

# O CARÁTER MONOLÓGICO DA RACIONALIDADE NEOCLÁSSICA

*Eleutério F. S. Prado*

Prof. do Depto. de Economia da FEA-USP

## RESUMO

Este artigo atenta para o caráter demonstrativo do conceito neoclássico de racionalidade, questionando a sua aparente trivialidade. Nele, examinam-se textos de Jevons, Walras, Marshall e Robbins, os quais são vistos como representativos da teoria neoclássica. A fim de chamar a atenção para as suas características salientes, compara-se esta noção com o conceito aristotélico de racionalidade. Enquanto o primeiro é visto como instrumental, apodítico e monológico, o último é visto como expressivo, prudente e dialógico. Enquanto que este último conceito emerge na vida política e ética da cidade-estado, o outro emerge na vida sistêmica e individualista inerente aos mercados e às organizações. Deste ponto de vista, a ciência moderna e a filosofia antiga somente lhes deram forma no tempo devido, tornando-os visíveis e rigorosos. A fim de explicar estas ocorrências históricas, o artigo confia na teoria evolutiva da sociedade de Habermas.

## PALAVRAS-CHAVE

racionalidade, teoria neoclássica, sistema econômico, mundo da vida

## ABSTRACT

This paper pays attention to the demonstrative character of rationality concept employed in neoclassical theory, putting in question its apparent triviality. It examines texts of Jevons, Walras, Marshall and Robbins which are viewed as representatives of neoclassical theory. In order to enlighten its salient feature, this usual notion is compared with the aristotelian concept of rationality. While the former is shown to be instrumental apodictical and monological, the latter is shown to be expressive, prudential and dialogical. While this ultimate concept of rationality emerged from the ethical and political life in the polis, the other emerged from the systemic and individualistic life in the markets and organizations. From this point of view, the modern science and the ancient philosophy only shaped them by the time, making them clearly visible and rigorous. In order to explain these two historical occurrences, the paper relies on Habermas evolutionary theory of society.

## KEY WORDS

rationality, neoclassical theory, economic system, lifeworld

### INTRODUÇÃO

Não há dúvida de que o termo racionalidade tem uma presença importante no discurso dos economistas, especialmente no discurso daqueles economistas que se apóiam 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 certas concepções deste autor que sobreviveram na ciência e que são vistas como um cartesianismo.<sup>1</sup> (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.

---

1. Parecem existir evidências indiscutíveis de que os fundadores da teoria do equilíbrio geral, Walras e Pareto, foram influenciados pela mecânica racional e pelo método newtoniano. (INGRAO & ISRAEL, 1990, p. 31-138). Na verdade, de um modo mais geral, a matematização da Economia está relacionada de um modo complexo com uma compreensão de ciência que muito deve a Galileu, a Descartes e a Newton, assim como à lógica formal contemporânea. No artigo mencionado, comete-se a falha de não apontar o matematismo como a característica mais importante do cartesianismo sobrevivente na ciência do século XX, mostrando que ele perde o seu caráter metafísico para se tornar formalista.

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 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.

Segundo a teoria neoclássica, o indivíduo decide 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 isto ocorreu 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. Logo, 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.<sup>2</sup> 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<sup>3</sup>

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 pode 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

---

2. Uma contraposição mais específica entre as concepções neoclássica e aristotélica de troca e de mercado (seja na forma natural seja na forma crematística) encontra-se num artigo de BERTHOUD (1992).

3. 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, p. 215-280).

de regras instituídas que coordena as ações estratégicas do conjunto dos agentes sociais, por meio do aproveitamento e da organização de suas conseqüências 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 a 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 sociedades modernas que possuem um sistema de mercado bem diferenciado. Da perspectiva sistêmica, as sociedades transitam por estas etapas e o fazem porque vêm 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 sociais.<sup>4</sup> A diferenciação sistêmica

---

4. 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.

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 diante de 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 têm como finalidade precípua a reprodução da base material e, assim, a conservação da sociedade, exigem coordenação. Mesmo aí se impõem 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 às 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 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 conseqüência, 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, impõe-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 se correlacionam 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 ÉTICO<sup>5</sup>

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

---

5. 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.

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, portanto, 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 *Ilíada* 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 conseqüência, 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, por conseguinte, 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. Ante 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 ser encaradas como empecilhos 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 tomar ciência de que elas existem. Para os gregos pós-homéricos, entretanto, algumas ações passaram a exigir justificação. Algumas vezes aquilo que a tradição 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 justificção 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, 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 da 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 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 esses 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 — que comandam o empenho do homem. Em conseqüência, 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 sentidas como tais pelos indivíduos, mas é o contrário disto que ocorre quando 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.

Segundo MacIntyre, o pensamento grego em geral e, em particular, o de Aristóteles não pode ser compreendido sem referência à *polis*. Para este filósofo, a cidade-estado é a comunidade humana aperfeiçoada que, ao passar a existir, veio permitir a realização do homem como um ser capaz, ao mesmo tempo, de vida moral e política e de vida contemplativa (teórica) racionais. A sua concepção de racionalidade encontra-se, pois, ligada à conduta do homem em sociedade. Para compreendê-la é preciso notar que, para Aristóteles, a natureza essencial de cada coisa só se efetiva quando realiza a sua potência e que a potencialidade do homem é, por um lado, conduzir-se racionalmente e, por outro, é conseguir pautar as suas ações por valores interiores — e não por valores exteriores, em última análise. Como um ser que decide sobre os próprios fins, o homem busca realizá-los tendo como meta suprema chegar à felicidade; e como um ser que emprega a palavra para se comunicar e para expressar a essência das coisas, só pode efetivar esta potência na vida em comum na *polis*.

Aqui, interessa prestar atenção à racionalidade prática, necessária à vida moral e política, a qual não pode ser precisa como a racionalidade apodítica que vigora na matemática. Pois, como diz o Estagirita, “*é insensato aceitar raciocínios apenas prováveis de um matemático e exigir de um orador demonstrações rigorosas.*” (ARISTÓTELES, 1992, p. 18) Antes de fazê-lo, é importante enfatizar que para Aristóteles a racionalidade em geral não pode ser encarada como uma característica subjetiva do agente, mas, ao contrário, deve ser entendida como uma competência que é apreendida por meio da vivência como cidadão, na cidade-estado. Na verdade, como diz MacIntyre, “*não é meramente a polis, mas o próprio kosmos, a própria ordem das coisas, que fornece o contexto no qual a justiça e racionalidade prática estão relacionadas.*” (MACINTYRE, 1991, p. 115) De qualquer modo, para Aristóteles, só o habitante livre da cidade-estado pode ser racional.

Na *Ética a Nicômacos*, Aristóteles diz que a “*felicidade, mais do que qualquer outro bem, é tida como o bem supremo, pois que é escolhida sempre por si mesma, e nunca por causa de algo mais.*” (ARISTÓTELES, 1992, p. 23) A felicidade, para ele, entretanto, não é um fim que pode ser atingido solitariamente. Na abertura de *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)<sup>6</sup> É, pois, a própria cidade-estado que permite ao homem chegar à felicidade. Aí, ele pode alcançá-la por meio da razão. Esta vem em auxílio do homem político 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.

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

---

6. 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 tomar-se ‘homem’ (zôon politikón), adquirindo uma sorte de imortalidade através das atividades públicas e práticas virtuosas.*” (DOMINGUES, 1991, p. 21)

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 chama-se 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 achar 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, os raciocínios práticos sempre ocorrem 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. Partindo de uma compreensão adequada do bem em geral e da sua condição social em particular, é na escolha dos fins imediatos da ação e dos meios para alcançá-los que o agente exercita as suas virtudes de caráter (*areté*) e emprega o seu discernimento<sup>7</sup> ou *phorónesis* — ou seja, uma forma de racionalidade incerta e prudente (não apodítica) necessária à vida na *polis*.

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 caminho, ele pode alcançar os primeiros princípios do conhecimento necessário à vida social na esfera do sublunar. O *epagogé* não é, entretanto, um rumo reto. Ao contrário, como

---

7. M. G. Kury, tradutor da *Ética a Nicômacos* (1992) empregada como referência neste artigo, traduz *phorónesis* por discernimento. Ele pode também ser traduzido por prudência. De qualquer modo, MacIntyre o define do seguinte modo: “*Phorónesis é o exercício de uma capacidade de aplicar verdades sobre o que é bom fazer em geral para tal tipo de pessoa ou pessoas, em certos tipos de situação, a si mesmos em ocasiões particulares.*” (MACINTYRE, 1991, p. 130)

freqüentemente envolve propostas conflitantes, completa-se pela dialética, entendida esta como o processo de chegar a uma conclusão possivelmente verdadeira por meio de uma argumentação não demonstrativa.<sup>8</sup>

É importante notar que a racionalidade prática já nesta primeira etapa envolve duas formas de racionalidade: a epistêmica e a fronética, as quais se combinam, diferindo entre si. O papel da *phoronésis* é deliberar sobre os meios e os fins imediatos, que são particulares e mutáveis, enquanto que o papel da *epistémé* é encontrar os fins universais, que são eternos. Está última é um saber sobre os universais, que é capaz de fornecer, por isso, as diretrizes mais gerais das ações, enquanto que a primeira é um conhecimento que se envolve com as condições particulares e que é capaz de aplicar aquelas diretrizes a estas condições.

Na segunda etapa, partindo do que foi encontrado na primeira, o agente constrói o que é chamado de um silogismo prático. Depois que a dupla dialética ascendente forneceu 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. Dito de outro modo: *“a estrutura lógica de um silogismo prático é a seguinte: Na premissa inicial, o agente afirma, de um certo tipo de ação, um predicado que tem força gerundiva: tal coisa deve ser feita enquanto boa. Na premissa secundária, o agente afirma que as circunstâncias são tais que oferecem a oportunidade e a ocasião para se fazer o que deve ser feito. Na conclusão, o agente, ao agir, afirma que esta ação, enquanto tal, deve ser feita.”* (MACINTYRE, 1991, p. 155)

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

---

8. Segundo MacIntyre, a dialética aristotélica é “o processo no qual uma tese ou teoria particular justifica-se contra as suas rivais através de sua habilidade superior em resistir às objeções, de pontos de vista diferentes.” (MACINTYRE, 1991, p. 105)

juízo correto a respeito do que vem a ser o verdadeiro bem. A ação será racional, inclusive, se os desejos da pessoa estiverem de acordo com o que pode ser considerado racionalmente como o bom em geral. A racionalidade da ação social em Aristóteles é prática, pois diz respeito antes de tudo à determinação dos fins enquanto bons. 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.

Ademais, a racionalidade da ação em Aristóteles é dialógica porque envolve processos de raciocínio e de argumentação que tem como pressuposto o mundo da vida do cidadão da *polis*. É por isso que o discernimento e a dialética têm um papel crucial nestes processos. Já na época moderna, tornou-se normal tratar o comportamento do homem na sociedade como algo que se pode modelar matematicamente. Forjou-se, então, inclusive, um ideal de ciência apodítica da conduta, o qual melhor se efetivou na teoria neoclássica, em particular, em sua vertente de equilíbrio geral. Para tanto, passou-se a admitir que os desejos e as decisões são mediados por uma racionalidade que, diferenciando-se radicalmente da anterior, é monológica.

## 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 conseqüência, as causas finais são abandonadas e as causas eficientes<sup>9</sup> tornam-se causas por excelência na explicação dos fenômenos naturais. Os mecanismos naturais são enxergados, então, como

---

9. Nas explicações, as causas finais remetem os fenômenos às finalidades para as quais eles supostamente ocorrem e as causas eficientes os remetem meramente aos seus antecedentes, isto é, àquilo que provocam as mudanças.

composição de elementos mensuráveis que encontram a sua melhor expressão na linguagem da matemática. Já nos primórdios da época moderna, por volta dos séculos XVI e XVII, surge a *mathesis universalis*, projeto constituído em torno da idéia de desenvolver uma ciência universal da ordem e da medida, que abrangerá não apenas os fenômenos naturais, mas também os sociais. (DOMINGUES, 1991, p. 33)

No entendimento do pensamento moderno é preciso ter em mente que a distinção entre sociedade e natureza mais uma vez aparece turvada, mas agora, diferentemente do que ocorria no pensamento grego, porque a sociedade é aproximada da natureza. É certo que a primeira é tomada como sendo constituída pelas ações e interações humanas orientadas por fins e a segunda é vista como o lugar dos movimentos sem finalidade. Apesar de serem entendidas, porém, como esferas 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.<sup>10</sup>

Assim é que, com o nascimento da ciência moderna, o termo teoria desligou-se de qualquer perspectiva contemplativa e passou a designar conjuntos integrados de enunciados que visam explicar as regularidades dos fenômenos.<sup>11</sup> 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

---

10. Se os fins são determinados por fatores exteriores ao *ego*, então a sua “escolha” passa a ser tratada como se fosse algo natural e que pode ser explicada pelo mesmo mecanismo causal empregado nas ciências naturais. Por outro lado, se advém do arbítrio humano, deixam de ser objeto da ciência, para serem incluídos, por exemplo, no campo da Ética. Parsons encarou isto como um dilema da ciência social, ao qual denominou de dilema utilitarista. (PRADO, 1993, p. 13-15)

11. O termo *theoria*, entre os gregos, assinalava a atividade intelectual de contemplação do cosmos, tendo em vista apreender o imutável e o eterno. Por meio dela, o espírito do teórico se colocava acima das incertezas e instabilidades terrenas e entrava em concordância com a harmonia cósmica. (MCCARTHY, 1987, p. 20-21)

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, supõe-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, por exemplo, 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 subsistema do complexo social sistêmico. A teoria neoclássica, contudo, como aliás muito da teoria econômica em geral, requer que apenas 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 os indivíduos podem ter vários objetivos diferentes, a teoria neoclássica supõe que eles 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 distingue 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 têm 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 presta atenção para certas 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 do 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 neoclássica.<sup>12</sup>

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 à 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

---

12. 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 elucubração abstrata é boa coisa, quando confinada ao seu lugar próprio.*” (MARSHALL, 1982b, p. 358)

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 à parte inferior ou superior da natureza humana. Trata-se de afirmar que o homem busca também bens interiores e até mesmo um pouco de excelência.<sup>13</sup>

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

---

13. 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 à busca de uma harmonia com a ordem supra-individual.

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 enfatizam o caráter competitivo da concorrência e o caráter autocentrado 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 seus 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 impõem como obrigação moral.

Marshall, talvez de um modo bem diferente do que parecem pressupor certos 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 que as exposições correntes da teoria neoclássica supõem, 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?

Encontram-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 atenção 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. É isto que pode ser visto, por exemplo, na seguinte pequena história 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 a 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 homens.<sup>14</sup> “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.

---

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

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.<sup>15</sup> 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, I. *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-austríaca frente ao legado cartesiano. *Análise Econômica*, ano 12, p. 5-23, mar e set. 1994a.
- \_\_\_\_\_. A constelação pós-walrasiana. *Revista de Economia Política*, v. 14, n. 4, p. 110-117, out.-dez. 1994b.
- \_\_\_\_\_. A crítica de Parsons ao modelo atomista de ação social. In: *Nova Economia*, v. 3, n. 1, p. 9-20, set. 1993.
- \_\_\_\_\_. Conceitos de ação racional e os limites do enfoque econômico. In: *Revista de Economia Política*, v. 13, n. 1, p. 119-134, jan.-mar. 1993.
- 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.

---

15. Algumas das idéias necessárias para bem compreender a questão da relação entre a emergência dos sistemas e o predomínio da ação racional em sentido instrumental encontram-se no artigo *O sistema econômico e os meios de comunicação sistêmicos*. (PRADO, 1996)