

**Resumo:** Os planos econômicos heterodoxos tem significado momentos culminantes de uma administração arrogante e tutelar dos tecnocratas (economistas em especial) sobre toda a sociedade, representando também uma alternativa tecnocrática de superação da impotência da teoria econômica e sua política diante da enorme crise que vivemos. Buscando compreender como tem sido possível gerar e implementar tais planos (bem como o sucessivo fracasso dos mesmos), este trabalho os situa no marco da formação e crise do paradigma civilizatório da modernidade, sua cosmovisão utilitarista e sua razão instrumental. Dada a complexidade crescente dos fenômenos sociais (como a inflação, por exemplo), constata-se a insuficiência da ciência cartesiana e da economia política em particular, a qual "torna-se progressivamente mais inadequada como base para julgamento social e como orientação para as diretrizes públicas" (Galbraith, 1982: 293). Se as pessoas não limitam suas despesas senão por sua própria decisão, faz-se necessário reconhecer a imprevisível auto-organização social, o enigma da construção da ordem pela desordem, e que, portanto, o controle sobre a inflação não poderá processar-se a não ser de forma convivencial, pactuada, se se quer efetivamente construir uma sociedade democrática, emancipada de toda servidão. Defende-se aqui a tese de que as decisões em política econômica não são puramente "científicas" mas sim político-morais, pertencendo não apenas aos especialistas mas a todos.

## Introdução

É fácil constatar o quanto a ciência econômica está distante do seu significado etimológico como "ordenação da moradia do homem". A economia política encontra-se despojada de qualquer papel normativo-ético na construção social e, simultaneamente, de qualquer sensibilidade para com a natureza, nosso grande habitat. É simplesmente um instrumento que permite o cálculo racionalístico, servindo para legitimar a moderna sociedade industrial em bases exclusivamente utilitárias. De modo geral os economistas têm ignorado-desprezado as bases morais necessárias à reprodução da sociedade (relegando-as no máximo à "superestrutura" social), bem como, paradoxalmente, os limites físico-materiais da ecosfera.

Este desfiguramento, que ocorreu quando da sua constituição enquanto ciência, ocorreu também de forma mais ampla com a noção de razão (*logos*) quando do advento da modernidade, a qual foi mutilada, perdendo sua conotação normativa que ordenava e dava sentido à vida, integrando o homem na unidade do *kosmos*. A "razão" moderna exalta o *ethos* mercantil, a lógica do mercado, da eficácia na conquista do tempo-espaco-natureza e culturas "primitivas", considerando mecanicamente a sociedade como regida por "leis inexoráveis"<sup>1</sup>, pressupondo um homem despersonalizado, objeto da máquina social. Nas sociedades industriais a racionalidade instrumental-utilitária-materialista amplia o controle sobre a natureza e sobre o próprio homem, gerando uma maior alienação e mutilação da vida. A tecnologia moderna – tendo como principal expressão a corrida armamentista – tem comprometido cada vez mais o meio ambiente e a futura sustentação da vida, com a poluição e o envenenamento químico fazendo parte crescente do nosso cotidiano.

Observamos contemporaneamente que a burocratização da ciência-tecnologia gerou uma autonomização perigosa da mesma, pois ela se autodesenvolve de forma incontrolável, com tendência à expansão ilimitada como um tumor que cresce cancerosamente, não mais reconhecendo os seus limites. Na medida em que o *logos* científico perde qualquer finalidade que o transcenda, ele passa a se autojustificar dentro da lógica da racionalidade instrumental, propiciando o que o desejo de poder – que modernamente se entrelaça com o saber – se imponha como constitutivo da sociedade, sem outra finalidade senão ele mesmo.

Assim a ciência que visava originalmente a emancipação do homem através do desenvolvimento de suas potencialidades de auto-reflexão, acabou transformando-se num meio de legitimação da dominação social e da degradação ambiental. Hoje temos um alto grau de "desenvolvimento" científico-tecnológico, mas corroído por dentro por um

---

\* Este texto, escrito em 1988, é uma síntese de alguns tópicos da tese de mestrado do autor.

\*\* Professor Adjunto do Departamento de Ciências Econômicas da Universidade Federal de Santa Catarina.

<sup>1</sup>No caso da economia política isto está claro, por exemplo, tanto na obra fundamental de Ricardo "Princípios de Economia Política e Tributação"(1817) – onde afirma no Prefácio que "a principal questão da Economia Política" consiste em "determinar as leis" que regulam a distribuição do valor entre as classes sociais (Ricardo, 1982:39) – quanto na de Marx, o qual, no prefácio à primeira edição de "O Capital" (1867), observou que sua proposta é pesquisar as "leis

baixo grau de desenvolvimento ético e ecológico, levando à crise profunda da matriz civilizatória da modernidade.

É neste contexto que se insere também a crise atual da ciência econômica<sup>2</sup>, exigindo, para sua superação, que realizemos uma ampla discussão das próprias premissas filosóficas do paradigma científico da modernidade, inclusive da economia política que, particularmente, reduz a complexidade do comportamento humano ao seu aspecto "mercantil", pressupondo antropologicamente a existência do "homem econômico" determinado pela busca egoísta de riquezas, autômato<sup>3</sup>. No Brasil, em particular, a "heterodoxia" tem representado até o momento uma infrutífera alternativa tecnocrática de ultrapassar a gestão conservadora da profunda crise contemporânea, buscando uma saída sem rupturas com o *status quo* dominante e com o processo de transição conservadora que vivemos desde a "Nova República", significando também a procura de um caminho para a superação da impotência da economia política e sua política econômica em dar respostas para a grave situação atual.

### **1 Gênese: no princípio era o *mythos***

A própria razão se encarregou de demonstrar aos homens que ela não lhes basta. Unicamente o mito possui a preciosa virtude de encher seu vazio profundo... (porque) o mito move o homem na história. Sem um mito a existência do homem não tem nenhum sentido histórico. (Mariátegui)

O atual paradigma de desenvolvimento que predomina em nossa civilização e que se consolidou com a revolução científica, com o iluminismo e com a revolução industrial, tem raízes muito mais antigas, as quais alcançam os primórdios de nossa cultura: a Grécia dos séculos VI a IV a.C. Desde então a civilização ocidental é uma civilização logocêntrica, que se estruturou tendo como centro a razão, a qual emerge lentamente da milenar luta pela sobrevivência do homem e do seu esforço para organizar sua vida social.

---

<sup>2</sup>Após "um quarto de século tateando os labirintos das teorias econômicas", depara-se Furtado (1976:9) com a "insuficiência do quadro conceitual com que trabalhamos em nossa ciência". Para um amplo balanço da crise da economia política, consultar Bianchi (1988) e Henderson (1985).

<sup>3</sup>Hirschman (1986:119-133), ao tentar conciliar as preocupações morais com a ciência econômica, aponta que a mesma encontra-se hoje desgastada não apenas porque "negligenciou o comportamento altruísta", mas por um "modelo excessivamente simplista do comportamento humano".

O pensamento grego, como todo o conhecimento humano, surge da névoa dos *mythos*, confundindo-se inicialmente com eles. Mas, aos poucos ocorre uma distinção e o *logos* vai não apenas ganhando seu caminho autônomo, como também vai se tornando hegemônico. Na cultura grega, porém, não chega a existir um antagonismo entre *logos* e *mythos*, continuando ambos a interagir, sendo forte a presença dos mitos na filosofia grega.

Entendemos – de acordo com Cassirer, Eliade, Jung, Morin, Malinowski, Boff, Kolakowski e outros – que o mito necessariamente não se opõe à razão como usualmente se pensa. Pelo contrário. *Mythos* e *logos* nascem juntos da linguagem, significando palavra, discurso, relato. Mas, ao se distinguirem, o *logos* vai se constituir "no discurso racional, lógico e objetivo do espírito pensando um mundo que lhe é exterior", enquanto que o *mythos* será "o discurso da compreensão subjetiva, singular e concreta de um espírito que adere ao mundo e o sente a partir do interior" (Morin, 1987:149). Para o homem viver humanamente não é suficiente saber, refletir. A vida não depende apenas da nossa práxis, mas é também dom gratuito, algo frágil e misterioso. O *logos* compreende, é conceptual. Mas o homem não se satisfaz com isso – afirma Eliade (s.d.: 216) que o homem "unicamente racional é uma abstração", pois somos constituídos simultaneamente pelas nossas atividades conscientes e pelas nossas experiências irracionais, ou seja, pelas pulsões que advêm daquilo que contemporaneamente denominamos "inconsciente". O ser humano exige, para que possa ser pessoa, festa, afetividade, eros, utopias... Aqui emerge a imagem, o símbolo, o mito e o arquétipo. Tratam-se de acessos diferentes ao real: a história conta, a razão busca as explicações, o símbolo detecta o sentido<sup>4</sup>. Não vivemos sem os mitos, os quais tecem a comunidade humana<sup>5</sup>. Esclarece Morin (1987:158) que "a mitologia é humana. A computação animal ignora o mito e, por isso pode parecer mais 'racional' que a nossa cogitação". Aponta ainda que, nas sociedades arcaicas, encontramos dois modos de

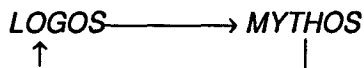
---

<sup>4</sup>Conhecer não é, nesta modalidade, um dominar o mundo, uma forma de estar sobre ele, mas uma forma de estar mais profundamente com o mundo, de viver uma fraternidade aberta e acolhedora." (Boff, 1979: 223).

<sup>5</sup>Reconhece Kolakowski (1981) que as mitologias em todas as culturas representam "uma importante forma de comunicação" que organiza a convivência, proporcionando uma "via de acesso ao mundo" diferenciada da vertente científico-tecnológica da civilização, mas que dá sentido aos esforços humanos: caso se impusesse o ceticismo radical despojado de todos os mitos, isto significaria "a ruína dos valores que mantêm os laços não racionais dentro da

conhecimento e de ação que se inter-relacionam como se tivessem necessidade permanente um do outro: um simbólico-mitológico-mágico, o outro empírico-técnico-racional – "assim, uma ciência de observação e de cálculo, como a astronomia, fundou-se entre os sacerdotes-magos do antigo Egito e da antiga Caldéia, estreitamente ligada a um pensamento simbólico/mitológico/mágico (astrologia)" (ibid.: 145).

Na gênese da nossa civilização, a objetividade e a subjetividade do conhecimento formam um circuito único, o circuito entre



Estas duas formas de compreensão se complementam pois, "enquanto o pensamento racional distingue imagem e real, o pensamento mitológico unifica analógica e simbolicamente a realidade e sua imagem. (...) O pensamento mitológico é carenciado se não for capaz de aceder à objetividade. O pensamento racional é carenciado se for cego para o concreto e a subjetividade. O primeiro é desprovido de imunidade empírica-lógica contra o erro. O segundo é desprovido do sentido que percebe o singular, o individual, o comunitário. O mito alimenta mas confunde o pensamento; a lógica controla, mas atrofia o pensamento" (ibid.: 160, 164).

Aos poucos, porém, ocorreu uma ruptura nesta unidade da cosmovisão grega, originando um elemento essencial da cultura ocidental: o dualismo maniqueísta entre corpo e alma, materialismo e idealismo. Mas é contemporaneamente, com a aurora dos tempos modernos, que se completa a ruptura antagônica entre razão e mito, ciência e religião, passando-se a considerar o pensamento simbólico-mitológico como insuficiente, caricatura do pensamento racional, pura fábula irreal, falsa.

## 2 A modernidade: contexto histórico-filosófico

A contextualização histórica da modernidade é necessária para percebê-la tanto como um momento recente da história universal, quanto situá-la dentro do âmbito particular das transformações da sociedade europeia entre os séculos XIV e XVIII, quando lá ocorre a grande transição do feudalismo para o capitalismo descrita nos grandes painéis elaborados por Dobb, Polanyi e Hobsbawm.

Estas transformações, que geraram a condição dominante da sociedade europeia, causando impacto a todas as culturas da humanidade, podem,

num breve espaço, serem descritas dentro do pano de fundo da expansão dos mercados e do seu espírito mercantil de competição. Nessa grande transição ocorre: (1) uma rápida evolução na ciência e na tecnologia, processo que se denominou "Revolução Científica" – que tem como elemento principal a descoberta de um novo método de conhecimento; e que interage com as transformações (2) econômicas – sublinhamos aqui a expropriação dos produtores dos seus meios de produção e o conseqüente surgimento dos trabalhadores "livres" e dos proprietários dos meios de produção (surgimento do capital), o aumento na divisão do trabalho (aparecimento das manufaturas) e a sucção das riquezas do sistema colonial da modernidade (descrito brilhantemente por Novais), gerando, conjuntamente, o crescimento no processo de acumulação; (3) políticas – surgimento do estado-nação moderno, inicialmente sob a forma absolutista; (4) culturais – a dessacralização do mundo, advinda com o renascimento, bem como a realização da reforma protestante, propiciaram condições para o surgimento do individualismo; e sociais.

Como síntese de todas estas mudanças temos o surgimento das classes sociais básicas da sociedade moderna habitando o novo espaço das cidades "livres". Estas transformações culminam com a revolução francesa (1789), com a revolução industrial de fins do século XVIII e princípios de XIX – que as consolidam sob a forma da sociedade industrial burguesa, aprofundando o processo de generalização das relações mercantis.

A modernidade nasce como resultado desta longa ruptura com a sociedade medieval, na qual o religioso tinha um papel fundamental. Ocorreu então uma mudança profunda na matriz logocêntrica da cultura ocidental: agora o elemento epistemológico-cultural decisivo é a "atribuição ao homem da demiurgia do *kosmos* científico" (Vaz, 1974: 56), ou a posição ocupada pela *téchne* como elemento constitutivo do *logos*. Realiza-se então o deslocamento da *téchne* de sua condição marginal para o centro ocupado pelo *logos*, unindo-se a ele e originando a tecnologia. Enquanto o pensamento grego conferia o primado à razão especulativa que buscava a contemplação da verdade (Ladrière, 1979:9), o pensamento moderno privilegia a razão prática, não mais contempladora da *physis*, mas criadora de naturezas, ordenadora do mundo. A ciência hoje é essencialmente práxis, fazendo surgir ao lado do *Homo sapiens* o *Homo faber*. A ciência somente se libertará definitivamente da religião no século XVIII, o século das luzes, que afastou todas as sombras e instaurou a claridade da lúcida compreensão. Então se afirma a razão operativa, com a pretensão de não ter qualquer referencial metafísico, que atua livremente sobre a realidade mecânica, esvaziada dos seus mistérios. Marx expressará paradigmaticamente em sua XI Tese sobre Feuerbach a profunda transformação que ocorre no

pensamento com o advento da modernidade: "os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo" (Marx, 1987:14, grifo do original).

O racionalismo foi, em termos políticos, uma ideologia libertária que desafiou a organização tradicional da sociedade, rompendo com uma estrutura de dominação eclesiástica, onde o político estava subordinado ao sacro. Aqui encontramos uma das chaves para a compreensão do que é a modernidade, a qual reside na busca do homem por autonomia-emancipação-libertação. O núcleo do projeto emancipatório da modernidade foi definido por Kant num pequeno e célebre texto intitulado **O que é iluminismo** como a "superação da minoridade pela qual o próprio homem é culpado. A minoridade é a incapacidade de servir-se do seu próprio entendimento, sem direção alheia. (...) Sapere aude! Ousa servir-te de tua razão!". O ideal da modernidade consiste na autonomia, em libertar o homem de sua inferioridade pelo uso da razão.

Porém, a busca por desmistificar e emancipar o homem e a ordem social da lei divina significou um corte que não apenas separou antagonicamente *mythos* e *logos*, como também eliminou as dimensões do *mythos*, *eros* e *pathos* (sentimentos) como acessos legítimos ao real. Com a modernidade generalizou-se o domínio absoluto de um *logos* unidimensional, mutilado e mutilador, provocando um processo de intensa racionalização da vida. Esta é a outra chave de leitura da modernidade: compreendê-la enquanto processo de racionalização – de uma razão a serviço da dominação – que penetra em todas as esferas da vida. Sintomas disto são a administração tecnocrática crescente da sociedade, a geração dos meios apocalípticos de destruição pela ciência, um progresso demente que está degradando aceleradamente a natureza e os homens. Não podemos esquecer que tanto o colonialismo como a expropriação são partes do processo da ilustração eurocêntrico que situou todos os homens como instrumentos úteis e manipuláveis, especialmente os da sua periferia – afirma Dussel (1982:10) que a ontologia utilitarista surge da experiência de dominação-opressão: "antes do *ego cogito* existe o ego conquistado (o 'eu conquisto' é o fundamento prático do 'eu penso')".

Estamos diante do caráter ambíguo da modernidade, o qual já era apontado por Adorno e Horkheimer em **Dialética do Esclarecimento** (1944), onde se desnuda uma dialética da razão que, visando combater o

mito<sup>6</sup>, transforma-se ela mesma em mito (Adorno e Horkheimer, 1985:13-39). A razão não pode mais ser vista apenas como instrumento emancipatório da sociedade, mas também como des-razão: um *logos* atrofiado onde só resta sua face instrumental.

### 3 A mutiladora epistemologia baconiana-cartesiana

Em suas obras Francis Bacon e René Descartes fundam as duas grandes orientações metodológicas da ciência moderna: o empirismo – que preconizava a sustentação da ciência pela observação e experimentação, possibilitando a formulação indutiva das suas leis – e o racionalismo – que através da razão, encarnada de forma exemplar pela matemática, busca a certeza científica.

Bacon em *Novum Organum* (1620) propõe um novo método para a ciência, livrando o pensamento filosófico-científico que tinha predominado desde o *Organum* de Aristóteles dos "ídolos e falsas noções que ora ocupam o intelecto" e que obstruem o pensamento "a ponto de ser difícil o acesso da verdade" (Bacon, 1979:20). Aqui já se evidencia o rompimento com o saber contemplativo pelo domínio da *téchne*: "as ciências que possuímos vieram em sua maioria dos gregos. (...). Contudo, a sabedoria dos gregos era professoral e pródiga em disputas (...). Os gregos, com efeito, possuem o que é próprio das crianças: estão sempre prontos para tagarelar, mas são incapazes de gerar, pois a sua sabedoria é farta em palavras, mas estéril em obras (ibid.: 40-41). Aqui já se evidencia a visão utilitária-empirista do saber. Assim, afirma Bacon que "saber é poder", pois a finalidade da ciência é "investigar a possibilidade de realmente estender os limites do poder ou da grandeza do homem. (...) ciência e poder do homem coincidem" (ibid.: 76,13).

Na obra *Ensaio sobre a Usura* defende Bacon a mesma, que era então condenada pela Igreja, argumentando que a usura era "uma concessão à dureza do coração humano", pois os homens não são "suficientemente altruístas" para conceder espontaneamente os empréstimos necessários à vida econômica. A proibição da cobrança de juros, que ocorreu até o século XVII na Inglaterra, era uma barreira que dificultava o pleno desenvolvimento das atividades mercantis (conf. Bianchi, 1988:55).

O caminho de Descartes para chegar a um conhecimento verdadeiro parte da dúvida sobre tudo o que existe a fim de se "desfazer das falsas opiniões". Para ele, o critério para a busca de certezas são as idéias

<sup>6</sup>O programa do esclarecimento ('aufklärung') era o desencantamento do mundo. Sua meta era a desmistificação da realidade, a eliminação da superstição e a substituição da fé pela razão.



claras e distintas – “parece-me que já posso estabelecer como regra geral que todas as coisas que concebemos mui claras e distintamente são verdadeiras”. Assim, a primeira certeza a qual chega, o seu “ponto de Arquimedes”, é de que é um ser pensante – “mas o que sou eu, portanto? Uma coisa que pensa. Que é uma coisa que pensa? É uma coisa que duvida” (Descartes, 1979a:99,95). O cogito cartesiano eleva a razão humana à suprema condição, levando os ocidentais a equiparar sua identidade com sua mente racional e não com todo o seu organismo, aprofundando o dualismo entre espírito e matéria herdado dos gregos – “minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteiramente distinta de meu corpo e que (é certo) ela pode ser ou existir sem ele” (Descartes, 1979a:134). Funda-se aqui a cosmovisão mecânica do Universo que permitiu aos cientistas considerar a matéria como algo morto e inteiramente apartado de si mesmos, vendo o mundo material como uma vasta quantidade de objetos reunidos numa máquina de grandes proporções. Nas regras do método científico expostas por Descartes (1979b:37-38) no **Discurso do Método** (1637) fica visível que o pensamento cartesiano é analítico (não intuitivo), lógico e reducionista, fundado na razão e na necessidade de fragmentar e ordenar, de decompor o real nos seus elementos básicos, para conhecer – o que é próprio do raciocínio matemático. Na quinta parte do **Discurso do Método**, Descartes apresenta sua visão mecanicista do mundo ao mostrar que existem leis naturais que governam e ordenam o universo, que todo o corpo de qualquer ser vivo é como “uma máquina”, “um relógio” (ibid.: 60-61).

Esta ênfase na razão em Descartes está associada com uma visão instrumental do saber, o qual visaria permitir a conquista da natureza – “tão logo adquirir algumas noções gerais relativas à Física (...) notei até onde podiam conduzir, e o quanto diferem dos princípios que foram utilizados até o presente (...). Pois elas me fizeram ver que é possível chegar a conhecimentos que sejam muito úteis à vida, e que, em vez desta Filosofia especulativa que se ensina nas escolas, se pode encontrar uma outra prática, pela qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar (...) poderíamos empregá-los da mesma maneira em todos os usos para os quais são próprios, e assim nos tornar como que senhores e possuidores da natureza” (Descartes, 1979b: 63).

A redução é da essência da ciência moderna, esclarece Ladrière (1979), pois a realidade não se presta de modo imediato à cognição científica, carecendo para tal de uma mediação: o modelo, o qual é uma construção, uma idealização do real. Aqui ficam visíveis os limites internos do método científico, pois o seu horizonte está delimitado por seus postulados, “pela ontologia implícita da modelização operatória”

(ibid.: 197). A teoria nada mais é que uma descrição do modelo, o qual é um esquema aceitável do objeto estudado, "é um corpo de proposições que descreve as propriedades do modelo e permite fazer raciocínios a seu respeito", procurando em geral conhecer as suas leis de evolução. Assim, a realidade é estudada cientificamente segundo os aspectos que se prestam "à interpretação que dela fornece o modelo", havendo, inevitavelmente, no modo de proceder da ciência, certa redução (ibid.: 43).

A epistemologia cartesiana é duramente criticada por Bachelard, o qual condena a "doutrina das naturezas simples e absolutas" — "Descartes não crê na Existência de elementos absolutos no mundo objetivo, mas também pensa que esses elementos absolutos são conhecidos em sua totalidade e diretamente. (...) Assim a natureza do objeto simples é totalmente separada das relações com os outros objetos"; "o método cartesiano é redutivo, não é indutivo. Tal redução falseia a análise", pois "na realidade não há fenômenos simples; o fenômeno é uma trama de relações. Não há natureza simples, substância simples; a substância é uma contextura de atributos" (Bachelard, 1978:159-164). Nesta obra, intitulada *O Novo Espírito Científico* (1934), Bachelard apresenta os limites do pensamento cartesiano à luz de uma epistemologia não cartesiana que consagra a novidade do novo espírito científico contemporâneo surgido no início do século XX com a teoria da relatividade de Einstein, a física quântica de Bohr e o princípio da incerteza de Heisenberg.

Também Morin procura superar o "paradigma da simplificação" que se constitui a partir dos postulados de explicação modernos, os quais afirmam que a aparente complexidade dos fenômenos possa explicar-se a partir de alguns princípios simples. Inspirado em Pascal que considerava "impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, bem como conhecer o todo sem entender particularmente as partes", procura Morin (1985:103) escapar à falsa alternativa entre o pensamento redutor que somente considera os elementos, e o pensamento globalista que apenas vê o todo, considerando interativamente que os indivíduos fazem a sociedade, que faz a cultura, que faz os indivíduos... Busca atualmente Morin formular o "paradigma da complexidade", o qual não é antianalítico nem antidisjuntivo porque procura pensar por um processo em forma de anel retroativo isolar —> ligar, gerando



um circuito recorrente de conhecimento que não se reduz à análise das coisas isoladas, nem ao holismo irreduzível que tudo liga e afoga no complexo (Morin, 1982:348). Morin não aceita a absolutização da simplificação, que, através da idealização (crer que a realidade pode reabsorver-se na idéia, que só o inteligível é real), racionalização ("querer encerrar a realidade na ordem e na coerência de um sistema. proibi-la de

transbordar para fora do sistema") e normalização ("eliminar o estranho, o irreductível, o mistério"), mutilou a compreensão da vida, abrindo a porta para toda manipulação.

#### **4 O paradigma da simplificação nas ciências humanas (e na economia política em particular)**

A fragmentação do saber advém com modernidade, quando filosofia e ciência irão se distinguir – em função do dualismo entre a *res cogitans* (campo da especulação metafísica) e a *res extensa* (objeto da ciência). Kant nos mostra que as três ciências (física, ética e lógica) nas quais se dividia a filosofia grega, estavam profundamente unificadas em torno da velha filosofia. A divisão cartesiana da realidade nas suas partes elementares implicou um maior domínio sobre a mesma, o que acabou provocando uma fragmentação crescente do saber na medida em que a ciência-tecnologia vão se constituindo progressivamente no motor da adveniente revolução industrial, possibilitando um aumento sem precedentes na produção de mercadorias.

É neste contexto que surgem, com a revolução científica, primeiramente as ciências naturais – e com elas um paradigma de conhecimento que objetiva agir eficazmente sobre o mundo, uma ontologia científica que reduz tudo o que existe a coisas, objetos manipuláveis. Posteriormente, a partir de fins do século XVIII, vão surgindo as ciências humanas, as quais, diante do triunfo do método das ciências naturais na conquista da natureza, são influenciadas decisivamente por aquela concepção científica.

Surgem então duas tradições nas ciências humanas: uma que não diferencia o método das ciências da natureza do referente ao conhecimento do homem, e outra afirmando esta diferenciação.

A primeira tradição, que proclama a identidade fundamental entre as ciências naturais e humanas, buscando uma ciência livre de valor, tem a sua origem na tradição empirista inglesa (que remonta a Bacon), a qual penetra profundamente nas ciências humanas através de Petty; Locke; Hume, amigo e inspirador direto de Smith; Benthan; Say; Mill; Comte e Durkheim, entre outros.

A segunda tradição, que afirma a peculiaridade do fato humano e a necessidade de uma metodologia própria para estudá-lo, desenvolveu-se principalmente na Alemanha – o que é devido à forte presença do romantismo na cultura alemã entre fins do século XVIII e meados do

século XIX. Destacamos aqui Kant; Hegel; Marx; Weber; Husserl; Lukács; Bloch; Proudhon; Bergson e Mounier.

Transcendendo esta divisão entre positivistas e não positivistas, o fundamental é que as ciências humanas aderem à cosmovisão da modernidade, considerando a sociedade como uma máquina determinada por leis, sendo fruto da crença iluminista na razão, no homem (antropocentrismo) e no progresso material ilimitado (desenvolvimentismo). As ciências humanas emergem do otimismo racionalista da Europa burguesa dos séculos XVIII e XIX, o que se observa nas posições evolucionistas de Smith, Malthus, Ricardo, Comte, Spencer e Marx – não será por acaso que Marx denominará de "científica" a sua concepção do socialismo e acreditará que a racionalidade é inerente à história e que o progresso da sociedade levará à idade da razão.

As ciências humanas aderem à exigência da objetividade científica, a qual pressupõe a separação entre o sujeito e o objeto do conhecimento, o que ocorre mediante a neutralidade do pesquisador. O ideal da objetividade faz com que se coloque entre parênteses a vontade e os sentimentos, dimensões não passíveis de simbolização matemática. As ciências sociais pressupõem que existe uma lógica inconsciente que move a história, o que leva inevitavelmente à eliminação da vontade como fator criador. Isto está visível em Comte – "o movimento social é necessariamente subordinado a leis físicas invariáveis, ao invés de ser governado por uma espécie de vontade" (**Curso de Filosofia Positiva**); Durkheim – "a primeira regra e a mais fundamental é: considere os fatos sociais como coisas" (**As regras do Método Sociológico**); Marx e Engels – "não importa o que este proletário imagina e, nem mesmo o proletariado inteiro. O que importa é o que é que se verá obrigado historicamente a fazer por esta realidade" (**A Sagrada Família**); e Lenin – "uma outra razão pela qual esta hipótese foi a primeira a tornar possível uma sociologia 'científica' foi que a redução das relações sociais a relações de produção... ofereceu uma firme base para a concepção de que o desenvolvimento das formações sociais é um progresso de história natural" (**Quem são os 'amigos do povo'**).

O nascimento das ciências humanas radica-se nas "instituições carcerárias da sociedade" (prisões, quartéis, hospícios, hospitais, oficinas, escolas), afirma Foucault (1977:170-199), pois cada uma resulta da objetivação de um saber, o qual visa reforçar os dispositivos de controle sobre o homem. Foucault chega a esta conclusão analisando o "Panopticon de Bentham" – Bentham, inspirado no zoológico de Versalhes, desenvolveu o projeto de uma prisão científica nas montanhas do Panopticon, a qual se constituiria num autêntico laboratório social para o

estudo dos miseráveis, órfãos, aleijados, idosos, desempregados, permitindo aos cientistas sociais fazer experimentos para encontrar repostas para as questões da sociedade industrial: "qual a melhor maneira de aumentar a produtividade do trabalho?"; "qual o método pedagógico mais eficaz?"; "quantas horas de lazer são necessárias para repor as energias despendidas no trabalho?" (Bianchi, 1988:1-2). "O nascimento das ciências do homem? Aparentemente ele deve ser procurado nesses arquivos de pouca glória onde foi elaborado o jogo moderno das coerções sobre os corpos, os gestos, os comportamentos" (Foucault, 1977:170).

Vislumbramos esta dura análise foucaultiana na raiz da economia política ao encontrarmos Petty propondo que os indolentes, ladrões e indigentes sejam forçados pelo Estado a trabalharem na construção de estradas, na desobstrução dos rios para torná-los navegáveis, no plantio de árvores úteis, na construção de pontes e elevados, nas minas, pedreiras..., pois do contrário, se mendigarem ou roubarem, "poderão hoje definhar de fome, amanhã empanturrar-se e fartar-se, o que causará doenças e maus hábitos (...) além disso, eles talvez obtenham, mendigando ou roubando, mais do que lhes seja suficiente, o que daí para frente os incapacitará para o trabalho". Propunha Petty (1986:22-23) que eles deveriam trabalhar em qualquer coisa, nem que seja "para a edificação de uma pirâmide inútil" – alguma semelhança com Keynes? – pois isto "manteria suas mentes disciplinadas e obedientes e seus corpos capazes de suportar trabalhos mais pesados quando houver necessidade".

Os cientistas sociais têm cultivado um "complexo de castração" com relação às ciências físicas, lamentando a impossibilidade de não poderem fazer experimentos para reduzir a incerteza que paira sobre sua ciência e testar a validade de suas conclusões. Ao discutir o método da economia política, Stuart Mill (1979:311-316), apesar de reconhecer que a distinção entre as "ciências morais" e as ciências físicas reside em que raramente aquelas podem fazer experimentos, propõe que a economia política e as "ciências morais", se pretendem "estabelecer proposições para a direção da humanidade", não podem deixar de usar dos métodos "a posteriori" de investigação (que usam de experiências preliminares para chegar a uma conclusão) – eles são "de grande valor nas ciências morais, notadamente não como um meio de descobrir a verdade, mas de verificá-la e de reduzir ao menor grau aquela incerteza (...) que se origina na complexidade de cada caso particular".

A busca por superar o "atraso" das ciências sociais em relação as ciências físicas, que se manifesta na forte posição de uma metodologia empirista e positivista dentro das ciências sociais, tem um grande

impacto especialmente na economia política, a qual se tornou a mais quantitativa e burocratizada ciência no quadro das ciências sociais<sup>7</sup>. Daí a maior projeção dos economistas na gestão do Estado<sup>8</sup>, aspecto evidenciado ao extremo na condução da política social da Nova República<sup>9</sup>.

A ideologia individualista – onde o homem é tido como egoísta, possessivo, centro da sociedade, proprietário de sua própria pessoa e capacidades pelas quais nada deve a sociedade, consistindo esta nas relações de troca entre os proprietários autônomos – impacta a economia política na sua gênese. Tal ideologia, adequada ao espírito da época de expansão mercantil e componente fundamental da modernidade, se expressa na clássica *Fábula das Abelhas* (1705) de B. Mandeville – onde se ilustra a emancipação do econômico em relação à moral, mostrando que se todos praticassem os vícios mais degradantes do velho código moral, atingiríamos o bem comum (Mandeville, 1988) – obra que

---

<sup>7</sup>A ciência econômica exerce indistigável sedução nos espíritos graças à aparente exatidão que utiliza. O economista, via de regra, trata de fenômenos que têm uma expressão quantitativa e que, pelo menos em aparência, podem ser isolados de seu contexto, isto é, podem ser analisados. Ora, a análise, ao identificar relações estáveis entre fenômenos, abre o caminho à verificação e à previsão, que são as características fundamentais do conhecimento científico em sua mais prestigiosa linhagem. Particularmente no mundo anglo-saxônico, entende-se como sendo ciência (science) o uso de método científico e este último é concebido no sentido estrito da aplicação da análise matemática e, mais recentemente, da mecânica estatística. (...) portanto o progresso da economia se faz no sentido de uma aplicação crescente do método científico, e este tem seu paradigma na ciência física" (Furtado, 1981:111).

<sup>8</sup>Henderson (1985:24) afirma estarem os economistas se apossando do timão que conduz a política pública. Para Galbraith (1982:17,288-294) "enquanto a razão social for coincidente com o desempenho econômico, os economistas serão os mais altos árbitros da política social", enquanto os "objetivos econômicos" forem "as únicas metas da sociedade" e tiverem o "indevido monopólio sobre as nossas vidas" isto será "natural", pois não haverá espaço para a preocupação com a qualidade de vida, com o belo, com o prazer, "questões além da esfera dos economistas". Dessa forma, a economia fará rotineiramente "a prova final da política pública". A taxa de aumento do produto nacional permanecerá como "a medida por assim dizer exclusiva da realização social. Essa é a moralidade moderna".

<sup>9</sup>Singer (1988:69), analisando a experiência no poder por parte dos intelectuais de esquerda no Brasil, quando do Governo Sarney, constata que "entre os numerosos intelectuais de esquerda, **unicamente economistas** foram nomeados para o governo, até mesmo para cargos que não são de sua especialidade, como

influenciará diretamente A. Smith. O pensamento econômico surge da falência da filosofia moral em fundamentar o contrato social em termos éticos. É com Smith, com o conceito de sociedade de mercado, que se resolve a "quadratura do círculo" (Dupuy, 1980: 92).

Ao firmar o conceito da "mão invisível" que dirige o mercado, Smith torna-se um dos pontos culminantes do *ethos* individualista, desvendando em sua obra os princípios moventes da incipiente moderna economia burguesa – "não é da benevolência do açougueiro, do cervejeiro ou do padeiro que esperamos nosso jantar, mas da consideração que eles têm pelo seu próprio interesse. Dirigimo-nos não à sua humanidade, mas à sua autoestima e, nunca lhes falamos das nossas próprias necessidades, mas das vantagens que advirão para eles" (Smith, 1983:50). Smith inicia **A Riqueza das Nações** (1776) estudando a divisão do trabalho, a qual tem origem na "natureza humana", na "propensão do homem à troca", característica que nos diferencia dos animais. Esta propensão à troca, por sua vez, surge da busca de cada um por seu próprio interesse. É a busca por obter mais vantagens – encontramos aqui a "lei de Gérson", fundadora da economia política moderna – que leva o homem a se especializar numa ocupação específica, gerando a troca das mercadorias – "em uma tribo de caçadores ou pastores, por exemplo, uma determinada pessoa faz arcos e flechas com mais habilidade e rapidez do que qualquer outra. Muitas vezes troca-los-á com seus companheiros, por gado ou por carne de caça; considera que, dessa forma, pode conseguir mais gado e mais carne de caça que conseguiria se ele mesmo fosse a procura deles no campo. Partindo pois da consideração de seu interesse próprio, resolve que o fazer arcos e flechas será sua ocupação principal" (ibid.: 50, grifo nosso).

Para a economia política, portanto, o homem é fundamentalmente um ser econômico, ou, mais precisamente, é por "natureza" um ser mercantil. Tal afirmação pressupõe tanto a hipótese de que o homem é, em essência, um ser egoísta, quanto a crença de que o mercado sempre foi a forma natural de estruturação da economia. Ora, o sistema de trocas onde predomina a procura utilitarista do interesse próprio não existiu durante a maior parte da história da humanidade, mas generalizou-se na era moderna, como nos demonstram Polany (1980), Henderson (1985) e Mauss (1988), esclarecendo que os mercados, apesar de comuns, eram isolados, locais e acidentais à vida econômica. A antropologia é profícua em demonstrar que não existe uma "natureza mercantil" no homem, que houve e ainda há culturas não mercantis, não regidas pela "lei do valor", que durante a maior parte da "história da humanidade" a produção e distribuição dos recursos básicos foram feitas de acordo com uma racionalidade comunitária.

Marx, que se declarou herdeiro de Mandeville (conf. Dupy, 1980:94), também é partícipe desta grande tradição individualista-iluminista que busca a emancipação total do homem, livrando-o de quaisquer mediações, concebendo a realização humana enquanto satisfação individual. Na *Ideologia Alemã* (1845-1846) Marx e Engels criticam a sociedade burguesa por ela estar apenas no meio da obra de emancipação do indivíduo, eliminando a alienação do homem em relação à religião "mas à custa de uma nova alienação: a mediação do interesse econômico. Só resta romper com esta última para chegar a uma sociedade onde 'o livre desenvolvimento de cada um (será) ao mesmo tempo o fim e a condição do pleno desenvolvimento de todos' " (ibid.: 102). Sonham Marx e Engels com uma sociedade onde cada um possa aperfeiçoar-se "no ramo que lhe apraz", onde o indivíduo tenha liberdade para "hoje fazer tal coisa, amanhã outra, caçar pela manhã, pescar à tarde, criar animais ao anoitecer, criticar após o jantar, segundo meu desejo", com uma sociedade onde seja "possível a liberdade pessoal", que tem existido apenas para a classe dominante (Marx; Engels, 1987:47).

A economia política também participa do paradigma da simplificação, de uma visão unidimensional que crê que apenas o real que se pode medir e quantificar é racional, afirmando a infalibilidade da razão. Postula a ciência econômica que o objeto do seu estudo é a existência de um comportamento racional-econômico do homem. A redução do complexo comportamento humano ao aspecto econômico-mercantil (dicotomizando-o ainda na macro e micro economia de mercado) é a marca do método da economia política<sup>10</sup>. Daí que não interessa à mesma as dimensões não racionais ou mesmo a dimensão da produção

---

<sup>10</sup>Stuart Mill (1979:306-309) afirmou que a economia política "não trata do todo da natureza humana" e "nem da conduta global do homem em sociedade", mas somente analisa o homem "enquanto um ser que deseja possuir riqueza e que é capaz de julgar a eficácia comparativa dos meios para obter aquele fim", realizando abstração total de qualquer outra paixão, pois considera a humanidade "ocupada unicamente em adquirir ou consumir a riqueza". Assim a ciência econômica deve investigar "as leis que governam essas várias operações, sob a suposição de que o homem é um ser que é determinado, pela necessidade de sua natureza, a preferir uma maior porção de riqueza ao invés de uma menor em todos os casos, sem qualquer exceção (...). Não porque todo economista político seja sempre ridículo a ponto de supor que a humanidade realmente assim se constitui, mas porque este é o modo pelo qual a ciência deve necessariamente proceder. Quando um efeito depende de uma concorrência de causas, estas causas devem ser estudadas separadamente se desejarmos, através das causas,



autônoma de valores de uso<sup>11</sup>, pois esta não pode ser medida no mercado.

Ora, também no mercado o homem pode se comportar apaixonadamente, pode se "perder nos belos olhos da(o) dona(o) das mercadorias", esclarece E. Prado (1986:66), agindo mais como poeta do que pela lógica da racionalidade econômica. A teoria econômica não reconhece que o homem pode ser cooperativo e altruísta (Henderson, 1985:71), regido pela ética da gratuidade. O ponto cego da mesma é ignorar a totalidade complexa do homem, pois somos seres que vivemos simultaneamente na economia, na política, na poesia, na arte, enfim na liberdade. Os nossos modelos de conhecimento desconhecem a complexidade crescente da organização social, que "não só de pão vive o homem", o qual é um ser que também vive no mistério, um ser ontocriativo, que não é regido por leis inexoráveis, nem produz somente mercadorias, mas também "obras de arte, a ciência, a filosofia, a religião, as instituições, ou seja, a própria sociedade. Mais do que isso, o homem produz o próprio homem (Kosik). Por tudo isto, o homem é, em essência, um ser em movimento, físico e metafísico" – sublinha E. Prado (1986:67). Galbraith (1982:292-293) chama a atenção para a necessidade de termos uma perspectiva holística, de se ver "mais amplamente as mudanças", pois, com o desenvolvimento econômico, "a economia torna-se progressivamente mais inadequada como base para julgamento social e como orientação para as diretrizes públicas".

Marx também faz uso da abstração simplificadora ao formular a tese monocasual do primado do econômico, reduzindo o homem à sua dimensão material – na *Ideologia Alemã* afirma que o que os indivíduos são "coincide, portanto, com sua produção, tanto com o que produzem, como com o modo como produzem. O que os indivíduos são, portanto, depende das condições materiais de sua produção" (Marx; Engels, 1987:28). Isto é reafirmado no "Prefácio" de *Para a Crítica da Economia*

---

<sup>11</sup>Na base de sua teoria do valor, Marx (1983:47), ao formular o conceito de "trabalho humano abstrato" como chave da exposição do intercâmbio geral das mercadorias, faz uso da abstração simplificadora: se, inicialmente, afirma que toda mercadoria existe antes de tudo porque é útil (o valor de troca supõe a existência do valor de uso), demonstra a seguir que o valor de troca é "algo totalmente independente de seu valor de uso": "deixando de lado então o valor de uso dos corpos das mercadorias, resta a elas apenas uma propriedade, que é de serem produtos do trabalho. Entretanto, o produto do trabalho também já se transformou em nossas mãos. Se abstraímos seu valor de uso, abstraímos também os componentes e formas corpóreas que fazem dele valor de uso". Para aprofundar esta crítica aos limites da análise marxiana do valor consultar Boda (1987).

**Política (1859):** a totalidade das relações de produção "forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre à qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e a qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência. (...) Com a transformação da base econômica, toda a enorme superestrutura se transforma com maior ou menor rapidez" (Marx, 1982:25).

Ao colocarmos em questão o postulado do determinismo econômico isto não significa que desconsideramos a importância da forma com a qual o homem organiza a produção na explicação da sociedade e da história. Depois de Marx ninguém mais pode esquecer que "todos os aspectos da vida social estão profundamente ligados ao trabalho", reconhece Castoriadis (1982:30) para, em seguida, criticar duramente o simplismo do esquema mecânico da concepção materialista da história, que crê que a motivação humana predominante é de natureza econômica – "outra coisa é reduzir a produção, a atividade humana mediatizada por instrumentos e objetos, o trabalho, às 'forças produtivas' ou seja, finalmente, à técnica, atribuir-lhe um desenvolvimento 'em última análise' autônomo e construir uma mecânica dos sistemas sociais, baseada numa oposição eterna e, eternamente a mesma, entre uma técnica ou forças produtivas, que possuiriam uma atividade própria, e o resto das relações sociais e da vida humana, a 'superestrutura', dotada arbitrariamente de uma passividade e de uma inércia essencial". Demonstra Castoriadis que para o marxismo não se trata de que somente a infra-estrutura tenha um peso determinante, mas que, em realidade, "só ela tem peso, já que é ela que conduz o movimento da história". Como então explicar culturas onde "o trabalho agrícola é vivido não apenas como um meio de assegurar a alimentação, mas também como momento do culto de um deus, como festa e, como dança?" (ibid.: 34,40).

O próprio sistema de preços é por demais "miope" porque, fruto da cosmovisão antropocêntrica moderna, ignora a dependência do homem do mundo físico, não diferenciando os bens renováveis dos não renováveis (Schumacher, 1977:42), considerando como positivas todas as transações de mercado sem diferenciar se são produtivas, improdutivas ou destrutivas. Pelo fato dos preços não captarem o substrato material dos valores de troca<sup>12</sup>, não apreendem que a criação

---

<sup>12</sup>Os economistas há muito tempo esqueceram as dimensões físicas e centraram sua atenção no valor. Mas o fato de a riqueza ser medida em unidades

de valor econômico medido pelos preços no mercado tem como contrapartida a degradação tanto da natureza como do próprio homem<sup>13</sup>.

O dinheiro é uma unidade de medida abstrata e imprecisa que obscurece a ligação do homem com seu habitat natural, que nos "faz ver criação de riqueza onde na realidade destruímos valores" – denuncia Lutzenberger (Prefácio à Daly, 1984:7-9) – que nos faz esquecer que por "de trás do fluxo de dinheiro existe um mundo complexo, limitado e vulnerável", imaginando que as coisas surgem "do nada na mina, na lavoura ou na fábrica" e desvanecem "no lixão e no esgoto". Paradoxalmente, a ciência materialista da economia não tem sido suficientemente materialista porque ignora os limites físicos da produção econômica (Daly, 1984:25). O modo de produção industrial desconsidera absurdamente as leis da termodinâmica ao postular o progresso material infinito, o que pressupõe existir um fluxo aberto e unidirecional que se move entre dois infinitos: enquanto numa ponta haveria quantidades inesgotáveis de recursos e energias, noutra extremidade temos a capacidade ilimitada de absorção de rejeitos (Lutzenberger, 1977:4).

O mito do desenvolvimento funda-se numa cosmovisão progressista-otimista da história, a qual foi possibilitada pela certeza absoluta fornecida pela ciência a partir do iluminismo. Marx, em particular, defendeu vigorosamente esta visão evolutiva-unilinear da história. Já na "Introdução" de 1857, Marx (1982:17) afirmava que "a anatomia do homem é a chave da anatomia do macaco. O que nas espécies animais inferiores indica uma forma superior não pode, ao contrário, ser compreendido senão quando se conhece a forma superior. A Economia burguesa fornece a chave da Economia da Antigüidade". Também no prefácio à primeira edição de "O Capital", onde ele se propõe a investigar as "leis gerais naturais" do capitalismo, Marx compara-se (1983:12) ao "físico que observa processos naturais seja onde eles aparecem mais nitidamente e menos turvados por influências perturbadoras, seja fazendo, se possível experimentos". Assim Marx irá analisar o desenvolvimento capitalista do local onde ele é mais nítido, a Inglaterra: "ela serve de ilustração principal à minha explanação teórica. (...) O país industrialmente mais desenvolvido mostra ao menos desenvolvido tão

---

<sup>13</sup>Assinala Henderson (1985:36) que o centro da crise atual de todas as escolas de pensamento econômico reside em que "elas compartilham o hipnotismo do dinheiro, contemplando apenas aqueles setores da produção e consumo em seus países que estão monetizados e implicam em transações". Para uma crítica da insuficiência da contabilidade econômica ver Furtado, 1981.

somente a imagem do seu próprio futuro"<sup>14</sup>. Percebe-se aqui como as ciências naturais inspiram Marx<sup>15</sup>.

## Conclusão

O pensamento contemporâneo simplificador tem se mostrado insuficiente e impotente diante da dimensão dos problemas da sociedade industrial moderna. Ocorre que estes problemas estão intimamente interligados e são interdependentes, não podendo ser compreendidos no âmbito cartesiano das fragmentadas disciplinas acadêmicas atuais que pouco intercomunicam-se. Por isto a teoria econômica e sua políticas são cada vez menos adequadas para administrar a complexidade social, produto da interação multidimensional de milhões de pessoas<sup>16</sup>. Por não compreenderem, com seus instrumentos "racionais", a dimensão não-lógica das relações sociais, os economistas (bem como os cientistas sociais em geral) desejam eliminar este comportamento que supõem "irracional" dos "agentes" econômicos, buscando a programação completa do psiquismo humano. Mannheim, aliás, explicitava que esta tendência de modelar cientificamente as relações sociais através do planejamento tem um caráter de "domínio racional do irracional" (Mannheim, 1978:327). É dentro do "*ethos* burocrático" da sociedade tecnológica que, de acordo com Mills (1982), se fortalece a visão das ciências sociais como um instrumento de previsão e controle sobre o comportamento humano, atuando o cientista social numa posição

---

<sup>14</sup>Quando do debate com os *narodniki* russos sobre a possibilidade do desenvolvimento do socialismo diretamente a partir do *mir* (comuna camponesa russa), Marx relativizou suas eurocêntricas teses.

<sup>15</sup>Não é casual que a maior contribuição científica do século XIX nas ciências naturais – "A origem das Espécies" (1859) de Darwin – se entrelace com a obra de Marx, causando inclusive inevitáveis comparações: Engels, em discurso pronunciado diante da sepultura de Marx, afirmou que "assim como Darwin descobriu a lei do desenvolvimento da natureza orgânica, Marx descobriu a lei do desenvolvimento da história humana".

<sup>16</sup>Toda a racionalização da teoria inercial foi insuficiente para "zerar" a inflação, devido ao caráter a-racional do comportamento humano, a sua imprevisibilidade, além, é claro, dos erros de condução do PCz somados ao oportunismo de Sarney que visaram à "pureza" da teoria "heterodoxa", levando o PCz ao fracasso. É curioso constatar que o impacto global do Cruzado gerou muitas surpresas não previstas pelos "técnicos", contrariando frontalmente suas suposições teóricas. Exemplo disto foi o comportamento aparentemente "irracional" dos pequenos poupadores que deslocaram seus recursos da caderneta de poupança para

tecnocrática de gestor da sociedade, tutelando-a. Alerta Guerreiro Ramos (1981:144) que o crescente processo de superorganização tem levado a despersonalização do indivíduo, pois ao se transformar a sociedade num universo superorganizado "se espera sempre que o indivíduo viva como um ator, a quem cabe um papel determinado". Para Illich (1976:63) corremos o risco da emergência do fascismo tecnocrático presente na tendência de "manipular o homem para vencer a resistência do seu equilíbrio vital contra a dinâmica industrial".

O Plano Cruzado (PCz) – louvado, quando do seu sucesso inicial, como uma "obra de engenharia social" – foi um exemplo surpreendente da realização de uma experiência brutal com a população brasileira. Os economistas fizeram do Brasil um grande laboratório para testarem suas propostas de reforma monetária, desindexação e choque heterodoxo, as quais estavam em gestação na academia a menos de dois anos apenas. Relata Sardenberg (na época porta voz da Presidência da República e ativo participante no processo de preparação do PCz) a satisfação dos "conspiradores"<sup>17</sup> com êxito inicial do cruzado: "pode existir situação

---

<sup>17</sup>Conspiradores porque o Cruzado foi preparado sob total sigilo. O segredo, ensina Weber (1979:270), é parte da "arte militar". O grande sigilo com que o plano foi elaborado pelos cientistas-economistas, bem como enorme efeito do PCz quando foi implementado, tem uma semelhança direta com a preparação da primeira bomba atômica por um grupo de cientistas-físicos. Sarney, aliás, é quem primeiro faz uso desta analogia, denominando a equipe que preparava o Cruzado de "grupo da bomba atômica"(conf. Sardenberg, 1987:143). O Pcz foi, literalmente, uma bomba que a todos paralisou, visando destruir o inimigo – não apenas a inflação, mas também as organizações populares que possibilitam o povo tornar-se sujeito político. Sardenberg (1987:253), ao informar que o grupo da reforma chegou a discutir a possibilidade de conceder, via decreto, a jornada de trabalho de 40 horas semanais e até as normas de estabilidade no emprego, cita a intervenção de Cardoso de Mello: "damos as 40 horas e a estabilidade. E acabamos com a CUT"- insistia João Manoel". Francisco Oliveira desenvolveu também esta crítica ao Cruzado.

Entendemos que a "surpresa" não seria uma necessidade teórica, pois uma das condições apontadas pela teoria da inflação inercial para o êxito de uma reforma monetária é que os preços relativos estejam razoavelmente ajustados. Não era este o caso brasileiro em fevereiro de 1986, pois a inflação não havia chegado ao ponto de provocar remarcações diárias e sincronizadas. Sendo assim, em 28 de fevereiro a estrutura de preços relativos estava distorcida porque enquanto alguns preços recém tinham sido elevados, outros seriam reajustados em seguida. Assim qualquer movimento especulativo contribuiria para sincronizar melhor os preços relativos. O próprio F. Lopes (1986:145-153) defendeu que se o governo anunciasse previamente a realização futura de uma reforma monetária, isto possibilitaria um amplo acordo social que eliminaria a inflação.

mais gostosa para um intelectual do que ver suas idéias, pensadas na mais pura abstração, produzirem efeitos concretos na realidade? (1987:298) ”.

Hoje a política econômica da forma como é gerada exige, para ser operacionalizada e eficaz, a superprogramação, atingindo o limiar de intolerabilidade a partir do qual temos o processo de iatrogênese social: a política econômica ameaça o homem porque acaba gerando subprodutos patológicos que não existiriam se as terapias estabilizadoras não fossem aplicadas. A partir de um certo limiar a medicina destrói a saúde, a escola emburrece, o transporte imobiliza, as comunicações ensurdecem e a política antiinflacionária gera a hiperinflação. A tutela dos economistas, além de ineficaz, nos mutila, manipula e aliena<sup>18</sup> porque ameaça a criatividade e a liberdade social, ameaça a construção democrática do social. A política de estabilização econômica hipercentralizada posta em prática na Nova República ultrapassou este limite de nocividade, minimizando a liberdade de cada um, sendo não apenas ineficiente e autoritária como também gerou frustrações, descrença, desesperança, minando as possibilidades da invenção democrática e abrindo espaços para soluções fascistas<sup>19</sup>.

## Bibliografia

ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1989.

---

<sup>18</sup>Porque a obscuridade da linguagem hermética dos economistas (o “economês”)? Simplesmente para garantir a incompetência dos não economistas pois ninguém pode lutar contra aquilo que não conhece. Esclarece Galbraith (1982: 291) que “há poucas idéias úteis em economia, se é que há, que não se podem exprimir em linguagem clara. A obscuridade raramente, ou nunca, denota a complexidade da matéria; nunca denota erudição superior. Geralmente significa ou incapacidade de escrever claramente ou – e mais comum – um pensamento confuso e incompleto” (grifo nosso).

<sup>19</sup>W. Smith (1988), analisando as políticas econômicas de choque, demonstra que elas não contribuem para a futura estabilidade e sobrevivência da democracia, mas espalham o desespero, o cinismo. Conclusões semelhantes são feitas também por Cruz (1988:273) e Afonso, Sampaio Jr. e Schwartz (1988:165) – “independente da maior ou menor eficácia da política antiinflacionária ao longo do tempo, a estratégia inercialista dificilmente contribui para o avanço de

- AFONSO, R; SAMPAIO JR. P; SCHWARTZ, G. "Política Econômica e Democratização: o impasse brasileiro". In: REIS, F.; O'DONNELL, G., (org.). **A democracia no Brasil: dilemas e perspectivas**. São Paulo, Vértice, 1988.
- BACHELARD, G. **O Novo Espírito Científico**. São Paulo, Abril Cultural, 1978.
- BACON, F. **Novum Organum**. São Paulo, Abril Cultural, 1979.
- BIANCHI, Ana Maria. **A Pré-História da Economia**. São Paulo, Hucitec, 1988.
- BOADA, L. **Uma Economia Poética**. São Paulo, Brasiliense, 1987.
- BOFF, L. **O rosto materno de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1979.
- CASTORIADIS, C. **A Instituição Imaginária da Sociedade**, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1982.
- DALY, H. **A Economia do Século XXI**. Porto Alegre, Mercado Aberto, 1984.
- DESCARTES, R. **Meditações**. São Paulo, Abril Cultural, 1979a.
- \_\_\_\_\_. **Discurso do Método**. São Paulo, Abril Cultural, 1979a.
- DUPUY, J. P. **Introdução à Crítica da Ecologia Política**, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1980.
- DUSSEL, E. **Filosofia da Libertação**. São Paulo, Loyola, 1982.
- ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano**. Lisboa, Livros do Brasil, s.d.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**, Petrópolis, vozes, 1977.
- FURTADO, C. **Prefácio à Nova Economia Política**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976. **O Mito do Desenvolvimento Econômico**. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1981.
- GALBRAITH, J. **O Novo Estado Industrial**. São Paulo, Abril Cultural, 1982.

- HENDERSON, H. **La política de la edad solar. Alternativas a la economía.** Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1985.
- HIRSCHMAN, A. O. **A Economia como Ciência Moral e Política.** São Paulo, Brasiliense, 1986.
- ILLICH, I. **A Convivencialidade.** Lisboa, Europa-América, 1976.
- KOLAKOWSKI, L. **A presença do mito.** Brasília: UnB, 1981.
- LADRIÈRE, J. **Os Desafios da Racionalidade.** Petrópolis, Vozes, 1979.
- LOPES, F. **O Choque Heterodoxo.** Rio de Janeiro, Campus, 1986.
- LUTZENBERGER, J. **Manifesto Ecológico Brasileiro.** Porto Alegre, Lançamento, 1977.
- MANDEVILLE, B. "Fábula das Abelhas". In: BIANCHI, op. cit., 1988.
- MANHEIM, K. "A planificação como domínio racional do irracional". In: FORACCHI, M.; MARTINS, J., (org.). **Sociologia e Sociedade.** Rio de Janeiro, LTC., 1978.
- MARX, K. **Para a crítica da economia política.** São Paulo, Abril Cultural, 1982.
- \_\_\_\_\_. **O Capital** (Vol.I). São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- \_\_\_\_\_. "Teses sobre Feuerbach". In: MARX, K.; ENGELS, F., op. cit., 1987.
- MARX, K.; ENGELS, F. **A Ideologia Alemã.** São Paulo, Hucitec, 6. ed., 1987.
- MAUSS, M. **Ensaio sobre a dádiva.** Lisboa, Edições 70, 1988.
- MILL, J. S. "Da definição de economia política e do método de investigação próprio a ela". In: **Jeremy Bentham, John S. Mill.** São Paulo, A. Cult., 1979.
- MILLS, W. **A Imaginação Sociológica.** Rio de Janeiro, Zahar, 6. ed., 1982.



- MORIN, E. **O Método 1. A natureza da natureza.** Lisboa, Europa-América, 1982.
- \_\_\_\_\_. **O problema epistemológico da complexidade.** Lisboa, Europa-América, 1985.
- \_\_\_\_\_. **O Método 3. O conhecimento do conhecimento/1.** Lisboa, Europa-América, 1987.
- PETTY, W. **Tratado dos Impostos e Contribuições.** São Paulo, Nova Cultural, 2 ed., 1986.
- POLANY, K. **A Grande Transformação.** Rio de Janeiro, Campus, 1980.
- PRADO, E. "Stuart Mill e o Homem Económico Ir-racional". In: BIANCHI, A. (org.). **Questões de método na ciência económica.** São Paulo, IPE/USP, 1986.
- RAMOS, A. G. **A nova ciência das organizações.** Rio de Janeiro, Getúlio Vargas, 1981.
- RICARDO, D. **Princípios de Economia Política e Tributação.** São Paulo, Abril Cult., 1982.
- SARDENBERG, C. A. **Aventura e agonia: nos bastidores do Cruzado.** São Paulo, Cia. Letras, 1987.
- SCHUMACHER, E. F. **O negócio é ser pequeno.** Rio de Janeiro, Zahar, 1977.
- SINGER, P. I. "Intelectuais de esquerda no Brasil: a experiência do poder". In: SOLA, L., op. cit., 1988.
- SMITH, A. **A riqueza das Nações.** São Paulo, Abril Cultural, 1983.
- SMITH, W. C. "Políticas económicas de choque y transición democrática en Argentina y Brasil". **Revista Mexicana de Sociología**, L (2), 1988.
- SOLA, L. "Choque heterodoxo e transição democrática sem ruptura: uma abordagem transdisciplinar". In: SOLA, L., (org.). **O Estado da Transição: política e economia na Nova República.** São Paulo, Vértice, 1988.

**VAZ, H. "O *ethos* da atividade científica". *Revista Eclesiástica Brasileira*, 133, março de 1974.**

**WEBER, M. *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar, 4. ed., 1979.**