar que por volta do século VIII a.C. surge a polis, ou seja, uma forma de sociedade estratificada relativamente complexa e organizada estatalmente. Neste mesmo século, são escritos os poemas homéricos que colocam na forma escrita as tradições do imaginário mitológico grego. Examina-se, pois, um momento importante da transição de uma sociedade ordenada ainda pelas tradições mitológicas para uma sociedade razoavelmente racionalizada.

Na época moderna, é normal distinguir sociedade e natureza como duas realidades distintas e, em alguns aspectos, opostas. Para compreender o pensamento grego é preciso estar ciente de que, no período homérico, *physis* (natureza) e *nomos* (aquilo que existe por legislação humana) não eram entendidos como contrapostos e que isto veio a ocorrer somente no período pós-homérico. No clima intelectual do século V a. C., nas esferas da moral e da política, começou-se a diferenciar entre o que existia independentemente dos homens e aquilo — usos, costumes baseados nas tradições e leis emanadas do Estado — que existia devido a eles (leis propriamente humanas) ou por meio deles (leis divinas). Isto equivale a dizer que para os gregos do período homérico, o mundo como um todo era mundo da vida e que, no período seguinte, esta concepção unitária começou a ser desfeita.

Segundo MacIntyre, os poemas homéricos mostram que na tradição grega compreendia-se todo o existente como cosmos, ou seja, como uma ordem harmônica, composta de muitas classes de coisas e pessoas, mas governada por um mesmo princípio coerente, universal e eterno. Essência religiosa primeira, tal princípio encontrava-se, pois, em tudo o que existe, ou seja, por exemplo, nas rochas, nas plantas, nos animais e nos homens. Dito de outro modo, era onipresente. Habitava, pois, tanto o mundo

das coisas quanto o mundo dos homens, constituindo-se não só como fundamento dos seres, mas também como seu princípio de inteligibilidade. Este princípio, pois, tinha a espessura de uma alma cósmica universal. Na sociedade grega, as estruturas normativas da sociedade eram em geral tidas como expressões mais ou menos adequadas da ordem cósmica.

Na tradição revelada pela *Iliada* e pela *Odisséia*, os gregos entendiam o homem com um ser superior aos outros, pois nele essa alma cósmica, além de tomar consciência das coisas e do próprio homem, chegava a saber de si mesma enquanto tal. O homem que aí aparece não é, entretanto, um ser acabado; ao contrário, é um ser em processo de aperfeiçoamento, o qual consiste em tornar-se, por dever, um ideal de homem, ideal este que se encontra previamente definido pela própria ordem cósmica. A ação humana, em consequência, não envolve propriamente escolha; orienta-se então, isto sim, pelo que está estabelecido na ordenação normativa da sociedade, ou seja, pelas regras de conduta aí estabelecidas. O homem homérico, pois, faz somente aquilo que o seu papel exige — e não aquilo que quer fazer, tal como hoje parece natural admitir.

Tal homem deve realizar, pois, as suas virtudes e isto consiste em “*agir segundo o seu papel, de modo a sustentar e não violar a ordem geral das coisas*” (MacIntyre, 1991, p. 26). Segundo MacIntyre, ele pode agir correta ou incorretamente, mas nunca por ter previamente respondido, adequada ou inadequadamente, à questão “que devo fazer?”. É a sua alma que o move para frente e lhe diz como atuar, mas esta alma não é racional. Frente a uma situação que provoca, por exemplo, desejo ou medo ou raiva, e que por isso exige uma resposta, o seu papel é rememorar aquilo que já sabe ou descobrir o que precisa saber com a finalidade de acalmar, por meio de uma ação conveniente, a paixão suscitada. Em resumo, a ação humana, assim concebida, envolve diversos elementos: as ordenações normativas do mundo da vida, as virtudes humanas adquiridas na vida prática, as paixões que perturbam a alma e a relevância prática de certas generalizações causais, mas não qualquer princípio de racionalidade (MacIntyre, 1991, p. 33).

A tradição homérica, entretanto, foi superada na

Grécia antiga, mais especificamente na Atenas dos séculos V e IV a.C. No período pós-homérico, começou-se a refletir sobre o desacordo e mesmo o conflito entre a ordem institucional existente, e as práticas que elas permitiam, com os padrões normativos do mundo da vida; estas instituições, inclusive, passaram nesta época a serem encaradas como impedimentos para a realização do homem como tal, ou seja, do homem enquanto um ser ético bem integrado ao mundo da vida. Foram tensões como estas que geraram os problemas éticos e políticos encontrados em pensadores como Sócrates, Platão e Aristóteles (MacIntyre, 1991, p. 37). Nestes autores, encontra-se uma concepção da ação humana que passa a envolver noções mais ou menos precisas de racionalidade prática.

Em todas as épocas, a grande maioria das ações humanas ocorre, sem qualquer necessidade de reflexão, conforme as exigências dos sistemas ou as normas do mundo da vida social e cultural. Muitas vezes, em verdade, os agentes satisfazem tais exigências ou seguem tais normas sem contestá-las ou mesmo sem mesmo tomar ciência de que elas existem. Para os gregos pós-homéricos, entretanto, algumas ações passaram a exigir justificação. Algumas vezes, aquilo que o sistema estatal e o mundo da vida da *pólis* ditava não parecia fornecer os elementos corretos para enfrentar uma situação, outras vezes parecia haver bons motivos para que as prescrições reconhecidas fossem violadas. Nestas circunstâncias, surgia a necessidade de encontrar justificação para que um determinado curso de ação fosse adotado. Eis, então, que tiveram inventar o raciocínio prático, buscando respostas para a questão "que devo fazer?". Tal indagação, pois, pressupõe já que o agente encontra-se diante de uma situação aversa a certos padrões de comportamento vigentes na sociedade. E implica que ele quer ficar aquém ou ir além daquilo que estes padrões prescrevem e quer fazê-lo, pelo em princípio, de um modo justificado.

Segundo MacIntyre, a resposta que o homem grego podia dar à questão "que devo fazer?" pressupunha que ele devia realizar as suas virtudes (*areté*), buscando atingir o seu fim intrínseco (*télos*), o qual era sempre ser bom e ser o melhor na atividade a que se dedicava, seja o esporte, a guerra, a poesia ou a filosofia. Entretanto, a realização das virtudes foi entendida, na sociedade grega, de duas maneiras distintas, como aquisição da excelência ou

como obtenção vitória. Algumas vezes, estes objetivos mostravam-se convergentes, requerendo-se, inclusive, um ao outro. Pois, o que é excelente tende a vencer e a excelência não pode estar sempre excluída da vitória. Outras vezes, entretanto, eles se apresentavam como divergentes. Pois, as exigências sistêmicas que se cristalizam no requisito da vitória podem estar em contradição com os mandamentos normativos do mundo da vida, os quais se expressam no mundo grego como busca da excelência. De qualquer modo, a questão de aferir a realização das virtudes, seja ela entendida como vitória simplesmente ou como excelência, requer concepções relacionadas, mas diversas, de justiça e de racionalidade prática.

Se a realização das virtudes ocorre pela via da excelência, cabe ao homem buscar com primazia bens interiores, tais como a justiça, a bondade, a temperança, qualidades por meio das quais ele entra em harmonia consigo mesmo e com o *nomos*, ou seja, com o mundo da vida do cidadão grego. Diferentemente, se a realização das virtudes ocorre pela busca da vitória, então cabe ao homem procurar obter ao máximo, e em primeiro lugar, bens exteriores, tais como riquezas, poder, posição social e prestígio. Nesse caso, são os imperativos da luta política no seio do Estado, por exemplo, que ele tem de obedecer. O problema é que a vida nas cidades da Grécia antiga exigia a busca de ambos estes tipos de bens e, freqüentemente, o homem grego tinha de enfrentar o dilema de atender a demandas contraditórias. Como cultivar a excelência sem dispor pelo menos de uma quantidade adequada de bens exteriores? Tal dilema cristalizava-se, inclusive, como competição de conceitos diferentes de justiça.

A busca da excelência só é consistente com uma justiça meritocrática, pois ser excelente é vencer de modo justo, dentro de regras cujos fundamentos se encontram além dos indivíduos, em algo superior. Já a procura da vitória só é compatível com uma justiça convencionalista que nega a existência do intrinsecamente justo, já que as regras aceitas só se justificam por meio dos interesses particulares dos indivíduos e tendo em vista a eficácia com que estes interesses são atingidos. Os grandes filósofos gregos citados sempre pautavam seus argumentos éticos e políticos pela suposição de que o homem é um ser cujo *télos* é sobretudo alcançar a excelência. Em

contraposição, os sofistas, como Protágoras, a quem combatiam, mantinham a posição segundo a qual são os bens exteriores — assim como o êxito em obtê-los — é que comandam o empenho do homem. Em consequência, estes últimos supunham sempre que as ações visavam a realização dos desejos e que estes têm de ser tomados como seus princípios primeiros.

Se, na explicação do comportamento humano, é dada primazia, pois, à busca de bens exteriores, o móvel das ações é necessariamente a satisfação de certas necessidades da mente, mas é o contrário disto que ocorre quanto o seu móvel vem a ser a busca dos bens interiores. Então, as ações devem ser realizadas para se conformarem a padrões válidos supra-individualmente. Eis, por isso, que os filósofos citados enfrentaram o problema de achar fundamentos primeiros do que é bom e melhor para o homem — ou seja, padrões de excelência —, não apenas aqui e agora, mas sempre e em todo lugar.

Nas concepções destes autores, o comportamento racional encontra-se, pois, ligado à conduta em sociedade. Segundo MacIntyre, o pensamento grego em geral e, em particular, o de Aristóteles não pode ser compreendido sem referência à polis. "Pois a polis" — conforme ele — "é a comunidade humana aperfeiçoada e concluída através da realização de seu *télos*" (MacIntyre, 1991, p. 110), ou seja, de seu fim intrínseco. Ora, para Aristóteles, a natureza essencial de cada coisa só se efetiva quando realiza a sua potência, aquilo que ela deve ser. Na abertura de sua obra *A política*, Aristóteles diz que uma "cidade-estado é como uma associação, e que qualquer associação é formada tendo em mira algum bem". Assim tem de ser — justifica — porque "o homem luta apenas pelo que ele considera um bem", convindo ainda que existe "um bem mais elevado, que envolve os demais: a cidade-estado" (Aristóteles, 1966, p. 9).

De modo geral, para este autor o fim intrínseco do homem, o seu *télos*, é pautar as suas ações por valores interiores e não prioritariamente por bens exteriores. Segundo Domingues, para Aristóteles, é especialmente "a nível da esfera pública da polis que o homem — a mais divina das criaturas — pode livrar-se do peso das necessidades da vida e enfim tornar-se 'homem' (*zôon politikón*), adquirindo uma sorte de imortalidade através das atividades públicas e práticas virtuosas." (Domingues, 1991, p. 21). Para

tanto, a razão vem em auxílio do homem social para ajudá-lo, não apenas a sobreviver, mas a se tornar um homem verdadeiro, ou seja, um ser que controla as suas paixões, que não se submete cegamente às necessidades naturais e que descobre por si mesmo os próprios fins e que é, por isso, livre.

Aqui, interessa prestar atenção à racionalidade prática, a qual se diferencia da racionalidade teórica (Aristóteles, 1992, p. 113-127). Antes de fazê-lo, é importante notar que para Aristóteles a racionalidade não pode ser encarada como uma característica meramente subjetiva do agente, mas, ao contrário, deve ser entendida como alguma coisa que é apreendida por meio da vivência como cidadão, na cidade-estado. Para ele, só o habitante livre da polis pode ser racional.

Para Aristóteles, uma ação é racional se é causada por boas razões e levada a efeito por meio de boas razões. A fim de realizá-la, o agente deve se mover visando um bem para si mesmo, o qual deve se mostrar não apenas adequado ao problema enfrentado, mas também apresentar-se como justificado perante o bom e o melhor como tal. Em sua concepção — é preciso enfatizar —, o agente nunca faz algo porque quer ou porque deseja, pois o móvel da ação não se encontra no que hoje chamasse de ego; ele faz algo porque este algo é o que deve ser feito por um sujeito em suas condições (idade, posição social etc.) e em suas circunstâncias. Assim, o agente não escolhe ou delibera sobre os fins egocentricamente; ele apenas os encontra por meio do raciocínio prático. O que o agente faz em cada situação é encontrar o *télos* adequado, ou seja, o fim intrínseco que tem aí de ser alcançado. Em consequência, ele apenas delibera sobre os meios mais apropriados para atingir os fins que veio a descobrir buscando o melhor para si e para a sua cidade.

Segundo esse filósofo, o raciocínio prático sempre ocorre em duas etapas. Na primeira, o agente, caracterizando corretamente a situação e as circunstâncias que enfrenta, tem de descobrir que bem deve ser procurado por meio da atuação prática. A busca do fim imediato que vai guiar a ação deve ser balizada, é preciso enfatizar, por um conhecimento adquirido previamente do que é o bom e o melhor como tal, pois, para este filósofo, como já foi visto, as virtudes do homem se realizam quando ele busca a excelência. Partindo de uma

compreensão adequada do bem em geral e da sua condição social em particular, é na escolha dos fins imediatos da ação, que o agente exercita a virtude da *phorónesis* (termo grego que significa discernimento).

Logo, no campo do saber ético e político, os pressupostos primeiros da ação apenas podem ser encontrados de um modo mediato. Como eles se manifestam no mundo dos particulares, apenas por meio destes, ou seja, das circunstâncias que envolvem as coisas e as pessoas, podem vir a ser conhecidos. Para fazê-lo, o homem tem de ir de um conjunto de particulares a um universal, segundo um método que denominava de *epagogé*. Por este meio, o qual pode ser visto como uma espécie de indução, ele pode alcançar os primeiros princípios do conhecimento necessário à vida social na esfera do sublunar. O método da *epagogé* não é, entretanto, um caminho reto. Ao contrário, como ele envolve freqüentemente várias propostas conflitantes, tem de ser completado pela dialética, entendida esta como o processo de chegar a uma conclusão possivelmente verdadeira por meio de uma argumentação não demonstrativa.

Na segunda, partindo do que foi encontrado na primeira etapa, o agente constrói o que é chamado de um silogismo prático. Depois que a "indução" e a dialética forneceram os pontos de partida, o raciocínio lógico pode fazer, então, o seu trabalho demonstrativo, sem levar, no entanto, no campo do ético e do político, ao certo. Para fazê-lo, tem de considerar dois tipos premissas. Por meio da primeira delas, o bem próximo a ser procurado é afirmado como tal. Por meio da segunda, são considerados os meios e o modo de empregar estes meios para atingir o objetivo proposto, nas condições existentes. A conclusão de tal silogismo é a própria ação demandada pelas premissas.

A ação será considerada racional se todos os momentos da primeira e da segunda etapa puderem ser considerados adequados. Note-se que, para Aristóteles, o que distingue o homem dos animais é a racionalidade, mas isto significa sobretudo que os seus desejos encontram-se ordenados por um julgamento correto a respeito do que vem a ser o verdadeiro bem. A ação será racional, pois, inclusive, se os desejos da pessoa estiverem de acordo com o que pode ser considerado racionalmente como o

bom em geral. Na época moderna, ao contrário, haverá uma forte tendência de conceituar razão como razão instrumental, ou seja, como capacidade de encontrar os modos eficientes de realizar os desejos, tomando-os como aquilo que move primariamente a ação humana.

O mundo mecânico e o homem econômico

Bem diferente de tudo o que foi visto na seção anterior é a compreensão — pelo menos a compreensão dominante — de racionalidade na sociedade moderna. A emergência de um novo modo de pensá-la encontra-se ligado a uma radical mudança na visão de mundo. Em primeiro lugar, deve-se notar que a natureza deixa de ser tratada como cosmos e passa a ser enxergada como esfera material, ou melhor, como um imenso mecanismo desprovido de qualquer finalidade. Em consequência, as causas finais são abandonadas e as causas eficientes tornam-se causas por excelência na explicação dos fenômenos naturais. Os mecanismos naturais são enxergados, então, como composição de elementos mensuráveis que encontram a sua melhor expressão na linguagem da matemática.

Diferentemente do que ocorria com a compreensão do pensamento grego, no entendimento do pensamento moderno é preciso ter em mente, ademais, a aguda distinção entre sociedade e natureza. Enquanto que a primeira é tomada como sendo constituída pelas ações e interações humanas orientadas por fins, a segunda é vista como o lugar dos movimentos sem finalidade. Apesar de serem entendidas, agora, como esferas fundamentalmente diferentes, passou-se a acreditar muito freqüentemente que estas duas esferas podiam ser tratadas, no plano do conhecimento científico, sob a mesma perspectiva metodológica. Assim, a ciência moderna encarou como a sua principal tarefa encontrar as conexões funcionais que ligam os fenômenos entre si, sejam estes naturais ou sociais. Com a seguinte diferença: no campo dos fenômenos sociais as causas imediatas são projeções de resultados, pois aquilo que os fins estabelecem só podem vir a ocorrer depois que a ação tornou-se efetiva.

Assim é que, após o nascimento da ciência moderna, o termo passou a designar conjuntos integrados de enunciados que visam explicar as

regularidades dos fenômenos. O objetivo primordial desta forma de conhecimento é traçar leis quantitativas, abstratas e universais, relativas a um campo da experiência humana. A formulação de leis associa-se à finalidade genérica de dominar o mundo exterior — encarado, agora, como esfera mecânica —, com o que lhes é inerente a possibilidade, nem sempre efetuada, de serem empregadas na geração de tecnologias. Ainda que os mundos da natureza e da sociedade sejam encarados como esferas que aparentam possuir enorme variabilidade, supõem-se que sejam governadas em última análise por leis, as quais podem ser descobertas e organizadas na forma de um saber científico universal.

A ciência moderna, cedo, expandiu-se dos domínios da natureza para os domínios da sociedade. É bem sabido que Hobbes, já em meados do século XVII, elaborou uma obra teórica cujo fulcro foi partir de leis da natureza humana, ou seja, de leis do funcionamento do corpo e da mente individual, para explicar o comportamento dos próprios indivíduos, da sociedade e do Estado. Este autor, na suposição de que a sociedade é uma máquina e que o governo é um autômato, concebeu os homens como seres igualmente maquinais que se movem, por um lado, pelas forças propulsoras dos instintos e das paixões e, por outro, pela razão calculadora. A racionalidade aparece aí, então, como expressão, no interior da mente, da mesma lógica ordenadora que preside os movimentos de todas as coisas. A sua função é calcular os efeitos das causas para fazer com que o emprego eficaz dos meios permita atingir os fins com o mínimo esforço.

Além das distinções mencionadas, há outra que precisa ser considerada. Se, para compreender o pensamento grego do período homérico, era preciso assimilar tudo ao mundo da vida, agora, torna-se necessário manter firme, na compreensão de sociedade, a distinção entre sistema e mundo da vida. Na época moderna, o papel dos sistemas torna-se tão avassalador que veio a ser possível pensar toda esfera social como sistema. Nesta perspectiva, chamada usualmente de funcionalista, o mundo da vida é tratado como sub-sistema do complexo social sistêmico. A teoria neoclássica, contudo, como aliás muito da teoria econômica em geral, requer que a esfera econômica seja pensada como sistema.

Eis que essas considerações iniciais já

parecem suficientes para iniciar um exame da teoria neoclássica, tendo em vista completar o quadro comparativo iniciado na seção anterior.

A teoria neoclássica, em geral, adota como seu o conceito de racionalidade cognitiva e instrumental, que é definida como a capacidade de escolher um curso de ação que melhor satisfaz os objetivos do indivíduo, em determinadas condições e a partir do emprego dos meios aí existentes. Tais objetivos nascem dos desejos que são tomados como dados primários da ação. Tal racionalidade é cognitiva porque concerne ao conhecimento das condições da ação e do emprego dos meios. É também instrumental porque concerne à coerência dos objetivos, mas nunca se envolve com a questão de saber se estes são corretos, justos ou bons.

Como podem ter vários objetivos diferentes, a teoria neoclássica supõe que os indivíduos são capazes sempre de comparar as satisfações proporcionadas por eles, de tal modo a dizer se são equivalentes ou se um deles é melhor do que o outro. Nas versões mais antigas, ligadas à filosofia utilitarista, assume-se que os indivíduos são máquinas capazes de calcular índices de utilidade, os quais associam aos diferentes objetivos possíveis, de tal modo que estes ficam ordenados numa escala de satisfação. Nas versões mais modernas, busca-se romper o vínculo com o utilitarismo, assumindo-se apenas que os indivíduos são capazes de ordenar os objetivos numa escala de preferências. Uma ação é dita, então, instrumentalmente racional se obedece a certas restrições impostas a essa escala das preferências. Isto é feito atribuindo-lhe certas propriedades por meio de axiomas. A partir de conjuntos de axiomas, desenvolvem-se, então, as teorias ditas da escolha racional de um modo estritamente demonstrativo, tal como se faz normalmente em matemática.

A noção de racionalidade da teoria neoclássica com todas as suas notas características, de um modo muito generalizado, é tomada hoje como algo trivial que faz parte do conjunto de termos primitivos da ciência econômica e que não requer qualquer esclarecimento. Entretanto, nos seus primórdios, duas posições diferentes a respeito de seu caráter monológico podem ser notadas, ambas as quais revelam que este não foi aceito sem controvérsias. Certos autores como Jevons e Walras assumem-no

de um modo franco e decidido, mas outros, como Marshall, mostram-se relutantes e mesmo resistentes a ele, sem no entanto conseguir deixá-lo fora do que é central em sua teoria.

Jevons, por exemplo, filiando-se explicitamente ao utilitarismo declara seguidamente em seu A teoria da Economia Política que esta ciência se baseia no cálculo do prazer e do sofrimento e que tem de ser desenvolvida de um modo matemático. Para ele, esta é, inclusive, a sua condição de cientificidade: “é claro que, se a Economia deve ser, em absoluto, uma ciência, deve ser uma ciência matemática” (Jevons, 1983, p. 30). Nesta perspectiva, segundo ele ainda, “o objeto da Economia é a maximização da felicidade por meio da aquisição do prazer, equivalente ao menor custo em termos de sofrimento” (Jevons, 1983, p. 38). No prefácio da segunda edição dessa obra, polemiza com os historicistas alemães, acusando-os de quererem desintegrar inteiramente a ciência dedutiva, para colocar em seu lugar um caos de opiniões divergentes ou uma miscelânea de fatos desconexos simplesmente agregados. Ao contrário deles, o seu caminho vem a ser desenvolvê-la, sem vacilações, como “a mecânica da utilidade e do interesse individual” (Jevons, 1983, p. 37).

Walras, diferentemente de Jevons, é bem consciente das dificuldades de tratar a racionalidade como monológica. Segundo ele, a Economia Política não pode ser considerada exclusivamente como uma ciência natural, pois “o homem é um ser dotado de razão e de liberdade, capaz de iniciativa e de progresso... que pode escolher entre o bem e o mal” (Walras, 1983, p. 10). Para ele, entretanto, a Economia Política é também uma ciência e, como tal, estuda os fatos, as suas relações e as suas leis e, nesse sentido, “é uma ciência em tudo semelhante às ciências físico-matemáticas” (Walras, 1983, p. 23). Como ele concilia essas duas posições antagônicas? Eis que o faz separando os fatos econômicos em fatos naturais e em fatos morais.

Walras classifica os fatos em duas espécies: “uns têm sua origem no jogo das forças da natureza, que são forças cegas e fatais; outros têm a sua origem no exercício da vontade do homem, que é uma força clarividente e livre” (Walras, 1983, p. 16). Em consequência, há no campo da Economia Política, segundo ele, espaço para desenvolver tanto uma ciência natural quanto uma ciência moral, as quais distingua pelos nomes de economia política pura e

economia social. A primeira delas, tem por objeto a formação da riqueza social, que é constituída pelas coisas raras que tem valor de troca. O seu problema fundamental vem a ser, pois, o próprio valor de troca que tem “o caráter de um fato natural, natural em sua origem, natural em sua manifestação e em sua maneira de ser” (Walras, 1983, p. 22). Se o lado da produção e lado da demanda são tratados na economia política pura, o problema da repartição é o tema principal da economia social, pois neste caso trata-se, não da relação entre coisas entre si, mas de subordinar as coisas à finalidade das pessoas. De qualquer modo, Walras é o iniciador de um programa de pesquisa em Economia — o da teoria do equilíbrio geral — que se desenvolveu durante pelo menos um século dentro da meta de produzir ciência de forma rigorosamente matemática, no campo das ciências humanas.

Marshall será tomado agora como um contraponto a Jevons e a Walras. Esta escolha se justifica, pois, dentre os grandes economistas neoclássicos, é Marshall quem mostra sensibilidade para as demandas do mundo da vida. E isto se revela já em sua compreensão da ciência econômica: a “Economia” — segundo ele — “é um estudo dos homens tal como vivem, agem e pensam nos assuntos ordinários da vida”, que se concentra na “conduta do homem na parte comercial de sua vida” (Marshall, 1982a, p. 33). O seu objeto é, de um lado, a riqueza e, de outro, parte da própria vida homem. E o homem, para ele, é um ser moldado sobretudo pelo trabalho e pela religião. “Os motivos religiosos são mais intensos do que os econômicos, mas sua ação direta raro se estende sobre uma tão grande parte da vida”. Por outro lado, “a ocupação pela qual uma pessoa ganha a vida marca ... o seu caráter ... pela maneira como ela usa das suas faculdades no trabalho... e pelas suas relações com os companheiros de trabalho, os seus patrões ou empregados” (Marshall, 1982a, p. 23). Apesar disto, é possível mostrar com base nos textos de Marshall que também aí se manifesta o caráter monológico da racionalidade neoclássica⁴.

O texto marshalliano, é preciso registrar no início, expressa a idéia de que a Economia é uma ciência da época moderna e que só veio a luz quando na história os aspectos econômicos da vida se separaram e se tornaram autônomos em relação às outras esferas da vida. Eis que, para ele as condições

econômicas da existência moderna são mais complexas e mais definidas do que as das épocas passadas. *"Os negócios"* — diz ele — *"são mais claramente distinguidos de outros assuntos..."* (Marshall, 1982a, p. 25). A causa do aparecimento da Economia encontra-se, pois, no advento do sistema industrial com os seus métodos de produção, distribuição e consumo característicos. É evidente que ele também ressalta, tal como outros economistas, a importância da divisão do trabalho na caracterização da complexidade da moderna economia.

Segundo este autor, a tarefa da Economia como ciência é, pois, apreender, tal como nas outras ciências, a interdependência dos fenômenos no *"mundo dos negócios"*. Os métodos de que se vale, decorre daí, não lhes são peculiares, mas se constituem como *"propriedade comum de todas as ciências"* (Marshall, 1982a, p. 43). Visa, assim, descobrir relações de causas e efeitos, inscrevendo-as em leis. E leis são enunciados de tendência, ou seja, proposições que afirmam que um resultado determinado acontece se certas causas e se certas condições também acontecem. A Economia, segundo ele, por visar motivos que podem ser medidos em dinheiro, busca, por isso, um lugar entre as ciências exatas como a Física e a Astronomia, sem pretender atingir, porém, o seu grau de exatidão. Afinal, *"não há tendências econômicas que atuem tão firmemente... como a lei da gravitação... pois as ações humanas são variadas e incertas..."* (Marshall, 1982a, p. 45).

O motivo mais constante da ação econômica, lê-se em Marshall, *"é o desejo da remuneração, a recompensa material do trabalho"* (Marshall, 1982a, p. 33). Dito de outro modo, aquilo que o homem procura em tal esfera é a obtenção da riqueza, ou seja, *"coisas extrínsecas ao homem"* passíveis de apropriação e que podem ser *"diretamente capazes de medida em dinheiro"* (Marshall, 1982a, p. 67). Nos termos da classificação anteriormente apresentada, trata-se de bens exteriores. O dinheiro, entretanto, é o fim imediato, pois a finalidade mediata da ação econômica é a obtenção da satisfação proporcionada pelos bens que o dinheiro pode comprar. Marshall não é, porém, um utilitarista. Para ele, não são apenas o prazer e a dor que movem o homem, mas também, eventualmente, o *"desejo de cumprir o dever"*. Não se trata, pois, de dizer que as motivações podem ser

egoístas ou altruístas e que os desejos podem pertencer a parte inferior ou superior da natureza humana. Trata-se de afirmar que o homem busca também bens interiores e até mesmo um pouco de excelência⁵.

De qualquer modo, a busca de excelência não é e nem pode ser central na vida moderna. E isto quem diz é o próprio Marshall, ainda que indiretamente. Nos textos dos filósofos gregos, é preciso lembrar aqui, era dada primazia à procura de bens de excelência porque só assim o homem poderia realizar as suas virtudes e efetivar o seu *télos*. Ora, na defesa de Marshall da necessidade do mecanismo mercantil, assim como da forma de propriedade e do direito modernos, encontra-se uma negação implícita deste pressuposto. Segundo ele, é inconveniente, e mesmo insensato, criticar a concorrência que se verifica no mercado a partir da idéia de um trabalho não egoísta que se voltasse exclusivamente para a promoção do bem público. Pois, o homem que faria tal trabalho não frequenta a sociedade atual. Contrariamente, *"em um mundo no qual todos os homens fossem perfeitamente virtuosos, a competição"* — e a ação estratégica que ela requer, pode-se acrescentar — *"não teria lugar"* (Marshall, 1982a, p. 28).

É preciso realçar que para Marshall, apesar das controvérsias dentro da Ética, *"existe um acordo geral em que todos os incentivos à ação, uma vez que sejam desejos conscientes, podem com propriedade ser considerados como desejos de satisfação"* (Marshall, 1982a, p. 35). Assim, mesmo que as preocupações de ordem ética possam ter um papel importante na ordenação da mente, os fins são aqui derivados dos desejos. Os desejos são tomados, pois, como *arché* ou princípios primeiros da ação. E nisto reside a principal diferença entre este modo de conceber o agir humano e o modo anteriormente exposto, de Aristóteles. Enquanto que aqui os fins próximos são derivados de necessidades mentais dos indivíduos como tais, ou seja, como pessoas centradas em si mesmas, lá eles são determinados racionalmente, ou seja, por meio do trabalho fronético e dialético da razão prática.

Os textos de Marshall refletem certas implicações do processo de racionalização da vida moderna na moldagem do comportamento humano. Ao criticar certas visões difundidas por economistas que

ênfatisam o caráter competitivo da concorrência e o caráter auto-centrado do interesse dos agentes econômicos, ele sustenta que as ações são mais independentes na sociedade moderna. E o faz, afirmando que *"é a deliberação e não o egoísmo a característica da vida moderna"* (Marshall, 1982a, p. 26). Mesmo que a afirmação da primeira não exclua a afirmação do segundo como característica do homem, vale registrar o que ele entende por deliberação. Vem a ser, em seu entendimento *"uma certa independência e hábito de cada um escolher o seu próprio roteiro, uma confiança em si mesmo; uma presteza de escolha e julgamento e um hábito de projetar o futuro e de modelar cada um o seu programa tendo em vista objetivos distantes"* (Marshall, 1982a, p. 26). Dito de outro modo, a formação de vontade na sociedade moderna é menos dependente de mandamentos que se impõe como obrigação moral.

Marshall, talvez de um modo bem diferente do que parecem pressupor a grande maioria dos textos neoclássicos, não parece acreditar que o homem econômico é um ser racional vinte e quatro horas por dia. *"Não se deve crer"* — diz ele — *"que toda a ação seja deliberada e o resultado de um cálculo"*. É verdade que *"o lado da vida de que a Economia se ocupa especialmente é aquele em que a conduta do homem é mais deliberada"*. Apesar disso, *"o economista toma o homem exatamente como ele se apresenta na vida ordinária; e na vida comum as pessoas não ponderam previamente os resultados de cada ação"* (Marshall, 1982a, p. 37). Contrariamente, também, ao parecem pressupor as exposições correntes da teoria neoclássica, Marshall sabe bem que o comportamento estratégico no sistema econômico não é totalmente independente do mundo da vida. Para ele, a ação econômica, para se efetivar, requer certos valores. *"Mesmo as relações que são unicamente de negócios"* — convém — *"pressupõem a honestidade e a boa fé"* (Marshall, 1982a, p. 39). Isto é certo, mas tais funcionamentos sistêmicos promovem ou sabotam estas qualidades?

Encontra-se nos textos de Marshall provas de que ele se preocupava com esta questão. A sua avaliação das conseqüências da pobreza urbana, por exemplo, é uma destas provas: *"as condições que envolvem a extrema pobreza, especialmente em lugares densamente habitados, tendem a amortecer as faculdades superiores... O estudo das causas da*

pobreza é o estudo das causas da degradação de um grande parte da humanidade" (Marshall, 1982a, p.23). A sua avaliação das virtudes vem a ser uma outra prova: *"a era moderna abriu indubitavelmente novas portas à desonestidade no comércio"* (Marshall, 1982a, p. 27). Porém, as suas conclusões a esse respeito são em geral otimistas, pois pensa que a força destrutiva dos imperativos sistêmicos não é grande e que o progresso econômico e social irá, aos poucos, resolvendo todos os problemas.

A sensibilidade de Marshall para o mundo da vida não tem contrapartida, porém, nos modelos encontrados em seus *Princípios de Economia*. Aí, mesmo nas robinsonadas mais ingênuas, o agente econômico, empregando da melhor forma possível os meios disponíveis, busca sempre maximizar a sua satisfação. E isto pode ser visto, por exemplo, na seguinte pequena estória criada por ele para transmitir a idéia básica da teoria neoclássica: *"quando um menino colhe amoras para comer..."* [etc. etc.] *"o equilíbrio é atingido quando, afinal, o desejo de brincar e a aversão ao trabalho de colher contrabalançam o desejo de comer. As satisfação que pode obter colhendo as frutas chegou ao seu ponto máximo"* (Marshall, 1982a, p. 21). Por outro lado, as suas construções matemáticas que incorporam essas idéias, colocadas de preferência nas notas de rodapé e nos apêndices, constituem-se sem dúvidas no cerne de sua teoria. Não há também dúvida de que essas idéias aparecem no texto principal recobertas com considerações de ordem muito mais ampla.

Tal tensão metodológica foi percebida por Robbins que, depois de criticar o seu ilustre antecessor, procurou centrar o foco da ciência econômica na ação racional em sentido instrumental. É interessante examinar os seus argumentos. Robbins, inicia o seu famoso texto metodológico com uma censura à idéia, encontrada nos *Princípios...* de Marshall, de que em Economia estuda-se as causas materiais do bem-estar. A definição está de acordo com o senso comum, concorda ele. Entretanto — aduz —, *"o teste final da validade de qualquer definição não é a sua aparente harmonia com certos usos do discurso cotidiano, mas a sua capacidade de descrever exatamente a matéria última das principais generalizações da ciência"* (Robbins, 1969, p. 4-5). Como julga que a definição de Marshall não passa neste teste, vai propor uma outra, a saber, que *"Economia é a ciência que estuda*

o comportamento humano como relação entre fins e meios escassos que tem usos alternativos" (Robbins, 1969, p. 16). Assim, ao invés da riqueza, é racionalidade cognitiva e instrumental que vai caracterizar a Economia como ciência.

No texto de Robbins encontram-se outros elementos importantes para as questões aqui levantadas. Em primeiro lugar, ele afirma enfaticamente a neutralidade da Economia em relação aos fins. Dito de outro modo, sustenta que ela não se pronuncia sobre a adequação dos fins individuais a qualquer idéia superior do que vem a ser o bom e o melhor para os homens⁶. "*A idéia de que a ação racional envolve a idéia de ação eticamente apropriada...*" — convém — é um "*suposto que não entra na análise econômica*" (Robbins, 1969, p. 91). Em segundo lugar, fica claro em seu texto que os fins, assim pensados, têm de ser derivados de um processo de valoração que acontece na mente dos indivíduos: "*é claro que o fundamento desta teoria é um fato psíquico, a valoração individual*" (Robbins, 1969, p. 87). E, nesta perspectiva naturalista, o que está subjacente a tal fato psíquico é a intensidade dos desejos e a busca de satisfação.

Apesar de Robbins não ter sido uma estrela de primeira grandeza na constelação dos economistas neoclássicos, é fora de dúvida que o seu modo de definir Economia tornou-se vitorioso. A razão disto pode ser imputada ao fato de que ela é adequada ao modo altamente abstrato de fazer Economia da segunda metade do século XX, sendo compatível inclusive com os desenvolvimentos mais sofisticados da teoria do equilíbrio geral. Por outro lado, essa definição amplia o campo de validade do chamado raciocínio econômico, de tal modo que consegue abranger também as aplicações da teoria da escolha racional — que nada mais é do que a teoria neoclássica generalizada — em sociologia, política etc.

Resumo Final

Enquanto que a ação social para Aristóteles envolve dois movimentos racionais, tal como concebida modernamente pelo pensamento liberal e, em particular, pela teoria neoclássica, ela tem apenas um. Na sua forma antiga, no primeiro movimento, por meio da racionalidade deliberativa, o agente busca determinar os seus fins próximos e,

no segundo, raciocina demonstrativamente para chegar à ação propriamente dita. Ademais, a concepção de ação do filósofo grego envolve um processo dialético de ir das condições e circunstâncias que o agente enfrenta para os fins, o qual não se encontra na outra concepção aqui apresentada. Em consequência, a racionalidade aparece aqui ligada à elaboração de um saber frágil e incerto sobre as condições do agir em sociedade que chega, no máximo, à boa opinião, ao provavelmente certo..

Na perspectiva neoclássica, dá-se prioridade à busca de bens exteriores, deriva-se os fins dos desejos e conclui-se que a racionalidade possível da ação é a racionalidade cognitiva e instrumental. Enquanto que na primeira a racionalidade é dialógica, nesta segunda ela é monológica. Ora, é justamente porque nesta última teoria se pensa a ação como a decorrência de um raciocínio demonstrativo, claro, seguro e exato é que ela pode assumir a forma da exposição matemática tão celebrada por muitos como uma grande conquista da ciência humana. De acordo com Habermas, isto se tornou possível historicamente em razão da emergência do aparato estatal, primeiro, e do sistema econômico, depois, os quais institucionalizam a ação que busca vincular de modo eficiente os meios a fins, tomando os fins como dados. Na sua perspectiva, tudo isto reflete, entretanto, no plano da teoria, a subordinação efetivamente existente do mundo da vida aos imperativos sistêmicos.

Referências Bibliográficas

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*. Brasília: UNB, 1992.
- _____, *A Política*. São Paulo: Hemus, 1966.
- DOMINGUES, L., *O grau zero do conhecimento — O problema da fundamentação das ciências humanas*. São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa — racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid: Taurus, 1987.
- JAEGER, W., *Paidéia — a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- JEVONS, W. S., *A teoria da Economia Política*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- MACINTYRE, A., *Justiça de quem? Qual racionalidade?* São Paulo: Edições Loyola, 1991.
- MCCARTHY, T., *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 1987.
- MARSHALL, A., *Princípios de Economia — Tratado*

introdutório. São Paulo: Abril Cultural, 1982. Volume I (a) e Volume II (b).

PRADO, E. F. S., A teoria neoclássica (pura) e a teoria neo-austriaca frente ao legado cartesiano. In: *Análise Econômica*. A sair em 1996.

_____, A constelação pós-walrasiana. In: *Revista de Economia Política*, volume 14, n 4, outubro-dezembro de 1994 (b), p. 110-117.

_____, A crítica de Parsons ao modelo atomista de ação social. In: *Nova Economia*, vol. 3 (1), setembro de 1993, p. 9-20.

_____, Conceitos de ação racional e os limites do enfoque econômico. In: *Revista de Economia Política*, vol. 13 (1), janeiro-março de 1993, p. 119-134.

ROBBINS, L., *An Essay on the nature and significance of economic science*. Londres: MacMillan, 1969.

WALRAS, L., *Compêndio dos elementos de Economia Política Pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

¹ As idéias apresentadas nesta seção encontram-se na *Teoria da ação comunicativa*, na seção do livro II que trata da "disjunção entre sistema e mundo da vida" (Habermas, 1987, 215-280).

² Não se pode pensar, entretanto, que esta independência possa ser total; ao contrário, parece correto admitir que há certas normas sociais necessárias aos funcionamentos sistêmicos, como, por exemplo, as da honestidade.

³ As idéias sobre o pensamento grego — em particular, as interpretações de Aristóteles — encontradas nesta seção foram colhidas principalmente em MacIntyre (1991), mas também, em proporção bem menor, em Domingues (1991) e em Jaeger (1986). Deve-se notar que, neste aspecto, este texto não tem qualquer pretensão de

originalidade, pois se constitui apenas na expressão de um esforço inicial para esclarecer uma questão interessante no âmbito da Economia.

⁴ É claro, aí se manifesta em lugar próprio, pois, como o próprio Marshall diz em *Usos do raciocínio abstrato em Economia*, um dos apêndices de seu *Princípios de Economia*, "a elocubração abstrata é boa coisa, quando confinada ao seu lugar próprio" (Marshall, 1982b, p. 358).

⁵ Marshall diz que os animais são movidos estritamente pela busca da sobrevivência, mas "o homem, porém, com sua forte individualidade, tem uma liberdade maior. Ele se compraz no exercício de suas faculdades por elas mesmas; às vezes as utiliza nobremente, quer com o despreendimento dos gregos antigos, quer sob a ação de um esforço refletido e firme, em vista de fins importantes" (Marshall, 1982a, p. 216). A excelência aqui, entretanto, é mental e não está referida a busca de uma harmonia com a ordem supraindividual.

⁶ De fato, o que diz é que o bom é aquilo que os indivíduos desejam.