




Griot : Revista de Filosofia, Amargosa - BA, v.20, n.1, p.314-338, fevereiro, 2020

ISSN 2178-1036

 <https://doi.org/10.31977/grirfi.v20i1.1448>


Recebido: 17/10/2019 | Aprovado: 19/01/2020

Received: 10/17/2019 | Approved: 01/19/2020

A DIALÉTICA DAS TRADIÇÕES DE PESQUISA DE ALASDAIR MACINTYRE

Alberto Leopoldo Batista Neto¹

Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN)

 <https://orcid.org/0000-0002-3070-7934>

E-mail: albertolbneto@yahoo.com.br

RESUMO:

Conhecido principalmente por seu resgate da ética das virtudes de inspiração aristotélica, Alasdair MacIntyre é responsável pela criação de uma sofisticada teoria da racionalidade e do confronto entre perspectivas rivais, elaborada sobre uma compreensão acerca do conceito de tradições de pesquisa. A visão de MacIntyre claramente se inspira em discussões oriundas da filosofia da ciência, com as quais mostra importantes pontos de convergência, mas se afasta consideravelmente delas em alguns pontos fundamentais, apresentando-se como uma espécie peculiar de dialética das tradições de pesquisa racional, que por si apresenta um escopo de aplicação mais vasto que o das tradicionais teorias da ciência. Tais tradições substituem, para MacIntyre, unidades presentes nos debates correntes, tais como as teorias, os paradigmas, os programas de pesquisa e os esquemas conceituais. Embora lide com temas como o das crises epistêmicas e o das transições entre perspectivas *prima facie* incomensuráveis, a ênfase de MacIntyre, é sobre o conflito, por vezes contínuo, entre tradições rivais, o que permite uma abordagem diferenciada face a problemas como o do progresso epistêmico. Trata-se aqui de exibir as linhas gerais do programa macintyreano, abordando de modo particular as aproximações e afastamentos em relação aos cânones das discussões referidas.

PALAVRAS-CHAVE: MacIntyre; Racionalidade; Dialética; Tradição; Filosofia da ciência; Problema do progresso.

ALASDAIR MACINTYRE'S DIALECTICS OF TRADITIONS OF ENQUIRY

ABSTRACT:

Known mainly for his rescue of Aristotelian-inspired virtue ethics, Alasdair MacIntyre is responsible for the creation of a sophisticated theory of rationality and the conflict between rival perspectives, built on an understanding of the concept of traditions of enquiry. MacIntyre's view is clearly inspired on discussions from the philosophy of science, with which it shows important points of convergence, but it strays away from them in some fundamental issues, presenting itself as a peculiar kind of dialectics of traditions of rational enquiry, which by itself presents a wider scope than that of the traditional theories of science. Such traditions replace, for MacIntyre, units exhibited in current debates, such as theories, paradigms, research programs, and conceptual schemes. Even although he deals with themes such as epistemic crises and transitions between perspectives, MacIntyre's emphasis is rather on the conflict, sometimes continuous, between rival traditions, which allows for a distinctive approach in the face of problems such as that of epistemic progress. The general lines of the MacIntyrean program are here shown, and a special emphasis is put on its approximations and divergences relatively to the canons of the aforementioned discussions.

KEYWORDS: MacIntyre; Rationality; Dialectics; Tradition; Philosophy of science; Problem of progress.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), João Pessoa – PB, Brasil. Professor substituto da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN), Caicó – RN, Brasil.

NETO, Alberto Leopoldo Batista. A dialética das tradições de pesquisa de Alasdair Macintyre. *Griot : Revista de Filosofia*, Amargosa – BA, v.20, n.1, p.314-338, fevereiro, 2020.



Do conflito entre abordagens rivais da racionalidade

A situação de desacordo moral generalizado nas sociedades ocidentais contemporâneas, palco para o triunfo do emotivismo, entendido não como teoria sobre o *significado* dos enunciados morais mas como teoria sobre o seu *uso* nas práticas discursivas daquelas sociedades (qualquer indivíduo ou grupo *escolhe* os princípios morais de sua preferência, sem que haja como recorrer a critérios racionais compartilhados para decidir entre uma e outra escolha), é de onde parte Alasdair MacIntyre, conhecido sobretudo por sua contribuição à filosofia moral, para propor a investigação sócio-histórica dos contextos da racionalidade prática que situam o agente racional nos quadros de alguma tradição moral. Para desfazer a perplexidade ocasionada por tal situação de incomensurabilidade dos discursos relevantes e das concepções de racionalidade (prática) que os sustentam, situação que parece relegar os princípios da moral à arbitrariedade (cf. MACINTYRE, 2007, caps. 2 e 3), coloca-se o problema da possibilidade de justificação racional das tradições morais, que desemboca para MacIntyre numa teoria das tradições de pesquisa moral, extensível às tradições de pesquisa em sentido lato (MACINTYRE, 1988, cap. XVIII). O projeto macintyreano, relativo às tradições de pesquisa, recorre, no que concerne especificamente ao inquérito moral, a uma narrativa particular que dá sentido à situação de *crise epistemológica* precipitada, segundo seu julgamento, pelo abandono do arcabouço racional (incluindo seus “tentáculos” sociais e institucionais) da tradição clássica (1990a, cap. VIII, 1990b). Essa narrativa, contudo, se insere no contexto mais amplo do confronto entre tradições, sendo de fato um item fundamental do equipamento de uma delas, aquela a que o próprio MacIntyre se filia, no empenho de defender suas próprias posições (aspirando, como se verá, à veracidade). A narrativa se situa, portanto, no seio do que se pode chamar uma *dialética* das tradições de pesquisa.

A mesma constatação do pluralismo de perspectivas que dá (paradoxalmente) origem à tradição liberal, cuja inconsistência MacIntyre denuncia (1988, cap. XVII), requer a elaboração de uma posição a partir da qual o confronto de tradições preconizado por MacIntyre venha a ter lugar. A solução macintyreana é a sua teoria das tradições de pesquisa moral, que se inspira em filosofias da ciência como as de Kuhn e Lakatos² e relaciona a inteligibilidade das teorias filosóficas à sua inserção em tradições de pesquisa que ordenam os dados da investigação e dão sentido aos recursos teóricos empregues em conformidade com compreensões específicas da racionalidade. Entretanto, a teoria das tradições de pesquisa não é simplesmente uma teoria sobre a sucessão de teorias ou modelos de investigação de modo a estabelecer critérios de testabilidade e progresso uniformemente aplicáveis às diversas teorizações ou modelos de pesquisa, sendo mais propriamente uma dialética³ das tradições de pesquisa racional, uma vez

² Cf. KUHN, 1970; e os textos coletados em LAKATOS, 1978. Esses autores (juntamente com Feyerabend) são de fundamental importância dada a guinada histórica que deram à filosofia da ciência no mundo acadêmico anglófono (e à própria importância de uma compreensão da ciência para o projeto da filosofia analítica). A noção de uma relativização histórica dos critérios de racionalidade científica e o conceito de incomensurabilidade entre paradigmas, em Kuhn, são especialmente importantes para a teoria macintyreana das tradições de pesquisa, assim como a solução de Lakatos para a avaliação dos programas de pesquisa (e sua estrutura narrativa), de modo que, para MacIntyre, as perspectivas de ambos de alguma forma se complementam. Ambos, porém, tratam a questão da racionalidade científica como essencialmente autônoma. Para uma compreensão da inserção cultural mais ampla das tradições de pesquisa, MacIntyre terá de se voltar para autores estabelecidos no continente, como Bachelard (cf. 1966) e Foucault (cf. 1989a; 1989b), ou idealistas britânicos como Collingwood (cf. 1940, 1945). Dois importantes estudiosos marxistas, Boris Hessen e Henryk Grossmann, não citados por MacIntyre, desenvolveram (independentemente) influentes descrições dos condicionamentos sócio-econômicos da revolução científica (cf. FREUDENTHAL e MCLAUGHLIN, 2009).

³ A concepção de “dialética” aqui empregada remete, em última análise, à compreensão aristotélica de uma *techné* geral (isto é, não restrita a um dado campo disciplinar) que parte de premissas que podem ser denominadas “prováveis”, dotadas de certa autoridade por serem professadas unanimemente, por uma maioria ou pelos mais sábios e eminentes (*Topica*, L. I. C. 1, 100b), que em seu uso não sofisticado (*peirástico*), portanto epistemicamente relevante, destina-se a examinar as reivindicações de determinadas teses ao estatuto de conhecimento (*Topica*, L. I. C. 2, 101a). No livro VII dos *Topica*, Aristóteles descreve as

que põe em confronto as diversas compreensões sobre a natureza e a estrutura do inquérito racional historicamente articuladas em tradições, consideradas segundo suas próprias pressuposições e critérios internos, em busca de soluções que lhes transcendam os limites iniciais em vista de estabelecer uma perspectiva cognitivamente adequada.

No livro *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990a), MacIntyre descreve três programas modernos de pesquisa moral: a tradição *enciclopédica*, herdeira do iluminismo e representada de modo eminente pela Nona Edição da *Encyclopaedia Britannica*; a tradição genealogista, que tem como texto-chave a *Zur Genealogie der Moral* de Nietzsche; e a tradição tomista, que conhece um novo despertar com a publicação da encíclica *Aeterni Patris*, do Papa Leão XIII (para um apanhado de textos sobre a herança do documento, que inclui o texto integral do mesmo, ver BREZIK, 1981). As duas primeiras tradições, é verdade, diferem significativamente no significado dado aos fatos narrados acerca do desenvolvimento da tradição filosófica. Ao passo em que a tradição enciclopédica o enxerga como uma história de progresso racional, a genealogista o entende como uma história de falsificações e degradação. Ambas, porém, coincidem em tratar aquele desenvolvimento como *único e contínuo*. A tradição revigorada a partir da publicação do documento eclesiástico mencionado, embora ela própria anterior às demais e mais ou menos contínua em si mesma, não se percebe como um momento numa história unificada que as inclui. Para os seus representantes, houve um momento em que as correntes dominantes da filosofia romperam com a tradição que as precedia, e o trauma dessa ruptura ressoa ainda nos dias atuais. MacIntyre, que se associa a esta tradição⁴, terá o seu modo próprio de narrar essa história (MACINTYRE, 1990a, caps. III-VII).

O confronto entre as tradições é decidido, em parte, pelo sucesso na elaboração das respectivas narrativas; em parte, pela falha de alguma(s) das rivais em ater-se aos próprios critérios que estabelece(m) para si; em parte, pela capacidade de representar as tradições

condições para uma disputa dialética, em que partes contendoras avançam num processo de proposição, objeções e respostas com o fim de estabelecer uma de duas conclusões contraditórias, processo singularmente desenvolvido na *quaestio* medieval, tal como apresentada na estrutura dos artigos da *Summa Theologiae* de Sto. Tomás. Pelo desdobramento dedutivo de ambos os lados de determinada aporia, o procedimento pode conduzir a uma distinção, filosoficamente pertinente, entre o verdadeiro e o falso, e mesmo conduzir ao conhecimento dos princípios de uma dada ciência (a qual, em estado de acabamento, apresenta-se como estrutura demonstrativa a partir dos mesmos princípios), ver *Topica*, L. I, C. 2, 101a; também *In Boethium Super De Trinitate*, Q. VI, A. 1, sobre o raciocínio provável nas ciências. O próprio MacIntyre reforça essa interpretação quando invoca o caráter dialético da investigação sobre os princípios em Aristóteles como modelo de sua compreensão teleológica da investigação (MACINTYRE, 1990b, p. 34-38). É certo que a compreensão macintyreana do confronto entre as tradições de pesquisa não se restringe ao raciocínio dedutivo nem se aplica primariamente a teses isoladas (MACINTYRE, 1988, p. 351-352), mas consiste num teste de arcabouços conceituais amplos e sócio-historicamente encarnados, razão pela qual é chamada por Linhares (2014, p. 56-66) de um “teste histórico-dialético”, sendo o componente histórico derivado, basicamente, da hermenêutica de Gadamer. Entretanto, o próprio MacIntyre (1990b, p. 48-49) enxerga no livro I da *Metaphysica* de Aristóteles, em que o método dialético é notavelmente empregado para justificar as posições da etiologia aristotélica a partir da discussão de seus predecessores, um esquema para a construção de narrativas para o inquérito concebido teleologicamente, além de considerar a admissão de uma teleologia da pesquisa fundada numa concepção desta como prática, que encontra em Aristóteles e Sto. Tomás, como especialmente compatível com o uso consistente de uma narrativa sobre os desdobramentos históricos da filosofia capaz de lançar luz sobre os progressos investigativos de uma tradição e os desencaminhos das tradições adversárias de um modo que essencialmente reivindica as alegações da tradição tomista contra suas rivais modernas, analíticas ou desconstrutivistas (MACINTYRE, 1990b, p. 58-68). Os desenvolvimentos que podem ser atingidos nessas linhas, na perspectiva de uma teoria sistemática do confronto entre tradições (de que a tradição aristotélico-tomista, antes de MacIntyre, carecia) envolvem, decerto, a incorporação de elementos originalmente estranhos ao tomismo/aristotelismo (MACINTYRE, 1990b, p. 45, 57), porém num espírito de maneira alguma alheio à prática investigativa de Sto. Tomás e Aristóteles, e de maneira que podem ser assimilados numa compreensão essencialmente aristotélico-tomista (e não “ecclética” ou híbrida) de investigação racional e “dialética”.

⁴ Significativo é o subtítulo do livro: *Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. A tradição tomista se identifica à “versão” do inquérito moral que se reconhece como *tradição* e comporta uma concepção da pesquisa racional constitutivamente tradicional (donde decorre ser capaz de codificar os princípios de uma teoria das tradições de pesquisa e – o que o próprio MacIntyre não afirma em tantas palavras, mas sem dúvida sugere – de representar a esperança *par excellence* de sobrevivência da pesquisa enquadrada no contexto de uma tradição racional), enquanto as outras duas, ao se constituírem em tradições, em certo sentido contradizem o próprio espírito em que foram concebidas.

alternativas e comunicar-se com elas; e ainda pela fecundidade, adaptabilidade e aptidão de cada uma em solucionar os problemas que se põe.

Uma dialética das tradições

De que modo, porém, se dá o confronto efetivo entre as tradições? A resposta deve ser precedida por outras considerações. MacIntyre reconhece que as tradições de pesquisa têm um início contingente no tempo e no espaço e que, em seus primeiros estágios, supõem uma adesão não questionada a objetivos, procedimentos, modelos e autoridades. No seu próprio desenvolvimento interno, porém, surge a pressão por correções e aprimoramentos que, uma vez satisfeita, confere a seus membros um sentido de progresso, já não apenas relativo ao *telos* primitivo, mas também na compreensão de seu próprio objeto e direção (MACINTYRE, 1988, p. 355-361).

A ciência das limitações e impropriedades superadas origina um senso de *adequação da mente a seu objeto* – revelada pelo descobrimento das *inadequações* – que dará lugar à concepção da verdade como correspondência⁵. Essa tensão dirigida a uma concepção do *verdadeiro* como “adequado à realidade” (realidade compreendida como determinante das limitações e erros encontrados – o investigador entende a inadequação como tendo sua fonte em *si*, isto é, no próprio investigador e em seus procedimentos de estudo, e não no domínio investigado) abre a investigação à admissão da possibilidade constante do erro, de modo que a tradição em que a investigação se desdobra entende-se como constitutivamente falível e passível (pelo menos) de correções⁶ (MACINTYRE, 1988, p. 356-359; 2006b, p. 58-61; 2006g, p. 184-190; 2006h, p. 198-203).

O contato com tradições alternativas determina novas possibilidades aos adeptos de uma dada tradição: uma vez que se entende serem tais programas movidos por semelhantes escrúpulos gnosiológicos (isto é, que buscam, à sua própria maneira e a partir de seu ponto de largada particular, a adequação à realidade que também a eles oferece resistência), é possível neles encontrar recursos de que a tradição nativa até o momento carecia, senão mesmo concluir que a tradição alienígena é mais apta para abordar a realidade comum do que aquela a que até então se pertencera, precipitando um fenômeno de “conversão”. Estes são especialmente característicos dos períodos de *crise epistemológica*, em que as dificuldades de tal maneira se acumulam e evidenciam para a tradição (possivelmente em razão do próprio confronto com rivais) que a substituição dos modos vigentes de pesquisa passa a fazer parte da ordem do dia (MACINTYRE, 2006a; 1988, p. 361-366).

Há patente similaridade entre a descrição macintyreana de uma crise epistemológica e a de uma crise que precede um período revolucionário na história de uma ciência, tal como apresentada por Thomas Kuhn (KUHN, 1970, caps. VII-VIII). Em ambos os casos, trata-se de uma situação experimentada pelos membros de uma comunidade de pesquisa em que a credibilidade dos modos vigentes (“ciência normal”⁷) de investigação é abalada a seus olhos, donde se justifica um tatear em direções diversas em busca da superação das anomalias reconhecidas e sobre as quais se concentram os holofotes daquela comunidade, eventualmente

⁵ MacIntyre concebe a correspondência não em termos de uma “coincidência” (definida por uma fórmula como o esquema tarskiano “p’ é verdadeira(o) se, e somente se, p”) entre uma proposição (ou sentença ou enunciado) e um “fato”, mas como *adaequatio intellectus ad rem*: isto é, uma concepção (substantiva, essencialmente infensa a qualquer “deflacionismo”) que supõe um ordenamento teleológico do *investigador* (e não a intencionalidade de um ente linguístico) a seu objeto de investigação (cf. MACINTYRE, 2006b, p. 54ss).

⁶ MacIntyre se refere ao falibilismo captado por Peirce e Popper como ingrediente indispensável para uma concepção apropriada de racionalidade (cf. MACINTYRE, 1990b, p. 39).

⁷ Ambos consideram, ainda, essencial a dimensão social da pesquisa, com modos institucionalizados, exemplos reconhecidos de realização, importância da autoridade dos mestres e do treinamento dos neófitos (cf. KUHN, 1970, cap. III).

culminando com o triunfo de um modelo alternativo, que reestrutura a compreensão do objeto⁸ de tal modo que as proposições aceitas por uns e outros são reciprocamente *incomensuráveis*⁹.

Entretanto, enquanto para Kuhn é possível falar de um progresso na pesquisa (científica, em seu caso) somente enquanto acréscimo na capacidade de lidar com quebra-cabeças (ainda que admita critérios permanentes de seleção entre teorias, tais como a acurácia, a consistência, o alcance, a simplicidade e a fecundidade, cf. KUHN, 1977, p. 321-325), para MacIntyre, a admissão de um conceito de verdade como correspondência identificada ao *telos* da investigação, juntamente com a possibilidade de compor uma narrativa satisfatória que inclua os momentos subsequentes (vigência da(o) tradição/paradigma derrotada(o), confronto, crise, superação) de maneira verossímil e coerente¹⁰, autoriza-nos a falar de um genuíno ganho cognitivo (em sentido realista) na compreensão de um objeto comum¹¹.

MacIntyre reconhece uma separação entre verdade e racionalidade: se, por um lado, é possível enunciar uma verdade de forma meramente accidental (MACINTYRE, 2006c, p. 201), sem que se disponha de qualquer justificativa razoável para conectar tal enunciado com a realidade a que se refere e com que coincide, sendo esta independente da mente do pesquisador, por outro a existência de uma justificação racional de dada asserção não é suficiente para tomá-la por verdadeira (sendo, aliás, os esquemas de justificação racional passíveis de substituição). No entanto, a racionalidade enquanto tal *supõe* uma tensão para a verdade, para uma adequação da mente à realidade sobre a qual se debruça¹², isto é, a verdade enquanto fim próprio do inquérito racional procura um ajuste entre a realidade a ser explicada e a razão a ser oferecida que os conecte da forma adequada, de tal modo que a mera existência material de uma “crença verdadeira e justificada” não constitui conhecimento em sentido próprio, mas é preciso que a justificação seja, ela própria, adequada (ainda que a título de ideal). Assim, a investigação, embora vinculada a esquemas conceituais e até a uma *imago mundi* historicamente situada e condicionada pelas práticas de determinada comunidade, não se acha estritamente fechada no interior dessas fronteiras, sendo que mesmo uma mudança revolucionária, em sentido kuhniano, é ainda compatível com a continuidade de uma concepção mais abrangente de racionalidade investigativa (de uma maneira que não se restringe a critérios formais de “escolha teórica”, cf. MACINTYRE, 1990b, p. 39-40).

MacIntyre (2006a, p. 17-18) atribui a Kuhn o erro de, enquanto atenta à experiência de um cientista ora situado no seio de um paradigma que realiza a transição a um paradigma rival – para a qual o próprio Kuhn se vale da imagem da “conversão”, sugerindo uma analogia com a

⁸ Kuhn fala de uma tal mudança na percepção, inspirada na mudança de perspectiva teórica, que a pesquisa é conduzida, desde um novo paradigma, como se os pesquisadores habitassem um mundo distinto daquele de seus predecessores (cf. KUHN, 1970, p. 116-117).

⁹ O conceito de incomensurabilidade é desenvolvido de forma independente e segundo seus próprios termos por Feyerabend (cf. FEYERABEND, 2007, p. 211-220).

¹⁰ Importa observar que Kuhn não ignora a presença do elemento narrativo na autocompreensão de um paradigma. Tipicamente, porém, tratar-se-ia de narrativas que tendem a distorcer a percepção do passado das disciplinas para preservar a impressão de progresso. Kuhn não lhe parece atribuir qualquer relevância epistêmica (cf. KUHN, 1970, p. 166-167).

¹¹ A admissão de uma realidade exterior compartilhada e abordada segundo os modos característicos das diversas tradições é uma constante da compreensão macintyreana das tradições racionais de pesquisa. No que respeita, porém, à compreensão das tradições de pesquisa *científica* (em sentido moderno), é possível conciliar uma posição (antirrealista) mais próxima à kuhniana com uma compreensão mais próxima à de MacIntyre (realista) sobre as tradições de pesquisa *filosófica* (alternativa não disponível para Kuhn, que identifica “racionalidade científica” a racionalidade *simpliciter*).

¹² Pode-se dizer que mesmo em posturas céticas ou relativistas essa tensão de algum modo se manifesta, uma vez que se justificam em geral ao postular uma descrição apropriada das limitações cognitivas ou da insuficiência dos esquemas conceituais em que se quer enquadrar a realidade. Também o cético e o relativista são forçados a propor alterações em seu discurso face a uma impropriedade ou incoerência descoberta. Pode-se sempre questionar a razoabilidade de semelhantes manobras recorrendo ao tipo de argumento clássico que imputa ao cético ou ao relativista, enquanto tais, algum tipo de contradição performativa. É preciso ressaltar, porém, que MacIntyre leva bastante a sério o desafio erguido por relativistas e perspectivistas, e ao tentar “encurrular” o perspectivista engajado com o programa da genealogia, percebe não se tratar de tarefa trivial (cf. MACINTYRE, 1990a, cap. IX).

conversão religiosa¹³ –, não fazer jus à experiência característica do *iniciador* de um novo paradigma, versado na tradição que enseja superar e ciente tanto das deficiências e limites desta quanto dos seus próprios débitos para com aqueles que o precederam, dos quais toma de empréstimo recursos indispensáveis à formulação de sua própria posição (e assim também das tensões entre continuidade e descontinuidade envolvidas nesse empreito, reveladas numa narrativa apropriada). Aqui MacIntyre apresenta o seu importante contraste entre Galileu e Descartes como exemplos de um fundador (epistemologicamente) bem sucedido e de um fundador fracassado, respectivamente.

O que faz do programa galileano uma exitosa saída¹⁴ à crise experimentada pela ciência física da escolástica tardia foi a capacidade do grande cientista florentino de integrar as contribuições de seus predecessores e o reconhecimento dos incontornáveis limites de sua abordagem, de forma consciente, não somente na própria apresentação de seus métodos e resultados, mas ainda na elaboração de uma narrativa coerente que justifica a superioridade de seu novo aporte (é também sugestivo que o veículo primário que encontrou para a divulgação de suas ideias sobre o novo “sistema do mundo” e as duas “novas ciências” tenha sido o diálogo, que explicita a estrutura dialética de seu raciocínio). (Ver MACINTYRE, 2006a, p. 10-12).

O pioneiro do novo aporte é também proficiente na linguagem e nos métodos da perspectiva rival (neste caso, aquela que será abandonada), de modo que é capaz de ver desde o interior e em seus próprios termos as suas radicais deficiências e de perceber o modo como serão superadas pela formulação de uma linguagem nova. Para os que já operam no interior desta, as duas perspectivas parecerão, de fato, incomensuráveis, e não haverá tradução imediata dos termos de uma naquelas da outra. Mas para os que dominam as duas, como *duas primeiras línguas* (isto é, que supõem a possibilidade de pensar segundo os modos e critérios próprios dos adeptos), é possível estabelecer objetivamente a superioridade de uma delas (MACINTYRE, 1988, p. 364-365).

Descartes, por sua vez, sendo herdeiro do vocabulário e do aparato conceitual (para já não dizer da civilização, da língua e da cultura) dos que o precederam, pretende fazer *tabula rasa* dessa herança, buscando um ponto de partida que possa apresentar como absoluto, neutro e sem contexto¹⁵, inaugurando com isso a posição característica do projeto iluminista de fechar os

¹³ A crítica de MacIntyre se dirige ao Kuhn de *The Structure of Scientific Revolutions* (ver KUHN, 1970, *passim*). O próprio Kuhn rejeita, a bem da verdade, mesmo nessa obra, uma equiparação estrita (no caso, com o triunfo de paradigmas pelo que chama “alguma estética mística”), afirmando que os cientistas, individualmente, são convencidos à mudança de paradigma através de argumentos, sendo que nenhum argumento é suficiente para convencer todos os que experimentam tal transição (p. 158). A linguagem da conversão, contudo, tem força sugestiva por evocar a ideia de incomensurabilidade e inescrutabilidade cognitiva, da qual uma conversão religiosa seria um modelo por excelência. Trata-se de uma premissa elementar da ordem liberal: a religião é um fenômeno essencialmente privado e sem reivindicações epistemológicas sérias. MacIntyre, já em seu primeiro livro (*Marxism: An Interpretation*) crítica a privatização da religião e, tanto ali quanto nos anos que se seguem, procura uma alternativa secular à cosmovisão totalizadora da religião, encontrando seu candidato mais promissor no marxismo. Posteriormente, empreenderá uma análise mais sociológica do fenômeno religioso (vinculado também a uma crítica linguístico-epistemológica de veio analítico) que o fazem abandonar a busca por uma ideologia “profética” – e rejeitará conjuntamente o marxismo e o Cristianismo (ver D’ANDREA, 2006, cap. 2; TORRE DÍAZ, 2005, p. 63). MacIntyre retorna à religião cristã pela via da tradição das virtudes e especificamente do tomismo, que vê como a tradição, a seu conhecimento, melhor equipada para lidar com os problemas da racionalidade prática e enfrentar as tradições rivais (ver MACINTYRE, 1988, 401-403; 1990a, caps. VIII e IX). MacIntyre analisa a relação entre conversão religiosa e razão filosófica em seu livro sobre Edith Stein (MACINTYRE, 2006i, p. 143-186). Para uma visão (tomista) mais sistemática sobre a racionalidade da conversão religiosa, ver FRANCA, 2001.

¹⁴ O modelo de Galileu como fundador também ajuda a esclarecer o modo como MacIntyre vê Sto. Tomás não como mero continuador de uma tradição, mas como fundador de uma tradição nova que supera as duas tradições anteriores (agostiniana e aristotélica) que “sintetiza” (cf. MACINTYRE, 1988, cap. X; 1990a, cap. V).

¹⁵ Descartes, além de adotar o gênero dos exercícios espirituais inicianos nas suas *Meditações* (ver BRANDHORST, 2010, p. 5), especialmente adequado para o tipo de atitude introspectiva que deseja recomendar, apresenta seu processo de “descoberta” intelectual na forma de narrativa no *Discurso sobre o método*, mas de modo a descortinar o que lhe parecerá o caráter enganador de todas as narrativas, manifestando sua ruptura com a herança espiritual que carregava. O ponto de partida das certezas cartesianas, em torno do qual erigirá as demais, a saber o *cogito* (*Discours de la Méthode*, IV; *Meditationes de Prima Philosophia*,

olhos aos seus próprios condicionamentos e canonizar o padrão de racionalidade em voga numa determinada época como “razão absoluta” e desencarnada, apta a julgar desde um posto observacional *ipso facto* privilegiado qualquer postulação ao estatuto de conhecimento. Descartes recusa-se a falar a língua de seus predecessores para apontar-lhes as suas falhas nos termos deles e integrar o resultado dialeticamente em suas próprias soluções. Antes lhes impõe os seus próprios termos, rejeitando a visão dos oponentes por achá-la aquém dos seus critérios e fechando, na verdade, os olhos para os seus débitos intelectuais. Portanto, ao buscar, com ferramentas conceituais inadvertidamente emprestadas e em ambiente alienígena, atingir resultados semelhantes aos que obtinham quando usados nas oficinas daqueles que os projetaram e amolaram, não surpreende que fracassasse (MACINTYRE, 2006a, p. 7-10)¹⁶. A catástrofe a que se alude em *After Virtue* está anunciada.

Se o projeto *científico* de Galileu foi um êxito epistemológico, o fato é que o projeto *epistemológico* de Descartes não foi um sucesso social de menor escala. Ainda quando se mantém no interior do marco científico traçado por Galileu (ou naquele que parte em linhas gerais deste, corrigindo-o e expandindo-o), os demais próceres da nova ciência se aliam aos luminares da filosofia barroca ao buscar uma forma de justificação *cartesiana* de seus métodos e premissas. Não no sentido de adotar os mesmos princípios e diretrizes do pensamento de Descartes, mas no de compartilhar a preocupação cartesiana de estabelecer novas bases para a edificação do conhecimento, prescindindo de referência à tradição. Paralelos aos esforços do próprio Descartes, aliás, é possível situar aqueles de seu contemporâneo Francis Bacon. Pode-se falar, nesse sentido, de múltiplas fundações da ciência moderna, em conformidade com as diversas perspectivas filosóficas que se apresentam para alicerçá-la. No dizer de Paolo Rossi (2001, p. 20), “a ciência do século XVII, junto e ao mesmo tempo, foi paracelsiana, cartesiana, baconiana e leibniziana”.

Quando o iluminismo emerge como movimento de reforma social de contornos bem definidos, a ideia de uma razão autônoma, livre das peias da tradição e alheia a qualquer apelo a uma “autoridade racional”, já se encontra plenamente estabelecida entre os seus principais representantes¹⁷. A ideia da autonomia e da atemporalidade da razão científica se tornou uma espécie de truísmo, que teve que esperar até o século XX para que autores como Bachelard, Koyré, Foucault e os próprios Kuhn e Lakatos o viessem a desafiar¹⁸. MacIntyre julga que o projeto iluminista, porém, não obstante a sua disseminação e influência, fracassa em seus próprios termos¹⁹. Quanto à ciência galileana, por seu turno, considera-a bem sucedida *enquanto tradição de pesquisa* por razões de ordem propriamente epistemológica.

É aqui que o programa de MacIntyre se aproxima, em certo sentido, das propostas de Lakatos para a avaliação dos programas de pesquisa. Lakatos é um popperiano, e, como tal, está interessado em oferecer uma figuração do progresso da ciência como um progresso

II), encontra antecipações significativas em Santo Agostinho (*De civitate Dei*, XI, 26) e Avicena (*De Anima*, I.1, 15.19-16.2). Nenhum deles, contudo, estava empenhado em um projeto de refundar o edifício do conhecimento humano pela deliberada rejeição da tradição precedente. Enquanto Sto. Agostinho encarava o pensamento filosófico, em que se associava com frequência a posições características da tradição platônica, como essencialmente contínua com a reflexão teológica, fundada na revelação cristã (ver GILSON, 2007, p. 458-460), Avicena situava seu raciocínio sobre a evidência do “eu” e a imaterialidade da alma no âmbito de um estudo psicológico calcado em linhas aristotélicas e neoplatônicas (ver MCGINNIS, 2010, p. 126-130).

¹⁶ Encontra-se em Gilson (1974; 1983) extensa argumentação para mostrar como a filosofia nos moldes estabelecidos por Descartes (e Kant) falha necessariamente em resgatar o senso do realismo metafísico, como expressamente pretenderam alguns filósofos neoescolásticos.

¹⁷ Inversamente, a tradição tomista representa, para MacIntyre, um êxito epistemológico, enquanto do ponto de vista social (histórico) jamais obteve grande difusão.

¹⁸ Hegel, que considera a razão como algo que se transforma através da História – e vincula a própria racionalidade prática aos contextos emergentes da dialética da vida social humana – toma a ciência, em abstrato, como uma etapa no desdobramento progressivo da Ideia (ver a introdução de M. J. Petry a HEGEL, 1970, p. 14-17; INWOOD, 1983, p. 46-59).

¹⁹ E estava, de fato, fadado a fracassar (cf. MACINTYRE, 2007, cap. 5).

essencialmente *racional*. Embora rejeite (LAKATOS, 1978a, p. 30-47) a versão de Popper do falsificacionismo, com seus “experimentos cruciais” e sua sucessão de teorias com cada vez maior “conteúdo empírico” (cf. POPPER, 1972, cap. VI), Lakatos deseja representar a sucessão de abordagens na história da ciência como encarnando um acúmulo de ganho cognitivo, sem descurar o fato de que os cientistas geralmente operam no interior de programas definidos em que a preocupação com a refutação de conjecturas está longe de ser um objetivo geral e primário (LAKATOS, 1978a, 1978b).

A atenção à história efetiva das disciplinas científicas, portanto, é para ele, assim como para Kuhn, decisiva. Ao invés de uma sucessão uniforme de teorias, Lakatos (1978a, p. 48-52) percebe ser mais adequado falar na operação de *séries de teorias* no interior de um mesmo programa (*grosso modo* equivalente ao “período normal” kuhniano²⁰), que se desenvolve por meio de uma heurística *negativa* (que protege o núcleo rígido do programa, de princípios fundamentais e convencionalmente “irrefutáveis”) aliada a uma heurística *positiva* (que constrói um “cinturão protetor” em torno do núcleo, determinando a proposição de hipóteses e testes).

O êxito de um programa de pesquisa dependeria, então, da fecundidade da heurística positiva em termos de progresso *teórico* (proposição de novas hipóteses e teorias) e *empírico* (confirmação experimental). Nesse caso, tem-se um programa *progressivo*; caso contrário (quando o programa já não consegue produzir teorizações interessantes e acumular sucessos preditivos), o que se tem é um programa *degenerescente*. A história de uma disciplina científica se revelaria em conformidade com padrões *racionais* justamente por sua tendência a preservar os programas progressivos e rejeitar os degenerescentes. As razões para a aceitação ou a rejeição de um programa de pesquisa, porém, não se manifestam senão *ex post facto*, por meio de uma *reconstrução racional* dos programas que inclui indispensavelmente um componente narrativo (LAKATOS, 1978b, p. 131-136).

MacIntyre (1988, p. 362-365) está igualmente interessado em estabelecer critérios para a avaliação das tradições de pesquisa, e algo como a “progressividade” de um programa lakatosiano é importante para ele, na medida em que uma tradição deve ser suficientemente flexível não apenas para lidar com seus problemas internos de maneira mais eficiente que aquela exibida por seus rivais, mas ainda para ajustar-se a novas situações e superar dificuldades percebidas em seu interior (ou resultantes do confronto com tradições externas).

Importa notar, contudo, que os critérios para avaliação das tradições de pesquisa no pensamento de MacIntyre, exceto quando dizem respeito às possíveis falhas em sustentar suas posições em seus próprios termos, envolvem necessariamente uma referência a tradições rivais. A teoria macintyreana é uma *dialética* das tradições de pesquisa. MacIntyre não está meramente interessado nas razões para se manter provisoriamente um modo de investigação “normal” por consenso de uma comunidade de inquérito. Seu objetivo é desenvolver uma teoria das tradições que não apenas leve em consideração a existência de múltiplas racionalidades em competição (em oposição às demandas de consenso que, na visão de autores como Kuhn e Lakatos, parecem ser um desiderato comum das comunidades científicas²¹) como também se preocupe com uma orientação essencial para a verdade. O componente narrativo em Lakatos, de maneira similar, lhe parece insuficiente: as reconstruções racionais que almeja são, por admissão do próprio

²⁰ Também na teoria de Lakatos há um lugar de destaque para a institucionalização das práticas científicas e o papel da autoridade, na forma da sua *élite* científica (cf. LAKATOS, 1978b, *passim*).

²¹ Cf. ZIMAN, 2000, p. 255. Para a busca de consensos como fundamento de uma racionalidade “pública” entendida em sentido lato, cf. HABERMAS, 1984, p. 19-42. Contra a busca de consensos na ciência, ver FEYERABEND, 2007, p. 221-226. Feyerabend, porém, valoriza o pluralismo como um bem em si mesmo, e não orienta a discussão científica para uma resolução dialética que objetiva a verdade.

Lakatos (1978b, p. 138), caricaturas. Para MacIntyre (2006a, p. 20), é de singular importância que aspirem elas mesmas também à verdade²².

Os dois elementos, teleológico e narrativo, estão intimamente relacionados para MacIntyre (1990b, p. 50-68). É importante observar que a versão correspondentista da teoria da verdade assumida por MacIntyre diz respeito não à coincidência de um conteúdo proposicional com os fatos descritos, mas a uma adequação da *mente* à realidade (MACINTYRE, 1988, p. 357-358; 1990b, p. 12-13; 2006b, p. 66-67; 2006c, p. 184-191; 2006d, p. 198-209): isso implica um progressivo aproximar-se, ajustar-se, que não depende em sentido estrito dos valores de verdade das proposições que conformam uma teoria. A verdade é o *telos* da atividade racional e, como qualquer fim propriamente humano, a sua busca ganha sentido quando integrada numa estrutura narrativa. A ação humana enquanto tal é somente inteligível no contexto de uma narração guiada por fins, e a própria falha de muitas racionalidades modernas estaria associada à marginalização dessa dimensão narrativa²³.

A adoção conjunta de uma teoria *dialética*, ou seja, uma teoria do confronto entre as tradições de pesquisa e de uma teleologia do inquérito racional guiado pela busca de uma verdade que transcende todas as possíveis perspectivas (ainda que se tenha que operar a partir de alguma delas) protege o programa de MacIntyre de certas objeções lançadas contra o de Lakatos (cf. FEYERABEND, 2007, p. 225-226; HACKING, 1983, p. 112-113). A crítica de que é insuficiente, para o abandono de um programa de pesquisa, que ele seja identificado como degenerescente, uma vez que é sempre possível (de uma maneira essencialmente imprevisível) “resgatar” um programa de pesquisa de tal estado, não atinge a teoria de MacIntyre: para ele, a superioridade de uma tradição de pesquisa se revela precisamente por mostrar-se capaz de responder os melhores desafios e objeções que lhe foram lançados *até o momento presente*: a possibilidade de vir a colapsar sob pressões futuras não lhe constitui um obstáculo, mas antes se configura numa *precondição* de sua racionalidade (MACINTYRE, 1990b, p. 39).

²² A partir dessa insistência de MacIntyre, pode-se reavaliar a postura de um Feyerabend (2007, p. 103), que atribuiu o êxito científico de Galileu a habilidades mais “retóricas” do que propriamente epistêmicas. MacIntyre (1990a, p. 118-120) observa que a capacidade “racionalmente poliglótica” de compreender uma determinada tradição de pesquisa em seus próprios termos enquanto se é capaz, a partir de uma perspectiva rival, de perceber os seus limites e explicá-los aos adeptos da tradição a ser superada, tal como se encontrava em Galileu, mesmo quando se faz necessário o recurso a prospecções imaginativas que só no longo prazo darão lugar a explicações plenamente articuladas, é capaz de assegurar a superioridade de um ponto de vista sobre outro que, *prima facie*, lhe é incomensurável. Essa possibilidade, ignorada por Feyerabend, permitiria superar suas reservas. Pode-se ainda acrescentar (em consonância com o que faz o próprio MacIntyre [em MACINTYRE, 2006a]) que aquela capacidade envolve a possibilidade de construir uma narrativa satisfatória e verossímil, coisa que, do ponto de vista das epistemologias analíticas padrão, pode ter função retórica mas não epistêmica.

²³ Este é um dos aspectos em que MacIntyre considera essencialmente limitada a perspectiva helênica, mesmo em Aristóteles, lacuna a ser preenchida pela compreensão bíblica da história humana, passível por si própria de receber um ordenamento linear e uma narrativa integrada (MACINTYRE, 2007, p. 147). Na visão grega, embora a narrativa seja um elemento importante da autocompreensão coletiva, dada a importância (como em outras ditas culturas “heroicas”) dos gêneros da epopeia e (no seu caso particular) do drama, trata-se de um elemento que se confina ao passado, iluminando os aspectos da vida presente por meio dos exemplos canônicos e “originários” (enquanto no drama, mesmo com a admissão da dimensão moral nas rumações interiores das personagens, veem-se estas enredadas caracteristicamente nos dilemas trágicos – dimensão cuja ausência MacIntyre primeiro imputa a uma deficiência da tradição cristã [MACINTYRE, 2007, p. 179-18], já antecipada por Aristóteles [p. 163-164], e depois toma, particularmente em Sto. Tomás, como sinal de sua mais completa e consistente concepção da racionalidade prática [MACINTYRE, 1988, p. 186-188] –, privados de resolução racional e “dissolvidos” pela arbitrária intervenção de um *deus ex machina*). Mesmo entre os historiadores, a preocupação premente é, ou bem a defesa das prerrogativas de algum clã ou dinastia, ou bem uma coleção das regularidades que evidenciam o padrão “arquetípico” e serve ao cálculo político (cf. LE GOFF, 1990, p. 62). Compreende-se, pois, o juízo aristotélico, que confere maior “importância filosófica” à poesia que à história, com sua parca inteligibilidade (*De Poetica*, C. 8, 1451b). Na visão histórica dos monoteísmos semíticos, por outro lado, a História ganha singular importância, em parte devido à sua essencial tensão para o futuro (que é herdada por perspectivas seculares como o marxismo). Para um contraste clássico entre a visão cíclica da Antiguidade Clássica e dos povos “arcaicos” em geral, e a visão histórica da tradição judaico-cristã (e, em alguma medida, também do Zoroastrismo), cf. ELIADE, 1992. Para as raízes teológicas das modernas teorias da História, ver LÖWITH, 1949.

Ou seja, não é em termos de prognósticos de fecundidade, do tipo que serviria para manter vivo o interesse de uma dada comunidade sobre uma tradição como programa de pesquisa, que se deve avaliar-lhe os méritos. Em outras palavras, não é a perspectiva de manter-se como “pesquisa normal” em vista da promessa de resultados que dá suporte racional a uma tradição. Pode acontecer, com efeito, que o êxito de uma tradição em se apresentar como semelhante programa de pesquisa “progressivo” conduza a uma “hipertrofia paradigmática”, em que diversas áreas são sucessivamente invadidas pelos modelos e padrões característicos de determinada conformação da pesquisa sem que haja efetiva confrontação dialética entre as tradições envolvidas, uma vez que se considere uma delas, conforme os presentes interesses cognitivos possivelmente ditados por fatores externos, “estagnada”. Pode-se mesmo dizer que coisa assim ocorre precisamente com a filosofia analítica, em nome da qual Rorty, por exemplo, já considerou o tomismo como um programa de pesquisa que simplesmente chegou ao fim (RORTY, 1992, p. 374).

A ênfase em MacIntyre, portanto, não é tanto sobre a *fecundidade* de uma tradição em termos de expansões teóricas ou empíricas, que tende a ser central para concepções *instrumentais* de racionalidade (cf. WEBER, 1978, p. 25-26)²⁴ – de fato, a perda do domínio da física para a ciência galileana teria constituído antes um reforço do modelo de racionalidade suposto por essa tradição do que um seu enfraquecimento (MACINTYRE, 1990b, p. 39) – quanto sobre a já mencionada tensão para a verdade concebida como adequação do intelecto às coisas.

A necessária referência das tradições de pesquisa às suas rivais, por seu turno, e o inevitável pertencimento do indivíduo a uma tradição (um indivíduo sem tradição estaria *ipso facto* excluído da pesquisa racional, cf. MACINTYRE, 1988, p. 367) revelam que, para MacIntyre, não existe propriamente o problema da “escolha” de uma tradição (“progressiva”) a que seria racional aderir: somente o engajamento na efetiva dialética das tradições de pesquisa pode determinar o abandono (racional) da tradição a que momentaneamente se pertence em benefício de uma outra, que se descobre ser a ela superior. MacIntyre (1988, p. 366) admite, além do mais, a possibilidade de que, numa dada etapa, haja uma fundamental indeterminação quanto à superioridade de uma entre duas ou mais tradições rivais, de modo que não haja critérios racionais disponíveis para a decisão racional por uma delas (embora o próprio reconhecimento da rivalidade enseje a confrontação contínua e o lançamento de desafios mútuos motivados pela fundamental inclinação de cada uma delas a uma verdade imparcial e transcendente assumida em comum como *telos*).

A ideia de Lakatos de que o juízo sobre a escolha racional recai não sobre *teorias* isoladas, mas sobre *séries* de teorias que encarnam os pressupostos de um *programa*, mostra uma afinidade importante com a concepção macintyreana (e, com efeito, aristotélico-tomista) de que a verdade (força motriz por trás de qualquer concepção de racionalidade) não consiste na correspondência entre conteúdos proposicionais e fatos do mundo, mas no ajuste (parcial e progressivo) do intelecto do investigador à realidade investigada (MACINTYRE, 1988, p. 356; 2006b, p. 58; 2006c, p. 185; 2006d, p. 209). Carecendo, porém, de uma tal concepção de verdade e construindo um ideal de “história interna” das ciências que admite redundar sempre em caricaturas, Lakatos torna-se apto a receber o rótulo de perspectivista (os critérios de aceitabilidade são sempre *internos* aos programas). Hacking (1983, p. 120), com efeito, afirma que Lakatos sequer se satisfaz em rejeitar uma noção correspondentista de verdade: rejeita o conceito de verdade *in*

²⁴ A distinção weberiana entre racionalidade *substancial* (ou absoluta) e racionalidade *instrumental* (ou formal) é fundamental ao presente trabalho. A tese de Weber, no entanto, é que a adoção de uma racionalidade substancial é matéria de escolha arbitrária, em si mesma incapaz de se legitimar racionalmente. Similarmente, o conceito de “metafísica” para R. G. Collingwood (1940, p. 61-70) tem por objeto o conjunto de pressuposições que condicionam o inquérito, sendo relativizadas historicamente. O programa macintyreano das tradições de pesquisa envolve, porém, justamente a comparação entre parâmetros substanciais de racionalidade.

toto. Para MacIntyre (1988, p. 360-361), em contrapartida, embora não se possa atingir jamais a plena certeza de estar em definitiva e perfeitamente adequada posse da verdade²⁵, ela está sempre no horizonte como objeto buscado e critério regulador (que faz com que se percebam inadequações e se esteja sempre à procura de ajustes e mesmo se mantenha, ao menos tacitamente, uma abertura à possibilidade de abandonar a tradição a que ora se pertence).

Há também o problema relacionado ao que se poderia chamar o *elitismo* da teoria de Lakatos (HACKING, 1983, p. 125-126), que também concerne de perto ao ponto de vista de MacIntyre. Ambos reconhecem a importância da atuação de uma *autoridade* intelectual no processo de normatização da prática investigativa. As elites lakatosianas (LAKATOS, 1978b, p. 125-128) não somente dão direção à pesquisa, mas determinam ainda a elaboração de sua história interna (com sua importância heurística). Entretanto, enquanto mergulhadas na ordem social mais ampla, sofrem a influência da história externa, de um modo que pode afetar as reconstruções racionais que legitimam. Os critérios de racionalidade dos programas de pesquisa, que ensinam a rejeitar os programas degenerescentes e estimular os progressivos, pretendem servir como proteção contra os abusos perpetrados por tais elites científicas e seu entorno institucional. Porém, como foi visto, a própria identificação do caráter progressivo ou degenerescente de um programa é sobremaneira frágil, e a construção da história interna, como reconhecida pelo próprio Lakatos, não logra evitar a produção de caricaturas. Além do mais, a concepção *instrumental* de racionalidade que se observou estar envolvida na avaliação lakatosiana dos programas de investigação pelo par progresso/degeneração está diretamente vinculada à procura de bens *externos* às práticas relevantes, de modo que os próprios *valores*²⁶ incorporados à pesquisa não oferecem por si mesmos resistência ao tipo referido de interferência externa sobre o *establishment* científico²⁷.

MacIntyre, como Lakatos, também considera essencial a atuação de uma “elite” racional sobre a articulação da pesquisa como prática – e como “arte” (*craft*, cf. MACINTYRE, 1990a, p. 61-68)²⁸. A autoridade racional dos *mestres* e uma estrutura institucional para a iniciação dos discípulos, a transmissão dos conteúdos e o desenvolvimento da própria investigação, são para ele condições indispensáveis ao florescimento de uma tradição de pesquisa. Como, porém, para MacIntyre a pesquisa é uma prática dirigida por uma teleologia que lhe confere determinados fins internos – os quais se tornam, eles próprios, objeto de escrutínio e constante reelaboração segundo a interação entre êxitos e dificuldades no transcurso de sua história –, deverá, sob pena de corromper-se (não meramente no sentido de se revelar estagnada e infecunda, mas de desviar-se de seus fins característicos), atender a padrões intrínsecos de excelência, manifestados no exercício de virtudes. As instituições dependem crucialmente de bens externos (recursos materiais, financeiros, poder de atuação) e determinam um regime de concessão e distribuição de semelhantes bens (remunerações, títulos, fama e prestígio entre outros) como condição de sua operação; estando inseridas no contexto social mais amplo, estão sempre sob o risco de fazer das pressões externas o motor principal de sua atividade e mesmo de degenerar numa busca de bens

²⁵ Esta distinção de níveis é importante. Na tradição aristotélico-tomista, o aporte sobre o conhecimento é necessariamente de segunda ordem: partimos da suposição de que *sabemos* algo, mas o conhecimento das razões e condições desse tipo elementar de conhecimento supõe uma reflexão sobre o dado e envolve dificuldades próprias. MacIntyre invoca Aristóteles: “saber que sabemos é difícil” (*Analytica Posteriora* I, 9, 76a).

²⁶ Para uma discussão sobre o impacto de valores sobre a prática científica (representando um desafio à tripla qualificação da ciência como neutra, autônoma e imparcial), cf. LACEY, 1999.

²⁷ Talvez não se trate tanto de um defeito da teoria de Lakatos quanto de uma limitação intrínseca da prática científica corrente e de sua interface social. Poder-se-ia dizer, porém, que concepções instrumentais da racionalidade são sempre parasitárias em relação a concepções substanciais.

²⁸ Uma arte é uma prática, inserida num contexto de uma tradição, destinada à produção de determinados tipos de bens, dirigida num entorno institucional por dadas autoridades racionais que ao mesmo tempo impõem um padrão de treinamento e critérios de avaliação (circunstanciais e absolutos) e exibem modelos de realização que conformam um *telos* a ser tanto emulado quanto aprimorado.

exógenos por sua própria causa. É, contudo, o reconhecimento dos bens *internos* à investigação e das virtudes necessárias para buscá-los (tais como veracidade, constância, coragem e humildade) que se ergue contra as ambições desmesuradas das instituições e sua tendência intrínseca à corrupção (MACINTYRE, 2007, p. 194-195).

Interessa notar que o problema da incomensurabilidade é importante para MacIntyre (1988, p. 350-352). Embora seu programa trate de critérios para a avaliação comparada de tradições e a decisão racional entre elas, MacIntyre considera a incomensurabilidade um dado real e inextirpável do debate. Como toda pesquisa racional tem lugar no contexto de (pelo menos) uma tradição, estrutura-se em seus termos, percebe a realidade através de suas lentes. Não há um domínio pré-teórico a que apelar no juízo das reivindicações de uma tradição, pois todo dado invocado terá já a forma que lhe imprime determinada perspectiva, será mesmo visto de acordo com o próprio recorte de interesses (possivelmente derivado de alguma compreensão *substancial* de racionalidade) que determina a sua seleção; os diferentes critérios classificatórios e interesses cognitivos empregados implicam que os dados não podem ser diretamente comparados: a própria tentativa de tradução das afirmações pertinentes a uma tradição nos termos de outra tende a ter um efeito deformador.

Donald Davidson (1984) propôs uma famosa crítica do conceito de incomensurabilidade, afirmando que os próprios defensores da noção se traem ao descrever, desde a sua própria perspectiva teórica, as posições do ponto de vista alternativo. O próprio fato de que se reconheça um “esquema conceitual”, “comensurável” ou não, como tal, revela já um terreno comum; mais ainda em comum se deve conceder se alguém pretende ter os adeptos de um dado esquema entre seus interlocutores – a aplicação de um *princípio de caridade* asseguraria uma base suficiente de prévia concordância entre os representantes de sistemas rivais para sustentar uma fundamental intertraduzibilidade (desde que sejam feitos os ajustes requeridos) entre os esquemas. Para isso seria preciso, contudo, abandonar o “dogma” do dualismo entre esquema e conteúdo, que envolve o reconhecimento de uma realidade externa aos esquemas, de modo a evitar o relativismo conceitual que impõe aos participantes de diferentes “paradigmas” a consequência de parecerem trabalhar em “mundos diversos”. Tomam-se, então, os esquemas não como descrições rivais de um objeto (“realidade”) comum, mas como de alguma forma autocontidos, mas admitindo uma ampla medida de concordância que assegura a compreensão mútua e uma possibilidade de avaliação comum com base nas evidências, holisticamente concebidas, disponíveis (DAVIDSON, 1984, p. 189-198).

Um problema com o argumento de Davidson é que sua visão sobre os esquemas conceituais tende a representá-los meramente como estruturas abstratas com conteúdos comuns (podendo haver aqui, clara, convergências significativas), ignorando que os *usos* efetivos a que os diferentes esquemas conceituais são postos podem supor padrões de interpretação encarnados em práticas e valores sociais radicalmente divergentes²⁹, em conformidade, ademais, com uma pluralidade de fins possíveis. A própria convergência parcial em estrutura e conteúdo pode servir para mascarar esses aspectos. MacIntyre (1988, p. 387-388) não nega a possibilidade de uma compreensão mútua entre “esquemas conceituais” alternativos. Em primeiro lugar, entre aqueles fundados em tradições que compartilham um número suficiente de características, entre referências, critérios e práticas. Mas o campo comum não pode ser simplesmente suposto como de “ampla” dimensão (com qualquer grau de definição ou vagueza que tal medida suporte), sendo frequentemente esse tipo de suposição responsável por uma presunção de capacidades compreensivas que mascaram e blindam incapacidades radicais. É preciso que uma tradição se

²⁹ DOUGLAS, 1999 traz uma série de estudos em antropologia que evidenciam a importância dessa dimensão tácita, governada por modos específicos de organização da vida social, que denomina “*backgrounding*” (p. 3-4), para a determinação de significados e padrões de interpretação.

abra à possibilidade de entender suas rivais em seus próprios termos, ao ponto de deixar-se, ela própria, ler de acordo com aqueles padrões e deixar-se por eles desafiar. Pode-se, em certo sentido, dizer que a comparação entre elas (que é o objetivo premente da teoria macintyreana das tradições de pesquisa), exige, como para Davidson, o recurso a um território comum. Este não é dado, todavia, pelo mero estatuto partilhado de “esquemas conceituais”, mas pela compreensão, interna às perspectivas adversárias, de que constituem empenhos investigativos *rivais*.

O reconhecimento da rivalidade revela a existência de um bem de litígio: as tradições de pesquisa são organizadas como *práticas* ordenadas à consecução de *fins*, e envolvem a referência do intelecto a uma realidade à qual se deve conformar (*verdade* como correspondência), percebendo nas falhas de ajuste a necessidade de reformar-se continuamente. Não podem, portanto, de maneira alguma ser autocontidas. Também nisso se fundamenta o diálogo com tradições estrangeiras. Se duas tradições de pesquisa distintas buscam, cada uma por suas próprias vias, o ajuste da investigação a uma realidade que a transcende, é possível comparar êxitos e fracassos, e estabelecer um diálogo capaz de proporcionar a alguma das tradições recursos para superar suas próprias dificuldades.

Esse diálogo, contudo, não envolve uma simples assimilação por tradução mais ou menos direta, mas é preciso, por assim dizer, tornar-se proficiente na linguagem característica da tradição externa, aprendida à maneira de uma *segunda primeira língua* (ou língua materna), para usar a paradoxal mas sugestiva expressão de MacIntyre (1988, p. 364-365; o conceito em si é familiar aos antropólogos de campo). Somente assim é possível assimilar o que a perspectiva estranha é capaz de oferecer, buscando rearranjar os próprios recursos no esforço de exprimir aquilo que pertence ao “esquema conceitual” alheio ou, quando necessário, introduzir novos termos que viabilizem a assimilação (MacIntyre dá o exemplo do enriquecimento da língua e do pensamento latinos pela forjadura de filosofemas, notadamente por Cícero, que traduzem os termos próprios da filosofia grega).

Mais importante, talvez, é que a capacidade de pensar desde o interior dos esquemas rivais permite a uma tradição deixar-se desafiar por outra, possibilitando o tipo de embate que pode resultar na assimilação de uma tradição mais “frágil” por uma mais robusta, na “conversão” dos membros de uma tradição a uma outra ou na elaboração consciente de uma nova tradição capaz de assumir as melhores contribuições de duas ou mais tradições em conflito e superar as suas dificuldades, enquadrando o resultado em um esquema conceitual mais apto. Ou seja: o modelo do “bilinguismo” galileano pode ser generalizado. Em tal embate, tem importância a capacidade de uma tradição para elaborar uma narrativa que dê conta dos seus condicionamentos e desenvolvimentos internos, em especial a maneira como supera dificuldades e eventuais crises epistêmicas (MACINTYRE, 2006a, p. 15-26). Externamente, é relevante a capacidade, concomitante à anterior e coerente com ela, de revelar compromissos e condicionamentos das tradições rivais, possivelmente ocultos a seus próprios adeptos, de tal modo que aquilo que não raro se toma como atemporal e autojustificado termina por se revelar historicamente situado e mesmo racionalmente problemático (MACINTYRE, 1990b, p. 53-68).

Uma perspectiva como a de Davidson, por oferecer um horizonte geral de inteligibilidade que se dispensa de enxergar o mundo com os olhos das tradições alternativas por supostamente tomá-las, a partir de critérios internos a si mesma, como cognitivamente transparentes e, portanto, essencialmente traduzíveis, assemelha-se num aspecto importante às posições iluministas criticadas por MacIntyre (1990a, p. 23-31). Tal como elas, a postura de Davidson apresenta uma concepção de racionalidade “acabada”, alegadamente consistente com a prática corrente da investigação científica, em termos da qual as demais concepções podem ser entendidas e julgadas na medida em que dela se aproximam ou afastam. Implícita nela está uma

narrativa de progresso que considera dar um “passo a mais” em relação ao holismo naturalismo quineano, acrescentando à rejeição dos dois “dogmas empiristas” da distinção entre analítico e sintético e da testabilidade separada de enunciados discretos a demolição de um terceiro, o do “dualismo de esquema e conteúdo” (DAVIDSON. 1984, p. 189-190). Embora a “caridade” de princípio exigida na leitura dos esquemas alienígenas acrescente um elemento de condescendência em comparação com o juízo geralmente mais ríspido do iluminista típico às tradições estranhas ou abandonadas, trata-se ainda de uma compreensão da racionalidade dotada, por construção, de uma universalidade postulada, sendo os diversos esquemas alternativos passíveis de compreensão (e avaliação) nos seus próprios termos, e não nos deles (já que podem se conceber, ao contrário do que postula Davidson, como radicalmente divergentes e efetivamente incomensuráveis) e assim a compreensão davidsoniana se torna essencialmente surda aos desafios que podem ser erguidos contra ela a partir desses esquemas rivais.

Apesar de se propor como forma de evitar os problemas (em especial o do relativismo conceitual) que acometem perspectivas como a de Kuhn, a de Davidson tem em comum com ela uma compreensão do progresso epistemológico (primariamente científico) que não reconhece uma teleologia substantiva do ser humano como agente investigador e, assim, se torna pouco apta a superar o fulcro das objeções relativistas (e perspectivistas) e oferecer uma compreensão conjugada do progresso e da racionalidade científica que possa ser compreendida em termos não redutíveis a critérios “eficientistas”/instrumentalistas.

O problema de encontrar uma base racional para enfrentar o impasse emotivista da filosofia moral contemporânea levou MacIntyre a elaborar uma teoria das tradições de pesquisa racional que se inspira em medida significativa nas discussões sobre a filosofia da ciência de autores como Kuhn e Lakatos e tem com elas importantes pontos de contato. Entretanto, como se tem visto, a abordagem de MacIntyre diverge daquela de tais autores em aspectos cruciais, tais como a importância epistêmica das narrativas, o papel atribuído à virtude e a tensão produtiva entre incomensurabilidade e realismo. À diferença das teorias desses autores, a de MacIntyre apresenta-se ainda como uma dialética das tradições de pesquisa, de tal modo que mesmo tradições academicamente marginais (esquecidas ou ignoradas) ou abandonadas podem levantar desafios relevantes à racionalidade dominante. Nisso se vê que, em contraste com o foco do debate na filosofia da ciência, a teoria de MacIntyre não é uma explicação de um progresso assumido. É preciso desenvolver este ponto em particular, para evidenciar a particularidade do aporte macintyreano e, tal como se fará nos capítulos consecutivos, preparar uma crítica da tradição analítica como uma crítica da razão filosófica reduzida à razão científica.

O problema do progresso

O projeto macintyreano de construir uma teoria geral das tradições de pesquisa apresenta, como até aqui se viu, um componente inerentemente narrativo e uma dimensão propriamente dialética, dentro da qual aquele componente se enquadra, manifestando especialmente o caráter de uma *teleologia* particular, que de certo modo informa todo o seu esforço teórico. Em confronto com teorias como as de Kuhn e Lakatos, esse desenvolvimento sugere um modo peculiar de engajamento com um problema primordial para essas teorias: o problema do progresso. Este é aqui considerado de um ponto de vista epistemológico, que certamente está relacionado, no nível da ideologia, ao tema do progresso social, que não se tratará especificamente no presente trabalho.

Embora partilhe de certos interesses (epistemológicos) com autores como Kuhn e Lakatos (problema da racionalidade da pesquisa, contexto social das práticas cognitivas, desafio

relativista), interessa pontuar que, diferentemente deles, MacIntyre não tem sua motivação nas dificuldades geradas pela noção de progresso científico. A guinada histórica da filosofia da ciência anglófona, com efeito, é inaugurada pela busca popperiana de uma narrativa de progresso capaz de dar conta das descontínuas transformações sofridas pelas disciplinas científicas e pela própria concepção de “ciência” (assim como pelas visões de mundo construídas desde cada uma dessas compreensões). Popper (1972, p. 303-308) obtém uma visão do progresso da ciência que conta com a verdade como ideal regulador (negativo) e um sentido teleológico bem definido, mas que atenta pouco às minúcias da própria história da ciência, além de supor conceitos que tornam especialmente problemático o tipo de narração linear que propõe, tais como a ideia de que a observação científica está sempre “contaminada” de teoria³⁰ e o inescapável elemento de convencionalismo na definição da base empírica empregada para o teste das teorias (POPPER, 1972, p. 111-113).

Mais sensíveis às complicações do registro histórico, Kuhn e Lakatos propõem teorias do progresso menos lineares e abandonam o critério de verdade como ideal regulador, assumindo uma teleologia de caráter extrínseco (capacidade de resolver quebra-cabeças, progressividade do programa). Em ambos há uma identificação entre os critérios de avaliação das teorias (paradigmas, programas) e certa medida de *eficácia*, determinada por comparação, que pode tornar mais *razoável*, em sentido prático, a opção por uma dada abordagem mas elimina a necessidade de uma *correspondência* à realidade: é antes esta que se conforma às demandas investigativas.

Larry Laudan (1977, p. 11-12) propõe expressamente a ideia de um progresso dirigido à eficácia na solução de problemas que ele julga evitar problemas como o da incomensurabilidade e do relativismo, além de dispensar as caricaturais reconstruções racionais de Lakatos, ao mesmo tempo em que insiste na *autonomia* da ciência como empreendimento cognitivo (esquivando-se à dicotomia verdade/práxis, cf. LAUDAN, 1977, p. 223-225). Em que, entretanto, radicaria o ímpeto para semelhante busca “autônoma” para a solução de problemas, de modo essencialmente desvinculado dos interesses práticos de seres humanos imersos nas contingências da cultura e da vida social, é talvez questão que o filósofo da ciência considere além de sua alçada, mas a ausência de uma resposta não obstante obscurece a alegação de que o bem da ciência enquanto solução racional de problemas seja fundamentalmente de caráter não instrumental.

Para esses filósofos, ademais, o progresso científico é simplesmente um *dado*. Suas teorias buscam, pois, explicá-lo e não propriamente pô-lo à prova. Há um óbvio sentido em que a “ciência” (ou uma disciplina ou programa científico) progride: em termos materiais e sociológicos. Contabiliza-se o crescimento dos departamentos que são dedicados ao seu estudo,

³⁰ Tese defendida, antes dele, por Pierre Duhem (cf. DUHEM, 1906, p. 233-238). Na tradição analítica, esse tipo de posição também está geralmente associada à filosofia da ciência informada por elementos da psicologia da Gestalt de Norwood Russell Hanson (HANSON, 1958, p. 4-30) e ao ataque, em veio wittgensteiniano, de Wilfrid Sellars (SELLARS, 1997, p. 13-25) ao chamado “Mito do Dado” (*Myth of the Given*), que borra a distinção entre o que “se apresenta” à mente e aquilo que a mente “introduz”. A identificação do início da guinada histórica da filosofia da ciência na tradição analítica com Popper pode parecer atípica, mas há razões para justificá-la. É verdade que a *Logik der Forschung* se apresenta propriamente como um tratado de lógica da ciência, respondendo aos problemas lógico-conceituais que Popper vê no indutivismo, no psicologismo, no empirismo lógico em particular e em certas versões do convencionalismo, introduzindo noções de sintaxe e semântica lógica aplicadas à ciência experimental, discutindo e propondo definições técnicas de conceitos determinados de base e conteúdo empírico, graus de falseabilidade, simplicidade teórica, corroboração, probabilidade etc. Entretanto, já aí, Popper desenvolve um interesse central no conceito de “progresso científico”, que ele considera real e obtido através de sucessivos falseamentos (cf. POPPER, 1972, p. 303-308), argumento em que ele insiste e busca ilustrar em outros lugares, como em POPPER, 1962, p. 220-221. Se o efetivo giro histórico for situado somente com o aparecimento das principais obras de autores como Kuhn, Lakatos e Feyerabend, deve-se, todavia, dizer que tais autores e suas discussões características foram lançados à proeminência precisamente por apresentarem suas como respostas, historicamente fundadas, àquelas de Popper, como se revela no célebre volume organizado por Lakatos e Musgrave (1979).

das publicações, dos investimentos públicos e privados, da sua relação com as inovações tecnológicas, sua inserção cultural, seu prestígio social etc. Entretanto, em nenhum sentido óbvio se equaciona esse tipo de progresso com um progresso de tipo especificamente epistemológico³¹. No vocabulário macintyreano, pode-se dizer que essa medida de progresso é dada pelo êxito na obtenção de bens *externos* à prática científica ela mesma ou bens *de eficácia* considerados do ponto de vista do agente investigador.

O que se observa é uma identificação da “racionalidade científica” com a racionalidade *tout court*, juntamente com uma vaga assimilação do evidente progresso material e social da ciência com o que seria um progresso epistemológico, que exige então a elaboração de um *rationale*. Mesmo para críticos agudos da noção de progresso científico como Feyerabend, há uma assimilação implícita da razão científica à razão *simpliciter*, de modo que os argumentos que sustentam o fracasso do projeto epistemológico (progressista) da ciência moderna lhe parecem impugnar as pretensões (à “objetividade”, “universalidade” etc.) da razão enquanto tal³².

MacIntyre, como foi dito, não faz de uma noção de progresso simplesmente assumida o eixo central de sua teoria das tradições de pesquisa. Não há um sentido óbvio e conspícuo em que a pesquisa progride. O que se apresenta como “progresso”, para ele, longe de ser simplesmente um “dado”, pode ser uma máscara ideológica (MACINTYRE, 1990a, p. 28-31). As tradições de pesquisa não podem ser julgadas por meros critérios de eficácia, mas envolvem uma discussão permanente de seus próprios fins, que devem ser conhecidos, explicitados, precisados. O próprio progresso não pode senão ser avaliado de acordo com essa teleologia assumida. Uma falha patente das teorias correntes sobre o progresso (científico ou de qualquer outra natureza) é precisamente a ausência de uma noção bem definida de *telos* (MACINTYRE, 1990b, p. 65-68). Progresso é naturalmente definido como aproximação a uma meta.

Já foi visto como, para MacIntyre, o componente narrativo está intimamente associado à importância do *telos* como guia da investigação, não bastando apresentar-se como “caricatura” (como para LAKATOS, cf. 1978, p. 138) ou como justificção ideológica *a posteriori* (como para KUHN, cf. 1970, p. 166-167), posturas que partem do suposto de que a narração é, por si mesma, privada de relevância epistemológica. No entanto, esses mesmos autores pretendem construir uma explicação do *progresso*, de modo que não conseguem esquivar-se ao aspecto

³¹ Atente-se, porém, ao fato de que a própria noção daquilo em que consiste o conhecimento, a que fins atende e como se deveria conformar o seu ideal de realização, tudo isso é passível de variação e as diversas tradições que enquadram concepções distintas de racionalidade efetivamente os concebem de modos diferenciados. Admitindo a existência de diferentes setores para a racionalidade informada por fins diversos e não necessariamente “rivais”, é possível, ademais, aceitar a coexistência de pelo menos alguns desses modos. O importante, contudo, é avaliar a consistência e a pertinência de diferentes alegações sobre a natureza e o alcance das diferentes compreensões de “conhecimento” que se confrontam. O ponto relevante por enquanto é somente ressaltar que a prática científica hodierna não enseja, por si, critérios epistemológicos de progresso claramente definidos, isto é, como bens internos à investigação considerada como prática. Essa consideração converge com a crítica de MacIntyre (2009, p. 173-176) ao moderno modelo da “universidade de pesquisa”, excepcionalmente bem sucedida em conduzir pesquisas superespecializadas e formar profissionais competentes de acordo com as demandas das sociedades capitalistas avançadas, atraindo quantidades massivas de investimento, mas que perdem de vista a unidade do inquérito racional e a busca de um bem humano integral. Isto é, são típicas instituições de tipo liberal, identificadas como neutras em relação a dada concepção do bem do ser humano e, portanto, pouco receptivas à noção de uma unidade do inquérito racional. São tais as instituições onde a pesquisa científica é caracteristicamente cultivada, seu contexto conatural, mas, se é possível falar em bens internos a tal modalidade de pesquisa, é certo que o seu correlato institucional, que, como toda instituição, opera com a gestão de bens *externos* (cf. MACINTYRE, 2007, p. 194), termina por promover um tipo de pesquisa tipicamente comprometida com a busca e preservação de bens de eficácia (MACINTYRE, 2007, p. 194-195; 1988, p. 399-400; 1990a, cap. X). Essa situação dificulta a identificação de uma teleologia própria à prática científica (se a pesquisa científica pode ser definida como tal) e reforça o senso de instrumentalismo.

³² Feyerabend não identifica simplesmente razão e prática científica. Antes ressalta a existência e imprescindibilidade de elementos irracionais na própria ciência (FEYERABEND, 2007, p. 220). Entretanto, para ele, a impossibilidade de um método estritamente racional na ciência (que não é para o seu descrédito) demonstra para ele a limitação necessária das pretensões da própria razão (FEYERABEND, 2007, cap. 7).

narrativo, embora não tenham êxito em integrar satisfatoriamente em suas teorias uma justificação racional para ele³³. Para MacIntyre (1990b, p. 65-68), ao contrário, a narração é, ao mesmo tempo, requerida para estruturar coerentemente a noção de progresso no inquerito e um item fundamental na avaliação de tradições em conflito: cada uma delas oferece uma narrativa (passível, ela própria, de discussão e aprimoramento: a autocompreensão de uma tradição requer um ordenamento à *adaequatio* de suas próprias narrativas) que deve pretender-se *verossímil*, de modo que o embate entre tradições deve comportar também um confronto de narrativas (cf. MACINTYRE, 2006a, p. 15-23; 1988, p. 350).

É oportuno também reparar que a afirmação do progresso permanece essencialmente inalterada, enquanto a concepção do *telos* varia substancialmente quando se passa de um autor a outro. Há, portanto, uma ideologia subjacente de progresso que pode tomar sua inspiração no crescimento material, social e institucional das práticas científicas e sua cada vez maior inserção na vida das sociedades modernas – isto é, no sentido “óbvio” e externo de progresso a que se aludiu anteriormente –, ou mesmo na crescente sutileza das elaborações teóricas e acúmulo de sucessos em termos de predição e controle de fenômenos (critério, observe-se, já “eficientista”), mas que não se traduz de forma incontroversa em critérios de ordem epistemológica³⁴.

As tentativas de fazê-lo tendem a apelar a termos sucessivamente mais vagos, como “capacidade de resolução de quebra-cabeças” ou de “solução de problemas”. Há uma dificuldade sensível em conceber a atividade científica como prática ordenada a fins próprios, que se reflete na indeterminação dos traços epistemológicos relevantes, ou seja, repercute sobre o problema da *demarcação*: como caracterizar o conhecimento científico em contraste com outras modalidades de discurso. Os métodos empregados nos diversos ramos da ciência são em larga medida autônomos e regionais, e se vê antes um esforço por abstrair sobre a prática corrente (por mais heterogênea que se revele) dos cientistas do que no sentido de regulá-la a partir de uma

³³ Em CAPALDI, 1998, cap. 2, se encontra uma crítica detalhada das teorias da ciência pelo seu desenvolvimento através da discussão do problema do progresso científico na tradição analítica, em que se revela uma radical incapacidade em assimilar o fator histórico, uma vez que se toma a racionalidade científica como um parâmetro autônomo e autojustificado, tomado dogmaticamente como modelo da racionalidade em sentido lato e, portanto, incapaz de ser avaliado desde uma perspectiva histórico-cultural mais ampla.

³⁴ É possível *redefinir* os critérios epistemológicos de modo a contemplar justamente tal capacidade como aspecto principal. É curioso observar que, para Platão (cf. *Republica*, L. VII, 516), a capacidade de observar a sucessão das sombras fugazes, representação das aparências sensíveis, e determinar sua ordem e sequência, prevenindo disposições em instantes futuros, exhibe-se como modelo de conhecimento intelectualmente indigente mas valorizado pelos “habitantes da caverna”. Num comentário tardio a Aristóteles (*In de Caelo*, 488. 18-24), Simplicio atribui a Platão o desafio, lançado aos astrônomos gregos e que teria sido pela primeira vez enfrentado por Eudoxo, de “salvar as aparências”, isto é, de dar conta dos fenômenos astronômicos por meio da formulação de hipóteses geométricas comodamente ajustadas às observações efetivamente registradas. A historicidade da atribuição é problemática (cf. BOWEN, 2013, p. 81-82), mas não representa por si uma incoerência ou uma descontinuidade no pensamento platônico. Com efeito, o discurso de Platão sobre a constituição e estrutura do cosmo, recomposta de acordo com formas matemáticas, é apresentado como um “mito plausível” (*Timaeus* 29b-d). Jacques Maritain (2003, p. 17-18) faz a arguta observação de que qualquer tentativa de explicar os fenômenos da natureza através de um aparato exclusivamente matemático fatalmente descamba no recurso a mitos explicativos. Aristóteles se opõe, é certo, a semelhante concepção platônica, julgando realmente possível uma ciência da natureza, mas esta se empenha não por “salvar os fenômenos” ou modelá-los matematicamente, mas por estudar os princípios concernentes à classe de coisas que existem “por natureza”, entendida esta como fundamento intrínseco de mudança ou movimento (*Physica*, L. II, C. 1). No século XVII, Francis Bacon, para quem “a verdadeira e legítima meta das ciências é a de dotar a vida humana de novos inventos e recursos” (*Novum Organum*, L. I, Af. LXXXI), já terá operado uma reordenação essencial da compreensão do conhecimento (de inspiração eminentemente teológica – cf. ROSSI, 1992, cap. 3), de modo que a capacidade de predição e controle dos fenômenos se projeta a uma posição de proeminência na avaliação epistemológica. O importante a observar é que existe aqui uma mudança na *função* atribuída ao conhecimento (associada a uma ética emergente). É verdade que Aristóteles admite a existência de ciências, como a óptica, a astronomia e a música (harmonia) que estudam objetos matemáticos tomados segundo sua pertinência à ordem natural (*Physica*, L. II, C. 2, 194a), classificadas por Sto. Tomás (*Super Boethium De Trinitate*, Q. 5, A. 3, ad. 6-7) como ciências *intermediárias* (formalmente matemáticas, materialmente físicas), às quais admite a possibilidade de subdeterminação pela experiência (*Summa Theologiae* Ia, Q. 32, A. I, ad II).

epistemologia geral. A epistemologia se retorce para acompanhar o dado sociológico³⁵, mas o próprio dado sociológico tende a desaparecer no fundo, sobressaindo a superestrutura de “racionalidade” que nesse contexto se produz³⁶.

A epistemologia de MacIntyre, porém, não ignora o dado sociológico: antes, pelo contrário, vincula os esforços cognitivos à estrutura das *práticas* humanas, histórica e socialmente situadas, e a avaliação de seus produtos não pode ignorar essa dimensão. Nesse sentido, MacIntyre chega a aproximar-se, sob certos aspectos, às teses de Foucault (cf. FOUCAULT, 1989a), com sua insistência sobre a influência formativa das práticas e dos valores sociais sobre a *episteme* (veja-se, porém, a dura crítica de MacIntyre à “subversão” foucaultiana em MACINTYRE, 1990a, p. 206-210). Esse tipo de abordagem com frequência valeu a MacIntyre a acusação de aderir a uma forma de historicismo ou relativismo (ver, por exemplo, HALDANE, 2004a, p. 19-22) inconsistente com suas pretensões epistemológicas.

É comum aos filósofos da tradição analítica, com efeito, acusar do cometimento da falácia genética³⁷ (isto é, atacar uma posição não pelo seu conteúdo próprio, mas pela sua origem) aqueles que se debruçam sobre os condicionamentos histórico-culturais das teorias para questionar-lhes o alcance e a validade (cf. MACINTYRE, 2007, p. 265-272). Tendem, pois, a partir do “estado atual” das ciências como *dado*, tomando-as como o *melhor disponível no*

³⁵ Este é um ponto que divide Popper e seus críticos: para o filósofo austríaco, a ciência deve se organizar (isto é, em seu contexto de justificação, uma vez que o contexto de descoberta não seria passível de regulamentação racional) segundo critérios de validação objetivos e intemporais (ampliação do conteúdo empírico, tentativas de refutação, designação de experimentos cruciais etc.), ainda que sua força epistêmica seja bastante mitigada em comparação com os ideais de conhecimento clássico e iluminista, enquanto para os pós-popperianos esse tipo de exigência brota de uma consideração ingênua da história da ciência. A injunção popperiana, contudo, se baseia numa demanda *ética* (cf. FULLER, 2003, p. 25): não só como exigência de uma busca pela objetividade motivada pelo exercício do juízo crítico autônomo e livre de pressões autoritárias (cf. POPPER, 1962, p. 26-27), mas ainda como requerimento de uma ordem social que permita o controle crítico da atividade científica pelo próprio público (cf. POPPER, 2003 [vol. II], p. 256-265). Nesse sentido, quando enuncia suas recomendações para que a sociedade seja capaz de *defender-se da ciência*, Feyerabend (cf. 1999) permanece um autêntico popperiano – à diferença de Kuhn, que legitima o *status quo* científico enquanto tal (cf. FULLER, 2003, p. 20-21). Não obstante, Popper acredita no “progresso” geral da história da ciência e traça uma linha demarcatória que lhe permite situar com clareza a Relatividade no interior do campo da ciência enquanto mantém fora a psicanálise e o marxismo (POPPER, 1962, p. 34). Popper, ademais, considera que o critério de demarcação representa não uma partição dos discursos em modos distintos mas ambos (possivelmente) legítimos: a ciência goza de privilégios epistêmicos negados aos membros de sua classe complementar (embora Popper se gabe de sua maior tolerância face aos empiristas lógicos dado que concede que as teorias “metafísicas” podem ser dotadas de sentido; em período posterior (cf. POPPER, 2002, p. 194-210), inspirado por Lakatos, concede-lhes mesmo importância heurística, embora concernente ao indomável “contexto de descoberta”). A crença de Popper em um progresso da ciência por “conjeturas e refutações” é, porém, pouco consistente com a história da ciência (cf. KUHN, 1970, p. 146-159; LAKATOS, 1978b, p. 108-117), o que o torna vulnerável às objeções de seus críticos. Estes, todavia, ao abandonarem a ideia de uma regulamentação metodológica da prática científica (moldando antes suas teorias pelo “progresso” autônomo reconhecido em cada campo pelos seus praticantes) e considerarem a ciência como algo praticamente “autolegitimado” (ou legitimado pelas escolhas das comunidades de seus praticantes), põem em risco o estatuto epistemológico (e ético) da ciência.

³⁶ Nem sempre o dado sociológico “desaparece no fundo”. Nas últimas décadas vem se produzindo uma literatura crescente sobre os aspectos sociais da prática científica, ocasionando a emergência do campo da “epistemologia social” (ver FULLER, 1991; HADDOCK et al., 2010). Robert K. Merton (1968a, p. 606-616) já trata de valores incorporados a um *establishment* institucional como essenciais para a epistemologia (o que se aproxima, em certo sentido, de MacIntyre). Mais recentemente, autores como Steve Fuller (1991, p. 24-30), Alvin Goldman (1999, p. 3-5) e Ronald Giere (2006, p. 15) têm enfatizado os aspectos inerentemente sociais da pesquisa científica, considerando-os parte integral da busca por objetividade (conceito que comporta interpretações bastante diversas) e estabelecendo condições (que geralmente incorporam certas preocupações políticas mais gerais) para seu bom funcionamento, assim como também extraindo consequências sobre a atual organização da prática científica (Giere, notadamente, infere da fragmentação da pesquisa científica – do tipo sublinhado por Dupré [1993] e Cartwright [1999] – um tipo de perspectivismo epistemológico, cf. GIERE, 2006, p. 88-95). Esses autores, contudo, são concordes em considerar a pesquisa científica como o modelo de esforço cognitivamente legítimo e progressivo – embora apresentem interpretações distintas para tais noções – e, ainda quando voltada a um conhecimento efetivo e verdadeiro do mundo (como para Goldman, ver GOLDMAN, 1999, p. 7-17), purgados de compromissos substantivos sobre itens como a natureza da realidade ou o alcance cognitivo da mente humana: para essas perspectivas, a ciência, tal como correntemente praticada, é o ponto de partida e o modelador dos critérios racionais. Portanto, as dificuldades que atingem os pontos de vista considerados acima também as afetam.

³⁷ Cf. CAPALDI, 1998, p. 450 e MACINTYRE, 2007, p. 265-272.

*momento*³⁸. Por um lado, entretanto, o conteúdo do “estado atual” do “conhecimento científico” é supostamente assumido em vista do prestígio epistemológico da ciência; por outro, esse prestígio epistemológico é (após as melhores tentativas) definido segundo um modelo de “progresso” fundamentalmente dependente de determinados acordos (muitas vezes locais e geralmente provisórios) e dada organização institucional e social da prática investigativa, que os produz. Eludir, portanto, a dimensão sociológica pode redundar numa grave lacuna para um projeto epistemológico, ou ao menos para um que encontre em si um lugar para a ciência moderna.

Há, para ser exato, tentativas de “reconstrução” formal do conhecimento científico que determinam uma espécie de arcabouço racional para a apresentação dos dados extraídos das diversas disciplinas. Este era já o objetivo de Carnap (cf. 2003, p. 5) e no mesmo espírito se encontrava a proposição de Quine (cf. 1963b) do seu sistema NF como nova base para a lógica matemática. As limitações intrínsecas, em termos de representabilidade (matemática), de uma abordagem dedutiva/axiomática levaram autores como Suppes (2002, p. 3-5) e Van Fraassen (2007, p. 84-89, 104-109) a propor antes uma abordagem baseada primariamente na construção de modelos – o que, com as vantagens oferecidas pela riqueza do aparato formal empregado, parece oferecer novo suporte para versões do realismo científico de molde estruturalista, como aquele defendido, por exemplo, por Poincaré (1995, p. 164-170), para quem a ciência é capaz de revelar (nada mais que) a invariância dos padrões de relações obtidas entre os fenômenos.

O próprio Van Fraassen, porém, longe de trilhar o caminho do realismo científico (sendo um dos principais representantes da postura antirrealista), aponta as graves dificuldades envolvidas na noção de *representação* (isto é, a relação entre a realidade e sua “imagem” científica). Por um lado, um *isomorfismo* – como o que se pretende obter entre a realidade e um modelo abstrato – entre estruturas supõe uma prévia apresentação matemática de ambas (que, enquanto isomórficas, não podem ser distinguidas – requerendo sua distinção uma caracterização, por exemplo algébrica, independente). Por outro, há uma *subdeterminação* dos dados empíricos em relação às diversas “representações” formais, podendo modelos (restritos a linguagens particulares e cada qual com seus artifícios matemáticos) distintos representar igualmente o mesmo domínio de “fatos” (cf. VAN FRAASSEN, 2007, cap. 2). Tais considerações afetam ainda programas realistas como o de Richard Boyd (1980), para quem a ciência progride por um conhecimento cada vez maior da estrutura causal do mundo: essa “estrutura causal” só pode ser representada pelos padrões de relações supostamente existentes entre os fenômenos, mas é difícil concebê-los de forma independente das estruturas matemáticas que os descrevem (o próprio conceito de *causa* se torna especialmente imperscrutável, se se pretende que ele transcenda os diversos esquemas concretos).

Van Fraassen busca, pois, uma meta epistêmica mais modesta: atingir a adequação empírica (consistência entre modelos e a base empírica), embora esse escrúpulo empirista não baste para decidir entre alternativas igualmente, isto é, para todos os efeitos práticos, adequadas. A explicação científica, para ele, torna-se uma questão de *ciência aplicada*, dependente dos modelos e dirigida por interesses cognitivos particulares – o que o aproxima de uma posição instrumentalista. A adequação empírica, entretanto, depende essencialmente do próprio modo de descrição da base empírica, que será inapelavelmente afetada pelos esquemas conceituais adotados (VAN FRAASSEN, 2007, p. 274-275). Em outras palavras, a cláusula “para todos os efeitos práticos” é projetada ao primeiro plano, de modo que as possibilidades de

³⁸ O arquétipo desse tipo de posicionamento é o naturalismo de Quine, que expressamente reconhece a contingência e revisabilidade não somente das teorias científicas mas de qualquer enunciado do corpo do sistema de “conhecimentos” mas insiste em que a ciência ofereça o parâmetro para a ontologia e se mostre contínua com a epistemologia (cf. QUINE, 1963a, p. 43; 1969, p. 82-90).

aplicação da ciência terminam por ditar a agenda epistemológica³⁹. Os caracteres materiais e sociológicos retomam, pois, sua proeminência (na prática), ainda que a organização institucional da prática científica esteja longe de constituir o foco da discussão.

Para MacIntyre, por seu turno, a proeminência da dimensão sociológica não é, de maneira alguma, um estorvo para a elaboração de uma epistemologia realista: antes é sua precondição. O investigador racional sempre toma seu ponto de partida contingente desde o interior de uma tradição, que estabelece um determinado modo de descrição da realidade, delimita problemas, estabelece objetivos de inquérito, determina um ambiente institucional regulado onde a pesquisa vem a efeito. O pesquisador destituído de uma tradição (que é antes uma ficção que um personagem historicamente exemplificado) está privado do mínimo de recursos necessário para empreender uma investigação racional (MACINTYRE, 1988, p. 368)⁴⁰.

A necessidade de um ordenamento institucional como contexto para a pesquisa e a importância do cultivo das virtudes para atingir os seus fins próprios reforçam o caráter social e ético de uma tal empresa. Mas é justamente a consideração dos *fins* da pesquisa que conecta diretamente a prática social aos valores epistemológicos. Como *arte*, a pesquisa apresenta determinados modelos compartilhados que constituem padrões de excelência, os quais envolvem os participantes na busca de dados bens que eles próprios não escolhem: os próprios modelos apontam para uma realidade que transcende como tal a prática, que permite a reelaboração contínua da sua compreensão dos seus fins e da organização de seu ofício, de maneira que permite a própria regulação da prática (cf. MACINTYRE, 1990a, p. 61-68).

Somente a partir desse começo contingente, da aceitação inicial de determinadas autoridades, esquemas conceituais, critérios de avaliação e valores institucionais é que o pesquisador pode perceber a *inadequação* de determinadas posturas investigativas que o torna particularmente consciente da adequação almejada e permite o esforço no sentido do progresso da tradição ou, num caso limite, a percepção da necessidade de abandoná-la, seja já por uma alternativa disponível, seja por uma que ainda tem que se construir. Esta construção, porém, não será de modo algum uma criação *ex nihilo*: terá que partir dos materiais e recursos (também no nível da articulação sócio-institucional), legados pelas tradições que por si mesmas se revelam insuficientes (cf. MACINTYRE, 1988, p. 354-365).

A busca de uma tal adequação como uma meta *assumida* pela pesquisa e não como *construída* a partir dos resultados efetivamente atingidos requer, para MacIntyre, uma compreensão *substantiva* de verdade, que impede toda redução da verdade à mera redundância, à expediência pragmática ou à noção de asserção justificada (cf. MACINTYRE, 2006b, p. 54-61; 2006c, p. 207-208)⁴¹: em cada um desses casos, há uma relativização da verdade ao contexto discursivo em pauta. Em vista da multiplicidade, sincrônica e diacrônica, de tais contextos, a solução terá de ser ou bem uma noção de racionalidade e de progresso racional divorciada da verdade ou bem uma noção de verdade “localizada” como no “realismo interno” de Putnam (cf. PUTNAM, 1990; 1991, p. 113-116)⁴². A ideia, porém, de uma pesquisa concebida como empenho

³⁹ E mesmo essas aplicações envolvem sempre um grau considerável de idealização na própria descrição das circunstâncias envolvidas. Isto é, não somente há descrições alternativas dependentes de distintos marcos teóricos mas, no interior do mesmo marco teórico, faz-se referência constante a situações *ideais*, uma vez que não se pode determinar a medida exata da atuação de fatores intervenientes (que também teriam, ademais, que ser descritos em termos altamente idealizados a partir de uma dada perspectiva teórica), por mais que as situações experimentais procurem neutralizá-los.

⁴⁰ O que implica, decerto, que a racionalidade (enquanto fenômeno cultural organizado, se se quiser expressá-lo dessa forma) é cronologicamente posterior à tradição (cf. MACINTYRE, 1988, p. 354-355).

⁴¹ MacIntyre também invoca (2006b, p. 61-68) uma razão puramente lógica para uma tal concepção substantiva de verdade, amparando-se nos argumentos de Geach sobre a prioridade do conceito de verdade sobre o de asserção.

⁴² Uma terceira alternativa poderia ainda ser encontrada na teoria da “quase-verdade” defendida em DA COSTA e FRENCH (2003), que propõe uma articulação unificada entre modelos parciais concebidos de forma “aberta” segundo um esquema falibilista, através de um enquadramento paraconsistente, capaz de acomodar as inconsistências recíprocas enquanto se busca uma resolução consistente ulterior. Os próprios autores distinguem, porém, sua concepção de (quase) verdade, entendida como

comunitário que constitui uma atividade conforme a fins que transcendem os esforços de seus participantes a um tempo exige uma compreensão mais robusta de verdade e é pré-condição de uma confrontação racional de tradições segundo as linhas do programa macintyreano.

eminente pragmatista, de uma concepção correspondentista (que entendem, ademais, à maneira tarskiana). O enquadramento lógico (heterodoxo) e a tensão no sentido da consistência, no mais, são requisitos metodológicos elaborados com vistas a ajustar os dados parciais de disciplinas originalmente autônomas e heterogêneas de acordo com critérios meramente formais. Que a isso deva conduzir o escrúpulo epistemológico resulta, mais uma vez, de assumir *a priori* como “conhecimento legítimo” (ou pelo menos “tão legítimo quanto possível”) os resultados das ciências “positivas”.

Referências

- AGOSTINHO. *The Confessions. The City of God. On Christian Doctrine*. Trad. Edward Bouverie Pusey, Marcus Dods, J. F. Shaw. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- ARISTÓTELES. *The Basic Works of Aristotle* (Org. Richard McKeon). Trad. E. M. Edghill, A. J. Jenkinson, G. R. G. Mure, W. A. Pickard-Cambridge, R. P. Hardie e R. K. Gaye, J. L. Stocks, Harold H. Joachim, J. A. Smith, J. I. Beare, W. D. Ross, Benjamin Jowett, W. Rhys Roberts, Ingram Bywater. New York: The Modern Library, 2001.
- ARISTÓTELES. *Órganon: Categorias, Da Interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofísticas*. Trad. Edson Bini. Bauru (SP): EDIPRO, 2005.
- AVICENA. *Livro da alma*. Trad. Miguel Attie Filho. São Paulo: Globo, 2011.
- BACHELARD, Gaston. *Le Rationalisme Appliqué*. 3. ed. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.
- BACON, Francis. *Novum Organum ou Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza. Nova Atlântida*. Trad. José Alysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- BOWEN, Alan C. *Simplicius on the Planets and their Motions: In Defense of a Heresy*. 2013. Leiden: Brill, 2013.
- BOYD, Richard M. Scientific Realism and Naturalistic Epistemology. *PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, 2 (1980), p. 613-662.
- BRANDHORST, Kurt. *Descartes' Meditations on First Philosophy*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.
- BREZIK, Victor B., C. S. B. (Org.) *One Hundred Years of Thomism: Aeterni Patris and Afterwards: A Symposium*. Houston: Center for Thomistic Studies, 1981.
- CAPALDI, Nicholas. *The Enlightenment Project in the Analytic Conversation*. Dordrecht: Springer, 1998.
- CARNAP, Rudolf. *The Logical Structure of the World*. Trad. Rolf A. George. Chicago: Open Court, 2003.
- CARTWRIGHT, Nancy. *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- COLLINGWOOD, R. G. *An Essay on Metaphysics*. London: Oxford University Press, 1940.
- COLLINGWOOD, R. G. *The Idea of Nature*. London: Oxford University Press, 1945.
- DA COSTA, Newton C. A.; FRENCH, Steven. *Science and Partial Truth: A Unitary Approach to Models and Scientific Reasoning*. New York: Oxford University Press, 2003.
- DAVIDSON, Donald. On the Very Idea of a Conceptual Scheme. In: DAVIDSON, Donald. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1984, p. 183-198.
- DESCARTES, René. *Discurso do método. As paixões da alma. Meditações*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- DOUGLAS, Mary. *Implicit Meanings: Selected Essays in Anthropology*. 2. ed. London: Routledge, 1999.
- DUHEM, Pierre. *La Théorie Physique: Son Méthode, Sa Structure*. Paris: Chevalier et Rivière, 1906.
- DUPRÉ, John. *The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- ELIADE, Mircea. *Mito do eterno retorno*. Trad. José Antonio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- FEYERABEND, Paul. How to Defend Society against Science. In: FEYERABEND, Paul. *Knowledge, Science and Relativism: Philosophical Papers, Volume 3*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 181-191.

- FEYERABEND, Paul. *Contra o método*. Trad. Cezar Augusto Mortari. São Paulo: UNESP, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. London, New York: Routledge, 1989 (1989a).
- FOUCAULT, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. London: Routledge, 1989 (1989b).
- FRANCA, Leonel. *A psicologia da fé. O problema de Deus*. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Loyola, 2001.
- FREUDENTHAL, Gideon; MCLAUGHLIN, Peter (Org.). *The Social and Economic Roots of the Scientific Revolution: Texts by Boris Hessen and Henryk Grossmann*. Heidelberg: Springer, 2009.
- FULLER, Steve. *Social Epistemology*. Bloomington: Indiana University Press, 1991.
- FULLER, Steve. *Kuhn vs. Popper: The Struggle for the Soul of Science*. Cambridge: Icon Books, 2003.
- GIERE, Ronald. *Scientific Perspectivism*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- GILSON, Etienne. *El realismo metódico*. Trad. Valentín García Yebra. 4. ed. Madrid: Rialp, 1974.
- GILSON, Etienne. *Thomist Realism and the Critique of Knowledge*. Trad. Mark A. Wauck. San Francisco: Ignatius, 1983.
- GILSON, Etienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso, Paulus, 2007.
- GOLDMAN, Alvin. *Knowledge in a Social World*. Oxford: Clarendon, 1999.
- HABERMAS, Jürgen. *Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society*. Trad. Thomas McCarthy. Boston: Beacon, 1984.
- HACKING, Ian. *Representing and Intervening: Introductory Topics in the Philosophy of Natural Science*. Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1983.
- HADDOCK, A.; MILLAR, A.; PRITCHARD, D. (Org.). *Social Epistemology*. New York: Oxford University Press, 2010.
- HALDANE, John. MacIntyre's Thomist revival: What's next? In: HALDANE, John. *Faithful Reason: Essays Catholic and Philosophical*. London: Routledge, 2004, p. 15-30.
- HANSON, Norwood Russell. *Patterns of Discovery: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science*. London: Cambridge University Press, 1958.
- HEGEL, G. W. F. *Philosophy of Nature*. Org. Trad. M. J. Petry. London: George Allen, 1970 (Vol. 1).
- INWOOD, M. J. *Hegel*. London: Routledge, 1983.
- KUHN, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2. ed. Chicago, London: University of Chicago, 1970.
- KUHN, Thomas S. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- LACEY, Hugh. *Is Science Value-Free?: Values and Scientific Understanding*. New York: Routledge, 1999.
- LAKATOS, Imre. *The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers, Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- LAKATOS, Imre. Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. In: LAKATOS, Imre. *The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers, Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 8-101 (1978a).
- LAKATOS, Imre. History of Science and Its Rational Reconstructions. In: LAKATOS, Imre. *The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers, Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 102-138 (1978b).

- LAKATOS, Imre; MUSGRAVE, Alan (Org.). *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*: quarto volume das atas do Colóquio Internacional sobre filosofia da ciência, realizado em Londres em 1965. Trad. Octavio Mendes Cajado. São Paulo: Cultrix, 1979.
- LAUDAN, Larry. *Progress and Its Problems: Towards a Theory of Scientific Growth*. Berkeley: University of California Press, 1977.
- LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Trad. Bernardo Leitão. Campinas: Unicamp, 1990.
- LÖWITZ, Karl. *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- MACINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.
- MACINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1990.
- MACINTYRE, Alasdair. *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*. Milwaukee: Marquette University, 1990b.
- MACINTYRE, Alasdair. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court, 1999.
- MACINTYRE, Alasdair. Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science. In: MACINTYRE, Alasdair. *The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume I*. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 3-23 (2006a).
- MACINTYRE, Alasdair. Moral Relativism, Truth, and Justification. In: MACINTYRE, Alasdair. *The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume I*. New York: Cambridge University Press, 2006, p.52-73 (2006b).
- MACINTYRE, Alasdair. Philosophy Recalled to its Tasks: a Thomistic Reading of *Fides et Ratio*. In: MACINTYRE, Alasdair. *The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume I*. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 179-196 (2006g).
- MACINTYRE, Alasdair. Truth as a Good: a Reflection on *Fides et Ratio*. In: MACINTYRE, Alasdair. *The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume I*. New York: Cambridge University Press, 2006, p. 197-215 (2006h).
- MACINTYRE, Alasdair. *Edith Stein: A Philosophical Prologue*. London: Continuum, 2006 (2006i).
- MACINTYRE, Alasdair. *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Lanham: Rowman and Littlefields, 2009.
- MARITAIN, Jacques. *A filosofia da natureza*. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2003.
- MCGINNIS, Jon. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- MERTON, Robert K. Science and Democratic Social Structure. In: MERTON, Robert K. *Social Theory and Social Structure*. New York: Free Press, 1968, p. 605-616.
- PLATÃO. *The Dialogues of Plato. The Seventh Letter*. Trad. Benjamin Jowett, J. Harvard. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.
- POINCARÉ, Henri. *O valor da ciência*. Trad. Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.
- POPPER, Karl. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. New York: Basic Books, 1962.
- POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. Trad. Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1972.
- POPPER, Karl. *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*. London: Routledge, 2002.
- POPPER, Karl. *The Open Society and its Enemies*. London: Routledge, 2003 (2 Vols.).

- PUTNAM, Hilary. In Defense of Internal Realism. In: PUTNAM, Hilary. *Realism with a Human Face*. Cambridge, London: Harvard University Press, 1990, p. 30-42.
- PUTNAM, Hilary. *Representation and Reality*. Cambridge: MIT Press, 1991.
- QUINE, W. V. Two Dogmas of Empiricism. In.: QUINE, W. V. *From a Logical Point of View*. New York: Harvard University Press, 1963, p. 20-46 (1963a).
- QUINE, W. V. New Foundations for Mathematical Logic. In: QUINE, W. V. *From a Logical Point of View*. New York: Harvard University Press, 1963, p. 80-101 (1963b).
- RORTY, Richard. (Org.) *The Linguistic Turn: Essays on Philosophical Method*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- ROSSI, Paolo. *A ciência e a filosofia dos modernos: aspectos da revolução científica*. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 1992.
- ROSSI, Paolo. *O nascimento da ciência moderna na Europa*. Trad. Antonio Angonese. Bauru (SP): EDUSC, 2001.
- SELLARS, Wilfrid. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- SUPPES, Patrick. *Representation and Invariance of Scientific Structures*. Stanford: CSLI, 2002.
- TOMÁS DE AQUINO. *Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio – Questões 5 e 6*. Trad. Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2009 (9 vols.).
- VAN FRAASSEN, Bas C. *A imagem científica*. Trad. Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- WEBER, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Trad. Ephraim Fischof, Hans Gerth, A. M. Henderson, Ferdinand Colegar, C. Wright Mills, Talcott Parsons, Guenter Roth, Edward Shils, Claus Wittich. Berkeley: University of California Press, 1978.
- ZIMAN, John. *Real Science: What It Is, and What It Means*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Autor(a) para correspondência: Alberto Leopoldo Batista Neto, Av. Rio Branco, 725, 89300-000, Caicó – RN, Brasil, albertolbneto@yahoo.com.br