

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ECONOMIA

**A RAZÃO DA RETÓRICA: hermenêutica, pragmatismo e a
lógica argumentativa no discurso econômico**

DANILO ARAÚJO FERNANDES

PORTO ALEGRE

2003

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ECONOMIA

**A RAZÃO DA RETÓRICA: hermenêutica, pragmatismo e a
lógica argumentativa no discurso econômico**

DANILO ARAÚJO FERNANDES

Orientador:

Prof. Dr. Pedro Cezar Dutra Fonseca

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Economia da Faculdade de Ciências Econômicas da UFRGS (Universidade Federal do Rio Grande do Sul) como quesito parcial para obtenção do grau de Mestre em Economia

PORTO ALEGRE

2003

“O que, no sentido de ‘conhecimento’ chamamos ‘ciência’, é, na verdade, conhecimento da experiência – com exceção da matemática e lógica. E conhecimentos da experiência não podem levar a saber absoluto algum. Parece-me a resposta correta à objeção do relativismo aquela dada pelos gregos, chamando de ‘ciência’ apenas a matemática, e situando o mundo todo da nossa experiência no campo sem fronteiras da linguagem e da retórica. Aqui, porém, nem tudo é demonstrável. O que tem de valer enquanto verdadeiro tem em vista apenas o que é digno de crédito”

HANS-GEORG GADAMER

AGRADECIMENTOS

Durante os mais de dois anos em que estive dedicado aos estudos e reflexões sobre economia, tive o privilégio de conhecer várias pessoas que me permitiram o enorme prazer da convivência diária. Pessoas que de uma forma ou e outra, contribuíram para que eu conseguisse superar as dificuldades e aproveitar ao máximo as oportunidades; aprendendo tanto com a experiência em si, como com as lições acadêmicas próprias de um ambiente diversificado e enriquecedor como o de Porto Alegre.

Atravessar, literalmente, o país de Norte à Sul (de Belém à Porto Alegre), talvez não seja uma tarefa difícil em comparação aos inúmeros desafios e conflitos intelectuais que me foram apresentados logo ao chegar à “capital dos gaúchos”. Estes obstáculos, no entanto, me fizeram amadurecer pessoal e intelectualmente, e me permitiram perceber o quão importante para mim eram os desafios os quais precisava enfrentar se quisesse realmente manter minha – convicta – forma de buscar construir o conhecimento a partir de uma incansável procura por aprofundar o diálogo (por mais difíceis que estes muitas vezes pareçam ser), a partir de uma postura intelectualmente provocativa, mas sempre com um impulso que avança sobre meus mais remotos momentos de acomodação; e procuram levantar novas questões e buscar, no limite, possíveis contradições ou incoerências que nos permitam avançar no conhecimento.

Estas características me custaram (ou acrescentaram) sem dúvida nenhuma, muitos debates acirrados, e conversas extremamente frutíferas (apesar dos desgastes pessoais que, infelizmente, são algumas vezes inevitáveis). Principalmente quando encontramos pela frente pessoas “grandes”, tanto em seu potencial e nível intelectual, quanto em sua convicção (quase como uma aposta infalível) a respeito da “realidade” e características do conhecimento econômico. Dentre estas pessoas de potencial fantástico das quais tive o privilégio de conhecer; uma, no entanto, me foi de fundamental importância pelo grau de exigência que me forçou a ter em meus argumentos. Isto se explica pelo seu talento aliado a um estilo “apaixonado”, por vezes provocativo, mas fundamentalmente estimulante e criativo, tanto em seus argumentos como em seu potencial irônico. Estou me referindo a Cláudio Shikida. Não poderia começar meus agradecimentos sem lembrar de nossos empolgantes debates.

Não poderia esquecer também de fazer menção e agradecer a alguns colegas que em suas mais variadas características pessoais me foram de fundamental importância no processo de amadurecimento e desenvolvimento desta dissertação. Um agradecimento mais do que especial ao “parceiro” e grande amigo Arnildo Corrêa (conterrâneo das “terras lá de cima” – Vitória do Xingu - PA), incansável batalhador e amigo de todas as horas; além de ser uma das minhas

principais fontes de estímulo e aprendizado, tendo em vista sua enorme capacidade de conciliar uma habilidade analítica e de compreensão teórica com uma prudência intelectual e determinação própria das pessoas mais equilibradas e competentes.

Não posso esquecer de fazer menção, também, a alguns outros amigos que contribuíram diretamente para o desenvolvimento e amadurecimento dos argumentos levantados nesta dissertação; quais sejam: o bom e paciente Rafael, com o qual tive conversas incríveis e fundamentais nas quais me foram feitas indagações que, mais tarde, se tornaram estímulos centrais em minha argumentação nesta dissertação; André e Solange, pela força, amizade e a oportunidade de trocar idéias sobre filosofia em um ambiente intelectual nem sempre favorável a este tipo de questionamento. Aos amigos: Une, Felipe, Sidney, Porsse e Rony; pelas conversas muitas vezes descontraídas, mas, fundamentalmente, com importantes questões e elementos que – indo além da amizade e do companheirismo, que lhes são peculiar – sempre contribuíam de alguma forma para que eu pudesse melhor organizar minhas idéias.

Um agradecimento em especial ao orientador e amigo, professor Pedro Fonseca; com o qual serei sempre grato pela confiança e apoio recebidos nos momentos mais difíceis de elaboração deste trabalho – desde o nascimento das primeiras idéias à elaboração e defesa do projeto de dissertação –; assim como em relação às observações e sugestões feitas sempre com muita competência e percepção privilegiada dos rumos que poderiam ser tomados no trabalho.

Queria agradecer também ao professor Flávio Comim pelo interesse, sugestões e dedicação demonstradas ao longo de nossa – curta, porém intensa – convivência; tanto em sala de aula como através de várias conversas ao longo de todo o processo de elaboração tanto do projeto como da própria dissertação aqui apresentada.

Agradeço ainda aos membros da secretaria de pós-graduação, por todo o apoio e profissionalismo que lhes são peculiar, à Capes pelo apoio financeiro e aos companheiros de mestrado e doutorado que, de uma forma geral, foram incríveis na convivência e sempre prontos a ajudar no que fosse preciso. Um abraço em especial à: Izete, Larissa, Viviane, Ângelo, Cristiane, Flávio, Paulo Chananeco, Paulo Jacinto; e o “chapa”: Maurício Mocelin; enfim, a todos os colegas do “PPGE 2000 e 2001”. À turma do “SBPH”, pelo bom humor, criatividade e amizade a qual nos permitiu sobreviver e enfrentar as grandes dificuldades do curso.

Aos colegas e amigos da UNESC, pela amizade e contribuição decisiva para a elaboração deste trabalho. Um agradecimento em especial à Maurício Serafin (neopragmático “de carteirinha”, o qual me possibilitou uma proximidade ainda maior ao tema e uma fonte de debates e aprendizado sobre ética e filosofia contemporânea); Sandro Kobol (pelas frutíferas conversas sobre Nietzsche, além da amizade e do trabalho de revisão feito com uma competência

incrível); Sandro Grisa e Alcides por estarem sempre me instigando a pensar e responder suas contestações em relação ao pensamento neopragmático.

Gostaria de agradecer, também, aos pareceristas desta dissertação, pelas contribuições e incentivos que foram de extrema importância para a melhoria do trabalho. Um agradecimento especial ao professor Ramón Fernandez pela empolgação, e verdadeira “paixão” e dedicação que demonstra em relação ao tema da “retórica”; o que, mesmo que indiretamente – sem que eu pudesse usufruir de um contato mais direto e constante ao longo do tempo de elaboração desta dissertação – me trouxe estímulos e motivação que foram fundamentais para o desenvolvimento e conclusão do trabalho.

Um agradecimento, mais do que especial, a minha mulher (Izabella); a quem ofereço este trabalho. Companheira que, mais do que qualquer um, viveu as angústias e dificuldades desta caminhada, e sempre me deu o apoio e segurança necessários para que pudéssemos concluir com êxito mais este obstáculo.

Agradeço ainda aos meus pais, irmãos e familiares; os quais, mesmo à distância, sempre me foram, ao mesmo tempo, um estímulo e uma força vital; fundamentais em minha vida.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	09
2. A CRÍTICA DA EPISTEMOLOGIA E A RAZÃO DA RETÓRICA NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA	20
2.1 – Da epistemologia à hermenêutica	20
2.2 – A filosofia hermenêutica de Heidegger e Gadamer	27
2.3 – O antifundacionismo pragmatista de Richard Rorty	32
2.4 – Hermenêutica crítica e o debate sobre o papel da hermenêutica na reflexão filosófica	35
2.5 – A fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur	41
2.6 – A retórica e a perspectiva hermenêutica contemporânea	50
3. A RACIONALIDADE PRÁTICO-RETÓRICA E A LÓGICA ARGUMENTATIVA NO DISCURSO CIENTÍFICO	52
3.1 – As diferentes formas de racionalidade na filosofia de Aristóteles.....	52
3.1.1 – A lógica apodíctica e a dialética	53
3.1.2 – A dimensão prática da razão e a “arte retórica”	58
3.2 – A reabilitação da racionalidade prático-dialética e a “nova retórica” de Chaïm Perelman	67
3.2.1 – A “nova retórica”	71
3.2.2 – A racionalidade prática e a razão dialética em Chaïm Perelman	77
3.3 – A nova retórica e a perspectiva hermenêutica	81
3.4 – A lógica argumentativa, a retórica e o discurso científico.....	85
4. A RETÓRICA NO DISCURSO ECONÔMICO	89
4.1 – A retórica na perspectiva de McCloskey e Arida	89
4.2 – A questão da verdade na perspectiva retórica em economia.....	104
5. CONCLUSÃO	109
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	113

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo defender a perspectiva da existência de uma lógica por trás dos discursos retórico-persuasivos – tal como inaugurada por McCloskey (1983) e Arida (1983) dentro da ciência econômica. O objetivo é demonstrar a completa inadequação de se confundir filosoficamente “retoricismo” com “irracionalismo”, pois, de acordo com nossa interpretação, nem McCloskey nem Arida propõem que não se deva utilizar critérios racionais para validação de teorias econômicas. O que eles propõem, a nosso ver, é que não se deva compreender a história do pensamento econômico e a própria teoria econômica atual como resultado de uma evolução apodíctica epistemologicamente mediada por evidências (sejam elas empíricas ou dedutivas). Isto, no entanto não implica numa desconsideração da “razão” por completo – a não ser que se entenda a “razão” por um prisma estritamente epistemológico; o que não nos parece muito razoável. Sendo assim, procuramos desenvolver ao longo do trabalho argumentos filosóficos oriundos das perspectivas hermenêuticas de: Heidegger, Gadamar, Habermas e Ricoeur, além do pragmatismo de Richard Rorty; com o intuito de relacioná-los com as perspectivas retóricas de McCloskey e Arida; buscando, mais especificamente, demonstrar a fundamentação racional da perspectiva retórica em relação à filosofia contemporânea, e contribuir com o debate retórico na economia a partir de uma tentativa de aproximação entre as perspectivas hermenêuticas – mais especificamente de Habermas e Ricoeur – e a perspectiva retórica de Arida; além de procurar uma melhor explicação e relação entre a filosofia hermenêutica-pragmática, e a perspectiva da “racionalidade prática” presente na ‘nova retórica’ de Chaïm Perelman.

1 - INTRODUÇÃO

A partir de meados da década de 80, tem surgido dentro do estudo de filosofia da ciência aplicada à economia um pequeno (em suas proporções em relação ao grupo maior de economistas acadêmicos) mas intenso debate a respeito da possível existência de uma dimensão retórica dentro da ciência econômica. O chamado “projeto retórico”¹ tem se desenvolvido, desde então, e alcançando uma certa importância dentro dos debates acadêmicos relacionados a este campo de estudo.

As aspirações do “projeto retórico”, no entanto, têm sido muitas vezes mal compreendidas por especialistas em metodologia econômica, assim como entre os economistas em geral, o que tem gerado muita confusão no que diz respeito ao entendimento das aspirações, assim como da espécie de crítica – dirigida contra as concepções epistemológicas contemporâneas – a que se lançam os retoricistas.

Sendo assim, com o objetivo de fornecer uma melhor compreensão e esclarecimento da “natureza” ou dos propósitos do retoricismo em economia, torna-se de fundamental importância uma revisão geral do “estado das artes” dentro do debate sobre o papel e relevância da filosofia da ciência e da epistemologia nos pensamentos científico e filosófico contemporâneos, para que possamos melhor perceber e enquadrar o chamado “projeto retórico” dentro da tradição filosófica – não epistemológica – em economia. É dentro deste contexto mais geral que se encontra a razão de ser desta dissertação, ou seja, é justamente dentro do contexto do debate contemporâneo sobre filosofia da ciência e epistemologia que procuraremos identificar e apresentar as origens e as “razões da retórica” tanto dentro do discurso filosófico contemporâneo, quanto dentro da própria autocompreensão epistemológica da economia enquanto ciência.

¹ O chamado ‘projeto retórico’, foi a denominação usada por McCloskey para dar um sentido mais radical e ao mesmo tempo específico para a empreitada retórica na economia.

De uma forma geral e tradicional, as discussões epistemológicas relacionadas à economia têm acompanhado os avanços oriundos das discussões em filosofia da ciência, a qual nos últimos tempos tem se direcionado para o que se convencionou chamar pós-positivismo.

A recuperação da retórica e da dialética (entendidas aqui no sentido aristotélico do termo) e suas possíveis e supostas relações com o conhecimento científico é um projeto filosófico que tem se desenvolvido paralelamente num clima de profundas mudanças e controvérsias entre as mais diferentes concepções epistemológicas dentro da filosofia da ciência contemporânea; pois, de uma forma geral, procura propor caminhos filosóficos alternativos aos que concebem a filosofia como epistemologia ou teoria do conhecimento. Ou seja, foi um projeto filosófico que, compactuando de certa forma com a crítica à postura filosófica própria ao positivismo lógico do Círculo de Viena² – tal como praticada pelos pós-positivistas –, teve a pretensão de tentar superar a própria limitação da concepção de epistemologia e teoria do conhecimento, procurando criar uma outra relação entre a filosofia e as ciências que não seja uma relação fundacional, mas sim uma relação que liberte a filosofia de cumprir um papel de fundamento para as “ciências”³.

Esta postura filosófica do “projeto retórico” tem sido nos últimos 20 anos um dos principais e mais apaixonantes pontos de referência e debate dentro da filosofia da ciência aplicada à economia⁴. Assim, a postura não epistemológica da

² “Para o Círculo de Viena a teoria da ciência é o único sentido legítimo da filosofia; esta só se justifica enquanto justificação das ciências positivas. O positivismo lógico representa, assim, o apogeu da *dogmatização da ciência*, isto é, de uma concepção de ciência que vê nesta o aparelho privilegiado da representação do mundo” (SANTOS, 1989, p. 22).

³ Sobre a característica do “projeto retórico” de ser uma tradição filosófica não epistemológica em economia, isto se deve mais especificamente às posições de McCloskey, que defende uma posição filosófica crítica profunda em relação àquelas que buscam algum critério epistemológico para validação de teorias científicas. McCloskey, em contraposição ao que ele chama de “modernismo” – seguindo o filósofo americano Richard Rorty – defende uma posição filosófica que decreta fim às posturas fundacionais da filosofia em relação ao conhecimento em suas mais diferentes dimensões (inclusive científicas), apostando numa filosofia crítica voltada para a comunicação e o diálogo, sem necessidade de se pressupor como fundamento último que servisse de critério para sua validação ou prática.

⁴ Isto pode ser verificado tendo em vista a vasta lista de referências, críticas e coletâneas sobre a perspectiva retórica em economia atualmente publicada em forma de artigos e livros. Entre as principais obras que refletem e servem como uma espécie de síntese a respeito do debate sobre a retórica na economia, estão: KLAMER, McCLOSKEY & SOLOW (1988), McCLOSKEY (1988a, 1995), MAKI (1988a, 1988b, 1995), ROSEMBERG (1988a, 1988b) e BOYLAN & O’GORMAN (1995).

retórica tem convivido – não sem muita dificuldade – com posições filosóficas de tradições pós-positivistas dentro da economia⁵. O resultado tem sido uma diversidade de posições, segundo as quais tem surgido um grande número de trabalhos relacionados a discussões pós-positivistas que se entrelaçam muitas vezes com ferozes debates a respeito de posições antifundacionistas – tais como as pregadas pelo “projeto retórico”.

A principal fonte de inspiração e gênese dos debates e divergências entre pós-positivistas e “retoricistas” dentro da questão do alcance e dos limites das ciências teve historicamente como um de seus pontos de partida a controvérsia travada no final da década de 60 em torno do trabalho de Thomas Kuhn a respeito das revoluções científicas⁶. Neste debate, Kuhn teve como interlocutores autores como Karl Popper, Imre Lakatos, Paul Feyerabend, entre outros⁷, os quais tiveram a importância fundamental de gerar uma demarcação de posições as quais se tornariam referências para as discussões relacionadas à filosofia da ciência a partir de então.

No que diz respeito à economia, a influência da perspectiva estritamente kuhniana – como bem assinalou Feijó (1994) – tem se restringido a alguns recentes trabalhos que vêm com simpatia a aplicação das idéias de Kuhn na avaliação das teorias econômicas⁸. No entanto, em termos de um nível de influência mais amplo – que não se restrinja a uma aplicação direta das idéias kuhnianas sobre a avaliação de teorias econômicas – a influência da abordagem descritiva da ciência em Kuhn tem sido considerada um marco em termos de contraposição às análises estritamente prescritivas da metodologia científica tradicional. Pois, foi a partir da perspectiva crítica de Kuhn que Imre Lakatos, por exemplo, buscou reformular a epistemologia falsificacionista de Popper, procurando ampliá-la com o intuito de compatibilizá-la com as exigências

⁵ Entre estas posições podemos destacar: o “popperianismo” de Mark Blaug (1993); o pluralismo epistemológico de CALDWELL (1982); entre outros.

⁶ KUHN (1978)

⁷ Ver LAKATOS & MUSGRAVE (1979)

⁸ FEIJÓ (1994) cita o livro de SHEILA DOW (1989) e o artigo de ARGYROUS (1992: 231-248) como exemplos de trabalhos acolhedores das idéias de Kuhn para a avaliação de teorias econômicas.

descritivas e de adequação da metodologia científica com a história do pensamento científico⁹.

Por outro lado, mesmo dentro das próprias concepções que estão fora do âmbito exclusivo da metodologia científica e da epistemologia – como é o caso da hermenêutica filosófica e do neopragmatismo de Richard Rorty – a influência da perspectiva kuhniana de evolução da ciência tem feito suas marcas¹⁰.

Um ponto de extrema importância nas análises de Kuhn, neste sentido, é sua visão de que existe uma incomensurabilidade entre os diferentes paradigmas científicos concorrentes. Esse traço lingüístico preocupado com os significados dos diferentes “jogos de linguagem” – para usar uma nomenclatura wittgensteiniana – dos diferentes paradigmas em Kuhn é o que nos permite, a princípio, fazer um paralelo deste com os desenvolvimentos mais recentes na chamada “hermenêutica filosófica”. Como afirma Feijó:

“O conceito de paradigma em Kuhn é uma aplicação da idéia de uma ‘estrutura de horizonte’ para o entendimento do proceder científico. Kuhn está nos alertando de que uma teoria científica somente pode ser avaliada no contexto do paradigma no qual ela se insere. A compreensão do significado de uma teoria isoladamente pressupõe a consideração do seu respectivo paradigma. O entendimento do trabalho científico, na ótica de Kuhn, nos conduz a uma reflexão hermenêutica deste proceder” (FEIJÓ, 1994, p. 74).

⁹ Ver LAKATOS (1970). No caso da economia, Mark Blaug tem sido um dos autores que tem procurado incorporar elementos conceituais dos programas de pesquisa lakatosiano como instrumento de avaliação para teorias e programas e pesquisa econômicas.

¹⁰ É importante frisar que, apesar de Kuhn (1978) parecer não fazer qualquer referência à hermenêutica filosófica, é possível observar grandes semelhanças entre o *approach* de Kuhn e o proposto pela hermenêutica filosófica e pelo pragmatismo. Ver PRADO (1991), BERSNTEIN (1988) e o próprio RORTY (1994); além de outros trabalhos como os de LOPARIC (1999, 2001), nos quais o mesmo busca – entre outras coisas – demonstrar a proximidade e semelhanças entre as perspectivas kuhniana sobre a evolução da ciência e as perspectivas de Heidegger – principal responsável pela transferência da hermenêutica desde um ponto de vista epistemológico até uma perspectiva ontológico-filosófica, tal como apresentada hoje pela “hermenêutica filosófica”. Esta semelhança diz respeito, pelo menos, aos seguintes pontos: “1) a de que a ciência é concebida como uma atividade de resolução de problemas, 2) essa atividade é, em parte, guiada e possibilitadas por modelos filosóficos (na maioria das vezes especificamente metafóricos) das regiões estudadas, estabelecidas previamente, 3) as mudanças revolucionárias numa disciplina científica são induzidas pelos problemas concretos e 4) essas mudanças implicam a revisão posterior de métodos e conceitos fundamentais, inclusive de modelos filosóficos” (LOPARIC, 2001, p. 7).

É dentro deste contexto de crise do pensamento filosófico-epistemológico neopositivista a partir do final da década de 60¹¹, que se pode melhor compreender os fundamentos e as razões de ser do surgimento do debate retórico em economia e nas discussões em filosofia da ciência em geral. Pois, é dentro deste contexto de crise e de inflexão dentro da própria concepção do que seja conhecimento e ciência que se pode dar sentido e buscar razões para o surgimento da empreitada retórica dentro da economia¹².

Se o “projeto retórico” tem tido ou não sucesso, isto ainda é algo muito prematuro para se afirmar. O que se pode dizer é que os debates sobre retórica têm alcançado certo grau de importância dentro do meio acadêmico especializado em economia, o que lhe garante certa relevância, sempre relativizada e prejudicada por sua natureza complexa e de alcance restrito no meio dos economistas.

Esta importância relativa – como dito anteriormente – tem sido construída não sem muita dificuldade, e sob um feroz “fogo cruzado” que tem se interposto no caminho dos “retoricistas”. Esta resistência, por sua vez, algumas vezes é alimentada por uma percepção equivocada de que o que estaria em jogo no debate sobre a retórica na economia seria a defesa ou a tentativa de se eliminar critérios racionais (confundindo critérios racionais com critérios epistemológicos), em prol de uma espécie de anarquia ou irracionalismo, em que qualquer perspectiva teórica teria o mesmo valor de verdade perante a comunidade de especialistas econômicos que qualquer outra, não havendo, portanto, critérios

¹¹ Este contexto ou clima de percepção acadêmica a respeito da crise do pensamento epistemológico neopositivista, está relacionado ao surgimento da chamada concepção do “crescimento do conhecimento” (que tem sido considerada um marco em termos da sedimentação das posições pós-positivistas referidas anteriormente, das quais se destacaram as posições de autores como Kuhn, Lakatos e Feyerabend, entre outros). Uma obra importante – uma espécie de síntese dos debates realizados por volta da década de 70 a respeito da posição destes autores – é a coletânea organizada por Lakatos e Musgrave (1979) com o título em português de: *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*.

¹² No que diz respeito ao surgimento do debate retórico na economia é interessante notarmos a posição de Arida (1996), segundo a qual a importância da retórica na economia derivaria de um suposto colapso da epistemologia falsificacionista (tipicamente popperiana). Ou seja, derivaria exatamente do colapso de uma das principais alternativas – dentro do campo epistemológico – à crise do positivismo lógico. Sendo assim, defenderemos nesta dissertação a idéia de que, de acordo com a posição de Arida, o surgimento da retórica estaria também relacionado com a crise da epistemologia – tal como desenvolvida em uma de suas versões pós-positivistas – mas não com a epistemologia em si, o que o distancia da posição de McCloskey (1996). Ver mais sobre as diferenças entre as perspectivas de Arida e McCloskey no capítulo 4.

racionais os quais nos permitissem fazer escolhas ou decidir entre quais das diferentes perspectivas teóricas estariam mais de acordo com nossos propósitos científicos.

É dentro desta mais imediata realidade que se encaixa o principal objetivo desta dissertação. A razão de ser deste trabalho é exatamente demonstrar o caráter inadequado de se confundir filosoficamente “retoricismo” com “irracionalismo” – o que tem se verificado com certa freqüência quando da recepção no meio acadêmico dos economistas ao “projeto retórico”. O resultado deste equívoco tem sido, muitas vezes, uma falta de clareza e compreensão do tipo de problemática segundo a qual o “projeto retórico” se lança como desafio; além de demonstrar e tornar explícita a falta de familiaridade de grande parte dos economistas acadêmicos em relação aos debates contemporâneos em filosofia¹³.

Neste sentido, achamos que uma compreensão mais adequada da realidade e da complexidade do discurso retórico em economia exige um certo esforço de “regressão”, rumo a uma melhor compreensão do debate filosófico contemporâneo (mais especificamente os relacionados aos conceitos que dão significado e razão de ser da inserção da retórica no pensamento científico).

Dessa forma, procuraremos mostrar que o que está por trás desta empreitada retórica nas ciências é uma nova compreensão do que se deveria entender por razão. Ou seja, uma compreensão que não restrinja o critério de racionalidade a uma concepção iluminista de evidência, a qual, por sua vez, é vista e compreendida constantemente dentro do meio acadêmico como sinônimo do critério de demarcação e comensurabilidade, próprias da epistemologia (entendidas aqui como teoria do conhecimento).

O critério de racionalidade – vista por um ponto de vista iluminista – sempre

¹³ Esta falta de familiaridade dos economistas em relação aos debates em filosofia, parece ter se enraizado e assumido um status de tradição no ambiente dos economistas em suas mais variadas vertentes. No entanto, é importante frisar que alguns avanços foram feitos; a ponto de hoje podemos verificar um vasto número de obras que se tem lançado nos últimos 20 anos, relacionadas: seja à epistemologia; à filosofia da ciência aplicada à economia; ou ainda seja inclusive às discussões sobre as relações entre retórica, hermenêutica e economia. No entanto, de uma forma geral, Arida tem razão quando afirma que os economistas têm o hábito de ignorar outras disciplinas sociais (ARIDA, 1996, p. 12), e entre elas a filosofia em particular.

procurou, desde Descartes e Hume, definir como racional aquilo que se pudesse pretender como verdadeiro ou falso, ou seja, como proposição do qual se pudesse extrair algum valor de verdade.

No caso de Descartes, esse valor de verdade seria identificado com uma noção de evidência a qual se tornaria característica das posturas epistemológicas neopositivistas. De acordo com os neopositivistas, qualquer proposição que fosse controversa só teria seu valor de verdade configurado se a controvérsia pudesse ser resolvida através: ou de uma busca por uma contradição dedutiva (a qual nos permitiria demonstrar através da lógica dedutiva a falsidade de uma das proposições em debate), ou por sua correspondência com os fatos empíricos (a qual nos permitiria verificar, via indução, uma das proposições como contrárias à realidade empírica – que também se apresentaria de forma evidente)¹⁴.

O problema, portanto, de acordo com os critérios neopositivistas, seria definir e identificar a razão com algum critério epistemológico que nos permitisse delimitar o verdadeiro conhecimento, o qual teria como diferencial – em relação a qualquer outro pseudoconhecimento – o fato de possuir algum critério de correspondência com a “realidade” (seja ela lógica ou empírica). Esta correspondência deveria ser verificada, por sua vez: ou por via de sua verificação com a verdade tautológica e analítica (*a priori*) das ciências matemáticas, ou com a verdade de proposições sintéticas próprias das ciências empíricas (modelo hipotético-dedutivo).

O importante, neste último caso, do ponto de vista epistemológico, seria que se criasse algum critério o qual nos permitisse garantir de forma “racional” (comensurável) e “segura” (evidente) a evolução do conhecimento através de algum método, fornecido a partir da autocompreensão do próprio conhecimento científico como fonte de uma representação privilegiada da realidade, o qual nos permitiria um caminho seguro (garantido pelo método epistemológico) em busca de uma suposta verdade dos “fatos em si”.

¹⁴ Para uma boa resenha sobre as características do neopositivismo, ver FEIJÓ (1994), além do já clássico trabalho de BLAUG (1993) sobre a metodologia na economia.

O interessante desta empreitada científicista é que, em sua vertente neo-empirista ou positivista, esta concepção de ciência tenha procurado desvincular o conhecimento científico (em todo o seu processo) de qualquer concepção metafísica. Não conseguindo nem ao menos perceber o conteúdo metafísico por detrás de sua crença no poder da ciência em representar ou espelhar a “verdade” por detrás dos fatos empíricos¹⁵.

Estas desavenças modernistas e positivistas (entendidas aqui como crença no ideal do progresso monológico, privilegiado e linear do conhecimento fornecido pela ciência) levaram muitos filósofos contemporâneos a buscar refazer e reconstruir, entre outras coisas, o sentido da razão ou da racionalidade tal como entendida por estas correntes científicistas.

É neste movimento filosófico amplo – que sofreu forte influência de autores de extrema importância para a filosofia do século XX como Nietzsche¹⁶, Heidegger e membros da Escola de Frankfurt, entre outros – que se pode melhor entender o sentido contemporâneo da empreitada retórica nas ciências (de uma forma geral), e na economia (de uma forma particular). Entendemos que não se pode compreender o sentido e as aspirações da empreitada retórica na economia (sem fazer confusão conceitual), a não ser por via da compreensão da crítica ao científicismo próprio das posições hermenêuticas e pragmáticas contemporâneas – derivadas e influenciadas em grande parte por estes autores (hoje já

¹⁵ Essa deficiência foi parcialmente esclarecida e trabalhada por Karl Popper, o qual passou a admitir – no chamado processo de criação de teorias científicas – a existência de alguma natureza metafísica. Ou seja, passou a admitir uma separação entre o chamado momento da criação da teoria, a qual seria dada muitas vezes por *insights* sem critérios epistemológicos de verificação e validação, e o momento propriamente dito de correspondência da teoria com a realidade dos fatos – esta sim devendo ter um método ou critério de validação explicado e exigido pela ciência.

¹⁶ Entre as questões fundamentais em que Nietzsche influencia as críticas contemporâneas em relação ao padrão de racionalidade científicista e modernista estão, entre outras: o significado da “morte de Deus” e da “vontade de verdade”. Nietzsche em seu trabalho de genealogia da moral procura descrever e demonstrar os fundamentos morais da “vontade de verdade” da qual a busca pelo conhecimento científico moderno reiteradamente se nutre, ou seja, ele busca explicitar que os fundamentos da procura incessante pela verdade dentro da ciência não podem ser demonstrados e nem compreendidos a partir de dentro da própria ciência ou epistemologia, mas sim como resultado de uma “vontade de verdade” que emerge através de uma expressão negativa e nihilista da “vontade de potência” (inerente ao ser humano), da qual os valores morais não podem deixar de estar vinculados. Para uma visão geral da obra de Nietzsche e de sua relação com a crítica à noção de verdade da ciência moderna, ver MACHADO (1999).

considerados clássicos na história da filosofia)¹⁷.

Sendo assim, o problema central deste trabalho é esclarecer – com base em filósofos de tradição hermenêutica e pragmática contemporâneas como Rorty, Gadamer, Habermas e Ricoeur – o sentido e as aspirações do projeto retórico como instrumento de análise para teorias econômicas. O objetivo é situar a perspectiva retórica dentro do pensamento filosófico contemporâneo de tradição hermenêutica e pragmática, buscando encontrar um “lugar filosófico adequado”¹⁸ para os dois mais polêmicos trabalhos desta nova tradição dentro da filosofia da ciência aplicada à economia, ou seja, encontrar um lugar filosófico adequado para uma melhor compreensão das razões, aspirações e justificativas fornecidas por estes que são considerados trabalhos seminais para a tradição retórica dentro do pensamento econômico. Quais sejam: o clássico “A retórica na economia” de Donald McCloskey e o quase simultâneo artigo de Pêrsio Arida (de grande importância dentro do debate sobre retórica realizado no Brasil¹⁹): “A história do pensamento econômico como teoria e prática”, ambos de 1983.

Buscaremos, portanto – em consonância com os objetivos colocados acima – fazer, no próximo capítulo (segundo capítulo), uma rápida digressão sobre os marcos referenciais das principais controvérsias filosóficas que têm servido como “munição” e fonte de inspiração para a discussão retórica em economia. O objetivo é demonstrar e esclarecer – num primeiro sentido – a “razão da retórica” através da sua fundamentação e justificativa enquanto projeto filosófico oriundo das

¹⁷ No caso de Heidegger, as principais influências às concepções filosóficas contemporâneas – críticas em relação à tradicional e moderna concepção positivista de ciência – se devem (como será visto no próximo capítulo) à sua tentativa de superar a metafísica clássica por via de uma desarticulação da subjetividade através de uma postura não progressista em relação à própria filosofia e ao conhecimento, ou seja, através de uma filosofia que não pretende se propor como um “progresso” em relação à filosofia modernista, mas sim como uma tentativa de superação à própria noção de progresso, dada a partir de uma referência existencial voltada para a explicitação da finitude histórica da própria capacidade de compreensão e elaboração do conhecimento humano. Ver mais sobre as relações entre Nietzsche e Heidegger, e sobre a importância de ambos para a construção de um conceito filosófico de pós-modernidade em VATTIMO (1996).

¹⁸ A questão sobre o “lugar filosófico” do “projeto retórico” em economia já foi largamente discutida em vários trabalhos no Brasil. Ver REGO (1996a).

¹⁹ Foi a partir, em boa parte, deste texto de Arida; que se procurou começar a analisar no Brasil textos da história do pensamento econômico. O objetivo seria a explicitação da estrutura argumentativa e retórica dos textos econômicos por via da utilização dos elementos de análise retórica propostos, principalmente, pelo *Tratado de Argumentação* de Chaïm Perelman. Ver SALVIANO Jr. (1993), BIANCHI e SALVIANO Jr. (1996) e ANUATTI NETO (1997).

discussões hermenêuticas e pragmáticas contemporâneas.

No terceiro capítulo nos concentraremos no estudo detalhado das diferentes formas de racionalidade originalmente admitidas por Aristóteles; o objetivo é apresentar a origem e o sentido da consideração da existência de uma espécie de racionalidade inerente às práticas argumentativas próprias da retórica aristotélica. Esta apresentação, por sua vez, tem o objetivo de esclarecer o sentido da racionalidade atribuída por Aristóteles à dialética e à retórica, diferenciando-as da racionalidade de tipo apodíctica (formal e evidente) própria das matemáticas.

Em seguida – ainda no capítulo 3 – iremos apresentar a natureza e as características da recuperação da racionalidade de tipo dialética e retórica feita, mais especificamente, por autores da chamada Escola de Bruxelas, dos quais nos deteremos mais em Chaïm Perelmam (tendo em vista a importância e influência deste nas discussões e renovação da retórica em várias áreas do conhecimento nas últimas duas décadas do século XX). O objetivo é atualizar a discussão sobre a relevância da retórica – originalmente admitida por Aristóteles – e de sua relação com a racionalidade de tipo dialética, com o intuito de utilizá-las como instrumento para a avaliação de teorias econômicas.

Aqui esperamos tornar claro – num segundo sentido – qual é a “razão” ou racionalidade própria da retórica e como a defesa da racionalidade retórica (tal como construída pela “nova retórica” de Perelmam) se relacionaria com a filosofia hermenêutica e pragmática, além de observar a sua importância e relevância em relação ao discurso científico.

Por fim (capítulo 4), procuraremos demonstrar as principais influências dentro da perspectiva retórica de McCloskey e Arida, a partir de uma análise um pouco mais detalhada do trabalho de Arida – em sua versão mais atualizada publicada em REGO (1996a) –, procurando demonstrar suas especificidades em relação a McCloskey; além de sua riqueza no sentido da tentativa de aplicar e caracterizar categorias (*hard sciences* e *soft science*) de forma a desferir críticas a ambas, sendo influenciado e fazendo uso de forma inovadora – dentro das

concepções atualmente hegemônicas no estudo da historiografia do pensamento econômico²⁰ – de idéias e autores extremamente influentes no debate filosófico contemporâneo.

No caso de McCloskey, sua “filiação” filosófica parece estar bem definida a partir da influência do neopragmatismo de Richard Rorty – o que já está bem demonstrado na literatura acadêmica referente ao assunto²¹. Já no caso de Arida, esta “filiação” não tem sido tratada com o detalhamento necessário dentro da literatura especializada no Brasil²². Sendo assim, buscaremos defender na presente dissertação o argumento de que Arida apresenta uma perspectiva filosófica bem diversificada e inovadora em seu artigo de 1983, tendo, além de um marcante viés construtivista, já devidamente ressaltado por Prado (1997)²³, também uma forte influência de perspectivas hermenêuticas (mais especificamente de Habermas e Ricoeur), principalmente quando de sua crítica às posturas ou concepções *hard science* e *soft science* dentro da historiografia do pensamento econômico. Não poderemos nos esquecer e deixar de fazer referência, ainda, à forte influência e inspiração que Arida recebe e demonstra das categorias e instrumentos de avaliação discursivas propostos por Chaïm Perelman em seu “Tratado de Argumentação”.

Para concluir esta dissertação, buscaremos trazer para discussão as atuais divergências relacionadas a uma das questões centrais presentes nos debates filosóficos contemporâneo, qual seja: *a questão da verdade*. O objetivo é identificar de que forma as divergências no campo filosófico afetam e caracterizam as diferenças entre os enfoques de McCloskey e Arida dentro das discussões sobre o papel da retórica na economia.

²⁰ Sobre as principais concepções a respeito da historiografia do pensamento econômico, ver FONSECA (1996).

²¹ A respeito do debate sobre a relação entre a perspectiva retórica em McCloskey e o neopragmatismo de Richard Rorty, ver os artigos de REGO (1996b), FERNANDEZ (1996a) e PAULANI (1994, 1999).

²² O trabalho mais detalhado sobre ARIDA (1996) é sem dúvida o de PRADO (1997), o qual trabalharemos mais detalhadamente no capítulo 4 (neste último capítulo nos concentraremos especificamente com as diferenças e semelhanças entre a concepção retórica de McCloskey e Arida, assim como com suas diferentes influências filosóficas).

²³ Aqui estamos nos referindo, basicamente, ao construtivismo da epistemologia francesa de Bachelard e Gilles Gaston Granger.

CAPÍTULO 2 – A CRÍTICA DA EPISTEMOLOGIA E A RAZÃO DA RETÓRICA NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

2.1 – Da epistemologia à hermenêutica

A tradição filosófica que – remontando a Kant, passando pelo Círculo de Viena e pelo neo-empirismo de Carnap, Frege e do primeiro Wittgenstein – tende a identificar e reduzir toda filosofia à epistemologia tem passado, ultimamente (desde que Kuhn iniciou um ataque frontal à própria autocompreensão da natureza da atividade científica tal como entendida pelos próprios cientistas) por um momento de turbulência e descrédito dentro do campo da filosofia da ciência.

A obra clássica de Kuhn (1978) parece nos ter iniciado e direcionado rumo a uma cisão fundamental dentro do próprio imaginário que o cientista tem sobre si mesmo e sobre o papel da filosofia e da epistemologia dentro do modo de proceder científico.

Para D’Agostini (2002), a obra de Kuhn nos serve hoje, inclusive, como um encaminhamento do recente trabalho sobre o relativismo no âmbito da teoria da ciência e do conhecimento. Segundo o mesmo, Kuhn teria posto em discussão aspectos da perspectiva dominante em filosofia da ciência²⁴, os quais seriam insustentáveis, e que de alguma forma teriam gerado um estado de insatisfação sobre a plausibilidade e adequação “da solução lógica, que o neo-empirismo e o neo-racionalismo haviam pretendido dar aos problemas dinâmicos” (D’AGOSTINI, 2002, p. 240). Ou seja, de acordo com D’agostini, a partir de Kuhn, teria havido no âmbito da teoria da ciência e do conhecimento uma desconfiança sobre a suposta

²⁴De acordo com o autor, a perspectiva dominante em filosofia da ciência seria representada pela visão empírico-racionalista, tal como presente em autores como Popper e Carnap, e suas críticas seriam no sentido: a) da idéia da existência de um pensamento único (hipotético-dedutivo ou hipotético dedutivo atualizado em sentido falsificacionista) para análise das teorias, para valorá-las, descartá-las, confirmá-las; b) da idéia de que a ciência é – deve ser – a-valorada, ou seja, com distinção entre fatos e valores ou decisões práticas, e com a pretensão de que o conhecimento científico seja mera descrição de fatos, sem implicações de valores (D’AGOSTINI, 2002, p. 240).

unidade entre *história e teoria*. Verificar-se-ia assim uma espécie de *hermeneutização* (palavra do próprio autor) da teoria da ciência.

O sentido da aplicação do termo *hermeneutização* no contexto dos debates travados a partir do trabalho de Kuhn tem sua razão de ser melhor compreendida a partir do significado contemporâneo do termo “hermenêutica”, o qual tem sido utilizado para expressar, muitas vezes, uma virada ontológica que se deu no sentido da valorização da tradição (entendida aqui, inclusive, como berço e fonte doadora de sentido para a compreensão dos próprios fatos empíricos e científicos) como espaço fundamental de determinação do significado e de compreensão do próprio ser enquanto agente ou sujeito do conhecimento, assim como da natureza pragmática e contextual do jogo de sentidos dados pela linguagem.

De acordo com Kuhn (1978), a natureza das grandes revoluções científicas na história da física é o resultado de grandes mudanças de paradigmas, os quais são gerados, por sua vez, por um processo dinâmico e competitivo no qual um “paradigma dominante” procura se sustentar com o esforço incessante de seus cientistas (‘normais’) por procurar resolver enigmas (‘puzzles’), com o objetivo de conseguir enquadrar, dentro do paradigma dominante, anomalias provenientes de observações não devidamente compatibilizadas com as previsões provenientes das teorias científicas dominantes.

As revoluções científicas só ocorreriam no momento em que o volume de anomalias crescesse a um ritmo incompatível com a própria capacidade do paradigma de incorporá-las a seu corpo teórico, resultando numa diminuição do poder preditivo do paradigma dominante e, como consequência, na sua potencial substituição por um paradigma alternativo.

Por outro lado, é importante frisar que, ainda de acordo com Kuhn, um paradigma dominante continuaria a sê-lo mesmo no caso de seu poder preditivo ser grandemente insuficiente; bastaria para isso que não existissem paradigmas alternativos capazes de superá-lo. Assim, as revoluções científicas só ocorreriam a partir do momento em que – num processo competitivo entre pelo menos dois

paradigmas – o paradigma dominante fosse superado por um paradigma alternativo com um maior poder preditivo.

Um dos pontos fundamentais do discurso kuhniano – no que diz respeito às características destes paradigmas científicos – é a afirmação do tipo e natureza da inter-relação entre os diferentes paradigmas concorrentes dentro do universo científico. Esta hipótese sobre o funcionamento e da inter-relação entre os paradigmas ficou conhecida na literatura como a “tese da incomensurabilidade dos paradigmas”, segundo a qual as alterações teórico-conceituais dentro do debate científico só podem ser compreendidas a partir de dentro de um mesmo paradigma.

A tese da incomensurabilidade dos paradigmas científicos de Kuhn nos alertou para o fato de que a dimensão “preconceituosa” do cientista está, também, relacionada com o sentido de suas análises e interpretações sobre os fatos científicos, os quais se dão a partir e de dentro de seu próprio paradigma. Ou seja, ele nos está alertando (do ponto de vista hermenêutico) que não se pode sair da condição preconceituosa que nos é dada por nossos respectivos paradigmas, pura e simplesmente por um esforço “positivo” de superação de nossas influências subjetivas e parciais, pois não podemos sair de dentro de nosso paradigma sem perder completamente o sentido de nossas teorias.

Sendo assim, a partir da análise de Kuhn sobre a evolução da ciência e da natureza dos paradigmas científicos, pode-se construir – contemporaneamente - uma tipologia que em muito se aproxima do universo da compreensão hermenêutica relacionada ao significado específico da intercomunicação entre os diferentes discursos que se encontram inseridos na dialética do diálogo e conflito dentro do universo científico.

Richard Rorty – o principal expoente do chamado neopragmatismo filosófico americano – procura descrever essa relação afirmando que o significado mais profundo da hermenêutica elevada ao nível da filosofia seria uma luta contra a suposição – tida como epistemológica – de que todas as contribuições a um dado

discurso são comensuráveis (RORTY, 1994, p. 312), ou seja, à suposição de que: “para sermos racionais, para sermos plenamente humanos, para fazer o que deveríamos, precisamos ser capazes de encontrar a concordância com outros seres humanos” (RORTY, 1994, p. 312).

Por outro lado, “para a hermenêutica, ser racional é estar disposto a abster-se da epistemologia – de pensar que há um conjunto especial de termos nos quais todas as contribuições à conversação deveriam ser colocadas – e estar disposto antes a assimilar o jargão do interlocutor que traduzi-lo para o seu próprio” (RORTY, 1994, p. 314). Assim, segundo Rorty, “construir uma epistemologia é encontrar a quantidade máxima de terreno comum com os outros” (RORTY, 1994, p. 312); a hermenêutica, ao contrário, seria a tentativa de manter a conversação constante, sem a necessidade de se pressupor um terreno comum antes mesmo de iniciada a conversação. Ou seja, seria “simplesmente a esperança de concordância, ou, ao menos, discordância interessante e frutífera” (RORTY, 1994, p. 314).

Neste sentido, a hermenêutica elevada ao nível da filosofia (ontológica), seria uma espécie de tentativa de “legitimação” para a existência de um discurso revolucionário – tal como descrito por Kuhn. Um discurso que não é visto por esta como exterior ao próprio procedimento científico, mas sim como indispensável para uma compreensão mais acurada da própria evolução da ciência.

A demarcação entre ciência e não-ciência, dentro desta perspectiva, perde boa parte de seu sentido e passa a ser vista não mais como uma questão fundamental (epistemológica), mas sim como apenas uma distinção entre ciência “normal” e aquilo que não pode ser chamado como tal (como é o caso do que Kuhn chama de ciência revolucionária), ou seja, aquilo que for visto como incomensurável dentro dos padrões epistemológicos passaria a ser visto, *a priori*, não como sem significado cognitivo ou como algo meramente “subjetivo” (RORTY, 1994, p. 316), mas sim como “possivelmente” fazendo parte de um discurso

“anormal”²⁵, que representa – em consonância com a hermenêutica elevada ao nível da filosofia – o fato de sustentar os limites e a finitude do próprio discurso “normal”, o que, no caso da chamada *hermenêutica filosófica*, representou uma virada que deixou a epistemologia para trás, e nos trouxe uma noção ontológica de compreensão e conhecimento que se propõe universalmente inserida dentro da linguagem e capaz de expressar os limites históricos de cada tentativa de interpretação e formulação do conhecimento²⁶.

Portanto, partindo dos paradigmas de Kuhn, podemos chegar a uma noção de conhecimento que em muito suplanta o demarcacionismo epistemológico de tradição neokantiana e que, no caso de Rorty, representou uma incorporação da hermenêutica a uma concepção filosófica pragmatista, mas que de uma forma geral representa uma mudança profunda dentro da tradição filosófica ocidental, no sentido de uma valorização dos elementos históricos contextualistas, que junto com uma valorização dos elementos lingüísticos de determinação dos sentidos e significados dos termos teóricos nos levaram a uma virada que busca superar as limitações dos essencialismos platônicos tanto metafísicos como positivistas. Ao mesmo tempo em que busca deslocar o pensamento filosófico desde uma concepção que se propunha essencialmente epistemológica (como é o caso do positivismo do Círculo de Viena e também do falsificacionismo de Karl Popper) até

²⁵ Deixemos Rorty falar: “A filosofia da ciência lógico-empirista, bem como toda a tradição epistemológica desde Descartes, quis dizer que o procedimento para atingir representações precisas no Espelho da Natureza difere de certos modos profundos do procedimento para alcançar a concordância sobre assuntos ‘práticos’ ou ‘estéticos’. Kuhn nos dá razão para dizer que não há diferença mais profunda do que aquela entre o que aconteceu no discurso ‘normal’ e no ‘anormal’. Essa distinção atravessa a distinção entre ciência e não-ciência” (RORTY, 1994, p. 328).

²⁶ Aqui se encontra uma das principais divergências de Rorty em relação à perspectiva de Kuhn. Para Rorty, Kuhn, ao tentar superar a perspectiva do paradigma epistemológico tradicional – no que diz respeito à noção de que “o que muda com um paradigma é apenas a interpretação, por parte do cientista, das observações as quais, elas mesmas, estão fixadas de uma vez por todas pela natureza do ambiente e do aparelho perceptivo” (KUHN, 1970, p. 120, apud RORTY, 1994, p. 320) – teria caído no idealismo e, portanto, estaria inserido ainda dentro da tradicional dicotomia *realismo x idealismo*. De acordo com Rorty, “Kuhn deveria simplesmente ter descartado o projeto epistemológico inteiro. Mas em vez disso pediu ‘uma alternativa viável para o paradigma epistemológico tradicional’ (KUHN, 1970, p. 120-1) e disse que ‘precisamos aprender a tirar sentido de colocações que ao menos se parecem às obras posteriores [após a revolução] do cientista num mundo diferente’” (RORTY, 1994, p. 320). “O infeliz resultado desses comentários foi colocar o pêndulo oscilando novamente entre o realismo e o idealismo” (RORTY, 1994, p. 320), afirma Rorty.

uma valorização da hermenêutica trazida ao nível da filosofia – tal como desenvolvida pela *hermenêutica filosófica*²⁷.

Habermas (1989) descreve esta virada demonstrando que o espaço aberto a favor da perspectiva hermenêutica se dá dentro de uma crítica radical dirigida, ao mesmo tempo, contra Kant e Hegel. Uma crítica que se direciona contra a epistemologia e a teoria do conhecimento e “desenvolve argumentos meta filosóficos que nos levam a duvidar de que a filosofia possa de fato desempenhar os papéis do indicador de lugar e do juiz que lhe foram atribuídos pelo mestrepensador Kant” (HABERMAS, 1989, p. 19).

Neste sentido, a virada se daria a partir de uma crítica antifundacionista que busca suplantar tanto a fundamentação transcendental de Kant como a fundamentação dialética de Hegel. Uma crítica que parte tanto do pragmatismo de Rorty como da *hermenêutica filosófica* e que chega ao ponto de abandonar a pretensão epistemológica de representação de objetos, em favor de um conhecimento lingüisticamente mediatizado que junto com o nexos da prática e da comunicação quotidiana passariam a ocupar uma posição anteriormente reservada aos conceitos básicos da epistemologia. Como afirma Habermas:

“A filosofia *pragmatista* e a filosofia *hermenêutica* situam, de fato, a dúvida quanto às pretensões de fundamentação e autofundação do pensamento filosófico a nível mais profundo do que os críticos que se colocam na linhagem de Kant e Hegel. Pois elas abandonam o horizonte no qual se move a filosofia da consciência com seu modelo do conhecimento baseado na percepção e a representação de objetos. No lugar do sujeito solitário, que se volta para objetos e que, na reflexão, se

²⁷ Aqui é importante frisar que – apesar da cumplicidade em relação ao antifundacionismo e à crítica em relação à tradição filosófica e epistemológica tanto positivista como metafísica – o pragmatismo de Richard Rorty tem raízes bem diferentes da tradição de origem da chamada *hermenêutica filosófica* – a qual tem suas bases relacionadas à tradição filosófica continental (Europa Continental), através de autores como: Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Habermas, Apel, etc... A perspectiva de Rorty, por outro lado, se desenvolve dentro da tradição de filosofia analítica de origem anglo-americana, procurando formular uma concepção de filosofia que se propõe ao mesmo tempo pragmática e hermenêutica, ou seja, uma concepção que procura se manter nas trilhas da perspectiva pragmatista de William James e John Dewey, incorporando contribuições de filósofos analíticos contemporâneos como: Quine, Sellars e Davidson, ao mesmo tempo que busca assimilar as contribuições e manter o diálogo com perspectivas filosóficas da tradição continental – tal como se tem observado em suas controvérsias com Habermas, e com autores franceses como Foucault e Derrida. Sobre a tradição filosófica, e as influências e os debates de Rorty com autores de tradição continental, ver os ensaios reunidos em RORTY (1982,1999, 2002), todos já publicados em português.

toma a si mesmo por objeto, entra não somente a idéia de um conhecimento lingüisticamente mediatizado e relacionado com o agir, mas também o nexos da prática e da comunicação quotidianas, no qual estão inseridas as operações cognitivas que têm desde a origem um caráter intersubjetivo e ao mesmo tempo cooperativo. Quer esse nexos seja tematizado como forma de vida ou mundo da vida, quer como prática ou como interação lingüisticamente mediatizada, quer como jogo de linguagem ou diálogo, quer como pano de fundo cultural, tradição ou história dos efeitos, o decisivo é que todos esses conceitos *common sense* ocupam agora uma posição que até aqui estava reservada aos conceitos básicos epistemológicos, sem que devam todavia funcionar da mesma maneira como antes” (HABERMAS, 1989, p. 24-5).

Daqui, portanto, podemos perceber uma mudança profunda na forma de conceber a produção do conhecimento, que – tal como descrita acima por Habermas e dadas suas diferenças que serão posteriormente lavadas em consideração –, nos direciona filosoficamente rumo a uma reavaliação dos pressupostos epistemológicos que nos levaram a crer que a linguagem científica poderia ser algo como uma visão privilegiada da “realidade tal como ela é”.

Sendo assim, de uma visão que privilegia o método científico a partir da crença na existência de uma linguagem pura (capaz de nos aproximar continuamente da verdade dos fatos em si), coloca-se contemporaneamente – dentro da tradição hermenêutica e pragmatista – uma concepção de linguagem menos pretensiosa, que vê na ciência não a possibilidade de uma visão privilegiada da realidade, mas sim como uma forma específica de lidar com o mundo. Uma forma que busca dominar a natureza e os fenômenos naturais e sociais sem ser capaz, ao mesmo tempo, de se colocar acima e independente de qualquer linguagem.

Esta visão não quer confundir ciência com não-ciência, mas apenas delimitar filosoficamente os limites da racionalidade científica, para que a mesma possa desempenhar suas funções sem ter que se pressupor como uma “apologia” ou visão privilegiada – tal como tem sido muitas vezes vista nas sociedades modernas.

Seguindo este caminho, a fundamentação epistemológica do conhecimento,

criticada como vimos anteriormente por muitos filósofos e cientistas contemporâneos, foi reorientada muitas vezes no sentido de uma mudança de fundamentos: de uma fundamentação cientificista e epistemológica, para uma fundamentação ontológica e hermenêutica. Neste sentido, prosseguiremos com uma apresentação das duas principais (no sentido de originárias) formulações dentro desta segunda forma de fundamentação da realidade e natureza da filosofia. Ou seja, a fundamentação da filosofia como uma *ontologia hermenêutica*, ou filosofia hermenêutica, a qual teve início com os trabalhos de Heidegger e Gadamer²⁸.

2.2 – A filosofia hermenêutica de Heidegger e Gadamer

A chamada “filosofia hermenêutica”, teve seu ponto de partida – e que expressa até hoje o caráter universal da compreensão hermenêutica – através da noção heideggeriana do significado ontológico da compreensão, ou seja, de que o problema da compreensão não é um problema epistemológico, mas ontológico²⁹. A ontologia existencial de Heidegger representou um passo no sentido da consideração da pré-estrutura da compreensão como um elemento fundamental de toda interpretação, ou seja, do fato de que “a compreensão humana se orienta a partir de uma pré-compreensão que emerge da eventual situação existencial e

²⁸ De acordo com BLEICHER (1992), existem três tendências na hermenêutica contemporânea: a *teoria hermenêutica*, que teria como objetivo construir uma teoria geral da interpretação a partir de uma atitude metodológica voltada para a compreensão do processo da *verstehen* (a qual teria como representantes filósofos como Dilthey e Betti); a *filosofia hermenêutica* de Heidegger e Gadamer, que compreende a anterior como uma hermenêutica objetivista, procurando em contraposição criar uma perspectiva ontológica e não metodológica para o conceito de compreensão e hermenêutica; e, por fim, a *hermenêutica crítica* de autores como Habermas e Apel, a qual põe em relevo os fatores extralingüísticos e da crítica de ideologias para a construção de uma hermenêutica não-universalista. Fora deste quadro, teríamos ainda a “hermenêutica fenomenológica” de Paul Ricoeur (HELENO, 2001, p. 54, nota de rodapé).

²⁹ “Este entendimento volta-se contra a concepção, vigente desde Schleiermacher e Dilthey, segundo a qual a hermenêutica deveria fornecer uma doutrina metódica artificiosa da compreensão, em vista de uma fundamentação metodológica das ciências do espírito. Não a teoria da interpretação, porém a própria interpretação é o negócio da hermenêutica elevada ao nível da filosofia, e isso em vista de uma autotransparência do ser-aí, a ser conquistada, e na qual o trabalho filosófico de clarificação simplesmente leve a termo a interpretação, que o entendedor ser-aí já realiza sempre. Desta forma, a hermenêutica filosófica visa a uma auto-interpretação da facticidade, ou seja, a uma interpretação da interpretação, para que o ser-aí possa tornar-se transparente para si mesmo” (GRONDIN, 1999, p. 167).

que demarca o enquadramento temático e o limite de validade de cada tentativa de interpretação” (GRONDIN, 1999, p. 159).

Sendo assim, de acordo com a hermenêutica de Heidegger, o fenômeno da compreensão deixa de ser concebido – tal como na hermenêutica tradicional – como o resultado da ação mediadora da interpretação, ou seja, a concepção de que “em primeiro lugar vinha a interpretação, depois, e a partir dela, a compreensão” (GRONDIN, 1999, p. 164). Em Heidegger, a compreensão é vista como resultado da própria estrutura do *Dasein*, da estrutura do ser-aí, ou seja, o resultado da própria estrutura do ser no mundo. Para ele a compreensão humana se dá já quando viemos ao mundo. A nossa característica existencial já nos permitiria, portanto, uma pré-compreensão do mundo, do qual se extrairia todo o jogo de significado e sentido das nossas interpretações.

É a partir desta “desconstrução” – vista aqui pelo prisma da forma como se dá a compreensão humana – que boa parte do discurso filosófico contemporâneo tende a se direcionar no sentido do que Heidegger chamou de crítica da “metafísica da subjetividade” (GHIRALDELLI, 2001). Heidegger define esta sua análise sobre a condição ontológica do ser com o nome de “analítica existencial”.

Para Heidegger, o cerne da crise da modernidade, e fonte inspiradora de seus estudos e preocupações particulares sobre a natureza do ser (analítica existencial), se encontra na superação da concepção sujeito-objeto; o qual, segundo o autor, teria sua origem relacionada a um processo de esquecimento (gerado na origem grega da tradição filosófica ocidental) da busca pelo sentido do ser enquanto sentido que se desvenda a partir da compreensão da própria “diferença ontológica”. É a partir da recuperação do significado da diferença ontológica entre ser e ente – e não a partir da compreensão equivocada do ser enquanto “algo” a ser objetivado (“entização do ser”) –, que Heidegger acredita ser capaz de recuperar o fundamento hermenêutico da ontologia, eliminando toda e qualquer possibilidade da metafísica de se autofundamentar: seja na cosmologia; na teologia ou no subjetivismo moderno. O objetivo é compreender o sentido da finitude do ser (ser para a morte) como o próprio fundamento hermenêutico e

ontológico do conhecimento; assim como, visto por um outro ângulo, a compreensão da própria impossibilidade da filosofia enquanto metafísica vista pelos moldes tradicionais.

Desta forma podemos acrescentar que, para Heidegger – desde o esquecimento da “diferença ontológica” e da busca equivocada pelo sentido do ser enquanto ente – a história da metafísica teria sido orientada (principalmente depois da criação do *cogito* cartesiano), no sentido da busca de diferentes concepções de subjetividade; na qual o sujeito é construído e compreendido enquanto “*ser entizado*” que não leva em consideração a sua condição fática; ou seja, um sujeito transcendental que, a partir de sua autodefinição como portador de uma *consciência* cosmológica ou divina, não consegue se compreender como o resultado de uma criação metafísica e, muito pelo contrário, ainda é capaz de se colocar acima de qualquer metafísica e muitas vezes se auto-intitular portador de uma racionalidade estritamente *positiva*³⁰ – sem qualquer relação “mortal” ou finita com sua própria condição ou estado contingente e histórico.

No entanto, a perspectiva hermenêutica de Heidegger prossegue e tem como fim exatamente a crítica dessa “metafísica da subjetividade” moderna, numa operação que Stein (1990) chama de “encurtamento hermenêutico”, o qual expressa a tentativa de Heidegger de fazer uma desconstrução da metafísica a partir de uma condição que se dá desde dentro da própria metafísica. O encurtamento hermenêutico é exatamente essa diminuição do espaço da metafísica, como vimos anteriormente, para dentro do campo da facticidade humana que também se define como metafísica, mas não uma metafísica cosmológica nem teológica³¹, mas sim uma metafísica do ser (ontológica), que

³⁰ De acordo com Ghiraldelli (2001), depois de Heidegger, a tarefa da “filosofia moderna” passou a ser vista como a tentativa de construir modelos da relação sujeito-objeto, ou seja, formas mais aperfeiçoadas do que seja o sujeito, a subjetividade. Neste sentido: Descartes, Rousseau, Schopenhauer e Marx, passando por Kant e Hegel seriam exemplos de filósofos empenhados na descrição de diferentes modelos de subjetividade (GHIRALDELLI, 2001, p. 46).

³¹ De acordo com Stein, na filosofia clássica objetivista existiam três metafísicas especiais, para além da metafísica geral, quais sejam: a metafísica do mundo (cosmologia); a metafísica de Deus (teologia) e a metafísica do homem (antropologia). Heidegger teria reduzido a questão da metafísica (por via do processo de “encurtamento hermenêutico”) a apenas uma metafísica, a metafísica do ser humano (ontologia fundamental) (STEIN, 2000, p. 51).

compreende sua dimensão histórica e finita, e que representa uma proposta de mudança fundamental na filosofia, “deslocando o lugar da fundamentação no sujeito e na consciência, para um outro campo, para a idéia de mundo, para a idéia de ser-no-mundo” (STEIN, 2000, p. 46).

No entanto – apesar do caráter fundamental da perspectiva heideggeriana no desenvolvimento da ontologia hermenêutica – foi com Gadamer³² que a noção atual de “hermenêutica filosófica” tomou uma forma do dar-se conta da própria finitude do historicismo, e com ele o da metodologia das ciências do espírito.

Gadamer argumenta, contra a idéia defendida pelo historicismo e pelo positivismo, que as ciências do espírito deveriam elaborar os seus próprios métodos para poderem gozar do *status* de ciência³³.

Apoiando-se nos elementos da abordagem de Heidegger, Gadamer desenvolveu a sua própria teoria da compreensão hermenêutica, tomando como pedra de toque dessa teoria a noção de preconceito (HEKMAN, 1999). Como afirma Grondin:

“Segundo Gadamer foi uma ilusão do historicismo querer afastar nossos preconceitos através de métodos seguros, para possibilitar algo como objetividade nas ciências do espírito. Esta posição combativa, oriunda do Esclarecimento, foi ela própria um preconceito do metodológico século 19, que acreditava só poder obter objetividade pela via da desarticulação da subjetividade, que compreende situadamente. O historicismo também é superado por uma auto-aplicação: foi ele que ensinou, que cada doutrina deve ser entendida com base em sua época. Essa concepção pode ser aplicada ao próprio historicismo. Assim se comprova que o historicismo foi também um filho de seu tempo, ou seja, do cientificismo. Logo depois que for desmascarada a dependência metafísica do ideal científico do conhecimento com a ajuda de Heidegger, pode-se conquistar uma compreensão mais adequada das ciências do espírito, a qual vai dar lugar à pré-estrutura

³² GADAMER (1997).

³³ “Gadamer, questiona fundamentalmente esse ponto de partida e interroga, se a busca de métodos, os quais de forma exclusiva garantissem validade universal, estaria realmente em seu lugar nas ciências do espírito” (GRONDIN, 1999, p. 181).

ontológica da compreensão, na determinação da objetividade das ciências do espírito” (GRONDIN, 1999, p. 186-7).

Esta pré-estrutura ontológica da compreensão teria sua objetividade relacionada, segundo Gadamer, com a noção de preconceito, e um reconhecimento do fato de haver preconceitos legítimos. Assim, a questão central da hermenêutica histórica seria estabelecer o fundamento destes preconceitos legítimos³⁴.

A tarefa da hermenêutica histórica pode ser representada por um conceito que está nitidamente relacionado com a distância temporal: *consciência histórica efetiva*. Gadamer identifica o fenômeno que ocorre quando a consciência histórica efetiva opera como a *fusão de horizontes*³⁵.

Com o termo *fusão de horizontes*, Gadamer quer representar um sentido de interpretação que não seja uma simples tomada de consciência ou compreensão de um conteúdo localizado num universo externo ao do próprio intérprete. Mas sim uma compreensão que supera a dimensão do autor do texto, e que se complementa a partir da própria percepção e dimensão preconceituosa do intérprete. A *consciência histórica efetiva* é, por sua vez, um movimento de afastamento temporal que permite ao intérprete dar significação ao conteúdo de um texto, ou seja, interpretar o texto de forma a explicitar e tornar claro seus próprios “pré-conceitos” em forma de significação e sentido dado ao conteúdo de um texto que está localizado originalmente num horizonte histórico diferente do

³⁴ “Para Gadamer, o conceito de preconceito não implica uma cedência passiva às forças da irracionalidade. Nem obriga a uma posição em que houvesse de aceitar qualquer fantasia passageira como tão legítima quanto outra. Central para a sua posição é a asserção de que há preconceitos verdadeiros e falsos e de que compete à hermenêutica fazer a distinção crucial entre eles. A assunção de que Gadamer tem de abandonar a possibilidade da verdade por causa de aceitar a inevitabilidade do preconceito funda-se na aceitação da dicotomia iluminista entre preconceito e verdade” (HEKMAN, 1986, p. 154), a qual Gadamer procura exatamente questionar.

³⁵ “Gadamer usa esta definição como cavalo de batalha contra os historicistas do século XIX. Estes pensadores defenderam que, a fim de compreender o acontecimento do passado, devemos compreendê-lo em termos do horizonte desses eventos. O que estes escritores não compreenderam, no entanto, é que o horizonte histórico de outrem não pode ser compreendido abandonando o seu próprio, isto é, adotando um ponto arquimediano de objetividade. Gadamer afirma que um tal ponto de objetividade é não só impossível de realizar, mas que implica também uma auto-alienação que é a antítese da compreensão. (HEKMAN, 1986, p. 155).

seu.

Com o conceito de *consciência histórica efetiva e fusão de horizontes*, Gadamer busca, portanto, incorporar a noção de que não se trata – quando da interpretação de um texto – apenas de um simples afastamento (objetividade) em relação a seus próprios preconceitos – os quais são vistos, por Gadamer, como expressão autêntica de sua própria condição fática e finita –, porém de seu reconhecimento e elaboração interpretante. “A consciência histórica efetual é a mais unívoca expressão filosófica para a consciência da própria finitude” (GRONDIN, 1999, p. 192). Esta historicidade da interpretação exclui a representação de um ponto zero da compreensão e, portanto, aproxima-nos da consciência da nossa própria finitude histórica.

Assim, com o advento da “hermenêutica filosófica”, a compreensão das ciências em geral sofre uma modificação de cunho ontológico. Para Eleutério Prado, “fica claro que elas, apesar de se constituírem historicamente por meio de um deslocamento que busca uma certa independência em relação ao mundo da vida social e cultural, continuam mantendo uma dimensão hermenêutica. Em conseqüência, como elas nunca se purificam do caráter histórico de toda interpretação e compreensão, engendra-se uma nova visão de ciência a qual requer uma ruptura completa com o cartesianismo” (PRADO, 1997, p. 16).

Neste sentido, o método científico estaria longe de representar um caminho privilegiado que nos permitisse, como garantia, uma maior proximidade progressiva em relação à “verdade”. O método científico, para Gadamer, nos permitiria um tipo de experiência que em nada se aproximaria da experiência da verdade.

2.3 – O antifundacionismo pragmatista de Richard Rorty

Neste momento, é possível perceber como a crítica da noção privilegiada

de método advindo da “hermenêutica filosófica” se aproxima da crítica neopragmatista proposta por Richard Rorty. Ou seja, como a crítica de uma possível relação íntima entre “Verdade e Método” – tal como formulada pela tradição hermenêutica de Gadamer³⁶ – se aproxima da crítica da epistemologia como fundamento último para a própria prática científica – tal como formulada pelo neopragmatismo de Richard Rorty.

Para Rorty, assim como para Gadamer, não existe método ou epistemologia capaz de nos guiar por um caminho privilegiado em busca da verdade. Para demonstrar este ponto de vista, Rorty (1994) parte da constatação de que a tradição filosófica moderna – com suas origens em Descartes, Locke e Kant – teve como objetivo situar o papel da filosofia como sendo o estudo crítico ou “crítica transcendental” da razão pura tal como concebido por Kant, ou seja, como o “conhecimento que em geral se ocupe, não dos objetos, mas da maneira que temos de conhecê-los, tanto como possível ‘a priori’” (KANT, p. 36).

Assim, de acordo com Kant, a chamada “Filosofia Transcendental” seria “a idéia de uma ciência, cujo plano deve traçar a crítica da razão pura de uma maneira arquitetônica, quer dizer, por princípios e com a mais plena segurança da perfeição e validade de todos os princípios da razão pura” (KANT, p. 37).

O ponto central das colocações de Rorty diz respeito exatamente ao caráter de fundamento a partir do qual a filosofia foi concebida em Kant, ou seja, ao papel de “juiz” em que a “Filosofia Transcendental” kantiana se postou perante as várias áreas da cultura (e em especial a área do conhecimento sintético *a posteriori*).

Seguindo o pragmatismo de Dewey e Davidson, Rorty desenvolveu uma noção de verdade que procura suplantar os dualismos epistemológicos e fundacionais que nos levariam a uma hierarquização do conhecimento e fariam

³⁶ STEIN (1996) afirma que uma leitura possível do título da obra de Gadamer (“Verdade e Método”) poderia ser: “Verdade contra o Método”. Pois, segundo o mesmo, Gadamer procura demonstrar ao longo da obra que “ao nível da arte, ao nível da história e ao nível da linguagem, temos um tipo de experiência que produz uma verdade que não é de caráter lógico-semântico ... é um tipo de verdade à qual temos acesso por caminhos totalmente diferentes dos que estão estabelecidos pelo conhecimento científico em geral” (STEIN, 1996, p. 44).

com que o mesmo tivesse sua importância ligada ao fato de estar mais ou menos próximas da “realidade como ela é”. O problema, no entanto, é que para Rorty não existem critérios que nos permitam saber se estamos mais perto da suposta “essência” ou “realidade”. Cada paradigma serviria para um determinado fim específico, cada um dizendo respeito a um modo específico de lidar com o mundo (GHIRALDELLI, 1999, p. 50). A epistemologia, portanto, não seria capaz de nos indicar qual propósito e paradigma seriam superiores. Neste sentido, a contingência seria a marca da verdade compreendida por um prisma pragmatista deflacionista como o de Rorty.

O objetivo de Rorty, portanto, é sustentar que tanto o platonismo como a busca de fundamentos epistemológicos seriam inúteis, pois estariam contaminados ou por um essencialismo ou por um cientificismo sem poder de determinar *a priori* (fora do contexto) e definitivamente o significado dos termos teóricos. A busca pela verdade absoluta seria, neste sentido, uma empreitada inútil, pois o máximo que poderíamos extrair de um debate teórico seriam justificações práticas e contingentes com o objetivo de argumentar a favor da superioridade de nossos propósitos.

Assim, a busca pela verdade seria vista por Rorty como um falso problema. Um problema criado por uma ânsia platônica (essencialista) e kantiana (epistemológica) de substituir os “deuses”. Uma tentativa de encerrar a tradição em nome de um fundacionismo “despótico”, árbitro supremo e juiz de uma racionalidade a qual teria chegado ao auge de sua “ambição” e despropósito quando de sua auto-intitulação como única racionalidade com algum sentido cognitivo – tal como pregado pelo positivismo lógico³⁷.

Sendo assim, o pragmatismo de Rorty busca superar os dualismos platônicos com o objetivo de decretar fim aos anseios epistemológicos

³⁷Na verdade, esta concepção monológica de razão tem sua formulação mais expressiva e originária na filosofia de Descartes, a qual foi posteriormente difundida até chegar ao século XX como uma das principais concepções filosóficas a respeito do sentido da razão humana. Inspirando, durante boa parte deste século, a crença positivista na existência de uma racionalidade única e própria das ciências empíricas e naturais; as quais passariam a ser vistas, a partir de então, como modelo de racionalidade a ser seguida por todas as outras ciências.

essencialistas e fundacionais. Pois entende que só assim poderemos fazer uso de um conhecimento voltado para o espírito do esclarecimento e do diálogo, que possamos ter uma filosofia que não busque limitar epistemologicamente o crescimento do conhecimento, e sim potencializar uma abertura para a conversação, procurando fazer com que possamos alterar constantemente nossas perspectivas e paradigmas com o intuito de voltarmos nossos olhos para a busca de uma dimensão ilimitada do mesmo, ou seja, segundo a qual nos permita redirecionar a prática do conhecimento cada vez que nossos propósitos não estejam mais de acordo com seus padrões estabelecidos. E que possamos, a partir disso, estar constante e ilimitadamente em busca de mundos melhores.

2.4 – Hermenêutica crítica e o debate sobre o papel da hermenêutica na reflexão filosófica

A crítica e a tentativa de superação da orientação estritamente epistemológica da filosofia, derivada da filosofia hermenêutica de Heidegger, posteriormente desenvolvida, entre outros, por Gadamer na filosofia continental e Rorty na esfera de tradição analítica anglo-americana gerou, no entanto, desconforto mesmo entre perspectivas filosóficas que se inserem dentro do que se convencionou chamar a “virada lingüística” na filosofia contemporânea.

Habermas é um dos principais filósofos contemporâneos que tornou explícita sua discordância em relação às tentativas heideggerianas e gadamerianas de universalizar a hermenêutica a partir de uma autofundamentação ontológica dada ao problema da compreensão.

O debate entre Habermas e Gadamer iniciou-se por volta de 1967, quando Habermas escreve *A lógica das ciências sociais*³⁸ (sete anos depois de publicada pela primeira vez a obra de Gadamer). Nesse trabalho, Habermas “examina

³⁸ HABERMAS, J. [1967], *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1988.

exaustivamente a filosofia hermenêutica de Gadamer, contrapondo a ela o pensamento crítico dialético e mostrando assim os déficits de racionalidade da hermenêutica” (STEIN, 1986, p. 36).

De acordo com STEIN (1986), mais ou menos na mesma época, Habermas publica seu ensaio *A universalidade do problema hermenêutico*. Em seguida, Gadamer responde às críticas de Habermas à sua hermenêutica filosófica com o ensaio *Retórica, Hermenêutica e Crítica de Ideologia*. Habermas em 1970 realiza, por fim, um primeiro balanço crítico do debate com o ensaio *A pretensão de Universalidade da Hermenêutica*³⁹.

O enredo deste debate, em linhas gerais, gira em torno da tese da universalização da hermenêutica proposta por Gadamer contra a qual Habermas propõe uma universalização da crítica, considerada como expressão filosófica da herança do conceito hegeliano de reflexão. Para Stein, no entanto, ambas as perspectivas (crítica e hermenêutica) têm consigo o ideal da reflexão enquanto busca da racionalidade. O problema estaria em que a estrutura ambivalente da razão humana enquanto reflexão permite, ou ao menos justifica, a pretensão de universalidade tanto da crítica como da hermenêutica (STEIN, 1986, p. 31).

A diferença está em que, enquanto a reflexão crítica encontra na crítica das ideologias um instrumento de produção de racionalidade – o qual através do desvelamento dos fenômenos ideológicos busca encontrar-se com seu tempo —, a hermenêutica busca uma posição antagônica. Ou seja, “enquanto a crítica se dirige basicamente contra seu tempo, a hermenêutica procura penetrar cautelosamente em seu tempo” (STEIN, 1986, p. 32).

Para que possamos melhor compreender essas diferenças, iremos analisar brevemente os principais pontos de divergência presentes entre as duas perspectivas.

³⁹ De acordo com Ricoeur (1990), este debate foi parcialmente reproduzido no pequeno volume *Hermeneutik und Ideologiekritik*, publicado por Suhrkamp, em 1971. Em português, pode ser encontrado o ensaio de Gadamer referido em GADAMER (2002).

Um dos pontos mais contestados da formulação hermenêutica de Gadamer, por exemplo, tem sido sua reabilitação (a partir de Heidegger) da importância do preconceito como constitutivo e doador de sentido para a compreensão humana. Para Gadamer – como visto anteriormente – preconceito não significa juízo falso, mas sim a condição de possibilidade de qualquer compreensão, que pode ser, esta sim, positiva (verdadeira) ou negativa (falsa). Neste sentido, o juízo negativo do iluminismo sobre o preconceito constitui outro preconceito, “e um preconceito falso que pode ter drásticas conseqüências já que sobre ele não se reflete, ficando por isso despercebido. O iluminismo, contudo, pensa poder situar-se num ponto de vista fora da história” (STEIN, 1986, p. 37).

Para Gadamer, portanto, o preconceito é um elemento universal da compreensão. “Mesmo depois da reflexão hermenêutica sobre os preconceitos implícitos em todo o pensamento, tais preconceitos permanecem ‘preconceitos’” (HEKMAN, 1986, p. 189), ou seja, não podemos eliminar nossos preconceitos via reflexão (seja ela crítica ou epistemológica), pois não podemos “transcender o diálogo que nós somos”.

De acordo com HEKMAN (1986), Habermas, ao criticar a tese da universalização da hermenêutica de Gadamer, estaria indo de encontro com o germe da concepção gadameriana, qual seja: a sua rejeição da tradição do iluminismo. Assim, “o erro de Gadamer, na perspectiva de Habermas, é procurar negar a tradição de modernidade que começou com o iluminismo” (HEKMAN, 1986, p. 190).

Habermas, portanto, põe em dúvida a reabilitação do preconceito que Gadamer tenta realizar e ataca a sua pretensão de universalizar a hermenêutica a partir de sua auto-suficiência ontológica derivada da “analítica existencial” de Heidegger. A posição crítica em relação à hermenêutica universal de Gadamer, no entanto, não implica numa desconsideração da questão hermenêutica por completo.

Habermas acredita no potencial da discussão hermenêutica como

“munição” contra a epistemologia positivista. O papel da hermenêutica estaria, então, voltado para o que o mesmo denominou “hermenêutica profunda”, ou seja, uma espécie de aprofundamento do potencial de desmascaramento e descrição das estruturas que reconstituem as condições sociais de sujeição dos indivíduos (sujeitos) em relação às ideologias.

O objetivo da crítica de ideologia, posteriormente, seria desenvolver no domínio coletivo um papel semelhante ao desenvolvido pela psicanálise no desvelamento das neuroses dentro do domínio individual. A hermenêutica nos serviria, assim, como instrumento de compreensão do sentido dado à linguagem que se moveria, inclusive, como uma primeira etapa para desvelar e descrever o caráter monológico do conhecimento científico. Cumprindo muito bem o seu papel enquanto fornecedora de um instrumento de compreensão do significado da linguagem que relativiza a natureza do conhecimento científico e desmascara sua natureza (interesse) instrumental⁴⁰. Os seus limites, por sua vez, estariam onde a própria linguagem estivesse perturbada, cabendo aí uma reflexão crítica que fosse capaz de “discernir, sobre as regularidades das ciências sociais empíricas, as formas de relações de dependência ‘ideologicamente fixas’, retificações que só podem ser transformadas criticamente” (RICOEUR, 1990, p. 124).

Portanto, de acordo com Habermas, a hermenêutica teria como característica comum em relação à crítica da ideologia, o fato de servir como instrumento de contestação ao cientificismo, o qual, por sua vez – em sua vertente neopositivista ou empirista – almejou se colocar, inclusive, como a “última palavra” em termos de tentativa de se construir uma filosofia com o papel de fundamento epistemológico positivista para a prática científica. Sendo considerada, no entanto, pelos hermeneutas ontológicos como apenas mais uma expressão ou manifestação da separação sujeito-objeto tão criticada pela crítica da “metafísica da subjetividade” em Heidegger. “O parentesco entre teoria crítica e hermenêutica é, pois, determinado pela crítica, comum a ambas, do cientificismo, da separação

⁴⁰ Habermas, em *Conhecimento e Interesse* (1982), afirma a existência de três tipos básicos de interesse: o interesse *técnico ou experimental* (regulado pelas *ciências empírico-analíticas*); o interesse *prático* (regulado pelas *ciências histórico-hermenêutica*) e o interesse *emancipatório* (regulados pelas *ciências sociais críticas*).

‘dogmática’ de sujeito e objeto, que caracteriza em seus traços essenciais a epistemologia positiva” (D’AGOSTINI, 2002, p. 498).

Habermas, portanto, em consonância com a hermenêutica da Gadamer, coloca-se contra a pretensão positivista de hipostasiar a linguagem, aderindo conjuntamente à pretensão – comum dentro da tradição da filosofia hermenêutica – de contestar o objetivismo cientificista e desmascarar sua pretensão de “coisificar” os fenômenos.

Esta tendência se torna mais evidente quando se observa os escritos posteriores de Habermas, nos quais o mesmo procura aprofundar suas análises rumo a uma acurada compreensão dos instrumentos de análise da linguagem gerados a partir da chamada “virada linguística”.

Neste sentido, Habermas passa a utilizar os instrumentos teóricos fornecidos por estudiosos da linguagem como Austin e Searle, chegando por fim, em seu vasto tratado de 1981, intitulado *Teoria da ação comunicativa*⁴¹, no qual Habermas completa sua virada desde os estudos sobre as diferentes espécies de interesse, chegando até a incorporação dos estudos sobre a linguagem através da ação comunicativa, “passando, como ele mesmo afirmou, de um paradigma subjetivo (ou seja, da idéia de uma consciência individual em ação no trabalho crítico-hermenêutico) a um ‘paradigma intersubjetivo’, isto é, à pressuposição de um sujeito lingüístico, interpessoal” (D’AGOSTINI, 2002, p. 499).

Esta “virada” levaria Habermas rumo a uma nova compreensão sobre a natureza e o papel da reflexão filosófica, da crítica da ideologia e da noção de racionalidade; todas agora entendidas de forma intersubjetiva e baseadas numa ação que se compreende como comunicativa e capaz de lançar mão de uma noção de “verdade” que se apresenta de forma consensual.

Sobre esta nova fase de Habermas, D’agostini afirma:

⁴¹ HABERMAS (1999)

“O objetivo da *Teoria do agir comunicativo* é ainda aquele dos primeiros escritos habermasianos: trata-se sempre de individualizar uma teoria da sociedade que possa ser crítica e reconstrutora. A novidade relevante é que agora, já que o sujeito ‘intersubjetivo’ é um sujeito lingüístico, Habermas se volta para a teoria da linguagem, ‘seja na sua variante hermenêutica, como na analítica’ desenvolvendo ele, assim, uma releitura ‘pragmático-lingüística’ da hermenêutica filosófica, e entendendo esta última como perspectiva que considera a linguagem na qualidade de ‘evento da comunicação’” (D’AGOSTINI, 2002, p. 500).

Habermas adere, neste momento, a uma noção de ‘verdade’ que se relaciona com uma espécie de consenso racional; o qual, por sua vez, se materializaria como “evento da comunicação” por meio de num processo de argumentação voltada para a resolução e afirmação dos critérios de ‘pretensão de validade’ das teorias científicas.

Seguindo esta nova perspectiva, o critério de verdade em Habermas é redirecionado no sentido pragmático da aceitação intersubjetiva das pretensões de validade. Habermas, agora, passa a ter instrumentos teóricos suficientes para discordar dos critérios positivistas que deixam ao nível sintático da linguagem a questão da resolução e aceitação do valor de verdade das teorias científicas. Para ele a verdade, agora, tem que ser entendida não ao nível empírico - tal como as perspectivas correspondentistas reiteradamente procuram afirmar -, mas sim ao nível intersubjetivo da aceitação justificada de pretensões de validade; as quais, por sua vez, se dão - como dito anteriormente - ao nível pragmático da linguagem.

Isto, no entanto, não significa que, por parte de Habermas, haja uma negação da necessidade de uma base empírica para as ciências. Mas sim que as discordâncias sobre a aceitação das pretensões de validade de uma teoria científica, não podem ser resolvidas apenas por meio de uma apelação direta à certeza sensível (McCARTHY, 1995, p. 349). Habermas descarta, assim (mais uma vez), completamente as teorias correspondentistas da verdade; alegando que estas não são capazes de mostrar a correspondência de enunciados lingüisticamente estruturados e os fatos empíricos. Pois, para ele, os fatos

empíricos não poderiam ser considerados uma realidade em si (independente da linguagem); no que o mesmo, mais uma vez, se aproxima das perspectivas hermenêuticas de Heidegger e Gadamer (McCARTHY, 1995, p.350).

A conclusão de Habermas, portanto, seria a de que: “em última instância, não pode haver separação entre os critérios de verdade e os critérios de desempenho argumentativo de pretensões de validade” (McCARTHY, 1995, p. 351). Verdade (ao nível pragmático), e critérios de resgate das pretensões de validade (ao nível argumentativo), seriam, portanto, uma espécie de combinação perfeita, responsável pela validação intersubjetiva das teorias científicas.

2.5 – A fenomenologia hermenêutica de Paul Ricoeur

Na trilha de Habermas – e, em parte, seguindo sua crítica à universalização da hermenêutica tal como proposta por Gadamer – surge, também, um autor de fundamental importância para a hermenêutica contemporânea e sua relação com a aplicação das análises retóricas sobre a ciência, qual seja: Paul Ricoeur.

Ricoeur entra no debate sobre o papel da hermenêutica na reflexão sobre as ciências humanas a partir de uma perspectiva que leva em consideração a contribuição de autores da chamada “hermenêutica romântica” – classificados por Heidegger e Gadamer como representantes de uma perspectiva epistemológica da hermenêutica –, dos quais se destacam filósofos como Schleiermacher e Dilthey (HELENO, 2001, p. 56).

De Schleiermacher, Ricoeur parte retomando a filosofia transcendental e sua tentativa de construir uma epistemologia voltada para uma hermenêutica compreendida como uma “fórmula geral” – contrapondo-se à hermenêutica vigente até então, a qual visava a compreensão de práticas específicas (jurídica, filológica, teológica, etc...), voltadas para a interpretação e tradução de textos antigos e construída a partir de uma prática que buscava incorporar mais elementos à

medida que estes iam sendo considerados importantes para a compreensão da obra em consideração (PALMER, 1997, p. 91)⁴².

No entanto, as dificuldades oriundas da tentativa de Schleiermacher de fundamentar sua hermenêutica a partir de uma dicotomia “romântica” entre a *gramática* (linguagem) e a *técnica* (psicológica)⁴³, levariam Ricoeur a buscar uma relação epistemológica alternativa, que garantisse a existência de uma dimensão objetiva para a compreensão hermenêutica para além da fórmula psicologizante de Schleiermacher.

Ricoeur acredita na possibilidade da construção de uma nova fórmula hermenêutica capaz de superar as limitações do psicologismo, pois não acredita na fórmula romântica que procura alcançar a objetividade de uma interpretação a partir da busca pelo desvelar da intencionalidade (subjéctiva) do autor⁴⁴. Para ele, ao contrário, as dificuldades em objetivar a interpretação – presente na hermenêutica de Schleiermacher – só seriam superadas se elucidássemos esta “relação da obra com a subjéctividade do autor e se, na interpretação, deslocássemos a ênfase da busca patética das subjéctividades subterrâneas (intencionalidade do autor) em direção ao sentido e à referência da própria obra” (RICOEUR, 1990, p. 23).

Ricoeur está convencido, neste momento, de que a busca por uma suposta intencionalidade do autor – marca psicologizante presente na hermenêutica de Schleiermacher – existente por detrás de uma obra escrita não consegue garantir um lugar adequado para a objetividade da compreensão hermenêutica. Para ele, a

⁴² Em Schleiermacher, a hermenêutica transforma-se verdadeiramente numa “arte da compreensão” ou numa hermenêutica geral em que se procura uma unidade fundamental ou epistemologia capaz de dar conta de formular os princípios de toda a compreensão da linguagem, servindo, portanto, “de base e de centro para toda a hermenêutica ‘especial’” (PALMER, 1997, p. 91). Ou seja, uma hermenêutica que responda a pergunta epistemológica de: “como é que toda ou qualquer expressão lingüística, falada ou escrita é compreendida?” (PALMER, 1997, p. 91).

⁴³ “No pensamento mais tardio de Schleiermacher há uma tendência crescente para separar a esfera da linguagem da esfera do pensamento. A primeira é a província da interpretação ‘gramatical’ enquanto que Schleiermacher começou por chamar a segunda por ‘técnica’ (*technische*) designando-a mais tarde de ‘psicológica’” (PALMER, 1997, p. 95).

⁴⁴ De acordo com Ricoeur, a atribuição de uma interpretação psicológica a Schleiermacher em contraposição a uma possível interpretação gramatical teria se dado somente nos últimos textos do autor, em que estaria explícito o primado da interpretação psicológica sobre a interpretação gramatical (RICOEUR, 1990, p. 22).

objetividade da compreensão hermenêutica se encontra no próprio sentido da obra, o qual se encontra desvinculado completamente de seu contexto histórico de origem quando de sua formalização através da escrita, assumindo uma condição autônoma em relação à própria intencionalidade do autor que a produziu.

Neste sentido, umas das principais dificuldades geradas pela hermenêutica de Schleiermacher, estaria exatamente nesta sua tentativa “romântica” de dicotomizar e separar conceitualmente a estrutura “gramatical” do texto (linguagem), da busca “técnica” pela intencionalidade subjetiva do autor⁴⁵.

É para se colocar em oposição a esta tendência que Ricoeur procura formular uma nova perspectiva ou fonte de inspiração hermenêutica que elimine as influências psicologizantes presentes na obra de Schleiermacher. O objetivo é construir uma fórmula alternativa que permita uma melhor vinculação da perspectiva hermenêutica em relação à epistemologia e à objetividade nas ciências humanas.

É com vistas à construção desta nova perspectiva que Ricoeur se utiliza, ainda, da versão histórica da hermenêutica formulada por Dilthey⁴⁶. O principal objetivo de Ricoeur, neste sentido, é – a partir da determinação da importância da perspectiva histórica de Dilthey para a compreensão hermenêutica – construir uma ponte entre a versão epistemológica da hermenêutica de Schleiermacher e a hermenêutica ontológica de Heidegger e Gadamer.

Ricoeur quer chegar a uma formulação hermenêutica capaz de encontrar

⁴⁵Ricoeur afirma que o programa hermenêutico de Schleiermacher seria, ao mesmo tempo, portador de uma dupla marca – romântica e crítica. Romântica por seu intuito de compreender um autor tão bem, e melhor do que ele mesmo poderia se compreender; e crítica por seu desejo de elaborar regras universalmente válidas de compreensão (RICOEUR, 1990, p. 21). Esta dupla composição, por sua vez, complementada pela pressuposição de que a afinidade do intérprete em relação à descoberta da intencionalidade do autor não pode ser alcançada a não ser por meio de uma atividade crítica de comparação e contraste que busque apreender, de forma indireta e por meio das diferenças em relação a outras individualidades, a própria individualidade do autor, seria, por fim, a grande responsável pela impossibilidade de se desvincular completamente a dimensão romântica e psicológica da interpretação de sua dimensão crítica e comparativa (RICOEUR, 1990, p. 21-2).

⁴⁶ “O tempo de Dilthey é o da completa recusa do hegelianismo e o da apologia do conhecimento experimental. Por conseguinte, o único modo de se fazer justiça ao conhecimento histórico parecia consistir em conferir-lhe uma dimensão científica, comparável à que as ciências da natureza haviam conquistado. Assim, foi para replicar ao positivismo que Dilthey tentou dotar as ciências do espírito de uma metodologia e de uma epistemologia tão respeitáveis quanto as das ciências da natureza” (RICOEUR, 1990, p. 24).

uma fundamentação epistemológica que o permitisse superar o romantismo inerente tanto a Schleiermacher como à própria perspectiva histórica de Dilthey; sem, no entanto, abandonar a pretensão epistemológica presente na hermenêutica destes dois autores.

A dificuldade do romantismo inerente a estas duas formulações – que, de acordo com Ricoeur, poderia ser superada a partir da perspectiva de Heidegger e Gadamer – estaria relacionada, assim, com a sua fragilidade em não postular um sentido de compreensão e interpretação que pudesse assimilar e levar em consideração a condição de possibilidade e de doação de sentido dado pelo intérprete quando da interpretação de um texto. O que, segundo Ricoeur, seria uma dificuldade que teria se aprofundado ainda mais quando da passagem da perspectiva hermenêutica de Schleiermacher até Dilthey⁴⁷.

Neste sentido – ainda se referindo às diferenças entre estes dois autores – pode-se afirmar que, para Dilthey, o problema fundamental de Schleiermacher estaria relacionado à subordinação imposta por este ao problema hermenêutico, em relação ao problema propriamente psicológico do conhecimento de outrem. O que, segundo o mesmo, teria condenado o problema hermenêutico a procurar fora do campo próprio da interpretação a fonte de toda sua objetivação (RICOEUR, 1990, p. 27).

Para Dilthey, ao contrário, a objetivação começaria desde cedo, desde a interpretação de si mesmo. A epistemologia das ciências humanas estaria, assim, relacionada – diferentemente das ciências da natureza que estariam voltadas para

⁴⁷De acordo com Ricoeur: “a obra de Dilthey, mais ainda que a de Schleiermacher, elucida a aporia central de uma hermenêutica que situa a compreensão do texto sob a lei da compreensão de outrem que nele se exprime. Se o empreendimento permanece psicológico em seu fundo, é porque confere, por visada última, à interpretação, não *aquilo* que diz o texto, mas *aquela* que nele se expressa. Ao mesmo tempo, o objeto da hermenêutica é incessantemente deportado do texto, de seu sentido e de sua referência, para o vivido que nele se exprime. ... A passagem da compreensão psicológica à compreensão histórica supõe, com efeito, que o encadeamento das obras da vida não seja mais vivido nem experimentado por ninguém” (RICOEUR, 1990, p. 28-9).

a *explicação* – com a *compreensão*⁴⁸ e a interpretação de si mesmo. Ou seja, estaria voltada para uma condição hermenêutica inerente à compreensão interna do ser humano em relação a ele mesmo (compreensão de si). Esta autocompreensão, no entanto, só seria possível, de acordo com Dilthey, a partir da consideração e percepção da chamada *filosofia da vida*⁴⁹, ou seja, a partir de uma antítese que se exprimia “como crítica às formas de pensamento naturalísticas, orientadas pela causalidade quando se aplicavam à tarefa de compreender a vida interior de um homem e a sua experiência”⁵⁰ (PALMER, 1997, p. 109). É dentro desta condição fundamental que Dilthey almeja formular uma epistemologia da compreensão voltada para as ciências humanas ou do espírito.

Ricoeur, no entanto, indo além de Dilthey, condena esta pretensão em separar a *explicação* (que seria própria das ciências da natureza) da *compreensão* (próprias às ciências humanas ou do espírito), presentes neste autor. Para ele – nutrido de uma “teoria do discurso” – existe uma distinção entre a relação *falar-ouvir* e *escrever-ler*, pois: enquanto que na primeira as condições de referência e significância do discurso estão presentes no mesmo momento histórico no qual a fala se realiza enquanto evento; no texto escrito, estas condições não existem, sendo o evento do discurso só realizado enquanto referência e significância no momento de apropriação do discurso pelo leitor.

A leitura de um texto escrito, assim, nos permitiria não só compreender

⁴⁸A questão fundamental presente na perspectiva histórico-hermenêutica de Dilthey estaria relacionada à pergunta: como o conhecimento histórico é possível? Ou de um modo mais genérico: como as ciências do espírito seriam possíveis?” (RICOEUR, 1990, p. 24). Estas questões colocam a perspectiva hermenêutica de Dilthey numa posição que nos permite visualizá-la como uma perspectiva que procura na questão da compreensão através da hermenêutica, o objeto das ciências do espírito; em contraposição ao objeto das ciências da natureza que seriam fundamentalmente explicativas.

⁴⁹De acordo com PALMER (1997), a chamada “filosofia da vida”, é a maior parte das vezes associada a três filósofos do último quartel do século XIX: Nietzsche, Dilthey e Bergson. Em síntese, ela quer expressar – de acordo com a definição de Friedrich Schlegel – “a apresentação viva da consciência humana e da vida humana contra as especulações abstratas e ininteligíveis da ‘escola de filosofia” (PALMER, 1997, p. 108). De uma forma mais direta, podemos melhor compreender o significado do termo ‘filosofia da vida’, a partir do fato de que, segundo Palmer, em todos os filósofos com afinidades com a filosofia da vida, “encontramos a tendência geral de tentar regressar à plenitude da experiência vivida; e para a maior parte deles isso é ao mesmo tempo uma oposição às tendências formais, mecânicas e abstratas da civilização tecnológica” (PALMER, 1997, p. 108-9).

⁵⁰De acordo com Palmer, “Dilthey defendia que a dinâmica da vida interior de um homem era um conjunto complexo de cognição, sentimento e vontade, e que estes fatores não podiam sujeitar-se às normas da causalidade e à rigidez de um pensamento mecanicista e quantitativo” (PALMER, 1997, p. 109).

como explicar o sentido do texto a partir de uma dialética que nos coloca diante de uma condição de distanciação e apropriação do discurso a partir da recontextualização do texto em um contexto histórico diferente do de sua produção (escrita) original.

Desta forma, “ultrapassar a dicotomia entre explicar, enquanto paradigma das ciências da natureza, e compreender, entendido como apreensão, directa ou indirecta, da vida psíquica de outrem e que tem o seu campo de aplicação nas ciências humanas, é não apenas rever e corrigir a separação epistemológica desta polaridade como também mostrar que ontologicamente não existe efectivamente dicotomia. E é neste contexto que aparece a noção de interpretação, enquanto processo que abarca a explicação e a compreensão” (HELENO, 2001, p. 165).

Sendo assim, para que esta nova orientação pudesse ser concluída com sucesso por Ricoeur, seria necessário um distanciamento também em relação aos resquícios do psicologismo de Dilthey. Um distanciamento que ao mesmo tempo nos permitisse uma aproximação em relação a uma nova perspectiva que procura desvelar o sentido próprio do texto; o qual, por sua vez, se apresentaria como um sentido que se abre a constantes reinterpretações e descobertas a serem “apropriadas” por diferentes intérpretes. Como afirma Ricoeur:

“Dilthey ... aponta na direção a qual o historicismo poderia ser vencido por ele mesmo, sem invocar nenhuma coincidência triunfante com qualquer saber absoluto. Para levar adiante esta descoberta, será preciso que se renuncie a vincular o destino da hermenêutica à noção puramente psicológica de transferência numa vida psíquica estranha, e que se desvende o texto, não mais em direção a seu autor, mas em direção ao seu sentido imanente e a este tipo de mundo que ele abre e descobre” (RICOEUR, 1990, p. 29).

Neste sentido, Ricoeur pretende superar o perspectivismo puramente psicológico na tradição romântica da hermenêutica; indo além, inclusive, do psicologismo ainda presente na obra de Dilthey.

Agora Ricoeur quer fixar o sentido objetivo do texto escrito na própria estrutura da obra, sem referência a qualquer suposta intencionalidade presente nas profundezas psicológicas do autor. Mas para isso ele necessita de instrumentos de compreensão hermenêutica fornecidos pela noção ontológica de Heidegger e Gadamer.

Heidegger, a partir de sua ontologia fenomenológica, influencia Ricoeur quando inverte a relação: do ser com o outrem para a relação do ser com o mundo. Ou seja, Heidegger passa da concepção da compreensão como uma apreensão psicológica do significado por via da busca pela intencionalidade do autor, para um sentido da compreensão como um fenômeno que expressa a relação existencial do ser (que compreende) com o mundo. Como afirma Ricoeur:

“Em Dilthey, a questão da compreensão estava ligada ao problema de outrem; a possibilidade de se aceder, por transferência, a um psiquismo estranho, dominava todas as ciências do espírito, da psicologia à história. Ora, é extraordinário que, em *Sein und Zeit*, a questão da compreensão esteja inteiramente desvinculada do problema da comunicação com outrem. Há um capítulo que se intitula *Mitsein* – ser-com –; mas não é nesse capítulo que vamos encontrar a questão da compreensão, como se podia esperar, numa perspectiva diltheyniana. Os fundamentos do problema ontológico devem ser procurados do lado da relação do ser como o mundo, e não da relação com o outrem. É na relação com minha situação, na compreensão fundamental de minha posição no ser, que está implicada, a título principal, a compreensão” (RICOEUR, 1990, p. 31-2).

Segundo Ricoeur, Heidegger ao “mundanizar” o compreender, o “despsicologiza” (RICOEUR, 1990, p. 32). Assim, onde existia uma procura por um significado da compreensão como uma busca por um sentido inerte presente e contido internamente, dentro do texto, agora existe um “projetar num ser-lançado prévio”. A compreensão agora se encontra num solo ontológico da relação do ser com o mundo; um *Dasein*, o qual se compreende antes mesmo de qualquer interpretação. A interpretação para Heidegger passa a ser, assim, um momento inicial de explicitação da compreensão já previamente estabelecida na relação do

ser com o mundo, “um *desenvolvimento* da compreensão, desenvolvimento que ‘não a transforma em outra coisa, mas que a faz tornar-se ela mesma’ (p. 185)” (RICOEUR, 1990, p. 33-4).

Gadamer, seguindo a analítica de Heidegger, influencia Ricoeur, por sua vez, principalmente quando de sua formulação dos conceitos de *consciência histórica efetiva* e *fusão de horizontes*.

Ricoeur afirma que o conceito de *consciência histórica efetiva* em Gadamer contém um importante elemento de *distância*, o qual nos permitiria (potencialmente) superar a oposição maciça, existente até então no debate hermenêutico, entre o sentimento de pertença e o de distanciamento alienante (tal como se pôde verificar nas posições divergentes de Gadamer e Habermas).

Já sobre o conceito de *fusão de horizontes*, Ricoeur o compreende como uma “idéia muito fecunda segundo a qual a comunicação à distância entre duas consciências diferentemente situadas faz-se em favor da fusão de seus horizontes, vale dizer, do recobrimento de suas visadas sobre o longínquo e sobre o aberto” (RICOEUR, 1990, p.41). Para ele o conceito de fusão de horizontes implica, portanto, numa tentativa de mostrar que não vivemos nem em horizontes fechados, e nem num horizonte único. E que seríamos capazes, por via da tensão entre o próprio e o estranho ou entre o próximo e o longínquo, de superar a idéia de um saber total e único (RICOEUR, 1990, p.41).

É em prol deste objetivo maior de superação das restrições e contradições tornadas evidentes, no debate hermenêutico contemporâneo, a partir do conflito explícito entre as posições de Gadamer (pertença) e Habermas (distanciamento crítico), que Ricoeur apresenta uma concepção hermenêutica alternativa; aonde a compreensão – e ao mesmo tempo a explicação – de um texto escrito estaria ligada, ao mesmo tempo: tanto ao sentido imanente do próprio texto; quanto a sua recorrente capacidade de reatualização e “apropriação” fornecida a partir da leitura destes textos em contextos e situações históricas distintas.

Esta condição de possibilidade da compreensão hermenêutica se daria,

portanto, segundo Ricoeur, fundamentalmente a partir da percepção e da combinação de dois elementos principais, quais sejam: o “mundo do texto”, (o qual representaria a noção objetiva da construção hermenêutica em sua filosofia); e a “fusão de horizontes” (tal como formulada a partir da perspectiva hermenêutica de Gadamer).

Para Ricoeur, portanto, - seguindo Habermas e entrando definitivamente no debate sobre o papel da hermenêutica na reflexão filosófica sobre as ciências humanas - o grande erro de Gadamer foi ter buscado universalizar a hermenêutica através da contraposição do conceito de verdade ao conceito de método científico. Para ele Gadamer teria ido longe demais em seu desprezo por questões epistemológicas e metodológicas. Daí uma das principais diferenças entre as perspectivas de Gadamer e Ricoeur em relação ao debate sobre o papel da hermenêutica dentro da reflexão filosófica sobre as ciências.

De acordo com a posição de Ricoeur, “se a hermenêutica quer constituir-se como filosofia e aspirar a uma certa universalidade, é necessário que ela esclareça as suas relações com os saberes em geral, e em particular explique a sua colocação com respeito à forma paradigmática de saber da modernidade, isto é, ao saber científico, em termos não apenas crítico” (D’AGOSTINI, 2002, p. 624). É neste sentido que Ricoeur se aproxima de Habermas, e se distancia ao mesmo tempo de Gadamer; pois é nesse momento que ele desencoraja a pretensão de Gadamer de universalizar a hermenêutica em bases estritamente críticas e distantes ao método científico⁵¹. Para Ricoeur, não basta renegarmos a ciência e seu método se quisermos universalizar a hermenêutica; temos que, ao contrário, buscar uma perspectiva hermenêutica que dê conta do método científico, ao mesmo tempo que suplante o cientificismo a partir de uma perspectiva capaz de superar o subjetivismo das tradicionais perspectivas epistemológicas e positivistas. O projeto hermenêutico de Ricoeur, portanto, se aproxima, por fim, de uma síntese fenomenológica entre a experiência crítica do *distanciamento*

⁵¹ Para Heidegger e Gadamer, segundo Ricoeur: “a hermenêutica não é uma reflexão sobre as ciências do espírito, mas uma explicitação do solo ontológico sobre o qual essas ciências podem edificar-se” (RICOEUR, 1990, pg. 31).

proposto por Habermas, e da experiência de *pertença* própria do tratamento hermenêutico na linhagem de Heidegger e Gadamer. Ricoeur acredita no potencial da hermenêutica como fundamento para uma fenomenologia da ação e do texto. Capaz ao mesmo tempo de potencializar e ressaltar a importância da epistemologia no processo de construção de uma objetividade para a compreensão dos fenômenos nas ciências humanas.

2.6 – A retórica e a perspectiva hermenêutica contemporânea

Como podemos verificar, a importância da perspectiva hermenêutica na filosofia contemporânea, muitas vezes, está relacionada com sua natureza crítica em relação às posturas tidas anteriormente como fundamento para toda espécie de conhecimento, tais como a concepção transcendental de Kant, a dialética de Hegel e a metafísica de Platão.

A desilusão quanto à capacidade de se definir monologicamente a relação entre ciência, linguagem e verdade tem sido, também, uma forma alternativa de se enxergar as transformações que a perspectiva hermenêutica tem trazido para o âmbito da prática do conhecimento nas comunidades científicas. Esta “visão do futuro” dentro da forma como se poderá produzir conhecimento tem levado, ainda, a novas associações que passaram a ser vislumbradas e almejadas entre diferentes campos do saber tais como: a ciência, a filosofia e a arte retórica (entendida aqui como a arte aristotélica de persuadir e convencer).

Todas estas novas perspectivas e formas de associação entre filosofia, ciência e retórica, têm demonstrado a riqueza e profundidade das relações que se podem desenvolver entre as mais variadas formas de racionalidade admitidas e praticadas dentro do vasto domínio do conhecimento humano. A existência de racionalidade dentro de várias dimensões do conhecimento é algo que já estava presente em Aristóteles, mas que foi de certa forma esquecida e abandonada em prol de uma visão de conhecimento no qual se privilegiou as evidências

lingüísticamente hipotasiadas e monologicamente construídas – as quais se pressupunham relacionar diretamente com a realidade em si⁵².

A estas novas formas de associação tem-se acompanhado, portanto, uma nova compreensão e reabilitação das outras formas de racionalidade presentes na filosofia aristotélica. A reabilitação das racionalidades de tipo prática, dialética e retórica, por exemplo, tem sido nos últimos vinte anos um dos marcos fundamentais da formação de novos programas de pesquisa (seja ela na área da política, ética, epistemologia ou hermenêutica).

Sendo assim, pode-se concluir que junto com o estudo filosófico de uma concepção de linguagem que não representa uma forma pura de relacionar fatos e compreensão (hermenêutica filosófica) – mas sim que busca na linguagem, muitas vezes, o próprio caminho doador de sentido dos fenômenos – surgem, portanto, novas áreas e possibilidades para explorar caminhos que permitam associar os estudos sobre os limites da ciência enquanto espaço “legítimo” de conhecimento (tal como desenvolvidos também pelas diferentes perspectivas hermenêuticas) e estudos sobre a aplicação de outras formas de racionalidade possíveis de serem exploradas – inclusive onde a racionalidade científica se mostrar sem poder de exercer suas funções.

É neste sentido que se procurará fazer, no próximo capítulo, um estudo cuidadoso das diferentes formas de racionalidade presentes na filosofia de Aristóteles. O objetivo é compreender melhor o tipo de racionalidade que está presente em sua “arte retórica”, assim como os usos que lhe seriam possíveis e em relação complementar à ciência. Além de trabalhar melhor as novas concepções sobre estas formas de racionalidade – tal como a de tipo argumentativa presente nos trabalhos da “nova retórica” de Chaïm Perelman.

⁵² Rorty chamou esta tentativa de se relacionar e compreender o conhecimento como expressão fidedigna da realidade tal como ela é, por uma busca da filosofia de ser o ‘espelho da natureza’ (RORTY, 1994).

CAPÍTULO 3 - A RACIONALIDADE PRÁTICO-RETÓRICA E A LÓGICA ARGUMENTATIVA NO DISCURSO CIENTÍFICO

3.1 – As diferentes formas de racionalidade na filosofia de Aristóteles

A tradicional separação iluminista entre tradição e razão – a qual já foi analisada e criticada pelas correntes filosóficas de tradição hermenêutica (como vimos no capítulo 2) – tem passado, ainda contemporaneamente, por um momento de reavaliação dado a partir da recuperação das diversas formas de racionalidade originalmente admitidas por Aristóteles⁵³ (principalmente no *Organon*⁵⁴, na *Metafísica* e na *Retórica*), as quais nos permitiriam, em princípio, admitir um leque bem maior de possibilidade e relações a serem exploradas entre essas diferentes formas de racionalidade e a realidade histórica, cultural e social na qual se insere inevitavelmente a nossa capacidade de reflexão.

Um dos objetivos principais da reabilitação destas variadas formas de racionalidade tem sido desenvolver uma maior clareza a respeito das possibilidades da razão, a qual – dentro da tradicional “lógica formal” – sempre tendeu a se limitar a uma certa “pureza” conceitual e epistemológica, impedindo a razão de melhor se relacionar com o contexto social e histórico na qual se insere.

Esta “pureza” em relação à vida social tem suas origens – segundo os

⁵³ É importante frisar que a identificação de diferentes formas de racionalidade presentes na filosofia de Aristóteles tem sido um fenômeno recente. De acordo com essa interpretação as tradicionais interpretações de Aristóteles, principalmente de autores como JAEGER (1984, 1936) e Augustin Mansion, teriam pecado por tentar buscar uma única tendência na filosofia de Aristóteles. Fazendo, como no caso de Jaeger, uma interpretação evolucionista da obra de Aristóteles, a qual passaria de uma fase platônica (período o qual Aristóteles vivia na Academia de Platão), até uma fase na qual o filósofo grego se distanciaria de seu mestre e da filosofia idealista, buscando uma valorização das ciências naturais e empíricas. Ver ROHDEN (1997) e BERTI (1998).

⁵⁴ “Aristóteles distinguiu, no seu *Organon*, duas espécies de raciocínios: os raciocínios analíticos e os raciocínios dialéticos” (PERELMAN, 1993, p. 21). No primeiro caso, os estudos de Aristóteles se concentram, fundamentalmente, nos Primeiros e Segundos Analíticos, enquanto que os estudos sobre o raciocínio dialético se encontram principalmente nos *Tópicos* (ambos fazendo parte da obra maior que é o *Organon*).

críticos contemporâneos⁵⁵ – relacionadas a um recorte feito pela tradição ocidental sobre as diversas concepções de racionalidade admitidas por Aristóteles⁵⁶, as quais teriam sido reduzidas a apenas uma forma de racionalidade admitida como digna de averiguação e uso pelas ciências⁵⁷. Daí a necessidade de recuperação das outras esferas e formas de racionalidade encontradas no *corpus aristotélico*.

3.1.1 – A lógica apodíctica e a dialética

A forma mais tradicional de racionalidade admitida por Aristóteles (racionalidade apodíctica) se caracteriza, fundamentalmente, pelo fato de basear-se na “demonstração” (silogismo científico⁵⁸) como forma de assegurar o conhecimento das *causas* e das *necessidades* – tidas por Aristóteles como sendo as duas características fundamentais do conhecimento científico⁵⁹.

Na demonstração, ou silogismo científico, parte-se de premissas geralmente universais (“princípios próprios”) e via dedução se chega a conclusões particulares e evidentes (inferidas – é importante frisar – a partir de premissas

⁵⁵ Entre os principais autores desta nova perspectiva estão: Le Blond, Pierre Aubenque e G. E. L. Owen (primeiros expoentes da nova interpretação), além de Chaïm Perelman (principal expoente da chamada “nova retórica” - o qual será melhor trabalhado em seguida). Todos empenhados em apresentar “a quantidade inumerável de métodos teorizados e praticados por Aristóteles em suas diversas investigações” (BERTI, 1998, p. XIII).

⁵⁶ Para um estudo detalhado sobre as diversas formas de racionalidade admitidas por Aristóteles. Ver BERTI (1998).

⁵⁷ De acordo com Perelman (1993), os lógicos modernos deram a Aristóteles o mérito de ter sido o pai da lógica formal, pois foi Aristóteles quem nos *Primeiros* e *Segundos Analíticos* primeiro levou em consideração a espécie de raciocínio conhecido como analítico. Mas, por outro lado, estes mesmos lógicos teriam esquecido de analisar os *Tópicos*, no qual Aristóteles desenvolve o estudo da dialética, tida como uma outra forma de racionalidade diferente da analítica (PERELMAN, 1993, cap. 1, p. 21).

⁵⁸ “O silogismo em geral é definido por Aristóteles como um discurso, isto é, um raciocínio, uma argumentação na qual, postas algumas ‘premissas’ (ao menos duas, denominadas respectivamente ‘maior’ e ‘menor’), alguma coisa de diverso delas (denominada ‘conclusão’) resulta necessariamente, somente pelo fato de existirem (*Segundos Analíticos* I 1, 24 b 18-20). As premissas portanto, são a causa necessária e ao mesmo tempo suficiente da conclusão, por isso a conclusão resulta necessariamente delas. A demonstração, isto é, o silogismo científico, tem lugar quando as premissas são ‘verdadeiras, primeiras, imediatas, mais conhecidas, anteriores e causas da conclusão” (BERTI, 1998, p. 5).

⁵⁹ De acordo com Berti (1998), duas são as características da definição de ciência aplicada por Aristóteles em seus *Segundos Analíticos*: “1) o conhecimento de causa, que deve ser entendida em sentido lato, isto é, como a razão, a explicação de um fato, de um comportamento ou de uma propriedade ...; 2) a necessidade de suas conclusões, isto é, a impossibilidade de que, quando se tem ciência de um certo estado de coisas, as coisas sejam diversamente de como se sabe que são” (BERTI, 1998, p. 4).

universais, não demonstráveis⁶⁰). Este desenvolver do silogismo científico – desde os “princípios próprios”, específicos a cada ciência particular⁶¹, até as conclusões evidentes dada a verdade dos princípios – no entanto, é elaborado a partir de um monólogo no qual o papel do ouvinte é um papel passivo frente a um discurso que tem como objetivo esclarecer-lhe a verdade e a evidência das proposições defendida pelo orador (tendo sempre como ponto de partida a verdade dos “princípios”). O ouvinte, neste caso, não tem nada a dizer. O seu papel é o de aprender a partir do “desvelar” das verdades não percebidas e ignoradas por ele mesmo. Como afirma Enrico Berti ao se referir às características do discurso próprio das ciências apodícticas em Aristóteles:

“O discurso de tal ciência é, na essência, um monólogo, ainda que se volte aos ouvintes, porque estes últimos não têm nada a dizer e devem somente aprender, isto é, ser ajudados a ver com clareza o que lhes é ainda obscuro, por exemplo a verdade de determinado teorema. Demonstrar significa, com efeito, essencialmente mostrar a verdade de alguma coisa a quem a ignora, a partir da premissa segundo a qual a verdade é, ao contrário, já conhecida a quem escuta; isto é, significa ensinar, no sentido mais rigoroso do termo” (BERTI, 1998, p. 11).

Aristóteles, no entanto, percebia as limitações deste tipo de racionalidade. Ele percebia que se existe a ciência e, portanto, as demonstrações, deve existir também alguma espécie de saber a respeito dos princípios que garantem e dão o caráter de evidência às demonstrações. Este conhecimento dos princípios (*noûs*) teria, portanto, o caráter de uma “ciência an-apodíctica” (princípio da ciência), não

⁶⁰ As premissas, neste caso, devem ser verdadeiras e imediatas, ou seja, indemonstráveis; pois se as premissas fossem todas demonstráveis a partir de outras premissas, nunca chegaríamos ao fim da cadeia, e portanto, nunca teríamos causas para as conclusões admitidas como consequência das premissas. O que implica em não se ter o caráter de necessidade – fator fundamental e obrigatório para conclusões inferidas a partir de conhecimentos definidos como científicos por Aristóteles. Ver Berti (1998).

⁶¹ De acordo com Aristóteles, existiriam várias ciências demonstrativas; cada uma com seus próprios princípios e com uma independência absoluta em relação a todas as outras. “Isso implica a impossibilidade de uma ciência universal, a partir da qual se possam demonstrar os princípios próprios de todas as outras ciências (I 9, 76 a 16-25), como também a impossibilidade de uma ciência capaz de demonstrar os princípios comuns a todas as outras (I 11, 77 a 26-35):... As ciências demonstrativas são todas, portanto, sempre e somente ciências particulares” (BERTI, 1998, p. 8-9).

demonstrável, e responsável pelo conhecimento das definições (BERTI, 1998).

Indo além dos limites da ciência apodíctica e do *noûs* (inteligência), Aristóteles acredita que exista, ainda, uma outra forma de racionalidade mais ampla do que a própria ciência apodíctica, qual seja, a dialética⁶².

Na dialética, o discurso não é mais visto como um monólogo, mas sim como um diálogo, no qual o objetivo não é a demonstração evidente de alguma proposição a partir de premissas verdadeiras, mas sim, o próprio diálogo que surge a partir de premissas aceitas por todos. O que interessa para a dialética, portanto, não é a verdade das premissas, mas sim o fato de elas serem compartilhadas entre os interlocutores e o público que assiste ao diálogo, independente delas serem verdadeiras ou não. O diálogo dialético, neste sentido, parte de opiniões “geralmente aceitas” (*éndoxas*), as quais resultam, não da verdade, mas de um consenso adquirido a partir de algum conhecimento “sábio”, o qual é admitido por todos ou quase todos (BERTI, 1998, p. 24-5).

Sendo assim, pode-se afirmar que a diferença fundamental entre as premissas verdadeiras e as *éndoxas* – e, portanto, entre as bases do discurso demonstrativo e do dialético – está no fato das *éndoxas* necessitarem do aval de um consenso adquirido a partir de algum conhecimento que seja autorizado previamente pelo auditório (público), enquanto que as premissas verdadeiras têm seu valor em si mesmas. Como afirma Berti:

“Note-se que a diferença entre premissas verdadeiras e premissas *éndoxa* ... consiste total e somente no fato de que as primeiras valem por força de si mesmas, isto é, independente de qualquer reconhecimento exterior, por exemplo do consenso do auditório (o qual, no ensino, não tem direito à interlocução, porque não está no mesmo nível de quem ensina, mas deve somente aprender), enquanto as segundas valem por força do reconhecimento que lhe é atribuído da parte de todos, ou da maioria, ou dos sábios” (BERTI, 1998, p. 24)

⁶² À dialética são dedicados os oito livros dos *Tópicos* e o livro *Refutações sofisticas*, que dos primeiros constitui a continuação natural e, por isso, foi também considerado o livro IX dos *Tópicos* (BERTI, 1998, p. 18).

As *éndoxas* são, portanto, premissas ou opiniões que se colocam perante o orador que discursa dialeticamente das quais o mesmo não pode se afastar, com o risco de ser desautorizado pelo público (juiz) que avalia o discurso.

Se as premissas *éndoxas*, no entanto, fossem em algum momento contestadas ou contrapostas a outras premissas também aceitas pelo público, teríamos uma situação em que a solução do conflito teria que se dar em um nível que não é nem evidente nem demonstrativo, mas sim um nível argumentativo dialético, no qual o objetivo da argumentação seria a adesão do auditório em relação a uma das premissas em discussão – a não ser que se consiga argumentar a favor da não existência de contradição entre as duas premissas. A racionalidade dialética, portanto, teria aqui o papel de – a partir de um consenso previamente estabelecido – buscar através da argumentação defender propósitos ou premissas que estejam em sintonia com as *éndoxas* previamente estabelecidas.

Como as premissas *éndoxas* são aceitas através de um consenso – entre os participantes do debate e o auditório – e as premissas verdadeiras do discurso apodíctico não são demonstráveis – e, portanto, necessitam de uma adesão concebida através de outras premissas (*éndoxas*) também previamente estabelecidas –, então a defesa de premissas (tanto verdadeiras como *éndoxas*) só pode ser feita via discurso dialético, nunca através da demonstração. Neste último sentido, o propósito do discurso dialético pode ser compreendido como sendo o conhecimento do *noûs*, ou seja, da inteligência que – como colocado anteriormente – seria o tipo de racionalidade que se direcionaria ao saber ou conhecimento dos próprios “princípios das ciências”.

O papel da dialética, assim, pode ser identificado e relacionado com o próprio conhecimento científico. Ou seja, lá onde as premissas não forem consideradas verdadeiras (ou porque foram contestadas ou por serem, na verdade, *éndoxas*), a dialética pode surgir como solução para os conflitos. Lá onde

se acreditava que não existisse solução racional, na verdade existe razão, uma razão não convencional que procura não a evidência, mas sim uma adesão. Uma adesão que não precisa se contrapor à verdade, mas que tão somente busca concentrar-se na plausibilidade de suas convicções.

De acordo com Berti (1998), portanto, a dialética para Aristóteles se relacionaria com a ciência filosófica em dois níveis principais: num primeiro nível, ela serviria como instrumento de discernimento e de escolha entre duas diferentes soluções fornecidas a partir de argumentos igualmente fortes e que, portanto, necessitariam do instrumento dialético com o objetivo de desenvolver e deduzir as possíveis contradições que as impediriam de chegar em conclusões incompatíveis consigo mesmas e com outras posições previamente admitidas (*éndoxas*)⁶³. O objetivo do uso da dialética, neste caso, estaria relacionado com um uso metodológico e instrumental da dialética com o intuito de observar, em cada uma das duas direções “o verdadeiro e o falso”, ou seja, “ver qual das duas soluções é verdadeira e qual é falsa, ou quais elementos do verdadeiro e quais elementos do falso estão contidos em cada uma delas⁶⁴” (BERTI, 1998, p. 35). Aqui, de acordo com Berti, a dialética de Aristóteles se mostraria uma racionalidade an-apodíctica visto que, ao se apresentar “cognitiva” e “instrumental”, se faria independente dos princípios próprios de cada ciência.

Num segundo nível, ela serviria como processo que conclui com os próprios “princípios das ciências”, ou seja, com o *noûs*; “sendo ‘interrogativa’ (*exetastiké*), examinativa, investigativa ... possui o caminho que conduz aos princípios de todas as disciplinas, ou seja, serve para chegar ao conhecimento destes” (BERTI, 1998, p. 39). Neste caso a dialética teria o papel de servir como instrumento de argumentação a favor da defesa e da plausibilidade das premissas de qualquer ciência, ou seja, ela nos serviria para justificar de forma racional a razoabilidade das premissas e princípios de qualquer ciência que – como dito anteriormente –

⁶³ Este modo de proceder, segundo Berti, “é exatamente aquele posto em prática por Platão na última parte do *Parmênides*, isto é, o exercício inaugurado por Zenão e integrado com o desdobramento da hipótese oposta à primeira” (BERTI, 1998, p. 36).

⁶⁴ Neste sentido, Aristóteles não escolheria somente uma das alternativas ao dilema, mas observaria que cada uma, sob certos aspectos, diz o verdadeiro e, sob outros, diz o falso (BERTI, 1998, p. 35).

não podem ser demonstradas apodicticamente.

3.1.2 – A dimensão prática da razão e a “arte retórica”

Aristóteles, no entanto, não restringiu suas considerações sobre as diferentes formas de racionalidade unicamente ao campo da relação entre lógica apodíctica e lógica dialética. Para ele, o espaço da discussão sobre racionalidade também se estende a um campo não metodológico. Neste espaço de consideração, o que é levado em consideração não é o método, mas sim os fins aos quais os métodos são aplicados.

No que diz respeito a este aspecto, Aristóteles classifica o âmbito do conhecimento humano e da filosofia em três tipos: as “ciências teoréticas”, a ciência⁶⁵ ou “filosofia prática”⁶⁶ e as “ciências poiéticas”. A filosofia prática teria em comum com as “ciências teoréticas” (física, metafísica e matemática), o fato de procurarem a verdade⁶⁷ (BERTI, 1998, p. 116). A diferença estaria em que, enquanto as ciências teoréticas têm como fim a verdade, a filosofia prática tem na “verdade” apenas um instrumento ou meio para uma ação “situada no tempo presente” (BERTI, 1998, p. 116). O fim da filosofia prática estaria relacionado, portanto, com a vontade de transformação. Transformar com o intuito de alcançar o “bem supremo do homem”⁶⁸. Este é o fim da filosofia prática aristotélica (diferentemente da filosofia teorética, que visa apenas expressar as coisas como

⁶⁵ É importante levar em consideração que o conceito aqui utilizado de ciência, é diferente do contemporâneo, o qual se relaciona mais com uma natureza instrumental do saber – o qual implica numa relação de poder e dominação do homem para com a natureza e os fenômenos sociais. Ao contrário, o conceito utilizado por Aristóteles é muito mais amplo, e não deve ser confundido com o conceito contemporâneo.

⁶⁶ A recuperação e interpretação da racionalidade prática de Aristóteles como uma forma de racionalidade diferente em relação à científica (teorética) surgiu neste século a partir do debate ocorrido na Alemanha nos anos 60 e 70, o qual pode ser verificado em sua síntese mais representativa na coletânea *Rehabilitation der praktischen Philosophie*, organizada por M. Riedel (BERTI, 1998, p. 116, nota de rodapé).

⁶⁷ Os métodos utilizados pelas diferentes ciências teoréticas seriam para Aristóteles: a dialética no caso da física e da metafísica; e a apodíctica no caso da matemática (BERTI, 1998, p. 115). Nesse sentido, todas as ciências teoréticas buscariam suas verdades específicas, cada uma utilizando o método mais adequado ao seu objeto de estudo.

⁶⁸ De acordo com Berti, Aristóteles no início de *Ética a Nicômaco*, não hesita em declarar que o objeto da filosofia prática “é o bem supremo do homem, isto é, seu fim último, aquele em vista do qual são investigados todos os outros” (BERTI, 1998, p. 118).

são, sem buscar transformá-las). Como afirma Berti:

“Enquanto, em suma, a filosofia teórica deixa, por assim dizer, as coisas como estão, aspirando apenas conhecer o porquê de estarem de certo modo, a filosofia prática, ao contrário, procura instaurar um novo estado de coisas, e procura conhecer o porquê do seu modo de ser apenas para transformá-lo” (BERTI, 1998, p. 116).

A *práxis* e a ação são, assim, o objeto da filosofia prática. É visando como fim à *práxis* que esta filosofia procura a verdade para, a partir de sua posse, poder transformar os estados de coisa por meio da ação humana.

As “ciências poiéticas”, por outro lado, são consideradas como ciências que buscam não as ações em si – como nas ciências práticas – mas sim o produto destas ações (produção de objetos). Para Aristóteles, a produção de objetos se diferenciam das ações pelo fato de produzir algo diferente (objeto diferente de si), ou seja, o *produto*. Enquanto que as ações não produzem nada além delas mesmas (BERTI, 1998, p. 157). “De fato, enquanto fazer tem uma finalidade diferente do próprio ato de fazer, a finalidade na ação não pode ser senão a própria ação, pois agir é uma finalidade em si” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, VI 5, 1140 b).

Estas diferenças entre a ação e a produção (ou entre o agir e o fazer), podem ser bem melhor compreendidas, ainda, a partir de um outro trecho da *Ética a Nicômacos*, no qual Aristóteles – após definir a natureza do conhecimento científico (teórico) como aquilo que não é sujeito a variações – apresenta as duas formas de conhecimento voltadas para coisas variáveis, quais sejam: as coisas feitas (próprias das artes ou ciências poiéticas) e as ações praticadas (próprias da ciências práticas). Neste trecho Aristóteles explicita bem as diferenças entre o agir e o fazer, buscando relacionar e definir também a “arte” como “disposição racional para a capacidade de fazer”. Como podemos verificar:

“Entre as coisas variáveis estão incluídas as coisas feitas e as ações praticadas, pois fazer e agir são coisas diferentes (quanto a esta distinção, mesmo as nossas obras destinadas ao público são confiáveis); assim, a disposição racional pertinente à capacidade de agir é diferente da disposição racional pertinente à capacidade de fazer. Tampouco uma delas é parte da outra, pois nem agir é fazer, nem fazer é agir. Já que a arquitetura é uma arte e é essencialmente uma disposição racional da capacidade de fazer, e não há arte alguma que não seja uma disposição relacionada com fazer, nem há qualquer disposição relacionada com fazer que não seja uma arte, a arte é idêntica a uma disposição da capacidade de fazer, envolvendo um método verdadeiro de raciocínio. Toda arte se relaciona com a criação, e dedicar-se a uma arte é estudar a maneira de fazer uma coisa que pode existir ou não, e cuja origem está em quem faz, e não na coisa feita; de fato, a arte não trata de coisas que existem ou passam a existir necessariamente, nem de coisas que existem ou passam a existir de conformidade com a natureza (estas coisas têm sua origem em si mesmas). Já que há diferença entre fazer e agir, a arte deve relacionar-se com a criação, e não com a ação” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, VI 4, 1140 a).

Vimos, portanto, que Aristóteles apresenta e define na *Ética a Nicômacos* (livro VI) uma relação existente entre a “arte” e a “disposição da capacidade de fazer”. Para ele, a arte se relacionaria com a “produção” (tal como definida anteriormente) e não com a “ação”. Isto se justifica pelo fato de que Aristóteles define a arte como sinônimo de ciências poiéticas⁶⁹ – ambas apresentando a característica de serem enumeradas entre as chamadas “virtudes dianoéticas”, ou seja, entre as formas de racionalidade admitidas por Aristóteles (BERTI, 1998, p. 157). As ciências poiéticas teriam, portanto, a característica de se apresentarem como racionalidade mais próximas da criação do que da ação, ou seja, da

⁶⁹ Berti argumenta que esta associação aristotélica entre “arte” e “ciências poiéticas ou produtivas”, se deve à sua visão da arte como “imitação da natureza”. “Isso revela que a arte não formula projetos arbitrários, mas deve conhecer as formas naturais e procurar adaptar-se-lhes; portanto, não é expressão de uma atitude de domínio [aqui Berti diferencia a arte aristotélica da técnica, tal como entendida atualmente], como se diria hoje de uma ‘vontade de poder’, ao contrário é submetida à natureza, adapta-se-lhe, procura, quando muito, aperfeiçoá-la, não submetê-la ao homem” (BERTI, 1998, p. 163). Assim, a arte aristotélica buscaria “ser fiel intérprete da natureza e de seus fins”, procurando perseguir e produzir os mesmos fins próprios da natureza. Daí a sua natureza produtiva que a tornaria, como afirma Berti, sinônima de “ciência poiética”, tal como a define Aristóteles.

produção criativa de objetos novos⁷⁰.

Dentre as “artes” ou “ciências poiéticas”, uma é de fundamental importância para nós, qual seja: a “arte retórica”⁷¹. Aristóteles define a “arte retórica” como a “arte do discurso” (*Retórica I 1, 1354a 12 apud BERTI, 1998, p. 164*), ou seja, a arte do “discurso persuasivo”. De acordo com essa definição, a arte retórica seria uma virtude voltada para a adesão do auditório a partir de uma técnica⁷² que, por sua vez, não poderia ser definida nem como moralmente “boa” nem com moralmente “má” (daí sua definição como “poiética” e não “prática”).

Neste sentido, a “arte retórica” – assim como qualquer ciência poiética – teria como fim, a produção de objetos: os quais seriam produzidos a partir de uma arte, que não seria no sentido moral nem “boa” nem “má” em si, mas apenas um instrumento que serviria tanto para o bem como para o mal⁷³.

Neste momento, podemos verificar uma das principais características da retórica de Aristóteles, ou seja, sua capacidade de ser uma arte (que não se pode julgar moralmente). Daí sua discordância em relação à posição de Platão.

Para Aristóteles, a “arte retórica” não seria nem boa nem má em si, pois pode ser utilizada tanto de forma negativa quanto de forma positiva. O que não se

⁷⁰ As semelhanças entre “prática” e “poiética” estariam em boa parte no fato de ambas terem como objeto de aplicação “coisas variáveis”, que não são necessariamente como são sem que se possa alterá-las via ação ou produção humanas.

⁷¹ Entre as principais artes também admitidas por Aristóteles – diferente da retórica, mas também analisada de modo específico – estaria a “arte poética”.

⁷² De acordo com Berti, alguns intérpretes compararam a racionalidade da arte de Aristóteles com a técnica entendida no sentido moderno do termo. Mas para Berti (1998), o conceito de arte aristotélica, não implica numa situação de domínio da natureza tal como é entendida a técnica atualmente (o que pode ser verificado também na nota 70 anterior). Portanto, aqui não estamos querendo igualar a arte de Aristóteles à técnica “dominadora” tal como entendida modernamente – contrapondo-nos ou polemizando com Berti –, mas tão somente usar a palavra técnica como uma expressão ou metáfora para demonstrar e aproximar o significado e o caráter amoral presente nas duas concepções.

⁷³ Aristóteles especifica que a arte (poiética), ao contrário da *phrónesis* (uma das formas das ciências práticas), possui uma *excelência*. Para ele “o artista pode ser um artista excelente ou mesmo um péssimo artista, como é demonstrado pelo fato de que na arte, como na ciência, errar voluntariamente é preferível a errar involuntariamente, enquanto na *phrónesis*, como nas outras virtudes, ocorre o contrário. Quem erra voluntariamente, com efeito sabe como deveria operar, por isso é um bom artista, ao passo que quem erra involuntariamente erra porque não sabe, portanto é um péssimo artista (5, 1140 b 21-25). Isto demonstra que na arte o momento do saber é separável do procedimento efetivo e tem, portanto, maior independência do que na *phrónesis*: é prova disso o fato de que a arte, como a ciência, pode ser esquecida, ao passo que a *phrónesis* não, o que significa que a arte é apenas um saber e que, portanto, se pode perdê-la, enquanto a *phrónesis* é algo que não se pode perder, isto é, um modo de ser, uma virtude inclusive em sentido moral” (BERTI, 1998, p. 159).

deveria fazer – segundo este autor – seria abandoná-la ou execrá-la em decorrência da possibilidade de existência de seu uso negativo por parte de algumas pessoas. Pois, inclusive, não se poderia combater a forma negativa sem ser por via do próprio conhecimento da “arte” (propriamente dita). Daí a importância e o sentido positivo da retórica em Aristóteles. É neste sentido que a “arte retórica” não seria nem moralmente boa nem moralmente má⁷⁴, mas sim apenas uma “arte” boa ou ruim, com ou sem qualidade (excelência).

Para Platão, ao contrário, o máximo que poderíamos extrair da retórica seria uma concepção na qual a mesma se colocasse submetida em relação à dialética e à moral. No diálogo *Fedro*, Platão admite uma função para a retórica, desde que essa seja vista apenas como “um guia da alma para alcançarmos a beleza e a justiça, fulcro de todo ensino verdadeiramente filosófico” (NUNES, 1975⁷⁵, p. 23 *apud* ROHDEN, 1997, p. 59). Aqui, Platão faz uma crítica mais pontual em relação à retórica do que o praticado por ele mesmo no *Górgias*. Neste momento (*Fedro*), ele também critica a retórica de tipo sofística, mas não a retórica como um todo⁷⁶, ou seja, ele quer vincular a retórica ao conhecimento da verdade presente na filosofia, por meio da dialética. Assim, Platão defende a idéia de que “só o filósofo, a rigor, poderia ser retórico” (ROHDEN, 1997, p. 59). Só através de uma vinculação moral da retórica em relação à busca da verdade (esta, por sua vez, só alcançada por meio do método dialético), é que poderia existir salvação para a retórica. Como podemos verificar numa passagem do *Fedro*, extraída de Rohden (1997):

“a retórica verdadeira se reduz à arte do pensamento, à dialética. E esta nada tem de comum com as regras artificiais dos hábeis e espertos mestres de retórica como os Tísias

⁷⁴ A questão da moralidade na retórica em Aristóteles estaria, segundo Reboul (2000), relacionada com a sua capacidade de responder à pergunta sobre a possibilidade da existência de uma retórica honesta, ou seja, que não se vincule a uma pura e simples manipulação em busca do poder. Neste sentido, Aristóteles teria respondido que a retórica é uma “técnica útil, freqüentemente indispensável. Se seu uso às vezes é desonesto, não cabe censurar a técnica, mas o técnico” (REBOUL, 2000, p. 38). Daí a natureza amoral da retórica aristotélica.

⁷⁵ NUNES, C. A. *Fedro – Cartas – O primeiro Alcebiades*. Pará: Universidade Federal do Pará.

⁷⁶ Rohden argumenta que enquanto Platão no *Górgias* polemizou contra a retórica de modo geral, no *Fedro* ele polemizou contra a retórica sofística mais especificamente (ROHDEN, 1997, p. 57).

ou os Trasímacos. A condição essencial da verdadeira retórica, da eloquência é o saber. Não é o miserável ofício mistificador da palavra, nem a arte sorrateira do falso escritor. O divino poder da direção das almas é o caminho vivo, claro, distinto, harmonioso da verdade” (PLAT., *Fedr.*, trad. JP, 190, *apud* ROHDEN, 1997, p. 62).

Vemos, portanto, a estreita vinculação que existe entre a “segunda etapa”⁷⁷ de concepção sobre a retórica em Platão – principalmente vinculada ao *Fedro* –, e a visão aristotélica da “arte retórica”. Pois, ambas vislumbram uma dimensão positiva para a retórica. A diferença está em que, para Aristóteles, esta visão positiva vem acompanhada de uma concepção da filosofia a partir de uma multiplicidade de racionalidades – das quais a racionalidade retórica seria apenas uma delas⁷⁸. Enquanto que em Platão, como vimos anteriormente, a retórica não é vista (nem mesmo no *Fedro*) como capaz de se desvincular da moral; não podendo, portanto, assumir a característica de pertencer a uma dimensão da razão que se define como amoral e voltada para um fim específico (a produção de objetos) – tal como é definida a “arte retórica” de Aristóteles⁷⁹. Aqui, portanto, percebe-se mais um dos traços característicos da retórica em Aristóteles, ou seja, sua pretensão de ser uma retórica que não é nem o “tudo” da sofística de Górgias, nem o “nada” da filosofia de Platão. A retórica seria para Aristóteles, uma arte, que não está nem acima nem abaixo de toda a filosofia, mas sim fazendo parte dela, de forma complementar e independente.

⁷⁷ “Platão não se debruçou, de modo sistemático, sobre o tema da retórica. Fez menções constantes sobre a mesma em seus diálogos. Contudo, seu pensamento sobre retórica pode ser representado em três etapas fundamentais. A primeira etapa está retratada nos diálogos *Górgias* e *Eutidemo*; o diálogo *Fedro* representa a segunda fase e a terceira constitui-se pelo *Teeteto* e *Filebo*” (PLEBE, A., op. cit., p. 22, in: ROHDEN, 1997, p. 51).

⁷⁸ De acordo com a interpretação clássica de JAEGER (1936), teria havido um processo evolutivo doutrinal no pensamento de Aristóteles. Partindo do platonismo que compartilhou de modo pleno enquanto vivia na Academia, foi tomando distância, pouco a pouco, do seu mestre, assumindo uma posição própria e antitética ao mesmo” (ROHDEN, 1997, p. 70). De acordo com esta interpretação, a retórica de Aristóteles, representaria sua verdadeira filosofia: prática, imanentista, distante das abstrações (ROHDEN, 1997, p. 73). Ao contrário, seguimos aqui a interpretação de Aubenque, também defendida por ROHDEN (1997), na qual se vê a obra de Aristóteles como compondo uma posição própria e unitária, em que existiriam três espécies distintas de saber: epistêmico, prático e poético (ROHDEN, 1997, p. 73). De acordo com esta interpretação, defende-se a idéia de que se deve distinguir diferentes níveis de racionalidade em Aristóteles (todas importantes e compondo como um todo a própria filosofia).

⁷⁹ No caso do *Fedro*, a retórica, apesar de assumir uma dimensão positiva, como já ressaltamos anteriormente, continua subordinada à dialética e à moral, não podendo, portanto, ser definida como uma racionalidade própria – tal como a proposta por Aristóteles.

Esta independência da retórica estaria vinculada, assim, à sua característica de ser uma racionalidade específica. A crítica de Aristóteles em relação aos seus antecessores (sofistas) estaria, portanto, no fato de que para eles, a retórica estaria relacionada apenas com a produção de emoção no auditório – não levando em consideração o seu elemento argumentativo e racional específico⁸⁰. Aristóteles, na *Arte Retórica* “não se opõe apenas aos manuais empíricos imperfeitos de seus predecessores, mas apresenta uma concepção pessoal, mais autônoma, ampla e eficaz que a de Platão” (ROHDEN, 1997, p. 74). Ele vincula a razão retórica também à argumentação razoável e a busca de justificativas que não poderiam ser nunca de caráter evidente, mas tão somente de caráter provável e verossímil, apenas excepcionalmente vinculada ao uso da verdade científica⁸¹. Daí, por fim, sua vinculação – mais uma vez específica – com a dialética.

A dialética, portanto, seria a lógica própria da argumentação retórica para Aristóteles, pois é por via dos silogismos dialéticos que se poderia argumentar a favor das premissas não evidentes presentes nos discursos retóricos. Daí também a verificação do que Berti definiu como “a mesma estrutura lógica” existente entre dialética e retórica. O que podemos verificar de forma completa na seguinte passagem:

“Retórica e dialética têm a mesma estrutura lógica, isto é, a mesma forma, o mesmo modo de argumentar, aplicados a situações e conteúdos diversos. Isso resulta do fato de que

⁸⁰ “O que mais interessa na polêmica de Aristóteles ... contra a retórica de tipo gorgiano é a nova concepção de retórica como arte da comunicação, não mais de puro encantamento ou da pura sugestão emotiva: por esse motivo a retórica de Aristóteles atraiu o interesse dos filósofos contemporâneos, seja como possível lógica do discurso político ou judiciário, seja como ocasião de recuperação da dimensão comunicativa da linguagem, para além daquela dimensão puramente instrumental própria da ciência e da técnica modernas” (BERTI, 1998, p. 170).

⁸¹ Resumidamente, como podemos verificar, foram duas as reações básicas de Aristóteles, por fim estabelecidas à concepção de retórica em Platão: “1) Quanto à moral Aristóteles livrou a retórica do julgo da moral... Foi por essa razão que Platão acusou seu discípulo de ter passado para o campo dos sofistas; 2) A segunda reação é de ordem lógica, ou seja, Aristóteles lembra que na vida cotidiana não nos apoiamos sobre verdades absolutas, mas normalmente regramos nossa conduta pela verdade ‘relativa’, por verossimilhança e probabilidades. Por isso serão as opiniões as premissas dos raciocínios retóricos. Excepcionalmente essa arte recorrerá ao uso da verdade científica, mas não será esta a sua característica. Seu campo próprio será o da verossimilhança. A esta forma de racionalidade denominamos retórica” (ROHDEN, 1997, p. 74-5).

ambas se ocupam de procedimentos praticáveis por todos, e não somente pelos que se dedicam a determinada ciência, e, além disso, pelo fato de que os procedimentos dos quais se servem são análogos: ‘examinar’ (*exetázein*, interrogar, pôr à prova, pedir razão a alguém de alguma coisa); ‘sustentar uma tese’ (*hypékhein logon*, submeter a exame um discurso, dar razão a alguém de alguma coisa), no caso da dialética; e enfim acusar (*kategoréin*) e defender-se (*apologéisthai*) no caso da retórica” (1354a 5-6).

O paralelismo entre os inícios dos dois tratados [*Retórica* (tratado sobre retórica) e *Tópicos* (tratado aristotélico sobre dialética)] resulta, antes de mais, da apresentação das respectivas disciplinas como métodos (*Tópicos* I 1, 100 a 18: *méthodos*; *Retórica* I 1, 1354a 8: *hódos*) para produzir uma arte, isto é, ‘tecnicamente’ (*Retórica* I 1, 1354a 11: *tékhne*; cf. *Tópicos* IX 11, 172a 35: *entékhnos*), isso que todos já fazem sem arte. ... Vejamos, antes de tudo, em que consiste o caráter ‘técnico’ de ambas. No caso da retórica, é constituído por saber usar bem as *pisteis* (meio de persuasão, modos de causar crença) (1354a 13; 1355a 4) e, no caso da dialética, por saber usar bem as argumentações (*sylogismói*) (100a 21). Contudo, a *pisteis* – diz Aristóteles – não passa de ‘uma espécie de demonstração’ (*apódeixis tis*), mais precisamente uma ‘demonstração retórica’, da qual a forma principal é o entimema, por sua vez ‘uma espécie de silogismo’, ainda que haja diferença entre o entimema e os ‘silogismos lógicos’, isto é, dialéticos. Por isso, quem conhecer melhor os silogismos, vale dizer, conhecer melhor a dialética, conhecerá bem os entimemas, isto é, conhecerá bem a retórica (1355a 314). Nisso consiste aquilo que denominei analogia estrutural entre retórica e dialética” (BERTI, 1998, p. 171-2).

Como podemos verificar, a estrutura comum existente entre dialética e retórica, estaria relacionada com a semelhança estrutural entre os “*entimemas*” (forma de argumentação da retórica) e os “silogismos lógicos” (próprios da racionalidade dialética); daí a dialética ser o método ou forma de racionalidade (argumentação) típica da “arte retórica”. A diferença entre dialética e retórica, portanto, estaria menos no tipo de racionalidade inerente a ambas, e mais em suas características no que diz respeito aos fins. A dialética seria um método que teria como fim a argumentação em si, enquanto que a retórica seria uma arte utilizada com o objetivo de persuadir um auditório incompetente – formado por pessoas, muitas vezes reunidas em praça pública, as quais não teriam condições de acompanhar um raciocínio mais elaborado e rigoroso.

As semelhanças estruturais, no entanto, nos possibilitariam ainda fazer uma outra forma de associação entre ambas. Pois, de acordo com Berti (1998), existiria ainda uma analogia entre as chamadas “escolhas” de cada uma destas diferentes formas e expressões de racionalidade (próprias das racionalidades fundadas sobre o provável ou verossímil). No caso da dialética, a escolha por se fazer uso de um silogismo lógico, seria uma propriedade do dialético, enquanto que a escolha por um silogismo aparente (erística) seria uma propriedade dos sofistas. Ou seja, a escolha pela argumentação autêntica e não aparente, já garantiria a característica da dialética de ser uma escolha boa – a qual somente o dialético teria a capacidade. Por outro lado, no caso da retórica, existiria uma capacidade ou escolha persuasiva que poderia ser tanto boa como má (como vimos anteriormente). No caso de se fazer uso da persuasão autêntica ela seria “boa retórica”; no caso de se fazer uso de persuasão aparente ela seria uma “má retórica”⁸², ambas podendo ser escolhidas pelos retores; ou seja, ambas (persuasão aparente e persuasão autêntica) seriam uma capacidade dos retores, os quais poderiam escolher entre uma das duas – daí elas poderem ser tanto boas como más. Ao contrário, no caso da dialética, apenas os dialéticos teriam a capacidade de escolha sobre a argumentação autêntica; os sofistas, por outro lado, apenas poderiam fazer uso da argumentação aparente.

Explorando ainda mais as relações existentes entre dialética e retórica em Aristóteles, Reboul (2000) nos lembra que a retórica aristotélica utilizaria a dialética como uma das suas formas de persuasão. Isto se explica pelo fato de Aristóteles (no livro 1 capítulo 2 da *Retórica*), ter definido três tipos de provas (*pisteis*), as quais faria uso na persuasão retórica. Os dois primeiros seriam o *etos* e o *patos*, os quais constituiriam a parte efetiva da persuasão; o terceiro seria o *logos*, parte responsável pelo raciocínio, e elemento propriamente dialético da retórica (REBOUL, 2000, p. 36). Neste sentido, a dialética constituiria a parte argumentativa da retórica. A diferença entre as duas argumentações estaria no

⁸² Berti apresenta um quadro ilustrativo sobre a suposta analogia estrutural entre dialética e retórica (sendo que ele ainda inclui, neste quadro, características da filosofia – também considerada análoga tanto à retórica como à dialética por Aristóteles). Ver BERTI (1998, p. 177).

fato de que: no caso da dialética (estritamente), o uso da argumentação teria uma função ou sentido de um “jogo especulativo”; enquanto que no caso da retórica, o seu uso teria a função de um instrumento de ação social, ou seja, um instrumento de domínio da deliberação (*buleusis*) (REBOUL, 2000, p. 37).

Assim, para Aristóteles, a retórica seria uma aplicação da dialética como instrumento intelectual de persuasão, o qual, por sua vez, não dispensaria outros instrumentos efetivos de persuasão diferentes dos vinculados estritamente à lógica. Daí, mais uma vez, as diferenças fundamentais entre dialética e retórica no *corpus* aristotélico.

3.2 – A reabilitação da racionalidade prático-dialética e a “nova retórica” de Chaïm Perelman

A origem da reabilitação das diversas formas de racionalidade presentes em Aristóteles tem sido um processo que se tem desenvolvido ao longo de todo o século XX⁸³.

No que diz respeito especificamente à recuperação da dialética e da retórica, este processo de recuperação tem-se dado a partir, principalmente, dos estudos da chamada “Escola de Bruxelas”, a qual tem sido um ponto de referência para os estudos sobre as supostas formas racionais presentes dentro dos discursos tipicamente argumentativos e não formais.

Um dos principais autores desta nova tradição tem sido, sem dúvida nenhuma, Chaïm Perelman⁸⁴. Perelman inicia seus estudos sobre lógica com o objetivo de desenvolver e encontrar a racionalidade por detrás do espaço de consideração dos juízos de valor, buscando descobrir uma lógica específica destes juízos (que eram considerados pelos lógicos como sem condições de

⁸³ Ver BERTI (1997)

⁸⁴ Outros autores de fundamental importância dentro desta tradição são: Dupréel, Meyer, Toulmin e Alexy.

serem averiguados racionalmente). Para isso ele encontra suporte nos estudos de Frege⁸⁵, e inicia um estudo junto com Lúcie Olbrechts-Tyteca, com o objetivo de desvelar as formas lógicas dos juízos de valor.

A conclusão da pesquisa, no entanto, foi a convicção e a descoberta de que os juízos morais não se nutrem, realmente, de uma lógica específica tal como Perelman a procurava (baseado em Frege e na lógica formal). Ao contrário, Perelman, no entanto, afirma ter encontrado não na lógica formal – e sim na dialética e na retórica antigas – o fundamento racional dos discursos que se direcionam para os juízos de valor. Como podemos verificar no seguinte trecho de uma de suas principais obras:

“Não seria possível retomar estes métodos [aqui Perelman está se referindo aos métodos utilizados por Frege no estudo da demonstração dos teoremas matemáticos], aplicando-os, desta vez, a textos que procuram fazer prevalecer um valor, uma regra, mostrar que uma determinada acção ou escolha é preferível à outra? Não seria possível, analisando os escritos dos moralistas e de políticos, de oradores que preconizam determinada linha de conduta, artigos de fundo de jornais, justificações de toda a espécie, destacar esta lógica dos juízos de valor, cuja ausência se fazia tão cruelmente sentir?

Este trabalho de grande fôlego, empreendido com Lúcie Olbrechts-Tyteca, levou-nos a conclusões completamente inesperadas e que constituíram para nós uma revelação, a saber, de que não existia uma lógica específica dos juízos e valor, mas que aquilo que procurávamos tinha sido desenvolvido numa disciplina muito antiga, actualmente esquecida e menosprezada, a saber, a retórica, a antiga arte de persuadir e convencer” (PERELMAN, 1993, p. 15).

Perelman parte então em busca de um estudo cuidadoso sobre a retórica. Neste percurso, ele percebe uma diferença fundamental entre a retórica – tal

⁸⁵ De acordo com Perelman (1993), Frege havia revolucionado os estudos de lógica matemática, ao analisar “microscopicamente todas as operações que permitiam aos matemáticos demonstrar os seus teoremas: o resultado destas análises foi a renovação da lógica formal, concebida como uma lógica operatória, permitindo cálculos, e não uma lógica da classificação, como a lógica clássica de Aristóteles” (PERELMAN, 1993, p. 15).

como desenvolvida pelos *antigos*⁸⁶ – e a retórica *clássica*⁸⁷. Para ele – em consonância com Paul Ricoeur⁸⁸ –, a retórica *clássica* havia restringido o âmbito da retórica à teoria da elocução⁸⁹. Daí a identificação da retórica com as “figuras de estilo” – tal como observado por Perelman. Daí também sua decadência perante a filosofia. Como afirma Ricoeur:

“Aquilo que os últimos tratados de retórica nos oferecem é, na feliz expressão de G. Genette⁹⁰, uma ‘retórica restrita’, restringida em primeiro lugar à teoria da elocução, depois à teoria dos tropos. A história da retórica é a história da pele de chagré. Uma das causas da morte da retórica reside aí: ao reduzir-se, assim, a uma das suas partes, a retórica perdia ao mesmo tempo o *nexus* que a ligava à filosofia através da dialética; perdida esta ligação, a retórica tornou-se uma disciplina errática e fútil. A retórica morreu quando o gosto de classificar as figuras suplantou inteiramente o sentido filosófico que animava o vasto império retórico, mantinha unidas as suas partes e ligava o todo ao *organom* e à filosofia primeira” (RICOEUR *apud* PERELMAN, 1993, p. 18).

Este estudo profundo sobre as potencialidades da “arte retórica” de Aristóteles, assim como da utilização da metáfora – não apenas como figura ornamental de estilo, mas também como um instrumento de adesão e criação de sentido que se pode extrair de situações novas – foi desenvolvido por Paul Ricoeur em *A Metáfora Viva*, seguido ainda por *Tempo e Narrativa* (principalmente no tomo III).

Os estudos de Ricoeur foram de grande importância para a reabilitação da crença na existência de um potencial para a exploração da linguagem (mais especificamente da metáfora) como doadora de significado e – no caso de

⁸⁶ Por antigos, Perelman se refere à retórica de tradição grega, que tinha como principais representantes Aristóteles, Cícero e Quintiliano.

⁸⁷ De acordo com PERELMAN (1993), a retórica clássica teria como característica a identificação e restrição da retórica com as figuras ornamentais de estilo.

⁸⁸ RICOEUR (2000).

⁸⁹ De acordo com Ricoeur, a retórica antiga de Aristóteles, cobriria três campos: uma teoria da argumentação, uma teoria da elocução e uma teoria da composição do discurso (RICOEUR *apud* PERELMAN, 1993).

⁹⁰ Aqui Ricoeur está se referindo ao texto “La rhétorique restreinte” de Gérard Genette, o qual foi um dos textos de grande importância para as discussões sobre retórica no século XX.

Perelman – como instrumento inclusive de reforço sobre a adesão (acordo) dos espíritos (auditório) a alguma tese defendida pelo orador – os quais não poderiam ser compreendidos sem referência à sua natureza situada e contingente.

Perelman faz grande menção aos textos de Ricoeur, demonstrando inclusive a proximidade que existe entre a exploração da lógica dialético-argumentativa e a filosofia de Ricoeur. Como podemos verificar em outro trecho:

“Aqueles que, como P. Ricoeur, admitem, em filosofia, verdades metafóricas que não se podem fazer prevalecer por uma evidência constringente, porque propõem uma reestruturação do real, não podem normalmente negar a importância das técnicas retóricas que tendem a fazer prevalecer esta ou aquela metáfora sobre uma outra: não poderão negligenciá-las, a menos que admitam a existência duma intuição que imporia uma única visão do real e excluiria, por isso mesmo, todas as outras” (PERELMAN, 1993, p. 26).

Um dos grandes motivos que explicitam a proximidade e importância que a filosofia de Ricoeur tem sobre o pensamento de Perelman – além da recuperação do gênero epidíctico⁹¹ e da metáfora como instrumento fundamental para a persuasão – é o fato de Ricoeur ter demonstrado e potencializado a recuperação da relação entre retórica e dialética (a qual teria sido desfigurada, em tese, pela interpretação de autores clássicos como Pedro Ramo). A razão desta importância está em que – com a observância da restrição que havia se imposto perante a retórica aristotélica através da interpretação clássica – agora se poderia perceber melhor o elemento e a importância da racionalidade de tipo dialética presente na retórica aristotélica.

Neste sentido, retórica e dialética passam a ser vistas – através da filosofia

⁹¹ “Aristóteles que centra na sua *Retórica*, mas não os *Tópicos*, em torno da idéia de auditório – pois é segundo as características do auditório que ele examina as paixões e as emoções que o orador pode suscitar com o seu discurso – distinguiu três gêneros oratórios, segundo as funções que, em cada um deles, cabem aos auditores. ... No gênero deliberativo, o orador aconselha ou desaconselha, e o seu parecer conclui pelo que parece mais útil. No gênero judiciário ele acusa ou defende para decidir o que é justo. No gênero epidíctico, ele louva ou censura, e o seu discurso refere-se ao belo e ao feio” (PERELMAN, 1993, p. 37-8).

de Perelman – como expressão de uma mesma forma de racionalidade (exatamente como havia sido proposto na posição original de Aristóteles). A retórica, portanto, mais uma vez, seria concebida como nutrida de uma racionalidade de tipo dialética. No entanto – tal como vista pelos novos olhos de Perelman e da escola de Bruxelas – a retórica seria vista agora como uma racionalidade voltada para a persuasão direcionada a qualquer tipo de auditório e não mais apenas a um tipo de auditório formado por uma multidão pouco informada e incapaz de deliberar e opinar sobre assuntos complexos e de difícil compreensão – tal como exposta por Aristóteles na *Retórica*. A retórica, agora, não seria mais vista como diferente da dialética em seus fins⁹², mas sim como uma “nova retórica”, a qual as diferenças em relação à dialética quase não existiriam mais.

3.2.1 – A “nova retórica”

O sentido do termo “nova retórica” no contexto de recuperação da arte retórica de Aristóteles – tal como efetuada contemporaneamente – se deve exatamente à nova compreensão – inaugurada pelos autores da Escola de Bruxelas – a respeito, principalmente, da redefinição do espaço de atuação da argumentação persuasiva (dialética) proposta por Aristóteles.

Para Perelman, a “nova retórica” se relaciona com a dialética na medida em que a mesma deixa de ser apenas um espaço de aplicação da dialética a um auditório ou platéia de indivíduos incompetentes reunidos em praça pública – não capazes de acompanhar um raciocínio mais elaborado – e se torna quase como sinônima desta.

⁹² Ambas agora são vistas como lógicas voltadas para a persuasão de algum auditório específico. Assim, as diferenças apresentadas por Aristóteles entre os fins da dialética e os da retórica serão compreendidas por Perelman como diferenças “menores”, apenas relacionadas ao auditório ao qual ambas se direcionariam. Ou seja: as diferenças argumentativas entre retórica e dialética serão entendidas como restritas às diferenças puramente relacionadas ao perfil e às características dos diferentes auditórios aos quais os discursos argumentativos se direcionam.

Dialética e retórica passariam a ter significados idênticos, quando – dada a recuperação da percepção da identidade argumentativa e racional existente entre os dois conceitos – Perelman amplia o espaço de consideração e aplicação da retórica: o qual passa a incidir agora sobre qualquer tipo de auditório, e não mais um tipo específico de auditório – tal como proposto originalmente.

Na verdade, uma das inovações de Perelman foi exatamente ampliar o sentido do termo auditório originalmente empregado por Aristóteles. Em Perelman, auditório passa a ser concebido como qualquer tipo de interlocutor ao qual o discurso se direciona, não importando se for ele uma platéia exposta em praça pública, uma deliberação íntima ou um pequeno grupo de especialistas. Como podemos verificar no seguinte trecho:

“Com efeito, este (Aristóteles) tinha oposto retórica à dialética, tal como tinha examinado nos *Tópicos*, vendo mesmo nela o reverso da dialética: esta interessa-se pelos argumentos utilizados numa controvérsia ou numa discussão com um único interlocutor, enquanto a retórica diz respeito às técnicas do orador dirigindo-se a uma turba reunida em praça pública, a qual não possui nenhum saber especializado e que é incapaz de seguir um raciocínio um pouco mais elaborado.

Mas a nova retórica, em oposição à antiga, diz respeito aos percursos dirigidos a *todas as espécies de auditórios*, trata-se duma turba reunida na praça pública ou duma reunião de especialistas, quer nos dirijamos a um único indivíduo ou a toda a humanidade; ela examinará inclusivamente os argumentos que dirigimos a nós mesmos, quando duma deliberação íntima” (PERELMAN, 1993, p. 24).

O importante para Perelman parece ser que se compreenda o sentido situado e histórico do discurso argumentativo, não interessando diferenciá-lo conceitualmente no que diz respeito a suas características quando se quiser definir e apresentá-lo como estrutura lógica argumentativa voltada para a persuasão e o convencimento. O interesse em discriminar os diferentes públicos-alvo (auditório), estaria relacionado à aplicação e à eficácia do discurso e não às

suas características de ser um discurso argumentativo em si. Como Perelman afirma em seguida:

“Considerando que o seu objeto é o estudo do discurso não-demonstrativo, a análise dos raciocínios que não se limitam a inferências formalmente corretas, a cálculos mais ou menos mecanizados, a teoria da argumentação concebida como uma nova retórica (ou uma nova dialética) cobre todo o campo do discurso que visa convencer ou persuadir, *seja qual for o auditório a que se dirige e a matéria a que se refere*. Poder-se-á completar, se parecer útil, o estudo geral da argumentação com metodologias especializadas segundo o tipo de auditório e o gênero de disciplina. Poder-se-ia, assim, elaborar uma lógica jurídica ou uma lógica filosófica, que mais não seriam do que aplicações particulares da nova retórica ao direito e à filosofia” (PERELMAN, 1993, p. 24-5).

Neste sentido, a retórica – vista pela ótica da persuasão racional, ou seja, por sua parte propriamente lógico-argumentativa – não se diferenciaria da dialética, sendo esta última a própria expressão da racionalidade argumentativa⁹³ – o que já estava presente na própria concepção original de Aristóteles.

O problema ou novidade da “nova retórica” em relação a Aristóteles seria, portanto, a ampliação e identificação (no sentido prático⁹⁴) de qualquer discurso que se pretende persuasivo e racional, de buscar uma adequação ou adesão ao auditório ao qual o mesmo se direciona. Seja qual for este auditório, sempre se exigirá de um discurso argumentativo que se pretende ser eficaz (persuasivo) um direcionamento de seu argumento racional tendo em vista as características específicas do auditório ao qual o mesmo busca influenciar e persuadir.

Neste sentido, seria fundamental – do ponto de vista da “nova retórica” – o

⁹³ Um dos motivos expostos por Perelman para preferir o termo ‘nova retórica’ e não diretamente dialética, seria a conotação que o termo dialética assumiu desde Hegel, sendo atualmente inevitavelmente identificada com o sentido hegeliano - o que dificultaria a compreensão do sentido aristotélico que Perelman pretende dar ao termo.

⁹⁴ Perelman não parece fazer qualquer distinção entre: *prática* e *poiesis* (entendidas no sentido aristotélico). Usando a palavra prática sem distinção ou referência distintiva em relação às artes poiéticas (retórica e poésis). Sobre as diferenças entre Perelman e Aristóteles ver BERTI (1997).

uso complementar do gênero epidíctico; responsável pelo grau de adesão que o discurso argumentativo suscita em seu público-alvo (auditório).

O papel do gênero epidíctico na argumentação e na persuasão racional seria exatamente conseguir ampliar a adesão do auditório através de sua característica de ser um gênero educativo voltado para a criação de uma disposição para a ação (PERELMAN, 1993, p. 39). Neste sentido, o gênero epidíctico seria de extrema importância para a “nova retórica”, pois teria o papel de “intensificar a adesão a valores sem os quais os discursos que visam a ação não poderiam encontrar a alavanca para comover e mover os seus auditores” (PERELMAN, 1993, p. 38)⁹⁵.

O caráter situado e contingente do discurso argumentativo de Perelman – representado e colocado de forma concreta dentro da sua elaboração conceitual dada pelo sentido do termo “auditório” – é ao mesmo tempo uma retomada da tradição aristotélica que reserva um espaço para a racionalidade dialética e retórica – a qual, como visto anteriormente, se encontra voltada para uma lógica do preferível e do verossímil – e uma tomada de posição explícita contra a tradição racionalista e iluminista representada pela crença única na noção de evidência oriunda do espírito *more geometrico* de Descartes.

Este duplo direcionamento dado ao “lance retórico”, visto como uma “nova retórica”, é o que nos permite entendê-la como uma retomada da tradição aristotélica dentro de um novo contexto filosófico segundo o qual se percebem os limites da lógica formal e da tentativa de se compreender o conhecimento e a razão como completamente dissociadas de qualquer natureza prática e contingente.

É dentro desta perspectiva que Perelman se lança contra a pretensão de origem racionalista de identificar a lógica cartesiana da evidência com a razão em

⁹⁵ Aqui fica claro que a característica da retórica de ser uma “arte” sem implicações de valores morais não são verificados por Perelman. O que apenas retifica a verdadeira aproximação do conceito perelmaniano de “nova retórica” mais com a dialética aristotélica do que com a retórica. Uma dialética vista agora como instrumento de aplicação numa racionalidade de tipo prática e não poiética, ou seja, voltada e imbricada de valores morais, e não mais como “arte” (amoral) tal como em Aristóteles.

si. Para ele, raciocinamos mesmo quando não calculamos, pois a lógica não seria um privilégio dos raciocínios dedutivos formais, mas seria também uma possibilidade, mesmo quando deliberamos e justificamos racionalmente a respeito de muitos de nossos propósitos práticos.

Fazer escolhas razoáveis, neste sentido, seria uma tarefa que exigiria um esforço de racionalidade pautada por um juízo que não poderia, por sua vez, ser visto como desvinculado da moral e dos juízos existentes quando de uma tomada de decisão voltada para a ação.

Um dos erros de Descartes – visto pelo ponto de vista crítico da “nova retórica” – seria, assim, a tentativa de dicotomizar o conhecimento entre: teórico (racional e evidente) e prático (irracional – pois voltado para a ação contingente e não necessária), a qual teria trazido a conseqüência intelectual – dentro da tradição ocidental iluminista – de transformar a noção de teoria numa espécie de “busca de uma verdade não aplicável”; numa atividade contemplativa sem menor poder de se transformar em algo aplicável em si pois não haveria “passagem racional possível – como Hume observou – do ser para poder ser, da razão teórica para a razão prática” (GRÁCIO, 1993, p. 21). Esta nítida dificuldade conceitual, gerada por dicotomias iluministas como: teoria e prática (além da já referida dicotomia entre razão e tradição), são um legado que expressa uma visão a-histórica e associal do saber presente dentro da tradição filosófica da modernidade.

Uma outra característica de extrema importância no pensamento de Descartes – e também combatida pela “nova retórica” – seria sua ambição de criar um método único o qual o permitisse verificar com certeza e evidência – próprias do modo de proceder cartesiano – a verdade (ou, epistemologicamente falando, a proximidade evolutiva do conhecimento em relação à verdade). Ao contrário, Perelman busca contrapor à noção de evidência via método, uma outra forma de compreensão do conhecimento baseado num novo “discurso do método” (GRÁCIO, 1993); agora mais amplo com espaço também ao provável e ao verossímil, sem a necessidade de exigir a evidência em todos os casos.

É em busca de superar estas dificuldades – procurando ampliar a noção e alcance do conceito de razão – que Perelman defende a idéia da existência de uma racionalidade argumentativa ou uma “lógica do preferível” voltada para o verossímil e o provável. Uma lógica que seria complementar à lógica da evidência, e que teria o mérito e a característica específica de permitir-se relacionar com os valores morais e com a necessidade da criação de um espaço para a noção de razoabilidade de decisões tomadas em situações do dia a dia – as quais, por sua vez, não poderiam ser vistas nem como necessárias nem como evidentes. Uma lógica da tomada de decisão que não poderia abrir mão de sua natureza contextual (imbricada de valores e juízos morais).

É neste sentido que Perelman busca fundar no “modelo jurídico” uma expressão de uma regra de racionalidade própria da lógica argumentativa. Um modelo que teria sua racionalidade pautada no conceito de justiça, em que a razoabilidade de uma tese se justificaria pelo grau de aceitabilidade normativa a qual a mesma fosse capaz de suscitar. Um modelo argumentativo que exija que se argumente ou justifique em favor da razoabilidade de suas premissas, não fazendo uso, de forma evidente, de uma razão calculadora em nada voltada para a prática cotidiana mas, ao invés disso, de uma razão que seja norteadada por um senso de justiça que procure defender a igualdade em algum aspecto prático no qual ela deva se expressar⁹⁶.

O modelo jurídico seria então um princípio ou exemplo fornecedor de uma “regra de justiça” a qual seria compreendida por Perelman como a fórmula ou regra mestra da razão prática. Uma regra capaz de articular a relação entre a razão e a ação, através de um modelo norteadado por técnicas implícitas, as quais estariam envoltas por juízos de valor e, dessa forma, provariam que “por detrás da sua aparente arbitrariedade, se esconde uma secreta racionalidade, uma lógica informal na qual o exercício da razão não se vê confinado à dedução e ao cálculo,

⁹⁶ A regra de justiça como igualdade retoma aqui a aproximação aristotélica do conceito de justiça com a idéia de igualdade. É importante notar, no entanto, que como os seres humanos não são na sua condição rigorosamente idênticos se faz necessário que a “regra de justiça” se aplique a dar um tratamento igual a seres semelhantes – os quais são entendidos como seres onde as diferenças não são relevantes para uma determinada situação (GRÁCIO, 1993, p. 59).

mas se estende à deliberação e à argumentação” (GRÁCIO, 1993, p. 57).

Neste sentido, a justiça e a lógica jurídica são compreendidas como característica do homem razoável sendo, portanto, o critério de averiguação de um discurso argumentativo voltado para a persuasão.

O exame do raciocínio jurídico, no entanto, nos permite perceber sua funcionalidade para além do âmbito exclusivo do direito e da lógica. A sua funcionalidade se ajusta, de acordo com Grácio – em consonância com Perelman –, também aos interesses dos cientistas. Como podemos verificar no seguinte trecho:

“... o exame do raciocínio jurídico conduz a uma teoria da argumentação que, para além do direito e do raciocínio prático que tende a justificar toda a decisão razoável, tem o seu campo de aplicação ‘nas ciências humanas, em filosofia e mesmo nas ciências naturais, quando se trata de preferir um tipo de explicação a um outro, de justificar as revoluções científicas’” (GRÁCIO, 1993, p. 55-56).

Neste momento, o modelo jurídico se apresenta como modelo não apenas de uma lógica jurídica, mas como um modelo geral de aplicação a qualquer discurso baseado no verossímil – inclusive como instrumento de apoio para explicar e justificar as revoluções científicas. Chegamos aqui a um ponto fundamental para o nosso trabalho (o qual será retomado no final do capítulo); mas antes vamos especificar um pouco melhor em que consiste a relação entre a racionalidade prática e a lógica dialética no pensamento de Perelman.

3.2.2 – A racionalidade prática e a razão dialética em Chaïm Perelman

Como vimos, Perelman utiliza, como modelo de racionalidade, o modelo jurídico. Para ele o modelo jurídico é um modelo que está voltado diretamente

para o agir. “Com efeito, no direito encontra Perelman um modelo que permite proceder à tematização das características do raciocínio prático” (GRÁCIO, 1993, p. 50).

Partindo do modelo jurídico podemos, portanto, de acordo com Perelman, tematizar um âmbito de racionalidade que incorpore uma dimensão prática⁹⁷. Algo que permita um alargamento da lógica para além do campo restrito da lógica formal. E que enxergue o desacordo (típico de um confronto entre diferentes paradigmas incomensuráveis) não como um signo de imperfeição ou falha de racionalidade (GRÁCIO, 1993, p. 50), mas sim como um espaço que se abre para a atuação de uma razão voltada para a argumentação e para a justificação. Como afirma Grácio:

“O papel de relevo dado à noção de justificação, muito diferente da noção de demonstração, assinala, justamente, a tematização de uma racionalidade essencialmente vinculada à prática. Aliás, tal como toda a argumentação não é concebível senão em função da acção que prepara ou determina, sendo impossível considerá-la como um exercício inteiramente desligado de toda a preocupação prática, da mesma forma ‘o problema da justificação não surge senão do domínio prático, quando se trata de decisão, de acção, de escolha’. Considerando, além do mais, que ‘o objeto da justificação é de ordem prática: justifica-se um acto, um comportamento, uma disposição para agir, uma pretensão, uma escolha, uma decisão’, há que referir que apenas a argumentação permite compreender as nossas decisões” (GRÁCIO, 1993, p. 63-4).

Esta associação entre justificação/argumentação e prática pode ser ainda melhor compreendida ou explorada quando se observa a consequência desta vinculação ao nível da relação do contexto teórico e da prática à qual a justificativa teórica vem a se relacionar.

⁹⁷ Neste sentido “o modelo jurídico apresenta ... a possibilidade de uma racionalidade indissociável da intervenção e da tomada de posição humanas; deste prisma, raciocinar não é calcular, mas ajuizar e decidir, tomando em conta a diversidade de pontos de vista e apresentando as razões que melhor justificam a preferência por determinada acção” (GRÁCIO, 1993, p. 55).

Esta perspectiva nos permite melhor compreender a natureza da mudança que se apresenta e acompanha esta forma de enxergar a relação entre o caráter situado de todo o saber e a impossibilidade de se conceber um conhecimento teórico desvinculado completamente de suas pretensões práticas, ou seja, como um saber transitivo que se encontra impreterivelmente voltado para a ação e para a transformação.

“A remissão da faculdade de provar para a necessidade de justificar e, desta última, para o poder criador, crítico e inovador dum homem que não pode renunciar, senão quimeramente, à transitividade da sua existência e ao carácter situado de todo o saber, conduz a que não seja mais possível dissociar, liminarmente, teoria e prática, conhecimento e acção, razão e vontade” (GRÁCIO, 1993, p. 80).

Assim, a transferência do foco da razão de uma razão demonstrativa para uma razão justificativa (argumentativa) nos coloca diante de uma posição que valoriza a dimensão situada e prática das teorizações, levando-nos a compreender sua dimensão voltada para o agir, ou seja, permitindo-nos vislumbrar uma interação entre teoria e prática como algo que não pode ser dissociado. Como algo que supera a dimensão não preconceituosa e supostamente objetiva das teorias tidas epistemologicamente como “científicas” – baseadas, inclusive, na tradicional distinção “fato-valor”.

A racionalidade argumentativa, ao contrário, é um tipo de racionalidade que não se pode perceber fora do contexto no qual ela se insere. Ou seja, não se pode compreender a racionalidade de uma argumentação ou a funcionalidade de uma justificação, sem se conhecer o auditório ao qual o orador se dirige. Daí, mais uma vez, a natureza situada e contextual da racionalidade argumentativa.

O conceito de auditório é, portanto, o lugar onde se concretiza a natureza prática da racionalidade argumentativa em Perelman. É através do conceito de auditório que Perelman situa e torna prático qualquer discurso argumentativo.

Qualquer acordo que possa se dar a partir da suposta verdade de alguma premissa não pode ser alcançado, portanto, sem uma justificativa perante este auditório (seja ele universal ou particular). Nenhuma premissa pode ser aceita sem que antes não ocorra uma justificação e uma argumentação a respeito de sua razoabilidade e relevância.

Esta justificativa, por seu lado, não pode ser dissociada de uma racionalidade de tipo dialética, pois é via razão dialética que podemos argumentar a favor ou contra qualquer premissa que não nos seja dada como evidente.

A dialética é, assim, o tipo de razão que permite que uma argumentação ou justificação seja considerada adequada e que, como consequência, assumo o “valor de verdade” perante o auditório ao qual o discurso se direciona. Dialética e argumentação são, portanto, “dois lados da mesma moeda”. Não existe argumentação eficiente sem racionalidade dialética.

A lógica argumentativa pode ser então concebida como uma “lógica do razoável” (como quer Perelman). Uma lógica ou racionalidade que – partindo de premissas (*éndoxas*) previamente aceitas – busca a adesão do auditório a algum outro propósito desejado, de forma a torná-lo também aceito ou razoável. Ou seja, o discurso argumentativo busca transferir a adesão das premissas (*éndoxas*) para outras hipóteses ou premissas, com o intuito de torná-las tão razoáveis quanto as premissas admitidas inicialmente.

Neste sentido – como vimos anteriormente – a argumentação, utilizando-se da racionalidade dialética, tem consigo mesmo presente uma dimensão prática, pois já de início tem um sentido prático, qual seja, a ação argumentativa voltada para um auditório. Um sentido que não pode ser compreendido de outra forma que não seja prática, pois tem em si um caráter de ação, o qual procura transformar simples hipóteses ou premissas em elementos com algum valor de “verdade” (adesão). O objetivo da argumentação é, portanto, um objetivo prático voltado para o agir e para a transformação, em que a força da argumentação está em sua capacidade de se tornar plausível perante o auditório, sendo capaz de reforçar as

convicções que interessem ao orador e transformar – ou pelo menos “sacudir” – as convicções que não sejam consideradas adequadas pelo mesmo.

3.3 – A nova retórica e a perspectiva hermenêutica

Como vimos no capítulo 2, para a hermenêutica – tal como percebida principalmente por Gadamer – toda interpretação pressupõe uma compreensão previamente estabelecida. Assim, quando se trata de interpretar uma situação ou fato, Gadamer diz que a relação entre uma interpretação qualquer e a verdade em si não faz sentido – pois o significado das interpretações seria o resultado de uma suposta *fusão de horizontes* entre fatos e pré-compreensões (entendidas como fonte doadora de significado aos fatos) –, não existindo, portanto, significados para os fatos em si, mas sim, apenas significados existentes a partir de uma pré-compreensão responsável pelo sentido que se pode extrair desses fatos. Daí sua concepção de que uma interpretação teórica não poderia ser analisada e compreendida desde fora de seu contexto histórico; pois qualquer interpretação pressupõe condições lingüísticas que se dão num momento histórico específico, o qual não se pode desvincular de sua realidade concreta.

A nova retórica, por seu lado – através da recuperação da noção de auditório –, busca atualizar e dar sentido a uma melhor compreensão do conhecimento desde um ponto de vista fora da tradicional concepção cartesiana de linguagem e evidência. Esta concepção tem a semelhança em relação à hermenêutica de servir como instrumento de revalorização do papel do contexto histórico na produção do conhecimento, assim como da admissão de uma outra possibilidade de razão para além da epistemologia e da razão que transforma diferentes perspectivas em evidentes e comensuráveis resultados dados a partir da aplicação de uma lógica precisa e evidente – próprias da epistemologia positivista e da racionalidade apodíctica (tal como descrita por Aristóteles). Ou seja, da possibilidade de existência de uma razão voltada para a comunicação e

para o diálogo, sem a necessidade de se pressupor – em nome da própria razão – uma pré-compreensão da necessidade de se chegar a uma evidência ou concordância de forma monológica e apodíctica, como se não se pudesse admitir a existência de racionalidade para além dos limites da epistemologia e da lógica apodíctica formal.

Neste sentido, a origem das discordâncias e dos conflitos de interpretação – admitidas pela perspectiva hermenêutica – estaria em sintonia com a necessidade de se admitir e aprofundar o estudo sobre as esferas da comunicação que estariam presentes entre as diferentes perspectivas teóricas dentro das ciências (exatamente como praticado e desenvolvido pela “nova retórica” de Chaïm Perelman⁹⁸).

A relação entre hermenêutica e nova retórica estaria, portanto, em boa parte, vinculada ao fato de que a defesa de uma interpretação finita e contingente – vista pelos hermeneutas como pré-condição ontológica e necessária de todo conhecimento – não poderia se dar a não ser por uma argumentação que se dirija a alguma espécie de auditório (auditório universal⁹⁹, deliberação íntima, auditórios particulares), ou seja, a alguma situação específica em que o sentido da argumentação não poderia ser entendido desde fora da realidade concreta e finita, própria do conhecimento. A relevância filosófica de uma teoria da argumentação, – tal como desenvolvida por Perelman – depende, portanto, de uma concepção de conhecimento que não permita à filosofia se auto-afirmar epistemologicamente como fundamento atemporal do conhecimento, assim como ao filósofo de ser o porta-voz da verdade. Como podemos verificar no seguinte trecho da introdução à edição portuguesa de *O Império Retórico* de Perelman, escrito por Rui Grácio:

“... para que se possa considerar o estudo a argumentação como filosoficamente relevante,

⁹⁸ Perelman, em seu “Tratado de Argumentação” (2000), apresenta diferentes técnicas argumentativas propostas para se analisar um discurso persuasivo.

⁹⁹“O auditório diz-se universal quando o argumentante utiliza argumentos que, em seu entender, seriam válidos não apenas para o seu auditório relevante, mas para o conjunto de todas as pessoas racionais e linguisticamente competentes” (SANTOS, 1989, p. 99).

é preciso não tornar a filosofia como um discurso do mestre nem ver o filósofo como portavoz da verdade.

No primeiro caso, a autoridade prevalece sobre o livre exame e o filosofar não poderia deixar de estar preso à tirania do dogmatismo. No segundo caso, os filósofos, considerando que o seu discurso é o discurso da verdade, transportam-se eles mesmos como mediadores dessa revelação.

Quer no primeiro quer no segundo caso deparamo-nos com um inconveniente dificilmente aceitável: é que, assim considerada, a filosofia fica destituída de toda a competência crítica a qual, todavia, sempre figurou como uma das suas notas características” (GRÁCIO, In: Introdução à edição portuguesa, PERELMAN, 1993, p. 9-10).

Assim, a consideração do caráter relevante da teoria da argumentação tem como pré-condição uma concepção de conhecimento que aceite a incomensurabilidade demonstrativa dos discursos, assim como a característica não-fundacional da filosofia. Neste sentido, a filosofia seria vista como um ramo do conhecimento também dependente da argumentação, o que a impossibilitaria de exercer um papel de fundamento para o conhecimento científico.

A característica antifundacional da filosofia – tal como pregada por algumas perspectivas hermenêuticas – teria, assim, o papel de abrir espaço para uma discussão não-epistemológica e, portanto, não monológica e comensurável dentro da própria filosofia e de outras diferentes esferas do conhecimento humano.

Os princípios de uma ciência, por sua vez, seriam formados a partir de argumentos dialéticos dirigidos a uma comunidade de cientistas (auditório particular) – considerados competentes perante seu campo de estudo.

As tentativas dos filósofos, desde Platão, de desautorizar a retórica, portanto, não poderiam ser compreendidas – de acordo com esta concepção – desde fora da própria retórica e da argumentação, ou seja, a crítica dirigida sobre a retórica não poderia, inclusive, ser feita a não ser por argumentos, o que as insere dentro do âmbito próprio da retórica.

Hermenêutica e argumentação seriam, portanto, conceitos que se encaixariam dentro de um quadro mais amplo, relacionado com uma crítica sobre a identificação simplista e reducionista da filosofia com a epistemologia, (assim como contra a identificação de qualquer espécie de racionalidade com a razão monológica e evidente da lógica formal). É nesse sentido que ambas as perspectivas buscam recuperar a importância do contingente por meio de um restabelecimento de uma dimensão argumentativa vinculada à necessidade de se admitir os fatos e a realidade não como algo que está “lá fora”, distante de nós, mas sim como resultado de um processo complexo de doação de significado dado a partir da linguagem e das pré-condições históricas e culturais que se apresentam perante o discurso argumentativo presentes em qualquer tipo de deliberação, seja ela científica ou não.

Sendo assim, de acordo com as posições filosóficas aqui apresentadas, ciência e retórica devem sempre ser compreendida de forma complementar. O que as posições tanto hermenêuticas como da “Escola de Bruxelas” tentam nos mostrar é que as demonstrações apodícticas e a dimensão epistemológica das ciências não podem englobar todo o âmbito do conhecimento e da razão humana. No mínimo, a ciência sempre precisará de argumentos para justificar seus princípios. E para isso, irá pressupor razões que não são demonstrativas, mas que nos servem para dar sentido a nossas interpretações sobre os fatos empíricos e princípios teóricos, os quais utilizamos para construir conhecimento. A epistemologia, por sua vez – tal como visto pelas diferentes perspectivas hermenêuticas –, nunca pode pretender expressar tudo que existe em termos de significado dado pelas teorias, não podendo, portanto, exercer o papel de responsável por discernir entre os discursos que se aproximam da essência ou realidade dos objetos científicos e aqueles que não passam de “blá-blá-blá” ou “poesia” (para usar um termo comum entre cientistas econômicos, o qual demonstra o grau de despreparo de muitos de seus membros no que diz respeito à compreensão dos limites da epistemologia científica).

O limite da metodologia científica deve ser, assim, compreendido a partir de

um melhor entendimento a respeito de sua vinculação com a questão hermenêutica e da interpretação, além de ser vinculada também a uma melhor percepção ou visualização da existência de uma dimensão argumentativa presente, inclusive, dentro dos próprios discursos científicos.

A compreensão da existência de uma vinculação estreita entre hermenêutica, argumentação e conhecimento científico parece ser, neste sentido, um passo fundamental para o cumprimento do propósito de se relacionar e dar significância para uma empreitada retórica dentro do discurso científico.

3.4 – A lógica argumentativa, a retórica e o discurso científico

Tratar das relações entre lógica argumentativa, retórica e as ciências contemporâneas, por sua vez, não é uma tarefa fácil. Para Grácio (1998), deve-se tomar cuidado com os possíveis significados e implicações que a associação entre retórica e ciência pode suscitar, pois o termo “retorizar a ciência”, pode parecer numa primeira abordagem, estranha e suspeita (GRÁCIO, 1998, p. 145). No entanto – como podemos verificar ao longo desta dissertação –, se olharmos com mais cuidado as características filosóficas que sustentam as proposições retoricistas sobre as ciências, poderemos perceber que: “retorizar a ciência não quer dizer questionar a sua eficácia; significa, sim, devolvê-la à dimensão crítica e humana, fazendo o mito da objetividade ceder perante o jogo das negociações intersubjetivas e, deste modo, permitindo rearticular a ciência com o mundo da vida” (GRÁCIO, 1998, p. 147).

De acordo com Boaventura de Souza Santos (1989), a relação entre retórica e ciência, por outro lado, não está ainda completamente definida a partir de nenhum ponto de vista específico, pois poderia se pensar, atualmente, também esta relação em vários outros níveis diferentes. Cada um relativo a um modo específico de ver a forma como poderia se dar a construção do conhecimento humano (tanto do ponto de vista científico quanto filosófico). Neste sentido,

Boaventura afirma que:

“A determinação das relações entre a retórica e a ciência é um trabalho que está por se fazer. Afirmar a natureza retórica da verdade científica não significa afirmar que essa natureza é exclusiva e que caracteriza por igual todo o processo científico. Pode-se pensar que a retórica é apenas uma dimensão, mais ou menos importante, desse processo. Pode-se igualmente pensar que a retórica diz respeito à apresentação pública dos resultados científicos e não aos processos de investigação que a eles conduziram, caso em que a retórica será um método de apresentação mas não um método de investigação. Mas também se pode pensar que o cientista, ao investigar, antecipa o seu auditório relevante, a comunidade científica, e é em função dela que organiza o seu trabalho. Neste caso, o cientista encarna o auditório relevante e é nessa qualidade que vai se auto-convencendo, à medida que a investigação prossegue, dos resultados que pretende sejam julgados convincentes pela comunidade científica ou pelo setor desta a que se dirige” (SANTOS, 1989, p. 100-101).

Assim, apesar da existência de diversas formas alternativas para se relacionar retórica e ciência, podemos – conforme o último caso apresentado por Boaventura – também, apresentar e justificar uma aproximação ou relação que visa afirmar a análise dos discursos científicos à luz do objetivo do cientista em convencer, de forma justificada e racional, a comunidade acadêmica especializada no que diz respeito à relevância de suas premissas ou teorias. Pois, é neste último sentido, que podemos realmente compreender as diferentes perspectivas hermenêuticas (como temos feito ao longo desta dissertação), como um elemento condicionante fundamental para um possível uso do instrumental de análise da “nova retórica” com o objetivo de avaliar os discursos científicos.

A lógica argumentativa da “nova retórica” teria assim, também, o papel fundamental de servir como instrumento lógico de conversão do suposto “caos irracionalista”; em algum sistema ordenado que procure alcançar um consenso intersubjetivo em relação aos indivíduos considerados competentes perante a comunidade científica.

Do ponto de vista do debate sobre o papel da retórica em relação especificamente ao discurso econômico, a influência destas diferentes perspectivas poderão ser bem melhor observadas analisando-se com mais cuidado as diferentes influências filosóficas presentes tanto na perspectiva filosófica de McCloskey como na de Arida (como veremos no capítulo 4).

Por enquanto o que se pode dizer – parafraseando Boaventura de Souza Santos – é que, de acordo com boa parte das perspectivas que vislumbram algum significado para a retórica na avaliação de teorias científicas atualmente; a busca pela verdade, representa nada mais do que o valor daquilo que se pretende apresentar como incontroverso (SANTOS, 1989, p.101).

Para Boaventura, inclusive, “a retórica da argumentação científica tem como característica específica o negar-se enquanto retórica” (SANTOS, 1989, p.101). De acordo com ele, há sempre um conjunto de verdades incontroversas que funcionam como verdade em qualquer discussão civilizada, ou seja, como molduras vazias (verdades-molduras) que correspondem, no plano científico, aos paradigmas de Kuhn.

No entanto, é exatamente quando se passa a contestar estas verdades antes incontroversas, que se configura uma situação argumentativa na qual se procura resgatar o consenso a partir de algum novo paradigma.

Estes paradigmas só fazem sentido, por sua vez, enquanto consenso prévio admitido como valor intersubjetivo de verdade em relação aos métodos reconhecidos como válidos pela comunidade científica. No momento em que ocorre uma contestação por parte de paradigmas concorrentes, estes consensos prévios passam a fazer parte novamente da argumentação. Levando-nos mais uma vez a uma situação não consensual na qual os fatos deixam de ser incontroversos e passam a exigir uma nova moldura-verdade que os permita se apresentar novamente enquanto premissa da argumentação. Como afirma Boaventura em outra passagem:

“Do ponto de vista retórico, só se pode falar de fatos se eles forem parte de um paradigma e, conseqüentemente, se puderem ser usados como premissas da argumentação (por exemplo, a estrutura atômica da matéria). No momento em que são contestados ou que a sua admissibilidade exige verificação por meio de métodos reconhecidos como válidos, perdem o estatuto de fatos e passam a ser parte da argumentação. Quando tal sucede, os fatos não podem ser separados do sujeito que os apresenta, isto é, do orador ou do argumentante, neste caso, o cientista” (SANTOS, 1989, p.101).

É exatamente a relevância que a teoria da argumentação confere a este momento, em que – como afirma Boaventura – o caráter pessoal dos argumentos se afirma enquanto instrumento de negociação de sentido dado às teorias, “que constitui talvez uma das contribuições mais positivas da concepção retórica da ciência para a crítica do cientificismo” (SANTOS, 1989, p. 102).

Dessa forma, seguindo a linha de raciocínio apresentada desde os capítulos 2 e 3; buscaremos, no próximo capítulo, demonstrar de forma mais específica as contribuições que a perspectiva retórica tem trazido à crítica das perspectivas científicas em economia. O objetivo é aprofundar o nível de análise e compreensão dos “sinais” filosóficos que tem se sobreposto ao estudo dos discursos econômicos enquanto espaço argumentativo específico nas sociedades contemporâneas.

CAPÍTULO 4 – A RETÓRICA NO DISCURSO ECONÔMICO

4.1 – A retórica na perspectiva de McCloskey e Arida

Tendo como objetivo principal fazer uma sumária avaliação a respeito da influência da perspectiva retórica na economia, procurar-se-á fazer neste capítulo uma resenha com a tentativa de melhor relacionar as perspectivas retóricas de McCloskey e Arida – no campo de economia – com as vertentes filosóficas que tem andado de mãos dadas e exercendo uma forte influência sobre as perspectivas contemporâneas que buscam recuperar o poder da retórica aristotélica como instrumento útil para a avaliação de teorias científicas.

Assim – seguindo a linha de argumentação apresentada desde o início nesta dissertação – poderíamos afirmar que não podemos entender a profundidade das atuais discussões relacionadas à linha retórica de McCloskey e Arida, sem levarmos em consideração a influência tanto das diferentes perspectivas hermenêuticas (entre elas, do pragmatismo-hermenêutico de Richard Rorty), quanto da “nova retórica” de Perelman para uma consolidação e melhor compreensão dos propósitos e justificativas da perspectiva retórica em economia. Ou seja, sem conseguirmos contrapor filosoficamente a visão tradicional ou neopositivista de ciência – que buscava fundamentar o conhecimento científico em alguma perspectiva monológica da epistemologia, baseada em pressupostos filosóficos fundacionais – com as mais recentes tentativas de buscar, via análise retórica, uma dimensão descritiva e muitas vezes fundamentalmente hermenêutica para toda a espécie de conhecimento.

A perspectiva retórica apresenta, portanto, uma íntima relação com estas novas vertentes da filosofia do século XX, pois tem suas bases relacionadas a uma concepção de conhecimento e compreensão que suplanta o demarcacionismo epistemológico que busca – de uma forma geral – definir um critério metateórico para justificar a adoção de teorias e paradigmas que se

propõem “mais científicas” do que qualquer outra. E que, como tais, buscam eliminar a conversação em nome de um “autoritarismo” epistemológico que tenta falar em nome da racionalidade e contra a tradição.

Nesse sentido, a perspectiva retórica representa – junto com a hermenêutica filosófica e o pragmatismo – uma tentativa de fazer um contraponto a favor da tradição e contra uma ditadura epistemológica que se auto-intitula parâmetro fundacional para a averiguação de teorias científicas.

Em McCloskey, foi exatamente esta concepção fundacional da filosofia em relação à ciência que foi denominada, de uma forma muitas vezes vaga¹⁰⁰, – por se referir a um conceito extremamente confuso e dúbio, assumido em diversos sentidos na atualidade – de “modernismo”. O ponto central do discurso mccloskeyano era a tentativa de compreender a natureza da ciência econômica à luz das “ruínas” da base fundamental da filosofia positivista. McCloskey, neste sentido, faz um ataque explícito a todas as tentativas de se fundamentar filosoficamente a ciência econômica¹⁰¹. Ele não crê na praticidade do uso de uma metodologia que busque demarcar a cientificidade das teorias econômica, pois critica a pretensão dita “modernista” de reconstruir racionalmente a história da ciência, buscando determinar os caminhos do progresso da ciência econômica à luz das proposições da filosofia da ciência. Como podemos verificar no seguinte trecho:

“A maior objeção que se pode fazer ao modernismo na economia é que sustenta uma metodologia limitada por regras. O modernismo afirma que deduz as leis para a ciência da essência do conhecimento ou de uma reconstrução racional da história da ciência. Afirma

¹⁰⁰Sobre a crítica ao uso vago do conceito de “modernidade”, assim como uma lista das várias outras críticas à perspectiva retórica de McCloskey – tanto de um ponto de vista neoclássico ortodoxo, como de um ponto de vista heterodoxo –, ver principalmente: BOYLAN & O’GORMAN (1995), ROSEMBERG (1988a, 1988b), MIROWSKI (1988), MAKI (1988b, 1995), SEBBERSON (1990), STETTLER (1995), LAWSON (1997); e no Brasil: LOPES (1996) e PAULANI (1996,1999), entre outros,

¹⁰¹As relações entre McCloskey e o antifundacionismo de Richard Rorty já foram devidamente esclarecidas e explicitadas em vários artigos e debates a respeito da empreitada retoricista dentro da economia. Dentre os principais trabalhos referentes ao tema, nos restringindo apenas aos realizados no Brasil, podemos citar: REGO (1996); FERNANDEZ (1996) e PAULANI (1996, 2000).

que o filósofo da ciência pode dizer o que contribui para a ciência boa, útil, frutífera e progressista. Afirma que pode limitar as argumentações que os mesmos cientistas fazem espontaneamente, qualificando a algumas de não científicas, ou, como muitos, situando-as no “contexto do descobrimento”. O filósofo assume guiar a comunidade científica. Na economia, uma metodologia limitada por regras afirma que aquele que estabelece as regras é perito em todo o conhecimento econômico atual e também em toda a economia futura, limitando o crescimento da conversação econômica para ajustá-la à idéia filosófica do bem último” (MCCLOSKEY, 1996, p. 62-3)

McCloskey quer demonstrar, portanto, a fraqueza da demarcação metodológica em economia. Ele afirma o despropósito e retrocesso da aplicação da metodologia da ciência para o crescimento e desenvolvimento da conversação entre os economistas. Para ele, “na prática, a metodologia serve fundamentalmente para diferenciarmos ‘a nós dos outros’, para distinguir a ciência da não-ciência. A metodologia e seu corolário, o problema da demarcação (Que é ciência? Como se pode distinguir da não-ciência?), são as maneiras de fazer cessar a conversação, ao limitar as pessoas que se encontram do nosso lado da linha de demarcação” (MCCLOSKEY, 1996, p. 68).

McCloskey inicia, desta forma, uma espécie de cruzada “antimodernista”, que tem como âncora e suporte a filosofia pragmatista de Richard Rorty.

Neste sentido, tanto para McCloskey como para Rorty, não existe um papel fundamental para a metodologia na determinação do progresso da ciência. Para eles, o que determina os rumos da ciência é a capacidade argumentativa de suas teorias, assim como sua adequação propositiva em relação a um momento histórico específico. Ou seja, eles preferem acreditar e defender que: “boa ciência seja boa conversação” e que não haja espaço para privilégios epistemológicos numa perspectiva pragmatista de ciência que tenha uma visão de conhecimento identificada com a busca de uma abertura ilimitada em direção a uma constante construção e reconstrução de novos horizontes que nos permitam, indefinidamente, superar os desafios que se apresentarem pragmaticamente ao nosso consentimento.

Sendo assim, McCloskey e Rorty acreditam que a evolução da ciência se dê no sentido e na medida em que perspectivas teóricas antecedentes esgotem suas possibilidades argumentativas e pragmáticas de contribuir para a conversação em determinado momento da história. É neste sentido que ambos afirmam o potencial da retórica e da lógica argumentativa como meio e instrumento de conversação ou estratégia persuasiva que explique e possibilite uma melhor compreensão da própria evolução da ciência.

De forma semelhante, Pérsio Arida (1983) viu na retórica uma possibilidade de suplantar as dificuldades da epistemologia econômica falsificacionista em compreender a forma de resolução de controvérsias na ciência econômica. Esta necessidade, no entanto, teria se dado – segundo Arida – não apenas pela deficiência específica da epistemologia falsificacionista em superar problemas epistemológicos fundacionais (como teriam feito os críticos pós-positivistas de uma linhagem interna a uma perspectiva monológica da epistemológica); mas sim, e fundamentalmente, pela insistência em se buscar um fundamento epistemológico último que tenha servido como instrumento de resolução de controvérsias durante toda a história do pensamento econômico.

Esta tentativa de rompimento com a tradição filosófica ocidental – que desde Platão e Descartes tentou conceber o conhecimento como uma entidade impessoal e atemporal capaz, por via de um método único, de se garantir como um processo de evolução segura e constringente – é uma das marcas características da nova tradição filosófica gerada a partir da chamada virada lingüístico-pragmática da filosofia contemporânea¹⁰².

Esta concepção filosófica vai de encontro a qualquer tentativa de se compreender o conhecimento a partir de uma entidade concebida mentalmente separada do corpo e representando uma noção de compreensão que seja independente da linguagem, com o poder de impor uma concepção de razão que

¹⁰² Para um tratamento sintético e atual a respeito da virada lingüística-pragmática na filosofia contemporânea, ver OLIVEIRA (1996).

seja formalmente evidente para toda espécie de espírito dotado de racionalidade apodíctica, e capaz de compreender a estrutura lógica das sentenças.

De acordo com Arida, essa nova influência filosófica, dentro da economia, teria se dado a partir de uma descrença a respeito da própria capacidade da epistemologia falsificacionista popperiana em superar a crise da epistemologia positivista enquanto método e teoria do conhecimento. Ou seja, a inserção do “projeto retórico” dentro da economia teria se dado, assim, por uma necessidade interna, gerada por uma deficiência das concepções epistemológicas pós-positivistas influentes dentro do meio acadêmico dos economistas em descrever a história do pensamento econômico. O que, segundo Arida, teria exigido uma mudança de paradigma dentro da própria concepção de ciência presente dentro desse ramo do conhecimento. Como podemos verificar no seguinte trecho:

“Se o falsificacionismo das proposições é a marca de cientificidade, então tal atributo não pode ser acoplado à prática dos economistas. Abandonar a ficção positivista de um sistema econômico inambigüamente dado à observação, árbitro supremo de todas as discordâncias, face ao qual os vários corpos teóricos proviriam explicações desinteressadas, é imperioso. Apesar da camisa-de-força do falsificacionismo, a história do pensamento econômico nos mostra que as controvérsias se resolvem não porque uma das teses foi falsificada, mas sim porque a outra comandou maior poder de convencimento. Controvérsias se resolvem retoricamente; ganha quem tem maior poder de convencer, quem torna suas idéias mais plausíveis, quem é capaz de formar consenso em torno de si” (ARIDA, 1996, p. 36).

A crítica sobre a concepção de história do pensamento econômico do modelo *hard science* é um exemplo dessa tentativa de superação da concepção cartesiana de evidência e comensurabilidade, segundo a qual existiria uma evolução constante e uma superação positiva dentro da teoria econômica, gerada por uma evolução baseada na suposta evidência empírica (*imaculada observação*), a qual nos libertaria do estudo do passado da ciência em prol de uma visão de fronteira de conhecimento que se auto-afirmaria como resultado

evidente e positivo da evolução do pensamento econômico, o que, segundo Arida, teria se mostrado incompatível descritivamente com a própria história do pensamento econômico. Como se pode verificar em outro trecho:

“A epistemologia falsificacionista, que tanto apelo exerceu sobre economistas, não provê uma descrição adequada de sua própria prática científica. O fascínio pela resolução de controvérsias, razão última que os leva a fingirem que é pelo recurso à evidência que tais controvérsias são resolvidas, explica-se pela noção estreita de saber científico que pervade a disciplina. A noção falsificacionista do saber nunca refletiu a prática efetiva da ciência econômica desde Adam Smith; e possivelmente jamais o fará” (ARIDA, 1996, p. 35-6).

Neste sentido, Arida buscou desenvolver uma fórmula, não-monológica, capaz de dar conta descritivamente da história do pensamento econômico e, para isso, teve como inspiração a “nova retórica” da Escola de Bruxelas – mais especificamente os trabalhos de Chaïm Perelman¹⁰³.

De acordo com a interpretação de Arida, os aspectos do discurso argumentativo de Perelman foram desenvolvidos dentro da dogmática jurídica paralelamente a uma percepção da necessidade de um estudo da interpretação própria do tratamento hermenêutico (ARIDA, 1996). Ou seja, a percepção da importância do estudo da argumentação jurídica não poderia ser vista, segundo o autor, independente de um estudo da interpretação – como afirmamos no capítulo anterior –, mas sim, e fundamentalmente, como uma condição necessária dentro do próprio diálogo argumentativo nas ciências jurídicas. Como podemos verificar neste outro trecho:

“Mas se o componente da argumentação é fundamental no entendimento dos

¹⁰³ Arida demonstra a influência da perspectiva retórica de Perelman quando desenvolve um conjunto de regras de retórica com o objetivo de apresentar os critérios argumentativos os quais seriam fundamentais para a compreensão da evolução histórica da ciência econômica. Ver ARIDA (1996).

processos legais, descobriu-se desde logo que este componente na verdade é indissociável de outro: a interpretação. Com efeito, a práxis jurídica consiste em interpretar com plausibilidade, ou interpretar de acordo com os benefícios da boa retórica um código de leis em que se explora ao limite a ambigüidade latente de sentido. A unidade indissociável entre procedimentos hermenêuticos e retóricos (ou de interpretação e argumentação persuasiva) é *prima facie* inquestionável nas ciências jurídicas” (ARIDA, 1996, p. 11).

No caso das ciências de uma forma geral – como vimos no capítulo anterior –, e da economia em particular, acrescentaríamos que isto não seria diferente, pois o significado dos discursos argumentativos dentro da história do pensamento econômico não poderia ser compreendido, também, sem referência a um estudo da interpretação dos textos econômicos.

Neste sentido, a influência da hermenêutica sobre a proposta retórica de Arida poderia, ainda, ser verificada observando a crítica do mesmo em relação à concepção *soft science*, a qual é vista pelo autor – entre outras coisas – como uma visão que busca estudar a história do pensamento econômico com vistas a uma compreensão ou interpretação pura do significado intrínseco aos textos clássicos da economia, ou seja, a partir de uma leitura exaustiva dos textos clássicos originais com o intuito de dissecá-los em seu significado completo e auto-inteligível, através do domínio de um conteúdo e sentido que se encontra somente neles mesmos, sem permitir a interferência, por exemplo, de “preconceitos” adquirido com interpretações secundárias (“manuais”), e supostamente distorcidas (“superação negativa”) a respeito destes textos clássicos do pensamento econômico¹⁰⁴.

A visão *soft science* da historiografia do pensamento econômico fixaria, portanto, seu ponto de reflexão no estudo dos clássicos e tentaria, por outro lado, analisar o presente à luz do ponto de vista teórico destes autores; pois

¹⁰⁴Neste caso, Arida afirma que de acordo com a perspectiva *soft science* existiria uma espécie de “dialética negativa”, na qual as interpretações atuais dos clássicos da história do pensamento econômico seriam vistas como um afastamento progressivo ou distanciamento em relação ao significado original destes textos.

compreende que as teorias econômicas atuais são uma espécie de distorção do significado original das teorias econômicas presentes em obras de autores clássicos. Ou seja, indo além do historicismo criticado por Gadamer, o modelo *soft science* ainda pressupõe que a perspectiva teórica dos autores clássicos possa ser capaz de servir como instrumento teórico de análise do presente. Sem se permitir compreender – conforme o dito de Ricoeur – que isto só seria possível a partir de uma recontextualização do chamado “mundo do texto”, o qual, por sua vez, não pode ser compreendido a não ser pela operação de “fusão de horizontes”. É através desta operação, que de acordo com Ricoeur, se extrairia um significado do texto que não se encontra somente nele mesmo, mas que também agrega um sentido que só se adquire quando da apropriação do texto pelo intérprete.

Assim, segundo Arida, cometer-se-ia um duplo equívoco: tanto em relação à historiografia do pensamento econômico; como em relação ao próprio estudo da teoria econômica. No caso do estudo da historiografia do pensamento econômico, o erro estaria na pressuposição de que existe uma essência do texto clássico, independente da perspectiva do intérprete ou historiador e, daí, busca-se sempre purificar a leitura destes clássicos, procurando uma interpretação “correta”, sem preconceitos e capaz de expor a verdadeira essência e conteúdo do texto.

Neste sentido, Arida, em consonância com Ricoeur, afirma os limites da tentativa de se procurar decifrar os textos do passado como se fossem auto-inteligíveis e capazes de apresentarem uma significação estrutural própria, distante da ideologia e independente de qualquer contextualização possível (seja ela em relação ao contexto original do autor ou em relação ao contexto do intérprete). Como podemos confirmar na seguinte passagem:

“Tratar os textos da história do pensamento econômico como textos cifrados é uma estratégia prudente para livrar-se da tentação de projetar o contexto presente no passado; ou ao mesmo para empurrar, na sua máxima distensão, os limites que nosso contexto de vida impõe à compreensão do passado. Por analogia ao dito de Ricoeur

sobre a ideologia, podemos dizer que a crítica da aplicação do nosso contexto de vida ao passado é uma tarefa que é sempre necessária começar, mas que, por princípio, é impossível terminar. E seguindo a metáfora criptográfica da história do pensamento como textos cifrados, observamos que a chave de decodificação do texto encontra-se nos textos de seu contexto histórico. O erro do modelo *soft science* na leitura dos textos da história do pensamento desvinculados de seu contexto consiste justamente em supor que o texto é auto-inteligível” (ARIDA, 1996, p. 32).

Em Ricoeur (1990), a ideologia é vista como uma via para a compreensão, para uma possível hermenêutica ou interpretação que fundamentaria as ciências sociais. Ou seja, partindo da contribuição de Gadamer, Ricoeur afirmaria que não há como evitar a inserção e pertencimento à história como prévios a todo conhecimento ou ciência (ARAÚJO, 1998, p. 196). Da mesma forma, Ricoeur mantém a perspectiva de que, dentro do discurso escrito, a intenção do autor e o sentido do texto deixam de coincidir. Ou seja, o conteúdo do texto escapa ao horizonte finito vivido pelo autor quando de sua efetivação a partir de um texto escrito. Neste sentido, Ricoeur reforça e ao mesmo tempo propõe avanços fundamentais em relação à perspectiva de Gadamer, pois, para ele, o sentido de um texto não se dá pelo resultado da fusão entre o horizonte do autor e o horizonte do intérprete, mas sim, por uma fusão entre o horizonte estrutural do “mundo do texto” e o horizonte do intérprete¹⁰⁵ – sem referência a qualquer contexto original da obra.

Neste sentido, Ricoeur propõe que o conceito de “fusão de horizontes”, oriundo de Gadamer, seja modificado no sentido de representar o resultado – quando da interpretação de um texto escrito – da fusão entre o “mundo do texto” e a perspectiva do intérprete (e não entre as perspectivas do autor e a do intérprete, tal como em Gadamer).

¹⁰⁵Neste sentido, a perspectiva de Gadamer e Ricoeur se contrapõem às perspectivas que procuram determinar a intencionalidade do autor a respeito do sentido do texto, tal como na chamada “escola interpretativa” de tradição weberiana (HEKMAN, 1986, cap. IV). “Ainda que grande parte dos cientistas sociais interpretativos defendam agora que ‘o sentido subjetivo’ não é estabelecido pela investigação dos eventos mentais internos do actor social mas, antes, pelos sentidos intersubjetivos do contexto social, afirmam não obstante que este sentido é a unidade fundamental da análise científica social” (HEKMAN, 1986, p. 206).

Para Ricoeur – como vimos no capítulo 2 –, os textos escritos existem como uma estrutura própria e independente da intencionalidade ou contexto do autor. Uma estrutura, no entanto, que não tem um sentido ou significado em si, mas uma estrutura gramatical que existe apenas enquanto sentido que se abre a constantes reinterpretações. Ou seja, a sentidos os quais não podem se manifestar a não ser a partir de sua recontextualização gerada quando de sua apropriação por parte do leitor.

Arida, por outro lado, defende a importância da contextualização de um texto a partir do seu contexto de origem. Neste sentido, ele tenta denunciar uma possível distorção realizada quando da aplicação do conteúdo de um texto a partir de sua descontextualização, ou seja, a partir de sua utilização como instrumento de compreensão de uma realidade completamente distante da de origem do texto.

No entanto, é neste momento que Arida se distancia da hermenêutica de Ricoeur. Para Arida – por descontextualizar a obra do autor clássico com o intuito de utilizar sua teoria para explicar o presente – o modelo *soft science* pecaria por desconsiderar o contexto de origem do texto, deslocando a teoria clássica para o presente, e esvaziando-a completamente de significado.

Para Ricoeur, por outro lado, o problema não estaria na falta de referência do texto em relação ao seu contexto original, mas sim por uma não consideração dentro do modelo *soft science* da necessidade de se compreender um texto escrito como um horizonte estruturado que se abre a constantes reinterpretações, ou seja, da falta de compreensão de que o texto não é uma estrutura auto-inteligível, a qual se devesse procurar desvelar o significado intrínseco independente de qualquer recontextualização dada a partir do ponto de vista de algum intérprete.

Assim de acordo com a hermenêutica de Ricoeur o problema de uma concepção do tipo *soft science*, estaria menos na sua falta de referência em relação ao contexto original da obra, e mais na sua desconsideração em relação à importância de qualquer contexto o qual pudesse ser a fonte doadora de sentido

para a estrutura amorfa do texto, o qual não teria significado algum se não fosse a partir de sua recontextualização quando da leitura deste mesmo texto em algum contexto histórico específico.

No entanto, no que diz respeito aos pontos em comum entre as duas perspectivas, o que a concepção *soft science* de estudo da historiografia do pensamento econômico não percebe – tanto do ponto de vista da fenomenologia hermenêutica de Ricoeur como da perspectiva hermenêutica de Arida – é que não se pode abandonar a própria situação histórica do intérprete em busca de uma neutralidade em torno do significado original e auto-inteligível de um texto (o que já havia sido demonstrado pela hermenêutica filosófica através da crítica da metafísica da subjetividade em Heidegger e da compreensão da própria finitude do historicismo em Gadamer¹⁰⁶). Além do mais, não faria sentido, do ponto de vista teórico, descontextualizar a obra do autor clássico através de sua utilização direta para a avaliação da realidade econômica atual, sem que nem ao menos se tivesse feito a devida consideração da necessidade de sua recontextualização – seja em relação a seu contexto de origem (como quer Arida), seja em relação a um novo contexto dado pelo intérprete (como quer Ricoeur).

Estas diferenças entre as posições de Arida e Ricoeur se explicam, em parte, pela proximidade da posição do primeiro em relação ao ponto de vista da epistemologia crítica construtivista. Esta proximidade de Arida em relação à perspectiva construtivista da ciência, já foi devidamente observada por Prado (1997); do qual se pode extrair a seguinte afirmativa:

“Para ele (Arida), a teoria econômica é um jogo conceitual em que a construção de modelos ocupa uma posição central. Em conseqüência, o objeto econômico não se afigura

¹⁰⁶Na verdade, Wittgenstein em suas *Investigações filosóficas* foi o primeiro autor a fazer uma crítica profunda a respeito da possibilidade de existir algo como uma interpretação privada de fatos sociais, ou seja, ao fato de existir significados impessoais intrínsecos aos fatos, independente da linguagem. Ao contrário, Wittgenstein afirmou a supremacia da linguagem em relação aos fatos, e do contexto em relação ao significado da linguagem – tal como pode ser verificado através do que o mesmo chamaria de “jogos de linguagem”, no qual se determinaria o sentido dos termos somente através da compreensão do jogo de significado (linguagem) responsável pela doação de sentido aos termos lingüísticos gerados quando da interpretação de um fato.

como algo dado, mas vem a ser uma construção intelectual emergente em dada época – e não uma descoberta científica do economista. O seu construtivismo, entretanto, não é epistemologicamente cético – pelo menos de um modo agudo –, pois é acompanhado da crença na possibilidade de que as construções teóricas guardem uma relação de correspondência com aquilo que de algum modo buscam apreender. Em seus próprios termos: *‘é claro que subjacente ao construtivismo está um disfarçado otimismo quanto à capacidade humana de entender o mundo, quase uma aposta que os objetivos construídos intelectualmente guardam uma correspondência íntima, secreta, com o mundo a ser conhecido’* (Biderman, Cozac & Rego, 1996, p. 330)” (PRADO, 1997, p. 4)

De acordo com Prado, a influência do construtivismo em Arida, teria se dado, portanto, por um ponto de vista não completamente cético em relação à epistemologia (como seria o caso do pragmatismo antifundacionista de McCloskey e Rorty), pois para ele os limites da epistemologia, estariam onde a mesma almejasse um papel além de suas possibilidades metodológicas (tal como, ao contrário, muitas vezes teria sido almejado pela epistemologia positivista – entendida enquanto teoria monológica do conhecimento). O papel da epistemologia, para Arida, parece ser, como afirma Prado, mais voltado para o fato de requerer que as proposições factuais originadas das concepções científicas sejam empiricamente adequadas, ou seja, que estejam em correspondência com as manifestações fenomênicas (PRADO, 1997, p. 4).

Prado faz uso, neste momento – para explicar sua interpretação sobre a inexistência de uma negação completa da perspectiva epistemológica em Arida – de uma subdivisão semiótica da linguagem em três dimensões: a sintática, a semântica e a pragmática¹⁰⁷. O objetivo de Prado é argumentar que, de acordo com a perspectiva de Arida, não existe contradição entre a defesa de um espaço digno para a retórica e para a argumentação e a defesa da conformidade empírica como inserida dentro de um nível semântico da linguagem. Os méritos de Arida estariam assim – de acordo com Prado – em boa parte relacionados com o

¹⁰⁷Como afirma Prado, em nota de rodapé: “Distingue-se em semiótica três dimensões: a) a sintática que trata da relação dos signos entre si, independente do conteúdo; b) a semântica que trata da relação entre signo e referente; c) e a pragmática que trata da relação entre os signos e o intérprete” (PRADO, 1997, p. 4, nota e rodapé).

direcionamento e distinção (ao nível da linguagem) dados por Arida à questão da verdade e da conformidade empírica das teorias; tendo o mesmo caminhado “no sentido correto ao colocar em primeiro plano, na discussão da questão da verdade, o nível pragmático e não o nível semântico da linguagem econômica¹⁰⁸, deslocamento este que evita qualquer forma de fundamentalismo epistemológico” (PRADO, 1997, p. 19). Ou seja, Arida, ao delimitar e procurar uma resposta para a questão da verdade ao nível pragmático da linguagem (tal como é proposto pela pragmática universal de Habermas), teria colocado “corretamente” o problema da retórica e da argumentação ao nível do resgate das pretensões de validade das teorias econômicas¹⁰⁹ – quando da falta de comunicação gerada por via de uma perturbação da linguagem – ao mesmo tempo em que teria afastado qualquer possibilidade de um fundamentalismo epistemológico da linguagem. Seguindo desta forma, uma proposição habermasiana que se contrapõe tanto à tentativa de universalização da hermenêutica e da retórica (tal como proposto principalmente por Gadamer), quanto do próprio fundamentalismo epistemológico de tradição positivista¹¹⁰.

Prado, portanto, procura identificar e aproximar Arida em relação à perspectiva pragmática universal de Habermas; tentando apresentar mais um elemento componente da diversidade dos instrumentos conceituais (lingüísticos e filosóficos) dentro da perspectiva historiográfica de Arida.

No entanto, é junto ao construtivismo de Arida, que se poderia encontrar,

¹⁰⁸O fundamentalismo epistemológico positivista está intimamente relacionado com a identificação da dimensão semântica da linguagem em relação à questão da verdade; daí a aprovação de Prado da identificação – por parte do construtivismo – da questão da verdade com a dimensão pragmática e não semântica da linguagem econômica. Evitando assim um fundamentalismo epistemológico ao estilo positivista.

¹⁰⁹ De acordo com Prado, para o construtivismo, “quando a adequação empírica torna-se um problema na discussão, a favor ou contra certa teoria, emerge o problema do resgate de pretensões de validade, o qual se resolve – quando se resolve – por meio da argumentação” (PRADO, 1997, p. 6).

¹¹⁰ A identificação e definição semântica da verdade em seu significado filosófico, esta relacionada originalmente com a idéia da *semântica lógica*, a qual tem origem com os trabalhos de Tarski e Carnap, e de outros lógicos neopositivistas. De acordo com Tarski (1933) “as relações semânticas podem ser não só consideradas lógicas como ainda podem ser tratadas com o mesmo rigor que as relações sintáticas” (BOGOMOLOV, 1979, p. 200). Na linha de Tarski, Carnap “chega a uma hierarquia de linguagens, cujo nível supremo é ocupado pelo ‘sistema sintático’; sua interpretação, ou seja, formulação de regras que determinam o critério de veracidade de todas as suas proposições, fornece o ‘sistema semântico’; a introdução dos predicados empíricos (fatuais) que nos dá a ‘teoria’. Neste degrau de desenvolvimento de suas concepções, Carnap achava que na construção das linguagens pode-se partir do sistema semântico para o sintático (formalização) ou do sintático para o semântico (interpretação)” (BOGOMOLOV, 1979, p. 201).

por outro lado, uma característica “síntese” – interessante em sua proposição geral a respeito do papel da retórica na construção do conhecimento econômico –, qual seja: a noção de que, quando da avaliação ou estudo da história do pensamento econômico, deve-se privilegiar a relação do sujeito do conhecimento com o seu contexto social; ambos sendo considerados co-responsáveis e determinantes das condições favoráveis para a construção do objeto de pesquisa da ciência econômica.

Desta forma, em consonância com a hermenêutica de Gadamer, Ricoeur e Habermas e dos instrumentos da “nova retórica” de Perelman, Arida utiliza-se de uma compreensão construtivista da ciência econômica procurando elaborar uma perspectiva diversificada para a compreensão da evolução histórica desta ciência (em que não existe espaço para uma compreensão positiva nem negativa de sua evolução). Pois para ele não existe fórmula privilegiada – seja ela epistemológica ou crítica (crítica da ideologia) – determinante dos passos históricos da ciência econômica. Para ele, a evolução da história do pensamento econômico não pode ser compreendida de outra forma que não seja a partir de uma fórmula que suplante, ao mesmo tempo: os limites de um estudo cifrado dos textos clássicos do passado – o qual desconsideraria o contexto original do autor –; assim como a própria condição ideológica, histórica e construída da qual a construção do objeto de pesquisa da ciência econômica não pode se desvencilhar.

É exatamente esta dupla negação que pode ser melhor explicitada quando de sua complementação à crítica do modelo *hard science*, a partir de uma crítica hermenêutica e construtivista ao modelo *soft science*. Como afirma Prado:

“Na visão de Arida, o principal vício do modelo ‘soft science’ é que ele perpetua o mito de que o texto de história do pensamento econômico é auto-inteligível. Pois, ao adotá-lo, assume que o sentido dos textos se encontra somente neles mesmos, bastando para encontrá-lo um esforço adequado e concentrado de estudo. ... Ao resvalar para esta forma de objetivismo interpretativo, o defensor desta abordagem descontextualiza a obra, arranca-a do seu momento histórico, para considerá-la como algo válido na análise do

momento presente. Assim, além de desprezar o seu contexto original, essencial à sua compreensão adequada, ele desrespeita, também, a historicidade do próprio objeto de pesquisa, ou seja, o evoluir da própria economia” (PRADO, 1997, p. 7).

Sendo assim, não se poderia aceitar – de acordo com a visão de Arida – que no estudo da história do pensamento econômico fosse possível uma concepção de linguagem que vislumbrasse a existência de uma interpretação correta e impessoal dos textos clássicos (nada seria mais cartesiano!). Assim como “a leitura dos textos da história do pensamento desvinculado de seu contexto original de formulação prejudicaria a apreensão de seu significado” (ARIDA, 1996, p. 32). Ou seja, não se poderia desvincular o contexto do autor e do intérprete do significado do texto, para Arida, sem prejuízo para a sua compreensão. A necessidade de compreender um texto dentro do contexto original do autor se somaria, portanto, à necessidade de se compreender os próprios preconceitos (legítimos), que são pré-condição de toda e qualquer interpretação – tal como formulada pela hermenêutica filosófica.

O lugar da concepção retórica da economia estaria, portanto, de uma forma geral e em boa parte em sintonia com as perspectivas hermenêuticas – mais especificamente relacionadas à tradição da hermenêutica filosófica de Heidegger e Gadamer; assim como das vias alternativas da hermenêutica crítica de Habermas e da hermenêutica fenomenológica de Paul Ricoeur – assim como ainda, no caso de McCloskey, com a reformulação do pragmatismo proposto por Richard Rorty.

A influência de outros autores, no entanto, não é descartada¹¹¹. O que se pretende ao se procurar mostrar a proximidade específica e restrita da tradição hermenêutica e pragmatista sobre o pensamento respectivo de Arida e McCloskey é algo mais amplo, ou seja, situar a perspectiva desses autores dentro de um

¹¹¹ Aqui está faltando fazer referência, principalmente - como vimos acima - à influência das perspectivas construtivistas sobre o pensamento de Pêrsio Arida. Pois é notória a influência do construtivismo de autores como Gilles Gaston Granger e Bachelard no pensamento deste autor. O que pode ser verificado pelo próprio depoimento de Arida em entrevista organizada por BIDERMAM, COZAC & REGO (1996).

contexto histórico-filosófico maior, buscando encontrar uma tradição dentro da filosofia contemporânea que fosse de alguma forma marcante e representasse um ponto de inflexão e uma matriz, responsável pelo fornecimento de uma fundamentação filosófica que fornecesse os instrumentos capazes de guiar uma transição completa desde a crítica da concepção estreita de ciência do positivismo-lógico e do neopositivismo – tal como feita por Popper, Kuhn, Feyerabend, Lakatos e outros pós-positivistas – até uma reformulação profunda e muitas vezes radical da noção de método e epistemologia tal como a praticada pelos textos principalmente de McCloskey dentro do contexto da economia.

4.2 – A questão da verdade na perspectiva retórica em economia

No que diz respeito às diferenças dentro das perspectivas de McCloskey e Arida em relação à questão da verdade, pode-se dizer que ao procurar uma resposta para esta questão ao nível pragmático da linguagem na ciência econômica (como visto no tópico anterior), Arida se coloca em uma situação de proximidade em relação à posição de Habermas (o que, também, já foi demonstrado no tópico anterior). Na perspectiva de McCloskey, por outro lado, a questão da verdade não pode ser compreendida a não ser se assumirmos o ponto de vista neopragmatista de Rorty e sua defesa de uma perspectiva deflacionista para esta questão.

Neste sentido, é possível perceber, logo de início, uma certa divergência ou, pelo menos, uma não coincidência completa entre as diferentes perspectivas presentes dentro de um debate relacionado às justificativas filosóficas para a sustentação do projeto retórico em economia.

Isto, no entanto, nos parece extremamente factível, tendo em vista que existem – dentro das várias perspectivas hermenêuticas contemporâneas – diferentes visões a respeito da questão da verdade e da possibilidade ou não da existência de uma dimensão hermenêutica compatível com a própria possibilidade

de uma concepção crítica da sociedade.

A influência de Habermas, por exemplo, na configuração da concepção de razão comunicativa como critério de verdade em Arida é de extrema importância, pois nos permite compreender melhor as atuais divergências: tanto dentro da tradição hermenêutica continental – como é o caso do debate entre Gadamer e Habermas (já analisadas sumariamente no capítulo 2) –, como entre as divergências no que diz respeito à questão da verdade entre a perspectiva hermenêutica continental de Habermas e a perspectiva hermenêutico-pragmática de Rorty.

No que diz respeito ao debate entre Habermas e Rorty, Guiraldelli (1999) afirma que: o ponto central estaria no fato de que de acordo com Habermas, Rorty não haveria conseguido manter-se sem entrar em contradição quando, buscando listar as três formas segundo as quais se faria uso do termo “verdadeiro”, acabaria chegando, acriticamente, “às posições que em parte deplora – a daqueles que, segundo sua própria formulação, estão envolvidos na cultura platonista” (GHIRALDELLI JR., 1999, p. 43). Ou seja, Rorty ao apresentar a utilização do termo “verdade” num sentido *acautelado*¹¹², teria reintroduzido a diferenciação entre o que é justificado e o que é verdadeiro, voltando, dessa forma, a um essencialismo platônico o qual tão veementemente teria criticado¹¹³.

Rorty responde a esta crítica, segundo GUIRALDELLI (1999), afirmando que o sentido *acautelado* do termo verdadeiro, para ele, representa não uma diferenciação entre os termos *justificado* e *verdadeiro*. Pois, para ele, o *verdadeiro* não se diferencia do *justificado*, pois tudo o que podemos ter são proposições justificadas. Sendo assim, o que é considerado *verdadeiro* nada mais é do que o

¹¹²De acordo com Guiraldelli, “Rorty faz uma lista tríplice do uso do ‘verdadeiro’: 1) um uso de endosso, 2) um uso descitacional (*desquotational*) e 3) um uso acautelado” (GUIRALDELLI, 1999, p. 37). O uso acautelado se apresentaria quando dizemos, por exemplo: “você crê que s está bem justificado, porém talvez ele não seja verdadeiro”; neste sentido, de acordo com Guiraldelli, s não poderia servir como guia de ação, pois, seria justificado mais não completamente considerado digno de expressar a segurança e a certeza que se busca (GUIRALDELLI, 1999, p. 38),

¹¹³De acordo com esta leitura, “o uso acautelado, por si só, reïnflacionaria o predicado-verdade. A crença de que somos feitos programados para alcançar a Realidade, crença de cunho metafísico ou positivista, que o pragmatista-deflacionista quis expulsar pela porta, estaria então voltando pela janela. Uma maldição mandada por Platão?” (GUIRALDELLI, 1999, p. 39).

que nos é *justificado suficientemente*, enquanto que o que se concebe como *justificado*, o é por não ter sido *justificado suficientemente*.

Dessa forma, a nosso ver, a perspectiva retórica de Arida – assumindo uma noção de verdade que se entrelaça com a perspectiva de Habermas sobre o conceito de “ação comunicativa” como critério de verdade dentro da comunidade científica – não pretende propor uma universalidade à dimensão hermenêutica, tal como em Gadamer e nem, muito menos, seguir um deflacionismo como o de Rorty; mas sim, apenas ressaltar a crise das perspectivas epistemológicas tanto positivistas como falsificacionistas, e buscar uma forma de superar as conseqüências que a crise da epistemologia na economia trouxera para a questão da historiografia do pensamento econômico. Ou seja, Arida quer apenas propor uma forma alternativa de se fazer historiografia do pensamento econômico, e teoria econômica, que esteja de acordo com as novas perspectivas filosóficas que têm se desenvolvido: tanto dentro da tradição analítica anglo-americana, como dentro da tradição européia através da tradição hermenêutica de Gadamer, Ricoeur e Habermas. O objetivo principal é encontrar alternativas que estejam acima das supostas “tradicional formas” de se tratar a historiografia do pensamento econômico (*hard science* e *soft science*), buscando uma nova perspectiva que permita à mesma superar uma dicotomia que não se encaixaria mais dentro da noção de conhecimento e interpretação presentes dentro da nova tradição hermenêutica da filosofia contemporânea¹¹⁴.

Nesse sentido, Arida parece estar mais perto da tradição hermenêutica de Ricoeur e Habermas do que da hermenêutica universal de Gadamer dentro da tradição européia – como vimos no tópico anterior.

Já McCloskey tem ambições bem mais profundas. Ele quer mostrar a completa falta de perspectiva das tradicionais concepções filosóficas presentes dentro da comunidade científica dos economistas. E para isso procura, ao

¹¹⁴É importante frisar e repetir aqui que a perspectiva epistemológica de Arida se aproxima de uma visão construtivista, na qual se procura reformular o conceito de epistemologia, dando-lhe uma nova conotação não monológica, e mais próxima de um pluralismo epistemológico.

contrário de Arida, redefinir a noção de verdade tal como entendida pela comunidade científica e pela filosofia, de uma forma geral, desde Platão. Ou seja, McCloskey não aceita – assim como Rorty – a questão da verdade tal como colocado pela clássica dicotomia entre correspondentistas e coerentistas, ou entre realismo e idealismo. Para ele a verdade deve ser entendida em um sentido fraco, com v minúsculo – no que o mesmo muito se identifica com o deflacionismo proposto por Rorty¹¹⁵.

Daí, neste momento, a necessidade de uma melhor explicitação do conceito deflacionista de verdade em Rorty; a qual podemos fazer referência, na íntegra, a partir de uma “definição explicada” do conceito de deflacionismo em uma de suas principais teorias. Tal como definido por Paulo Guiraldelli Jr.:

“Entre as várias teorias deflacionistas, a mais conhecida é a teoria da redundância. Esta teoria entende que há uma equivalência entre a afirmação de uma proposição p e a afirmação de que p é verdadeira. Por exemplo, quando digo que ‘é verdade que o gato está em cima da mesa’ não estou dizendo nem mais nem menos que ‘o gato está em cima da mesa’. Se é possível ver a frase ‘é verdade que o gato está em cima da mesa’ como dizendo o mesmo que ‘o gato está em cima da mesa’, então é plausível tirar daí a idéia de que o predicado-verdade é um elemento que mais cumpre uma função performativa que explicativa. O predicado-verdade, neste caso, pode ser tomado como um elemento cujo papel principal é o de colaborar na melhoria da relação intersubjetiva que é a linguagem, no sentido da melhor concordância ou discordância entre os falantes. A verdade é vista, então, como não tendo valor cognitivo; como não sendo um conceito substantivo com valor explicativo em um sentido profundo. Pode-se, então, inferir daí que falar algo sobre a verdade não diz respeito a tarefa epistemológica nem traz resultados metafísicos, mas diz respeito a tarefas de observação da comunicação entre falantes, da possibilidade de tradução, da observação do uso do termo ‘verdadeiro’. Esse clima deflacionista é o que alimenta a posição de Rorty, para quem o que se pode dizer da verdade não é nada metafísico e/ou essencialista, de modo que devemos nos limitar a elencar apenas os usos do predicado-verdade na sua facilitação da comunicação entre falantes” (GUIRALDELLI,

¹¹⁵Para uma interessante análise sobre o conceito de verdade em McCloskey e sua relação com uma proposta de superação da dicotomia entre coerentistas e correspondentistas a respeito do conceito de verdade, ver FERNANDEZ (2000).

1999, p. 36-37).

Sendo assim, McCloskey – seguindo o projeto deflacionista de Rorty – procura utilizar o uso do conceito predicado-verdade com o objetivo de manter a conversação constante entre os economistas. Ele não se convence da necessidade de um uso da “Verdade” com V maiúsculo como sendo algo indispensável à prática científica em economia. Muito pelo contrário, a denominação de “modernismo” como sendo a perspectiva metodológica oficial dos economistas teria exatamente o objetivo de demonstrar a pobreza da metodologia econômica em relação a sua capacidade de compreender as dificuldades epistemológicas que impossibilitam a sustentação, de um ponto de vista filosófico, – tal como presente em boa parte do debate filosófico contemporâneo – de um discurso tão reacionário como o da existência, imaginada pelo positivismo lógico, de um caminho privilegiado em busca da verdade, o qual, supostamente, nos tornaria habilitados a um completo desprezo frente à busca de uma conversação pragmática e aberta entre as mais diferentes perspectivas teóricas. Uma conversação em que – do ponto de vista pragmático – não se pressuponha em nome da razão e da Verdade, uma necessidade de concordância, ou de se procurar uma justificativa metateórica (epistemológica) para a superioridade de uma perspectiva teórica específica.

5 – CONCLUSÃO

Tendo em vista as concepções filosóficas que inspiraram McCloskey e Arida e que, de certa forma, nos apresentam um leque amplo de possibilidades a serem exploradas no que diz respeito às possíveis relações entre razão e conhecimento, podemos concluir pela falta de perspectiva de se confundir retoricismo com irracionalismo.

Para começar, nem McCloskey nem Arida abdicam da racionalidade em busca de suas posições, e muito menos defendem uma forma irracional para se justificarem teorias científicas. O problema, no entanto, é que o objetivo da retórica é justamente demonstrar que a racionalidade não é uma propriedade exclusiva da lógica formal e muito menos que representa uma condição epistemológica necessária e exclusivamente ligada à demonstração de um ponto arquimediano considerado evidente e capaz de expressar a verdade dos fenômenos econômicos. Mas sim, que é uma propriedade que também está presente em discursos não-comensuráveis, em que a lógica da evidência demonstrativa é contraposta à lógica argumentativa de discursos voltados para uma justificação racionalmente baseada em premissas razoáveis, mas não evidentes.

Neste sentido, Rorty e McCloskey buscam defender uma posição “deflacionista” em que uma procura por “Verdade”, epistemologicamente mediada, não lhes parece necessária. Em que tudo o que teríamos seriam justificativas, ou seja, tentativas de argumentar a favor da relevância ou razoabilidade de nossas teorias no sentido de representar instrumentos convincentes e razoáveis para alcançar determinados propósitos que nos são importantes.

Portanto, no caso de McCloskey, não poderíamos dizer que o mesmo – baseado em Rorty – seja um relativista. Pois McCloskey, assim como Rorty, não busca responder uma pergunta platônico-essencialista sobre a natureza última das coisas (Verdade com V maiúsculo). Mas sim, procura argumentar no sentido de mostrar a irrelevância de se fazer este tipo de indagação, ou seja, do

despropósito de se perguntar sobre verdades. Pois o máximo que poderíamos ter seriam justificativas razoáveis para questões pragmáticas e contingentes.

Sendo assim, procuramos contribuir no sentido de afirmar que o significado das posições retoricistas ainda não foi muito bem compreendido por muitos de seus críticos – o que se justificaria por uma incompreensão a respeito das minúcias a respeito das posições filosóficas fundamentais assumidas em suas colocações.

Acreditamos que a razão da retórica na economia se deve, como já colocado por Arida, à crise da epistemologia popperiana dentro do pensamento econômico. O lugar da retórica na economia, no entanto, não poderia existir sem que antes não existisse um lugar filosófico para a retórica. E o lugar da retórica na filosofia tem sido reconstruído, mais recentemente, em duas frentes principais: primeiramente por via de uma interpretação e desenvolvimento da filosofia hermenêutica e pragmática com todas suas críticas à noção cientificista de objetividade e evidência epistemológica; por outro lado, por via da própria recuperação contemporânea da racionalidade de tipo dialético-retórica presente, originalmente, na filosofia de Aristóteles.

A junção destes dois elementos é o que permite à retórica almejar uma relevância filosófica atualmente – da qual a sua influência na economia não pode deixar de ser vista, se não como condição suficiente, pelo menos como condição necessária. Sem a crítica hermenêutica à possibilidade da existência de uma relação externa ou cosmológica do sujeito com o conhecimento, não se poderia vislumbrar nenhum novo espaço fundamental para a retórica dentro do pensamento científico – que não seja o de servir como figura ornamental de estilo. Ou seja, não se pode vislumbrar um papel para a retórica que não seja o de ser utilizada como figura de linguagem com o intuito de, no máximo, servir como instrumento de manobra e difusão das descobertas científicas para além do meio acadêmico especializado.

Com os avanços e influências da discussão hermenêutica dentro do

pensamento filosófico contemporâneo, passou-se a almejar ou pensar na retórica como uma racionalidade alternativa ou complementar – com algum sentido cognitivo – para além e para dentro da própria ciência. Ou seja, passou-se a requerer filosoficamente um espaço e uma razão de ser da discussão retórica para dentro do debate sobre a evolução do pensamento teórico-científico contemporâneo.

É neste sentido, que tínhamos como umas das premissas fundamentais na presente dissertação a crença de que boa parte das críticas desferidas sobre a perspectiva retórica em economia se deve a uma falta de clareza filosófica sobre a espécie de crítica a que se lança o “projeto retórico” sobre a própria autocompreensão epistemológica da economia enquanto ciência. O que queríamos dizer, portanto, era que os anseios e os objetivos da empreitada retórica na economia não poderiam ser compreendidos adequadamente sem uma boa compreensão atualizada sobre o significado do surgimento da crítica hermenêutica em relação à teoria do conhecimento e à epistemologia.

Sendo assim, não acreditamos que uma crítica razoável ao retoricismo possa advir de uma mente impregnada por modismos racionalistas, sejam eles de perspectiva crítica ou positivista. Não acreditamos ser possível compreender a “razão da retórica” – com seu duplo sentido propositalmente utilizado neste trabalho –, se não for através da utilização dos instrumentos fornecidos pela filosofia do século XX. Temos que parar de repetir os mesmos dogmas teórico-filosóficos da era moderna, e passarmos a entender a filosofia como uma atividade dinâmica voltada para os problemas da sociedade contemporânea. Ao mesmo tempo em que não podemos mais agir cientificamente hoje – no início do século XXI – com um pensamento epistemológico de meados do século XX (tal como se pode verificar comumente entre o meio acadêmico em economia). Temos que parar de nos esconder atrás de nossos modelos – sejam eles formais ou não – e passarmos a olhar com outros olhos o desenvolvimento em outras áreas do conhecimento humano.

Precisamos estar abertos para discussões mais voltadas para os aspectos

de validação justificada de nossas proposições teóricas. Para isso temos que estar preparados para compreender os limites de nossa própria “sabedoria econômica” e prontos para perceber que nossas próprias formulações teóricas não podem ser vistas de forma “fundamentalista” (para usar um termo que está na moda).

Acreditamos que uma melhor compreensão da dimensão e da riqueza da racionalidade existente – mas que é muitas vezes não muito bem compreendida por muitos economistas – por detrás do debate sobre o papel da retórica nas ciências, seja de fundamental importância nesta empreitada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANUATTI NETO, F., *Persuasão racional em Keynes: uma aplicação de retórica em história das idéias econômicas*. São Paulo: IPE/USP, 1994 (tese de doutoramento).
- ARAÚJO, Inês. L. *Introdução à filosofia da ciência*. Curitiba: Ed. da UFPR, 1998.
- ARGYROUS, G., "Kuhn's Paradigms and Neoclassical Economics", *Economics and Philosophy*, 8, 1992.
- ARIDA, Pérsio, A história do pensamento econômico como teoria e retórica. In: Rego, José M. (org). *Retórica na Economia*. São Paulo: Ed.34, 1996.
- BERSTEIN, R., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*, Univ. Pennsylvania Press, 1988.
- BERTI, Enrico. *Aristóteles no século XX*. São Paulo: Edições Loyola, 1997.
- _____. *As razões de Aristóteles*. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- BIDERMAN, COZAC e REGO (org), *Conversas com economistas brasileiros*, São Paulo: Ed.34, 1996.
- BLAUG, Mark.[1980] *A Metodologia da Economia: ou como os economistas explicam*. 2 ed. São Paulo: Edusp, 1993.
- BLEICHER, Josef [1980]. *Hermenêutica Contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1992.
- BOGOMOLOV, A. S. *A filosofia americana no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização brasileira, 1979.

BOYLAN, Thomas & O'GORMAN, Paschal. *Beyond rhetoric and realism in economics: toward a reformulation of economics methodology*. London: Routledge, 1995.

CALDWELL, Bruce J. [1982]. *Beyond Positivism: economic methodology in the twentieth century*. London: George Allen & Unwin, 1984.

D'AGOSTINI, Franca. *Analíticos e continentais: guia à filosofia dos últimos trinta anos*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2002.

DOW, Sheila, *Macroeconomics Thought: a methodological approach*, Oxford: Basil Blackwell, 1989.

FEIJÓ, Ricardo. *A racionalidade das teorias econômicas: uma investigação à luz das idéias de Popper, Kuhn e Laudan*. São Paulo: IPE/USP, 1994 (dissertação de mestrado).

FERNANDEZ, R. G., A retórica e a procura da verdade em economia. In: Rego, José M. (org). *Retórica na Economia*. São Paulo: Ed.34, 1996a.

_____. Por que os economistas não devem temer a retórica. *In: XXIV Encontro Nacional de Economia, ANPEC*, v. 3, p. 360-79, Campinas, dezembro, 1996b.

_____. McCloskey, Mäki e a Verdade. *Estudos Econômicos*, v. 30, n.4, p.597-628, 2000.

FONSECA, E. G., Reflexões sobre a historiografia do pensamento econômico. *Estudos Econômicos*, v. 26, n.2, p. 235-259, 1996.

GADAMER, H. G., *Verdade e Método*. Petrópolis: Vozes, 1997.

_____, *Verdade e Método II: complementos e índice*, Petrópolis: Vozes, 2002.

GHIRALDELLI JR., Paulo. *Neopragmatismo, Escola de Frankfurt e Marxismo*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. *Richard Rorty: a filosofia do novo mundo em busca de mundos novos*. Petrópolis: Vozes, 1999.

GRÁCIO, R., *Racionalidade Argumentativa*, Porto: Edições ASA, 1993.

_____. *Conseqüências da retórica: para uma revalorização do múltiplo e do controverso*, Porto: Edições ASA, 1998.

GRONDIN, Jean [1991]. *Introdução à hermenêutica filosófica*. São Leopoldo: Ed. Unisinos. 1999.

HABERMAS, J., *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

_____. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. [1981]. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1999.

HEKMAN, Susan J [1986]. *Hermenêutica e sociologia do conhecimento*. Lisboa: Edições 70.1990.

HELENO, J. M. M. *Hermenêutica e ontologia em Paul Ricoeur*. Ed. Instituto Piaget, 2001.

JAEGER, Werner. *Aristóteles*. México: Fundo de Cultura Econômica, 1984.

_____. *Paidéia*. São Paulo: Herder, 1936.

KANT, E., *Crítica da razão pura*. Rio de Janeiro: Ediouro. (Coleção: Clássicos de Bolso).

KLAMER, McCLOSKEY & SOLOW (eds.). *The consequences of economic rhetoric*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1988.

KUHN, Thomas, *Estrutura das Revoluções Científicas*. Ed. Perspectiva, 1978.

- LAKATOS, Imre [1970]. O falseamento e a metodologia dos programas de pesquisa científica. In: LAKATOS, Imre & MUSGRAVE, Alan. *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. São Paulo: Cultrix. 1979.
- LAWSON, Tony. *Economics and reality*. London: Routledge, 1997.
- LOPARIC, Zeljko. *Aquém do Inconsciente – Sobre a desconstrução heideggeriana da psicanálise de Freud*. II Seminário Internacional de Fenomenologia e Hermenêutica, Porto Alegre, 2001. (Texto mimeo)
- LOPARIC, Zeljko. “Heidegger and Winicott”. *Natureza Humana*, v. 1, n. 1, pp. 103-35, 1999.
- LOPES, Carlos F. A intransigência da retórica: o discurso reacionário em McCloskey. In: *XXIV Encontro Nacional de Economia*, ANPEC, v. 3, p. 323-39, Campinas, dezembro, 1996.
- MACHADO, Roberto. *Nietzsche e a verdade*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- MÄKI, Uskali. How to combine rhetoric and realism in the methodology of economics. *Economics and Philosophy*, v.4, n.1, p. 89-109, 1988a
- _____. Realism, economics and rhetoric: a rejoinder to McCloskey. *Economics and Philosophy*, v.4, n.1, p. 167-9, 1988b.
- _____. Diagnosing McCloskey. *Journal of Economics Literature*, v.33, n.3, p. 1300-1318, 1995.
- McCARTHY, T., *La teoria crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos, 3 ed., 1995.
- McCLOSKEY, D. N., The rhetoric of economics. *Journal of Economics Literature*, v.21, p. 481-517, jun. 1983.
- _____. A retórica da economia. In: Rego, José M. (org). *Retórica na Economia*. São Paulo: Ed.34, 1996.

_____. Two replies and a dialogue on the rhetoric of economics – Mäki, Rappaport and Rosemberg. *Economics and Philosophy*, v.4, n.1, p. 150-66, 1988a.

_____. Modern epistemology against analytic philosophy: a reply to Mäki. *Journal of Economic Literature*, v. 33, n.3, p. 1319-23, 1995.

MIROWSKI, Philip. *Against mechanism*. Totowa (NJ): Rowman & Littlefield, 1988.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Reviravolta lingüístico-pragmática da filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola, 1996.

PALMER, R. E [1969]. *Hermenêutica*. Lisboa: Edições 70. 1997.

PAULANI, L. M., Idéias sem lugar: sobre a retórica da economia de McCloskey. In: Rego, José M. (org). *Retórica na Economia*. São Paulo:Ed.34, 1996, p. 99-114.

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

PERELMAN, C. e OLBRECHTS-TYTECA, L. *Tratado de Argumentação – a nova retórica*. São Paulo: Martins Fontes. 1996.

PERELMAN, C., *O Império Retórico*. Porto: Edições ASA, 1993.

PRADO, E., *A questão da resolução de controvérsia*. Anais do II Encontro Nacional de Economia Política, p. 1-23, 1997.

_____, *Economia como ciência*. São Paulo: IPE/USP, 1991.

REBOUL, Olivier. *Introdução à retórica*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

REGO, J. M. (org), *Retórica na Economia*. São Paulo: Ed: 34, 1996a.

REGO, J. M. Retórica na economia – idéias no lugar. In: Rego, José M. (org). *Retórica na Economia*. São Paulo: Ed. 34, 1996b, p. 129-142.

RICOEUR, Paul. *Interpretação e Ideologia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1990.

_____ [1975]. *A metáfora viva*. São Paulo: edições Loyola, 2000.

ROHDEN, Luiz. *O poder da Linguagem: a arte retórica de Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

RORTY, Richard, [1979]. *Filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

_____ [1982]. *Conseqüências do pragmatismo*. Lisboa: Instituto Piaget.

_____ [1995]. *Objetivismo, relativismo e verdade: escritos filosóficos 1*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

_____ [1995]. *Ensaio sobre Heidegger e outros: escritos filosóficos 2*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.

ROSEMBERG, Alexander. Economics is too important to be left to the rhetoricians. *Economics and Philosophy*, v.4, n.1, p. 129-49, 1988a.

_____. Rhetoric is not important enough for economists to bother about. *Economics and Philosophy*, v.4, n.1, p. 173-5, 1988b.

SALVIANO JR., Cleofas. *O Discurso Cepalino: Ensaio de Análise Retórica*. Dissertação de Mestrado, IPE/USP, 1993.

_____ e BIANCHI, A. M. Prebisch, a CEPAL e seu Discurso: um exercício de análise retórica. In: Rego, José M. (org). *Retórica na Economia*. São Paulo:Ed.34, 1996, p. 163-179.

SANTOS, B. de S. *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Rio e Janeiro: Graal, 1989.

SEBBERSON, David. The rhetoric of inquiry or the sophistry of the status quo? Exploring the common ground between critical rhetoric and institutional economics. *Journal of Economics Issues*, v.24, n 4, p. 1017-26, 1990.

STEIN, Ernildo. *Compreensão e Finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Ijuí: Ed. UNIJUí, 2001.

_____. *Aproximações sobre hermenêutica*. Porto Alegre. EDIPUCRS, 1996.

_____. *A caminho de uma fundamentação pós-metafísica*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. *Diferença e Metafísica: ensaios sobre a desconstrução*. Porto Alegre. EDIPUCRS, 2000.

_____. *Seis estudos sobre ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. *Crítica da ideologia e racionalidade*. Porto Alegre: Ed. Movimento, 1986.

STETTLER, Michael. The rhetoric of McCloskey's rhetoric of economics. *Cambridge Journal of Economics*, v.19, n.5, p. 391-403, 1995.

VATTIMO, Gianni. *O fim da Modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

