

**PROGRAMA INTERINSTITUCIONAL DE DOUTORADO EM
FILOSOFIA UFPB-UFPE-UFRN**

ALBERTO LEOPOLDO BATISTA NETO

**RACIONALIDADE FILOSÓFICA, RACIONALIDADE
CIENTÍFICA E OS LIMITES DA TRADIÇÃO ANALÍTICA:
UMA CONTRIBUIÇÃO À TEORIA DAS TRADIÇÕES DE
PESQUISA RACIONAL DE ALASDAIR MACINTYRE**

NATAL

2017

ALBERTO LEOPOLDO BATISTA NETO

**RACIONALIDADE FILOSÓFICA, RACIONALIDADE
CIENTÍFICA E OS LIMITES DA TRADIÇÃO ANALÍTICA:
UMA CONTRIBUIÇÃO À TEORIA DAS TRADIÇÕES DE PESQUISA
RACIONAL DE ALASDAIR MACINTYRE**

Tese de doutorado apresentada ao Programa Interinstitucional de Doutorado em Filosofia (UFPB-UFPE-UFRN) sob orientação do Prof. Dr. Daniel Durante Pereira Alves.

NATAL
ABRIL/2017

BANCA

Prof. Dr. Daniel Durante Pereira Alves UFRN (Orientador)

Prof. Dr. Glenn Walter Erickson UFRN

Prof. Dr. Giovanni da Silva de Queiroz UFPB

Prof. Dr. Helder Buenos Aires de Carvalho UFPI

Prof. Dr. Ivanaldo Oliveira dos Santos Filho UERN

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN
Sistema de Bibliotecas - SISBI

Catálogo de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes -
CCHLA

Batista Neto, Alberto Leopoldo.

Racionalidade filosófica, racionalidade científica e os limites da tradição analítica: uma contribuição à teoria das tradições de pesquisa racional de Alasdair MacIntyre / Alberto Leopoldo Batista Neto. - 2017.

289f.: il.

Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa Interinstitucional de Doutorado em Filosofia (UFPB-UFPE-UFRN), 2017.

Orientador: Prof. Dr. Daniel Durante Pereira Alves.

1. MacIntyre, Alasdair Chalmers, 1929. 2. Racionalidade. 3. Metafilosofia. 4. Filosofia Analítica - crítica. 5. Filosofia da ciência e filosofia da natureza. 6. Tomás, de Aquino, Santo, 1225-1274. I. Alves, Daniel Durante Pereira. II. Título.

RN/UF/BS-CCHLA

CDU 1

Per Sanctam Dei Genitricem

Sedem Sapientiae

Ad Majorem Dei Gloriam

In Memoriam

Ivete Ramalho Batista
Mons. João Penha Filho

E as honrarias e elogios distribuídos entre eles mesmos, os prêmios para quem percebesse com mais nitidez as imagens em desfile e se lembrasse com exatidão do que costumava aparecer em primeiro lugar, ou por último, ou concomitantemente, e que, por isso, ficasse em condições de prever o que iria dar-se, acredita que semelhante indivíduo tivesse saudades do outro tempo ou invejasse os que entre eles fossem alvo de distinção ou fizessem parte do governo?

Platão, *Republica*, L. VII, 516

(Trad. Carlos Alberto Nunes)

AGRADECIMENTOS

Ao Deus Uno e Trino, Criador e Redentor meu, a Quem tudo devo. À Santa Mãe de Deus, Medianeira de Todas as Graças. À minha família, de modo especial minha esposa Luciana e meus filhos, Helena, Pedro e Mateus, motivo principal de meu trabalho, pelo suporte constante e carinho contínuo. A meus pais e tios, por apoio e orações. A meus cunhados e sobrinha pela ajuda, especialmente quando tive de me fazer ausente.

Ao Prof. Daniel Durante Pereira Alves, por ter aceitado me ajudar a encampar esse projeto, discutindo-o comigo, corrigindo-me, levantando objeções. Aos professores Helder Buenos Aires de Carvalho e Ivanaldo Oliveira dos Santos Filho, que sempre acreditaram neste projeto e se colocaram à minha disposição, sempre que precisei. Aos professores Glenn Walter Erickson e Sérgio Eduardo Lima da Silva, que aceitaram participar de minha banca de qualificação, sem cujas críticas, correções e apontamentos este trabalho sairia bem mais caótico. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), cuja ajuda financeira permitiu que me dedicasse por quatro anos a este projeto. A todos que de alguma forma me ajudaram, por inspiração, amizade e encorajamento durante este período.

RESUMO

A teoria das tradições de pesquisa racional de Alasdair MacIntyre elabora uma perspectiva metafilosófica em que é possível avaliar os méritos relativos de enquadramentos rivais da racionalidade, de uma maneira que se assemelha a algumas abordagens canônicas na filosofia da ciência, evadindo-se, porém, tanto aos problemas relativos à compreensão do progresso teórico, quanto às restrições próprias das posições relativista e perspectivista, de modo a permitir, por um lado, uma percepção dos condicionamentos que operam sobre uma investigação e, por outro, assumir uma postura filosoficamente realista, amparada numa concepção da verdade como adequação da mente à realidade. Aproxima-se da tradição aristotélico-tomista e, em sua versão madura, encontra nessa tradição seu modelo e dela se considera continuadora. Compromete-se com uma concepção de racionalidade especificamente adaptada, argumenta-se, para a prática filosófica, sendo importante traçar uma distinção, ignorada por MacIntyre, entre uma racionalidade filosófica e uma racionalidade científica, esta dedicada à construção de modelos exploratórios adequados à predição e controle de fenômenos e aquela ocupada com o julgamento sobre a natureza e a estrutura da realidade como tal. Considerando a origem histórica dessa divisão de caminhos e abordando a maneira como alguns filósofos de orientação aristotélico-tomista trataram a relação entre ciência natural e filosofia da natureza, estabelece-se a primazia de uma perspectiva filosófica que não assuma simplesmente o modelo da racionalidade científica para uma mais completa fundamentação de uma teoria da pesquisa racional em moldes macintyreanos. Essa complementação da teoria das tradições de pesquisa racional de MacIntyre permite, por sua vez, elaborar uma crítica à filosofia analítica que encontra na admissão da racionalidade científica como modelo para a racionalidade filosófica o elemento capaz de atribuir ao movimento a identidade unitária de uma tradição. Tal identidade deve ser entendida antes como pressuposto operacional que como adesão a teses ou parâmetros metodológicos bem definidos, e ilumina as críticas esparsas de MacIntyre àquela tradição, apontando para a existência, nela, de uma forma de emotivismo filosófico generalizado.

Palavras-chave: MacIntyre, Alasdair Chalmers (1929-); racionalidade; metafilosofia; filosofia analítica (crítica à); filosofia da ciência e filosofia da natureza; Sto. Tomás de Aquino (ca. 1225-1274).

ABSTRACT

Alasdair MacIntyre's theory of the traditions of rational enquiry elaborates a metaphilosophical perspective from which one may evaluate the relative merits of rival frameworks of rationality in a way that resembles some canonical approaches in the philosophy of science, but in such a way as to avoid as much as possible the problems relating to the understanding of theoretic progress as the restrictions proper to relativist and perspectivist positions, so that it allows, on the one hand, a clear sight of the conditionings which operate on an investigation and, on the other, to assume a strictly realist posture anchored in a conception of truth as adequation of mind to reality. It approximates to the Aristotelian-Thomist tradition and, in its mature version, finds in this tradition its own model and takes itself to be its heir. It is committed to a conception of rationality specifically adapted, it is argued, to philosophical practice, being an important task to draw a distinction, ignored by MacIntyre, between a philosophical and a scientific rationality, the latter dedicated to the building of exploratory models adequate to the prediction and control of phenomena and the former occupied in judging of the nature and structure of reality as such. By considering the historical origin of this parting of ways and approaching the manner in which some philosophers of an Aristotelian-Thomistic orientation dealt with the relation between natural science and the philosophy of nature, the primacy is established of a philosophical perspective that does not simply take scientific rationality as its model, in order to furnish a fuller grounding to a theory of rational enquiry in MacIntyrean moulds. This complementation of MacIntyre's theory of the traditions of rational enquiry, in its turn, allows for an elaboration of a criticism of analytic philosophy which finds in the adoption of scientific rationality as a model to philosophical rationality the element apt to confer the movement the unitary identity of a tradition. Such an identity should not be understood as adherence to determinate theses or methodological patterns but rather as an operational presupposition, and it sheds light on MacIntyre's sparse criticisms of that tradition, pointing toward the existence, in it, of a kind of generalized philosophical emotivism.

Keywords: MacIntyre, Alasdair Chalmers (1929-); rationality; metaphilosophy; analytic philosophy(criticism of); philosophy of science and philosophy of nature; St. Thomas Aquinas (ca. 1224-1274).

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	1
2 A TEORIA MACINTYREANA DAS TRADIÇÕES DE PESQUISA RACIONAL	11
2.1 O DESENVOLVIMENTO DO PROGRAMA MACINTYREANO.....	13
2.2 A TRADIÇÃO DAS VIRTUDES E SUA DETERIORAÇÃO.....	24
2.3 A DIALÉTICA DAS TRADIÇÕES DE PESQUISA.....	32
2.4 O PROBLEMA DO PROGRESSO.....	52
2.5 O MODELO DE INVESTIGAÇÃO.....	62
2.5.1 Verdade como adequação.....	64
2.5.2 Condicionamentos da investigação.....	83
2.5.3 Escapando ao universalismo iluminista, ao relativismo e ao perspectivismo.....	88
2.5.4 O exemplo de Sto. Tomás.....	103
3 CIÊNCIA, FILOSOFIA E RACIONALIDADE	111
3.1 O CONTEXTO SOCIOCULTURAL E HISTÓRICO DAS RACIONALIDADES FILOSÓFICAS.....	112
3.1.1 Religião e Filosofia.....	116
3.1.2 Crise e transformações da razão.....	125
3.1.3 A bifurcação da racionalidade.....	138
3.2 CIÊNCIA E FILOSOFIA NO PROGRAMA MACINTYREANO.....	151
3.2.1 Ciência natural e filosofia da natureza.....	154
3.2.2 Ciência, realismo filosófico e essencialismo.....	187
4 AS LIMITAÇÕES DA RACIONALIDADE ANALÍTICA	207
4.1 A CRISE DE IDENTIDADE DA FILOSOFIA ANALÍTICA.....	211
4.2 O PROBLEMA DA RACIONALIDADE LÓGICA NA TRADIÇÃO ANALÍTICA.....	221
4.4 A CRÍTICA NO CONTEXTO DO PROGRAMA MACINTYREANO.....	236
5 CONCLUSÃO	253

1 INTRODUÇÃO

Alasdair Chalmers MacIntyre é talvez conhecido principalmente como filósofo moral, sendo um dos mais eminentes defensores de uma ética das virtudes de inspiração aristotélica na filosofia contemporânea. Em sua obra mais conhecida, *After Virtue* (2007), MacIntyre traça um panorama do que entende ser a crise da razão prática na modernidade, resultante do abandono do entendimento desenvolvido, através da Antiguidade e da Idade Média, acerca do bem humano e da virtude. Procurando justificar um patrimônio herdado de conteúdos prescritivos a partir de pontos de largada intelectuais inteiramente novos e contextos sociais em mutação, os filósofos morais do ocidente terminaram, na prática quando não na teoria, por legitimar uma compreensão emotivista da ordem moral, ou seja, a redução dos conteúdos morais e dos critérios racionais para ajuizar dentre eles, às preferências subjetivas. Daí teria resultado a justificação filosófica para uma sociedade (como tendem a ser de fato as sociedades contemporâneas) progressivamente mais fragmentada, marcada pelo desacordo moral e caracterizada pelos relacionamentos manipulativos, confiada à competência presumida dos especialistas e à autoridade burocrática e em que os próprios membros não dispõem de meios para a busca de um bem integral e uno que dê coesão a suas vivências pessoais e as articule num quadro comum.

Muitos dos temas familiares do pensamento macintyreano estão aí presentes: a dimensão narrativa e dialética da razão prática, a contextualização sociológica da moral, o conceito de prática como atividade social teleologicamente ordenada, a importância das virtudes, o desacordo racional como marca da modernidade, a distinção entre bens substantivos e instrumentais, a noção de crise epistemológica, o enquadramento do inquérito moral em tradições.

Embora, nos passos consecutivos de sua trajetória investigativa, continue a dar centralidade aos temas da razão prática e da pesquisa moral, MacIntyre desenvolve uma sofisticada postura metafilosófica, isto é, uma perspectiva fundada numa reflexão pertencente àquele ramo da filosofia que lida com questões como a natureza da filosofia, a maneira e as razões de sua prática (OVERGAARD et al., 2013, p. 1). No caso da perspectiva desenvolvida por MacIntyre, considera-se a filosofia um tipo de prática com sua própria espécie de bens, que integra uma dada tradição intelectual (ou uma classe dessas tradições), sendo que as diversas teorias filosóficas só são efetivamente inteligíveis por referência a panos de fundo concretos de desdobramento dessa prática (MACINTYRE, 1990a, pp. 60-66). Por semelhante

perspectiva, trata de estabelecer o contexto para uma confrontação racional de enquadramentos rivais da investigação racional, ciente de tratar-se de um projeto com alcance mais amplo do que simplesmente sobre a dimensão prática da reflexão filosófica (como mostram os textos reunidos em MACINTYRE, 2006). Ao mesmo tempo, abandona algumas posturas características de sua obra anterior, tais como a compreensão estritamente sociológica (sem compromissos metafísicos ou cosmológicos substanciais) do aristotelismo (cf. MACINTYRE, 2007, pp. 162-164) e a crítica a Sto. Tomás de Aquino, a quem acusava ser incapaz de perceber a dimensão trágica por trás dos conflitos racionais irresolúveis na vida moral (2007, p. 179) e censurava por apresentar o que lhe parecera uma versão demasiadamente unitária da virtude e dos fins da vida humana (2007, pp. 179-180).

Como reporta no prólogo que escreveu à terceira edição de *After Virtue* (2007, pp. x e xi), no desenrolar de sua pesquisa, MacIntyre percebeu que justamente o tipo de concepção unitária e metafísica do inquérito moral defendida por Sto. Tomás era o que devia ser pressuposto para dar sentido à sua compreensão sobre práticas e tradições (MACINTYRE, 1990a, pp. 129-131). Esse tipo de unidade é o que permite fundamentar solidamente uma teleologia humana capaz de justificar o sentido do ser humano como noção “funcional”. Ao mesmo tempo, confere uma integração orgânica das virtudes que, devidamente ordenadas, não entram em conflito, de modo a superar os “dilemas trágicos” que achara incontornáveis. Passou também a reconhecer a importância das considerações biológicas, que emolduram necessariamente a compreensão de natureza que subjaz àquela teleologia, para o entendimento das virtudes. Veio, dadas tais considerações, a se identificar como tomista (MACINTYRE, 2007, p. x).

Assim, ao escrever sua história seletiva das mudanças de entendimento sobre o conceito de justiça associada a diferentes concepções da racionalidade prática, *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), MacIntyre aponta a “tradição aristotélica”, especificamente em sua versão tomista, como dotada de recursos que lhe permitiam expandir-se, revisar-se e confrontar eficazmente tradições rivais, mantendo a força de sua própria concepção de racionalidade, ao contrário da versão calvinista do aristotelismo da tradição escocesa, que aí também analisa, a qual sucumbe à subversão humeana e colapsa na “contratradição” do liberalismo. E o faz justamente por oferecer um tratamento metodologicamente apropriado do debate entre tradições incompatíveis, sobretudo a aristotélica e a agostiniana (separadas, de modo especialmente notável, no que concerne à racionalidade prática e à compreensão da justiça, nos âmbitos de aplicação das normas legais, no conteúdo e no catálogo das virtudes,

no entendimento da relação dos indivíduos ao seu *telos* e na concepção particular desse mesmo *telos*) a partir das quais se organiza (MACINTYRE, 1988, pp. 162-163, 402-403). Nesse mesmo livro, MacIntyre desenvolve uma extensa reflexão metodológica e metateórica (MACINTYRE, 1988, caps. XVIII-XX), em que delinea os princípios que devem nortear uma teoria da confrontação racional (pode-se dizer uma “dialética”) das tradições de pesquisa racional. Sua compreensão do inquérito racional aí descrita pretende mostrar uma compreensão acerca das tradições rivais de pesquisa que acomode suas aspirações à objetividade e lhes dê um horizonte de realização, a um só tempo evitando o universalismo “neutralista” da tradição iluminista e respondendo aos desafios do relativismo e do perspectivismo.

Num livro subsequente, *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990a), em que opõe três concepções rivais da pesquisa moral (a do iluminismo britânico do final do século XIX, a do “genealogismo” nietzscheano e a tomista), MacIntyre apresentará o tomismo não somente como uma tradição bem sucedida na resolução dialética de encontros com tradições incompatíveis, mas ainda como modelo para um tratamento apropriado do conflito entre tradições e uma tradição a partir da qual o esquema dialético macintyreano pode ser desenvolvido e atuado. Essa apresentação coloca a reflexão de MacIntyre sobre as tradições de pesquisa como uma contribuição original para o progresso da tradição tomista e significa, em particular, que a concepção macintyreana do inquérito, longe de ser um mero arcabouço metafilosófico para avaliação de diferentes teorias, é uma compreensão do inquérito racional comprometida com teses filosóficas substantivas sobre a natureza e o objeto daquele inquérito, assim como sobre os próprios agentes inquisidores.

Semelhante compreensão da pesquisa racional, se bem fundada, permite uma apreciação e avaliação de tradições rivais, procurando reconhecer os desafios por elas lançados (e efetuando as adaptações que nesse empenho se revelarem necessárias), mas também identificar seus condicionamentos, compromissos tácitos e limites, bem como perceber-lhes a falha em se ajustar a uma concepção satisfatória da pesquisa racional. Nessa tarefa, a dimensão *narrativa* assume uma posição de destaque (cf. MACINTYRE, 1990b, pp. 57-68), uma vez que permite situar aqueles compromissos e condicionamentos, de modo a perceber as circunstâncias de sua geração e as demandas a que respondem. De tal maneira, é possível comparar as posições efetivamente assumidas (embora possivelmente sem o reconhecimento explícito dos seus participantes) com o desenvolvimento “interno” dos debates sobre os quais essas decisões intervêm, às vezes de forma disruptiva, e julgar da sua

propriedade ou impropriedade. Ademais, a elaboração honesta de um relato narrativo pode servir para que os participantes de uma tradição conheçam os seus próprios condicionamentos e compromissos e procurem lidar com eles de maneira adequada, além de explicar os desvios e percalços dessa tradição em relação aos fins por ela assumidos e eventualmente retomar, atentando para as novas circunstâncias, o rumo de que se havia extraviado.

Segundo essas linhas é que aqui se proporá uma confrontação da tradição tomista com a tradição analítica em filosofia, com a qual, aliás, o próprio MacIntyre se vê continuamente engajado. Esta última é uma tradição (que determina, conforme a compreensão da prática filosófica de MacIntyre, uma maneira específica de fazer filosofia) cujos traços constitutivos são de certo modo enigmáticos para os seus próprios praticantes, de modo que um problema se instaura de saber que aspectos constituem sua identidade. As considerações do próprio MacIntyre sobre ela auxiliarão na empresa de obter uma caracterização satisfatória (questão com que ele próprio não se bate), embora precisem ser complementadas. São diversas as passagens em sua obra (tais como MACINTYRE, 2007, pp. 265-267; 1990a, pp. 158-162; 2010b, pp. 68-71) em que ele critica algumas características da investigação filosófica conduzida nessa tradição, tais como a superespecialização, a ênfase sobre resultados técnicos e soluções engenhosas e a ausência de uma teleologia bem definida. Além do mais, toma-a como exemplificação privilegiada de um contexto de discussão intelectual em que as posições divergentes se multiplicam de acordo com escolhas teóricas racionalmente incomensuráveis, terminando por legitimar, em filosofia moral, o triunfo prático do “emotivismo” que encontra seu lar natural na cultura do individualismo burocrático das sociedades liberais (MACINTYRE, 2007, caps. 3 e 4). E reconhece, ainda, incluírem os fatores históricos que conduziram a essa situação, como elemento proeminente, a negação da teleologia natural fundada na cosmovisão aristotélica pelos proponentes da nova ciência, a qual uniu forças à desvinculação do *telos* humano de uma compreensão de sua natureza pelo divórcio de *natura* e *gratia* oficiado pela teologia protestante para excluir a ideia de uma finalidade integral da vida humana do alcance da razão (MACINTYRE, 2007, pp. 53-54) e terminar consagrando uma concepção de racionalidade fundada sobre critérios de predição e eficiência (MACINTYRE, 2007, cap. 7) como parte integrante da ideologia característica do individualismo burocrático liberal.

Contudo, MacIntyre não chegou a derivar dessas conclusões a necessidade de uma crítica metafísica (ou em termos de filosofia natural) da nova imagem científica do mundo, isto é, uma crítica fundamentada em determinadas categorias e conceitos atinentes à estrutura

essencial da realidade, em particular a realidade física (ou natural), recorrendo às razões para assumi-los. Em *After Virtue*, ele abertamente descarta uma fundamentação “essencialista” ou metafísica da teleologia humana, procurando (cf. MACINTYRE, 2007, pp. 162-164) uma forma de resgatar a tradição das virtudes pela sua reformulação em termos de uma teleologia sociológica e dialeticamente definida (o que talvez remeta a seu envolvimento com o marxismo, anterior às obras mencionadas). Mesmo após admitir a insuficiência desse tipo de aporte e reconhecer a importância da dimensão metafísica e da dimensão biológica (cf. MACINTYRE, 2007, p. xi, onde os termos são tratados de forma convenientemente separada) para uma compreensão da racionalidade (prática), em nenhuma parte ele procura unir as duas dimensões de forma sistemática. De maneira tímida e em esboço, é verdade, termina por aproximá-las, como na sua concepção de “florescimento” (MACINTYRE, 1999, cap. 7) e em sua descrição “fenomenológica” de um corpo humano (MACINTYRE, 2006d). Será aqui argumentado, porém, que a ideia de um conhecimento filosófico da natureza, capaz de resgatar os elementos essencialistas e teleológicos da concepção de mundo que frequentemente se tem julgado “superada” pela ciência moderna, é um componente imprescindível para o tipo de compreensão da pesquisa racional avançado por MacIntyre.

Essa conclusão, porém, se mostrará inseparável de uma crítica da ideia de uma “racionalidade científica” capaz de edificar uma imagem do mundo (e até de proporcionar conhecimento real sobre ele) independentemente de uma perspectiva filosófica que se lhe associe e capaz de se propor como modelo para a própria razão filosófica. Será preciso distinguir entre racionalidade filosófica e racionalidade científica e estabelecer, no que diz respeito ao conhecimento do mundo, a precedência da primeira sobre a segunda. Desse modo, a noção substantiva de verdade como adequação e uma teleologia integral da vida humana, capaz de oferecer suporte a uma teleologia do inquérito racional (cf. MACINTYRE, 1990b, pp. 6-7), encontrarão mais sólido suporte. A partir desse resultado, nova luz poderá ser lançada sobre os problemas constitutivos da tradição analítica, uma vez que, conforme será argumentado, seu mais conspícuo traço consiste justamente numa atitude mimética em relação à razão científica. Assim, receberá reforço em sua inteligibilidade a tese macintyreana de que o tipo de racionalidade filosófica característico da tradição analítica tipicamente redundava num pluralismo acerca de posições fundamentais apto a legitimar, na prática, um “emotivismo” metateórico em linha com as premissas elementares do individualismo burocrático da civilização liberal e se entenderão, com mais propriedade, as raízes da crise

(epistemológica, não acadêmica) daquele tipo de racionalidade que se revela com singular clareza nas discussões recentes sobre a questão do pluralismo lógico.

Pode-se assim elaborar, como hipótese de trabalho, a afirmação de que a deficiência fundamental da tradição analítica em filosofia é a sua vinculação, em nível operacional e não de doutrina, a um modelo de racionalidade científica, inapropriado para a reflexão filosófica. Essa afirmação requer, por sua vez, a distinção supracitada entre os modelos de racionalidade científica e filosófica, sendo que os critérios para a articulação desta última são tomados da caracterização macintyreana dos parâmetros desejáveis a uma tradição de pesquisa racional (que, por contraste, não se ajustam ao modo investigativo da ciência). A não satisfação desses critérios, associada à assimilação do modelo científico de razão, reproduz a situação apontada por MacIntyre em sua crítica da fragmentação da razão prática na modernidade, que dá vazão ao triunfo de um emotivismo metateórico.

Portanto, o objetivo principal do que segue é mostrar como uma compreensão aprofundada e de alguma maneira estendida da perspectiva macintyreana sobre as tradições de pesquisa racional desabona o modelo de racionalidade tacitamente adotado pela tradição analítica em filosofia. Como objetivos secundários, propõem-se: primeiro, a articulação e defesa da compreensão macintyreana das tradições de pesquisa racional; segundo, o apontamento da necessidade de distinguir entre racionalidade filosófica e racionalidade científica como ordenadas por critérios e fins intrinsecamente diversos, a ser devidamente caracterizados, apelando ainda aos fatores históricos que conduziram a essa separação de caminhos; terceiro, a defesa da primazia da racionalidade filosófica ora caracterizada, que deve incorporar os aspectos ressaltados na articulação da noção de uma tradição de pesquisa racional, para a compreensão de uma teleologia da pesquisa suposta no modelo de enfrentamento entre tradições assumido e defendido; quarto, a proposta da adoção de um modelo científico de racionalidade, em nível operacional, como critério definidor da tradição analítica em filosofia; quinto, identificar as consequências da adoção desse modelo, particularmente no âmbito da lógica; e sexto, mostrar como as conclusões atingidas convergem com a crítica macintyreana do emotivismo filosófico como beco-sem-saída para as disputas racionais.

A metodologia utilizada será o exame crítico de textos de MacIntyre e de autores pertencentes às tradições de pesquisa tratadas (ou seus estudiosos), em conformidade com as diretrizes de investigação elaboradas pelo próprio MacIntyre (e expostas no capítulo 2), intercalado pela elaboração, igualmente no espírito da compreensão macintyreana do

confronto de tradições, de narrativas, a fim de estabelecer alguns pontos fundamentais da própria argumentação sempre que se julgar oportuno. Far-se-á ainda o esforço de apontar, sobretudo nas notas de rodapé, os precedentes aristotélicos e tomasianos dos procedimentos empregados.

A argumentação deve girar em torno de três eixos principais: primeiro, a apresentação e defesa do modelo macintyreano de investigação racional e de confronto entre tradições rivais de pesquisa; em seguida, a distinção entre racionalidade científica e racionalidade filosófica, em contexto histórico-conceitual; e, por fim, a identificação do modelo da racionalidade científica como elemento unificador da tradição analítica, que conduz a uma crise racional e ao fenômeno do “emotivismo” teórico generalizado. Desenvolvem-se esses eixos, sistematicamente, nos três capítulos subsequentes.

No capítulo 2 se procurará, como tarefa preliminar à defesa das teses mais substantivas do presente trabalho, fazer uma exposição dos princípios da compreensão macintyreana sobre as tradições de pesquisa, que não somente permite entender o que é e como se constitui uma tradição investigativa racional como dá origem a uma autêntica dialética dessas tradições, mostrando como interagem, experimentam momentos de crise, transformam-se e eventualmente logram êxito (êxito esse sempre sujeito a ulterior reconsideração e passível de deparar-se, posteriormente, com suas próprias crises). Assim se falará do desenvolvimento do projeto no pensamento de MacIntyre (seção 2.1), dar-se-á um resumo de sua narrativa sobre o colapso da tradição das virtudes na filosofia moral (seção 2.2), tratar-se-á de como o programa se articula como dialética das tradições de pesquisa (seção 2.3) e como pode contribuir para uma melhor compreensão do problema do progresso do conhecimento (seção 2.4). Nisso se procurará conferir especial ênfase à comparação das posições de MacIntyre com teorias filosóficas sobre a ciência (e a mudança científica), tais como as de Thomas Kuhn e Imre Lakatos. Em seguida se tentará descrever as características gerais do modelo de investigação assumido, evidenciando seus pressupostos, compromissos filosóficos e condicionamentos, mostrando como ele sucede em evadir-se tanto ao “universalismo neutro” do projeto iluminista quanto às dificuldades suscitadas pelos desafios relativista e perspectivista, e enfim exibindo o seu tipo ou paradigma na compreensão do inquérito racional desenvolvida por Sto. Tomás (seção 2.5). Em todos esses passos se tentará dar respostas a objeções que poderia tipicamente levantar um leitor com formação analítica.

No capítulo 3, se procurará desenvolver e justificar a distinção entre o que se deve tomar como uma “racionalidade filosófica” e o que como uma “racionalidade científica”. Em

primeiro lugar, se esboçará uma narrativa para melhor entender os condicionamentos culturais e sócio-históricos que enquadram a discussão (seção 3.1). Como uma objeção óbvia contra todo o projeto aqui desenvolvido seria levantar a suspeita de “motivação religiosa”, uma análise do contexto religioso das racionalidades filosóficas se revela prontamente oportuna. Essa discussão permitirá compreender melhor a maneira como a história religiosa da Europa influenciou as mudanças de mentalidade filosófica. E então tais mudanças serão descritas, culminando com uma explicação do surgimento de uma razão científica “insubstancial” e suas consequências. A seguir (seção 3.2) se procurará esclarecer a distinção e a relação entre “razão científica” e “razão filosófica” a partir de uma discussão sobre a interação entre ciência natural e filosofia da natureza e mostrar por que a concepção de pesquisa racional do tipo desenvolvido por MacIntyre deve se comprometer com essa distinção e professar um realismo filosófico acerca da finalidade e das essências naturais.

No capítulo 4, essas distinções serão conduzidas ao interior de uma crítica articulada da tradição analítica em filosofia, sobre a qual se afirmará que se caracteriza pela incorporação de um modo (operacional) de investigação característico da racionalidade científica, o que não envolve a admissão de doutrinas definidoras ou de uma metodologia unitária. As dificuldades normalmente apontadas na caracterização da filosofia analítica como tradição de pesquisa serão apontadas nas duas primeiras partes. Na primeira (4.1.), tratar-se-á do que se chama a “crise de identidade da filosofia analítica” e a segunda (4.2) se concentrará nas dificuldades de extrair uma noção consistente de racionalidade dos estudos da moderna lógica matemática. Explicar-se-á depois a mencionada incorporação do modelo investigativo da ciência por meio do esquema explanatório da “exploração” descrito por Nicolas Capaldi (1998, p. 4) e se tomará a reflexão desenvolvida por Aaron Preston (2010, cap. 6) para fundamentar a compreensão desse modo de incorporação, extraindo as consequências dessa análise como forma de contribuição ao desdobramento da teoria macintyreana das tradições de pesquisa racional (seção 4.3). Este capítulo foi elaborado sobre o artigo BATISTA NETO, 2015, publicado originalmente na revista *Pensando*, Vol. 6, n. 11, da Universidade Federal do Piauí.

Na conclusão, far-se-á um apanhado dos resultados atingidos e de sua importância para o debate filosófico contemporâneo, além de se lhes mencionarem as limitações e os caminhos de investigação ulterior que podem abrir. Consideram-se objeções que poderiam ser ainda erguidas contra as posições defendidas e se procura mostrar como elas se sustentam nos termos que devem ser os que dirigem a controvérsia racional em filosofia. Enfatiza-se

também a importância do tipo de abordagem aqui adotado para resgatar o papel da filosofia como *locus* privilegiada da crítica política e social. As citações de obras em inglês foram todas traduzidas pelo autor.

2 A TEORIA MACINTYREANA DAS TRADIÇÕES DE PESQUISA RACIONAL

Para articular uma crítica à filosofia analítica a partir da espinha dorsal do projeto macintyreano, é conveniente começar pela exposição dos elementos fundamentais desse projeto, que diz respeito de modo especial às tradições de pesquisa racional, aos confrontos em que poderão achar-se, seus compromissos e o modelo de investigação que o seu estudo ensaja. Deve-se mostrar, inicialmente, seu desenvolvimento no panorama da obra de MacIntyre, para em seguida exibir a orientação geral desse projeto segundo o modo como seria capaz de confrontar objeções formuladas a partir da perspectiva de autores e posições tipicamente associadas à filosofia analítica. Particularmente instrutivo é estabelecer um diálogo com abordagens características da filosofia da ciência, o que permitirá um melhor delineamento do alcance de uma abordagem que siga as linhas do programa de MacIntyre, ao tratar do problema de sua aplicabilidade à pesquisa científica em contraste com o inquérito filosófico, ponto de partida do capítulo seguinte.

Um aspecto fundamental da perspectiva de MacIntyre é a ideia de que não é possível elaborar um arcabouço neutro para avaliar os méritos e deméritos comparativos de tradições de pesquisa rivais. Entretanto, se é possível argumentar em favor de uma ou contra outra tradição determinada, é preciso dispor de uma perspectiva metafilosófica capaz de apresentar as tradições em conflito de tal modo que seus vícios e virtudes se tornem transparentes, não somente aos adeptos da mesma tradição que lhe impõe os termos como também (e com maior relevância) àqueles das tradições criticadas. Importa mostrar a estes, não somente que a perspectiva de sua eleição falha em seus próprios termos, mas também que os critérios propostos para avaliação através das tradições são intrinsecamente razoáveis, de modo a estabelecerem de uma forma propriamente *racional* (não apenas em seus próprios termos, mas segundo uma compreensão adequada da natureza e dos fins de uma tradição de pesquisa) a superioridade de uma dada tradição sobre suas rivais.

Segundo a abordagem ora adotada, uma inquirição do contexto cultural em que se formam as racionalidades filosóficas (sendo que a própria atividade que responde pelo nome de “filosofia” emerge de condições culturais particulares, fora das quais não teria sentido) é essencial para sua avaliação. A vigência de alguns de seus pressupostos e modos tácitos de enquadramento e argumentação, às vezes assumidos por necessários ou evidentes, torna-se ao mesmo tempo inteligível e passível de questionamento ao se colocarem em perspectiva

genealógica. O complexo tecido sócio-histórico que subjaz à prática da filosofia através das diversas épocas não pode deixar de lhe imprimir características bastante determinadas, estabelecendo fins e moldando, em significativa medida, os próprios recursos conceituais eventualmente empregados.

Para erigir uma crítica consistente a uma determinada concepção de racionalidade, será preciso ainda estabelecer-se em uma posição determinada, um particular posto de observação, do qual se deve conhecer os compromissos e condicionamentos próprios. Conforme exposto na introdução, parte o presente trabalho de uma perspectiva aristotélico-tomista¹. Conquanto não esteja no escopo deste trabalho uma descrição pormenorizada dessa tradição, é oportuno identificá-la e lançar alguma luz sobre seus traços gerais, não apenas para que perceber com maior clareza os aspectos formais sob os quais é examinado seu objeto e os pontos nos quais se encontra em falta. No que segue, insistir-se-á numa caracterização da teoria macintyreana das tradições de pesquisa racional como herdeira legítima da tradição aristotélico-tomista, ao mesmo tempo em que se constata que o modo de investigação filosófica efetivamente empreendido por Aristóteles e Sto. Tomás incorpora os traços essenciais de uma tradição de pesquisa no sentido de MacIntyre.

Dessa maneira, deve ressaltar que a uma compreensão apropriada da pesquisa racional em filosofia não apenas convém se mostrar equipada para o embate dialético, mas que, para suceder em tal embate, compete ainda ancorar-se em uma compreensão robusta e substantiva da verdade e da teleologia do inquérito, capaz de superar desafios de natureza relativista/perspectivista ao mesmo tempo em que nega a legitimidade de uma concepção “neutra” e a-histórica do inquérito racional. No capítulo seguinte, então, se buscará mostrar que essa compreensão da pesquisa filosófica implica uma nítida distinção (e correspondente divisão de trabalho) entre a filosofia e a ciência, sendo a tentativa de pautar a agenda filosófica segundo o modelo da racionalidade científica (de uma maneira a ser ainda devidamente esclarecida) o caráter definidor da tradição analítica em filosofia e sua principal fraqueza, conforme se argumentará no capítulo subsequente.

¹ Um resumo significativo dos compromissos essenciais dessa posição são as célebres 24 teses tomistas, que se encontram expostas em DENZINGER-HÜNERMANN, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, 3601-3604.

2.1 O DESENVOLVIMENTO DO PROGRAMA MACINTYREANO

O projeto filosófico de Alasdair MacIntyre se insere no contexto mais amplo da crítica à sociedade moderna por ele desenvolvida ao longo de toda a sua trajetória acadêmica. A partir da publicação de sua obra *After Virtue*, em 1981², o empreendimento assume uma dimensão programática, norteadas por uma perspectiva progressivamente mais informada de modo consciente e explícito pelo aristotelismo e pelo tomismo, que porém se respalda em uma elaborada teoria metafilosófica (nitidamente inspirada em discussões da filosofia da ciência, e em particular nas teses de Thomas Kuhn e Imre Lakatos³) com base na qual é possível emitir juízo sobre concepções de racionalidade tomadas em sentido amplo.

² As referências a esta obra aqui são tiradas de MACINTYRE, Alasdair. **After Virtue: A Study in Moral Theory**. 3. ed. Notre Dame: University of Notre Dame, 2007 (MACINTYRE, 2007).

³ É importante observar que esse modo de abordagem “de segunda ordem” não representa, para MacIntyre, uma descontinuidade em relação às suas posturas teóricas “de primeira ordem” (isto é, suas posições filosóficas, por exemplo, sobre temas específicos de filosofia moral). Antes, pelo contrário, sua compreensão das racionalidades filosóficas e de seus contextos teórico-institucionais no seio de tradições de pesquisa permite uma construção em linhas fundamentalmente aristotélicas da investigação filosófica como *prática* social teleologicamente ordenada (cf. MACINTYRE, 2007, pp. 187-190). MacIntyre argumenta que esse tipo de compreensão da atividade investigativa, de fato, era assumido pelas linhas centrais do pensamento pré-moderno (cf. MACINTYRE, 2007, caps. 12 e 13; 1988, caps. V-VIII; 1990a, caps. IV-VI). Também uma dialética entre tradições de pesquisa rivais preocupada em estabelecer as insuficiências das abordagens divergentes, mas reconhecendo o desafio por elas erguido e disposto a um enriquecimento conceitual correspondente na busca de soluções que o transcendem – uma exigência, como será visto, de sua concepção de uma tradição racional de pesquisa – é uma característica que MacIntyre atribui ao filosofar de Aristóteles e, de modo mais desenvolvido, a Sto. Tomás (cf., especialmente, MACINTYRE, 1990a, cap. VI). Mesmo o acréscimo da ênfase sobre a dimensão histórico-narrativa, tão característica da obra de MacIntyre (e que recebe inspiração direta não só de Kuhn e Lakatos, mas ainda de autores como Hegel, Marx, Collingwood e T. H. Green, assim como de Bachelard, Michael Polanyi e Foucault), ele a toma por sugerida pelo caráter holístico e unificador do entendimento sobre os ideais de vida pessoal e comunitária e do ordenamento da prática inquisitiva na tradição aristotélica, enriquecida pela aceitação da linearidade do tempo no cristianismo. Também se defendeu (por exemplo, CARVALHO, 2013; LINHARES, 2014, pp. 56-66) que, nesse nível metateórico, MacIntyre se aproxima às teses da hermenêutica de Hans-Georg Gadamer. MacIntyre, embora não mencione Gadamer em suas principais obras, reconhece um débito para com ele e a existência de afinidades entre o pensamento gadameriano e o seu (MACINTYRE, 2002), embora se queixe, acerca de Gadamer, de sua desatenção à tradição aristotélico-tomista (p. 157). Na compreensão do próprio MacIntyre sobre as tarefas que incumbem a um adepto do tomismo, aliás, ele admite a necessidade de apelar a meios não tomistas (como no caso da incorporação de elementos das narrativas “desmascaradoras” da tradição genealogista) para a obtenção de fins tomistas (MACINTYRE, 1990b, pp. 56-57) Além do mais, MacIntyre toma por uma característica do próprio método filosófico de Sto. Tomás a capacidade de reconhecer méritos e deméritos nos recursos encontrados em tradições rivais, de modo a imprimir sobre eles uma inteligibilidade a respeito de seu alcance e seus limites que aos adeptos das próprias tradições não se encontra disponível (MACINTYRE, 1990a, p. 125). No que segue, insistir-se-á que a compreensão macintyreana da investigação racional, mesmo no que incorporam de originalmente “alheio”, se ajusta num quadro aristotélico-tomista, para a qual termina por convergir, como o próprio MacIntyre procura argumentar (MACINTYRE, 1990a, cap. VI).

Em suas principais obras, e em especial na trilogia inaugurada pelo já mencionado livro e que se complementa (e corrige) nos títulos *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) e *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990a), tal programa se desdobra notavelmente tomando como objeto a racionalidade moral, sendo MacIntyre conhecido principalmente por sua defesa de uma ética das virtudes de corte aristotélico-tomista a partir do panorama descortinado por seu peculiar programa de pesquisa. É certo, porém, que o programa macintyreano é dotado, por si mesmo, de muito maior escopo, sendo mesmo uma posição característica daquele filósofo que os diversos setores da racionalidade filosófica são em grande medida interdependentes (MACINTYRE, 1990a, p. 129; 1990b, p. 36). MacIntyre dá, mesmo nessas obras, diversos apontamentos de como sua perspectiva repercute sobre o tema da racionalidade teórica e, em algumas publicações, como nos ensaios publicados na coletânea *The Tasks of Philosophy* (2006)⁴, mostra de modo mais explícito como afeta a discussão de problemas clássicos da filosofia teórica, como o da admissão de “primeiros princípios” e o das teorias sobre a verdade.

MacIntyre (2010b, *passim*) descreve sua trajetória intelectual como, em alguma medida, errática, caracterizada pelo contato com projetos filosóficos rivais, sendo a confrontação dialética entre múltiplas visões de mundo incompatíveis em grande parte responsável pelo seu particular desenvolvimento como filósofo⁵. Entretanto, um tema comum atravessa todo o seu percurso⁶: a crítica da modernidade liberal e de seu efeito dissolvente

⁴ Por exemplo, MACINTYRE, 2006b, 2006g e 2006h. Também o texto de MACINTYRE, 1990b é aí reproduzido, nas páginas 143-168.

⁵ Com efeito, ao defender a importância do vínculo entre pesquisa e tradição, longe de propor o enclausuramento dos programas de pesquisa, MacIntyre identifica na capacidade de estabelecer diálogo com os projetos adversários um traço importante do vigor da reivindicação à verdade por uma dada tradição (cf. MACINTYRE, 1988, caps. XVIII e XIX; 1990a, caps. VIII e IX). Por sua vez, o isolamento metodológico e a superespecialização características da filosofia acadêmica nos países de língua inglesa são especialmente criticados como esterilizantes (cf. MACINTYRE, 2007, pp. 266-267; 1990a, pp. 158-162; 2010, pp. 68-70). Nesse ponto, pode-se observar uma profunda convergência entre a apreciação de MacIntyre e as posições características dos envolvidos na “revolta pluralista” contra a filosofia analítica (cf. WILSHIRE, 2002, cap. 3). Ver abaixo, seção 4.1.

⁶ Um tema secundário de especial importância na obra de MacIntyre é o da tensão entre marxismo e cristianismo como fundamentos alternativos para uma oposição consistente à ordem burguesa (tema já de seu primeiro livro, *Marxism: An Interpretation*, que publicou em 1953, aos 23 anos). MacIntyre, que via no marxismo uma espécie de “cristianismo” secularizado, buscou durante longo tempo conciliar aspectos de ambos em sua vida pessoal e em seus compromissos intelectuais, tendo chegado a ser simultaneamente membro do Partido Comunista Britânico e ligado à confissão anglicana (da qual se aproximara), embora jamais deixasse de pontuar a existência de insanáveis tensões entre eles (posteriormente, havendo se afastado do cristianismo, devido às suas decepções com a os compromissos político-ideológicos partidários – com um

sobre os modos da vida comunitária⁷ e a desintegração da base moral⁸ (e em particular de qualquer fundamento para um *acordo* racional sobre as premissas da moralidade ou para a resolução racional dos desacordos) das sociedades no Ocidente. A ideia de um conflito entre visões incompatíveis também está presente desde muito cedo em seu desenvolvimento filosófico (cf. MACINTYRE, 2010b, pp. 61-62) e constituirá uma parte central de seu juízo sobre a modernidade ocidental tardia. Uma característica notável da maior parte dos debates públicos (concernente a assuntos como aborto, eutanásia, pena capital, justificativa de conflitos armados, distribuição de propriedade etc.) é, para além da ausência de acordos sociais significativos e estáveis, a falta de critérios comuns de avaliação das justificativas emitidas pelos grupos em confronto (e talvez mesmo interiormente a grupos caracterizados

determinismo amoral capaz de justificar as atrocidades stalinistas – aproximou-se da posição de um discípulo “aconfessional” de Marx, embora ainda atraído por determinados aspectos da cosmovisão cristã. Ao lado de ambos, MacIntyre inicialmente situava ainda o positivismo como o principal provedor de uma visão de mundo alternativa, mas o tinha por menos apto por falhar em oferecer um tratamento suficientemente robusto do fenômeno religioso. O marxismo, por sua vez, lhe chegou a parecer melhor adaptado que o cristianismo (que também considera em dado momento demasiadamente flexível – tomado como fenômeno histórico total, com todas as suas linhas e denominações – quanto à ordem política) às exigências epistemológicas da ciência moderna. Eventualmente veio a abandonar também a este para retornar, por meio de uma guinada a uma espécie “aristotelismo sociológico”, ao cristianismo, por sua adesão ao tomismo (vindo a perceber em Sto. Tomás, sob certos aspectos, “um melhor aristotélico que Aristóteles” – MACINTYRE, 2007, p. x). Não obstante, reconhece seus débitos a Marx e à tradição marxista (de um modo especial Trotsky e Lukács) em sua “crítica à ordem econômica, social e cultural do capitalismo” (MACINTYRE, 2007, p. xvi). Sobre tudo isso, cf. MCMYLOR, 1994, cap. 1; TORRE DÍAZ, 2005, caps. I e II; D’ANDREA, 2006, caps. 2 e 3; BLACKLEDGE e DAVIDSON, 2008, introdução).

⁷ MacIntyre (2007, p. xiv), entretanto, rejeita o rótulo de “comunitarista”, que lhe é frequentemente atribuído (por exemplo, MULHALL e SWIFT, 1992, cap. 2).

⁸ MacIntyre observa que a ideia da “moralidade” como campo autônomo não se introduz senão no próprio período moderno, consolidando-se seu uso quando uma concepção teleológica do bem humano fora já abandonada pelas correntes dominantes do pensamento europeu: no século XVII, a preocupação com o “moral” ganha destaque nas tentativas de resolver as tensões entre os impulsos egoístas que já caracterizariam fundamentalmente os agentes humanos e as regras de conduta que se impõem no interesse da sociedade (quanto à discussão pré-moderna sobre as *virtudes morais*, ela se articula, ao contrário, sobre o pano de fundo de uma antropologia concreta, achando-se organicamente vinculada à ontologia, cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, QQ. I-II).. O conteúdo das normas morais, contudo, recolhe a herança dos padrões de conduta cristalizados na ordem pré-moderna (especialmente na Cristandade medieval), em certo sentido entranhada atavicamente no tecido das modernas sociedades europeias. É nesse sentido que menciona o “projeto iluminista” de fundamentar racionalmente a moralidade a partir dos elementos de racionalidade disponíveis desde a revolução científica – projeto que considera condenado a fracassar (MACINTYRE, 2007, cap. 5). Devido à convergência dos conteúdos, porém, MacIntyre não hesita em usar os termos “moral” e “moralidade” para designar o âmbito da racionalidade prática ocupado do “bem agir” (e das regras que enseja), isto é, o campo das tradicionais virtudes morais e de sua área de aplicação, compreendendo tanto o pensamento pré-moderno quanto o moderno.

pela adesão a uma posição dada). Mais do que um conflito entre posições, vigora um verdadeiro embate entre *racionalidades* opostas, isto é, conjuntos incompatíveis de recursos por meio dos quais indivíduos ou grupos julgam da verdade ou falsidade de determinadas teses (caracteristicamente, teses filosóficas)⁹.

After Virtue pode ser considerado o centro de gravidade da obra macintyreana (cf. D'ANDREA, 2006, cap. 5)¹⁰. Para ele convergem as reflexões da primeira parte de sua carreira e dele partem as elaborações subsequentes, quase sempre por via de correção e suplemento¹¹. MacIntyre aí se refere a uma grande “catástrofe”¹² que se abate sobre o pensamento moral no Ocidente, catástrofe essa agravada pelo fato de que poucos são os que sequer dela se dão conta: ao rejeitar os antigos padrões de racionalidade, desenvolvidos na

⁹ Em *After Virtue*, MacIntyre fala somente de *tradições morais* como precondições ao exercício do raciocínio prático (MACINTYRE, 2007, pp. 186-187), vindo a elaborar uma teoria das *tradições de pesquisa moral* ou de pesquisa racional em geral, atrelada a uma noção de racionalidades rivais, somente em *Whose Justice? Which Rationality?* (MACINTYRE, 1988, *passim*). Ver LUTZ, 2004, cap. 3.

¹⁰ No prólogo à terceira edição (MACINTYRE, 2007, p. ix), MacIntyre, declarando manter ainda as teses centrais daquela obra, reconhece ter suplementado e revisado um número significativo de teses e argumentos desde então, do que se falará em seguida. É importante que se tenha em vista isso, pois, sendo a mais célebre obra de MacIntyre, muitas das posições aí adotadas, incluindo algumas que o próprio MacIntyre em seguida abandonou (como a rejeição da “biologia metafísica” aristotélica e uma concepção estritamente sociológica da teleologia humana e das virtudes), são comumente ainda atribuídas a MacIntyre por seus críticos.

¹¹ Tem-se em vista, sobretudo, o projeto condensado na trilogia acima referida, mas que forma ainda a base das posições defendidas em outros livros, como *Dependent Rational Animals* (MACINTYRE, 1999). É importante observar que sua adesão ao tomismo – define-se até então somente como aristotélico – viria somente mais tarde (MacIntyre tece mesmo, em *After Virtue*, algumas sérias críticas a Sto. Tomás, das quais depois se retrata [2007, pp. x-xi], como foi dito, acima, na introdução). Também um espaço progressivamente maior é dado a considerações de ordem biológica e metafísica (enquanto o aporte de *After Virtue* é fundamentalmente sociológico). Ver MACINTYRE, 1999 (especialmente o cap. 2); 1990b, pp. 37-38. MacIntyre, porém, hesita quanto à admissão de uma filosofia da natureza ou cosmologia metafísica de amplo alcance, o que se relaciona a certas concessões suas ao *Weltanschauung* analítico que se terá oportunidade de criticar.

¹² O livro se inicia (cap. 1) com uma experiência de pensamento, chamada por Mota (2014, pp. 34-35) a “alegoria da catástrofe”: supondo-se haver desabado sobre o mundo moderno uma catástrofe que teria feito desaparecer, por uma revolução política, a prática científica, de que maneira uma geração subsequente poderia buscar reconstruí-la a partir dos seus eventuais fragmentos remanescentes, sendo que a própria natureza da catástrofe sofrida lhes seria evasiva? A obliteração do próprio caráter catastrófico do acontecimento somar-se-ia à quebra da continuidade do tipo de atividade que teria mantido a ciência em movimento, de modo a possivelmente inviabilizar desde o princípio semelhante projeto. Por essa analogia, MacIntyre busca capturar a situação da filosofia moral no Ocidente, após o colapso do universo dos “antigos” ao ocaso da Idade Média. Nisso ele não questiona propriamente o estatuto da ciência moderna, cujo império sobre o mundo natural reconhece (e inclusive justifica a partir de sua própria perspectiva metateórica [cf. MACINTYRE, 2006a]). Será preciso questionar esse posicionamento e revisar a posição de MacIntyre no ponto em apreço. Ver abaixo, capítulo 3.

Antiguidade e Idade Média (às vezes precisando combinar tradições heterogêneas, como a aristotélica e a agostiniana), os autores modernos acalentaram continuamente o projeto de encontrar um fundamento racional comum para a moralidade, mantendo intactos muito do vocabulário e dos conteúdos axiológicos tradicionais, mas, com desvencilhar-se dos parâmetros das tradições de pesquisa que lhes deram origem e significado para buscar legislar *ab ovo* em nome de abstratos e desencarnados “princípios da razão” (tais como as exigências contratualistas, os imperativos kantianos, o cálculo hedônico dos utilitaristas), logrou-se somente a proliferação de teorias e a inauguração de pequenas tradições, mutuamente inconsistentes entre si e, no mais das vezes, mal ajustadas às proposições mesmas que pretendiam justificar¹³ (MACINTYRE, 2007, caps. 1 e 2), mesmo que os conteúdos da “moralidade” (geralmente supostos universais e racionalmente justificados) tendam a variar de modo a refletir os valores resultantes das diversas reordenações da vida social a partir de cujos quadros os filósofos morais constroem suas teorias. É nesse contexto que MacIntyre fala de uma multiplicação das *racionalidades* práticas, que darão ensejo a tradições rivais de pesquisa, as quais são tematizadas nas obras *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) e *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990a), as quais encontram ulteriores desenvolvimentos e complementação em outras, como *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues* (1990b) e *Dependent Rational Animals* (1999).

Para esclarecer o desenvolvimento do aparato conceitual que formaria a tradição das virtudes, *After Virtue* apresenta uma narrativa da ascensão e do declínio dessa tradição, em que a elaboração do conceito macintyreano de “prática” (ver próxima seção) desempenha um papel central. A identificação de bens inerentes à constituição de uma prática permite a MacIntyre a formulação do conceito de virtude como o tipo de aptidão, cultivado no exercício de uma prática, que aperfeiçoa o membro enquanto praticante e favorece o desenvolvimento da própria prática. Partindo de uma caracterização sociológica de uma prática, desvincula os elementos fundamentais dessa tradição da “biologia metafísica” de Aristóteles (MACINTYRE, 2007, pp. 162-163). A Aristóteles critica ainda a limitação da vida virtuosa aos membros livres, de sexo masculino, de uma cidade-Estado grega, assim como o que considera a incapacidade de reconhecer a dimensão trágica envolvida em dilemas morais que se apresentariam como conflitos insolúveis entre as exigências de virtudes diversas (como

¹³ A argumentação de MacIntyre em muitos pontos se aproxima à de Gertrude Anscombe em seu ensaio seminal *Modern Moral Philosophy* (2005, pp. 158ss, publicação original em 1958), dívida que ele explicitamente reconhece (MACINTYRE, 2007, p. 53).

expressa, por exemplo, nas exigências incompatíveis do clã e da *polis* sobre Antígona), além da própria centralidade do conflito para a constituição do *telos* humano (pp. 162-164).

Para o aristotelismo medieval, que nisso incorpora e desenvolve a herança estoica (num contexto ainda enriquecido pela teoria agostiniana da vontade e de sua corrupção e guiado pela visão de mundo bíblica), o primeiro aspecto é superado, pois o alcance da vida virtuosa e o *telos* comum da vida humana são, pela incorporação de uma referência à lei divina e ao pertencimento a uma comunidade universal, estendidos à totalidade dos membros da espécie (MACINTYRE, 2007, pp. 168-173), mas o segundo, ao menos no pensamento de Sto. Tomás de Aquino, ter-se-ia retido. Apesar de incorporar uma série de itens ignorados por Aristóteles ao catálogo das virtudes (e alterar o conteúdo de outros tantos, reinterpretando-os), o Aquinate recebe de MacIntyre a censura de apresentar delas ainda um catálogo demasiadamente compacto e fechado, excluindo também a possibilidade do dilema trágico, por uma compreensão demasiado unitária, e de origem eminentemente teológica, do *telos* humano (pp. 178-180). Além do mais, seria pouco atento ao contexto social das práticas como condição de florescimento das virtudes (pp. 171, 179). A compreensão medieval comunga, porém, com a aristotélica em conceber a virtude como disposição que orienta o sujeito à consecução de seu *telos* propriamente humano, noção que viria a ser abalada na modernidade (ver seção seguinte).

Ao mostrar (MACINTYRE, 2007, caps. 3, 4, 16) como a fragmentação do discurso moral na modernidade, reflexo das profundas mudanças socioculturais experimentadas pela civilização europeia, levava a uma reformulação radical, em diversas vias, de conceitos morais como a própria ideia de virtude, num processo que culminará com o triunfo do emotivismo como modelo predominante do uso de vocabulário moral (isto é, a redução dos critérios para os diferentes empregos de terminologias valorativas, incluindo a da moralidade, às reações emocionais e preferências subjetivas, dada a ausência de parâmetros racionais reconhecidos para resolver os desacordos, ver cap. 2), MacIntyre se vê necessitado de estabelecer os nexos entre a concepção de virtude fundada no conceito de uma prática (com seus bens associados) e o bem do homem enquanto tal. Para tanto, considera o problema da articulação entre os bens do sujeito enquanto participante de uma pluralidade de práticas e a sua capacidade de construir uma *narrativa* consistente de sua própria existência, em termos da qual buscará um concerto entre as diversas dimensões de sua vida, mediado pela virtude fundamental da *integridade*. Essa capacidade, por sua vez, supõe a participação do mesmo sujeito no curso dos diálogos contínuos historicamente estendidos e definidores, eles próprios,

de narrativas comuns que são as *tradições*, sendo que a própria inteligibilidade da ação humana se encontra atrelada ao contexto do desenvolvimento de alguma tradição (cap. 15).

Uma tradição moral caracteristicamente versa sobre os próprios bens que a constituem, não somente quanto aos meios de persegui-los, mas igualmente quanto ao modo de os definir, sendo que a busca individual dos bens que informam uma vida humana tipicamente ocorrem no interior de uma tradição. Do caráter “internalista” das ações e dos inquéritos morais enquadrados na perspectiva de uma tradição, associado à particularidade das formas de comunidade e prática que se lhe podem vincular, emerge naturalmente a suspeita de um relativismo “tradicionalista”. No pós-escrito à segunda edição de *After Virtue*, MacIntyre, não hesitando em admitir a dificuldade, menciona a existência, para além das reelaborações e progressos (e eventuais crises e derrocadas) *internos* às tradições, da possibilidade de diálogos e conflitos *entre* tradições, recordando que o argumento central do livro é, realmente, uma reivindicação racional da tradição aristotélica (MACINTYRE, 2007, pp. 272-278). Essa constatação, por seu turno, o conduziria à formulação de um projeto que tratasse justamente do problema da justificação racional de uma tradição face às suas rivais, de modo que a sua ideia de uma teoria das tradições morais se converte naquela de uma teoria sistemática das tradições de *pesquisa moral racional* (algo que algumas tradições morais já são constitutivamente, tal como afirma no prefácio da terceira edição, de 2007, p. xii). Tal teoria deve incluir uma descrição das condições de êxito de uma tradição e dos critérios de comparação entre as diversas tradições quanto à maior ou menor racionalidade de cada uma. Essa tarefa é desincumbida em *Whose Justice? Which Rationality?* (MACINTYRE, 1988), que também apresenta uma reelaboração (revisada e expandida) da narrativa de *After Virtue*, em que o ponto culminante da crise da racionalidade moderna se identifica à (paradoxal) constituição do liberalismo em tradição (MACINTYRE, 1988, cap. XVII). No final dessa obra (pp. 402-403), MacIntyre reivindica explicitamente a superioridade do tomismo, superando as reservas apresentadas em *After Virtue*.

O que o leva a tal mudança? Ao estudar o desenvolvimento da tradição das virtudes em maior detalhe técnico do que fizera no livro anterior, MacIntyre percebe no pensamento de Sto. Tomás de Aquino (MACINTYRE, 1988, caps. X-XI) precisamente os elementos fundamentais para o êxito no embate de tradições (ver abaixo, seção 2.5.4). Aqui já há lugar para considerações de ordem metafísica (e mesmo de “teologia metafísica”). Uma teleologia humana capaz de prover fundamento a uma consistente ética das virtudes, em Sto. Tomás, relaciona-se à unidade do fim que especifica os critérios para a ação humana, metafisicamente

fundados, de uma maneira que, treinado em ambas, revelou-se capaz de enfrentar os desafios surgidos do confronto entre as tradições largamente divergentes do agostinianismo medieval e do aristotelismo mediado pela tradição persa-arábica de tradução e comentário e de desenvolver uma compreensão sistemática da pesquisa racional que supera a daquelas tradições (cap. X). Um dos recursos de maior valia nesse empreendimento foi a articulação da teoria tomasiana sobre a verdade, unindo mente e realidade numa conformação de acordo com uma teleologia própria do ato de investigação e da própria vida humana (ver abaixo, seção 2.5.1), inspirando o movimento dialético do diálogo empreendido com as diversas tradições (pp. 169-172). Um resultado notável é que a versão tomasiana do aristotelismo (mais ainda que a do próprio Aristóteles) é particularmente bem sucedido em justificar a unidade da vida virtuosa, com seu catálogo de virtudes característico, e a resolução dos dilemas trágicos, que não aparecem senão quando falha a ordenação dos critérios de ação mediada pela virtude diretora da *phronesis/prudentia*.

A seguir, MacIntyre tenta mostrar como a versão de aristotelismo agostiniano surgido na modernidade escocesa fracassa em superar os desafios apresentados pelo projeto epistemológico do “caminho das ideias” e, de modo especial, a subversão humeana de sua própria tradição, dando lugar, a partir de suas premissas, ao surgimento do liberalismo como tradição que, recusando vocalmente a admissão de um bem comum e objetivo como base para os acordos sociais, termina por propor determinadas formas de acordo social baseadas justamente no reconhecimento tácito de semelhante bem, de modo a constituir-se em tradição a despeito de seus protestos originais contra o compromisso com qualquer uma delas.

O contraste entre a solução epistemologicamente bem sucedida e a solução epistemologicamente mal sucedida dá ensejo à elaboração de uma teoria do desenvolvimento e do confronto de tradições de pesquisa racional, em que os debates internos e externos engendram uma busca de correspondência e uma tensão no sentido de transcender os limites iniciais e contingentes com que cada uma principia (ver abaixo, seção 2.3). O livro termina com a afirmação de que o tomismo se revelou, historicamente, a perspectiva, até o momento, melhor sucedida em seus embates racionais com tradições alternativas. Mas será preciso ainda mostrá-lo, não somente em seu contexto de origem, mas em seus desenvolvimentos mais recentes, como uma tradição capaz de sair-se bem no confronto com suas rivais de características variadas.

Em *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (MACINTYRE, 1990a) encontra-se uma aplicação detida dos critérios para avaliação das tradições de pesquisa, com uma defesa

argumentada do tomismo como tradição superior às suas rivais enciclopedista (que desenvolve o projeto iluminista), representada pela nona edição da *Encyclopaedia Britannica*, e genealogista (que articula uma crítica perspectivista e irracionalista da razão moderna), representada pela *Zur Genealogie der Moral* de Nietzsche. Mais do que isso, identifica no modo de condução do inquérito racional por Sto. Tomás um uso consistente do tipo de dialética das tradições de pesquisa cujos princípios MacIntyre descortina. MacIntyre enfatiza a importância da dimensão social, comunitária e institucional, da compreensão da pesquisa racional e da própria racionalidade prática assumida por Sto. Tomás (pp. 60-68, 127-129), ao mesmo tempo superando mais uma das reservas expressas anteriormente e sublinhando e desenvolvendo um aspecto da tradição tomista comumente negligenciado por seus adeptos, conciliando sua percepção dessa dimensão geralmente tácita com seu próprio aporte sociológico anterior com sua compreensão da tradição tomista e de seu modo de conduzir a pesquisa racional pela interpretação da própria filosofia como um tipo particular de prática (*arte/craft*). A descrição do programa metafilosófico macintyreano se incrementa, de modo especial, pelo estudo dessa modalidade de prática e pelo reconhecimento papel da autoridade racional e do ambiente institucional (as considerações de MacIntyre sobre a universidade são nisso especialmente importantes) em uma tradição de pesquisa (pp. 91-97, cap. X).

O tomismo aqui se apresenta, para MacIntyre, conforme o entendimento recém-adquirido desta tradição, não somente como uma perspectiva que, em sua constituição, realiza exemplarmente um confronto e uma síntese entre tradições reciprocamente adversas pela aplicação de critérios racionais apropriados, mas que também no confronto com tradições posteriores (MACINTYRE, 1990a, caps. VIII-IX), inclusive com representantes das alternativas principais entre as correntes do pensamento ocidental recente, que se poderia catalogar respectivamente como as herdeiras do iluminismo e do romantismo, o tomismo se mostra como opção superior (ao menos no que concerne à pesquisa moral, ainda que, para esta tradição em particular, exista uma conexão orgânica entre racionalidade prática e teórica). Essa conclusão assegura a relevância contemporânea do tomismo e justifica a adesão de MacIntyre a ele.

Fora da trilogia, MacIntyre desenvolve aspectos importantes de seu programa nas preleções intituladas *First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues* (MACINTYRE, 1990b), em que defende uma noção pré-cartesiana dos primeiros princípios da razão (e da realidade), argumentando pela sua necessária inserção no contexto de uma tradição de pesquisa e relação com uma compreensão teleológica da vida (e em particular da

vida intelectual) humana. O texto representa uma elaboração significativa do programa de pesquisa racional de MacIntyre, mostrando como ele se enquadra com uma compreensão aristotélico-tomista da estrutura dialético-demonstrativa da ciência (pp. 23-32), reforçando a importância de uma concepção de verdade como fim próprio do intelecto (pp. 32-33) e destacando o lugar essencial de uma “teologia metafísica” para tal concepção do inquirido racional (pp. 29-30). Além disso, MacIntyre aí argumenta que a tradição tomista, em seu confronto com suas rivais, pode ser suplementada pelo emprego de meios “não tomistas” como o “desmascaramento” narrativo característico da tradição genealogista (pp. 56-60).

O livro *Dependent Rational Animals* (MACINTYRE, 1999), menos centrado em sua teoria das tradições de pesquisa (embora a suponha), além de desdobrar sua compreensão da ética das virtudes com uma reflexão sobre o que chama “virtudes da dependência reconhecida” e “virtudes da generosidade justa” (cap. 10), defende uma compreensão da teleologia humana com indispensável componente biológico, aliás com análogo em outras espécies (cap. 7). Assim, também o elemento biológico originalmente rejeitado do aristotelismo faz a sua entrada decisiva no âmago do projeto macintyreano. O conceito de “florescimento”, elaborado no livro, proporcionado aos diversos tipos de seres vivos como aquilo segundo o que os membros de cada espécie atingem o desenvolvimento apropriado a ela, sugere passos na direção daquilo que MacIntyre chamara uma “biologia metafísica”, embora essa tendência não seja por ele explorada sistematicamente. A admissão de um elemento biológico, assim como aquela de elementos de uma “teologia metafísica”, porém, não suplanta as preocupações sociológicas que desde cedo caracterizam o aristotelismo macintyreano, estando presentes na mesma obra os delineamentos fundamentais de uma ordem social capaz de proporcionar as condições de florescimento dos seres humanos como animais políticos dependentes e como agentes morais autônomos (caps. 8-11), além de uma reafirmação da pesquisa moral como condicionada pela tradição e pela configuração das comunidades (cap. 13).

O projeto filosófico de Alasdair MacIntyre, tal como sistematicamente articulado a partir da publicação de *After Virtue*, organiza-se como uma resposta ao que pode ser identificado como uma crise epistemológica generalizada que afeta o pensamento moral no Ocidente moderno (e pós-moderno). Na raiz dessa crise encontra-se a rejeição da tradição das virtudes com seu particular entendimento do bem humano, ainda que dela se herdem vocabulários e conteúdos a serem “salvos” através das diversas reformulações da razão que a modernidade é tão pronta a prodigalizar. Identificando as circunstâncias do declínio da

tradição das virtudes nas transformações das sociedades europeias na era moderna que levaram a reformulações drásticas da racionalidade moral e desconfiando de determinados aspectos da tradição aristotélica antiga e medieval (seu fundamento numa biologia metafísica, sua recusa das situações de dilema trágico, seu catálogo fechado de virtudes por critérios rigidamente unificados), MacIntyre propõe o que se pode considerar uma reconstrução sociológica da noção de virtude, centrada no conceito de prática. Ao considerar, de um ponto de vista mais geral, o bem de uma vida individual e a ação humana como tal, MacIntyre estabelece vínculos essenciais entre as práticas e noções como as de narrativa e tradição, condição que, face ao desafio do pluralismo moral, conduz à elaboração de uma teoria das tradições de pesquisa racional. Um estudo mais detalhado da tradição aristotélica em seus desdobramentos históricos, juntamente com a preocupação de estabelecer critérios para a confrontação racional das tradições de pesquisa e a possibilidade de transcendência dos limites próprios às suas perspectivas particulares, fazem-no reconsiderar suas objeções à tradição aristotélica e, em particular, à sua versão tomasiana, e tomar a tradição aristotélico-tomista como exemplo de tradição epistemologicamente bem sucedida. O alcance desse sucesso, porém, e sua relevância filosófica geral, não podem ser adequadamente avaliados sem o teste da mesma tradição pelo conflito dessa tradição com tradições rivais, nos termos da própria teoria das tradições de pesquisa racional de MacIntyre. É esse teste que MacIntyre empreende ao comparar a tradição tomista com a enciclopedista e a genealogista, teste que lhe dá ainda oportunidade de identificar diversos traços da concepção de pesquisa racional que favorece. Assim, aprimora suas noções sobre a pesquisa racional de um modo que incorpora os aspectos mais originais e característicos de seu projeto filosófico num quadro essencialmente aristotélico-tomista, mas suplementado por recursos para o embate entre tradições advindos do próprio contato com as tradições rivais.

Procurar-se-á, no presente trabalho, estabelecer uma confrontação, também nos termos da teoria das tradições de pesquisa racional de MacIntyre, entre a tradição aristotélico-tomista e a tradição da filosofia analítica, para a qual será igualmente oportuno fazer certos acréscimos e mesmo revisões no aparato conceitual do próprio programa de MacIntyre, tomando como filosoficamente relevante a distinção entre um tipo de racionalidade que pode ser caracterizada como filosófica, e que atende aos requisitos básicos da concepção macintyreana de pesquisa racional, e uma que pode ser caracterizada como científica, e que não o faz. Antes, porém, deve-se expor em certo detalhe algumas características fundamentais do próprio programa macintyreano.

2.2 A TRADIÇÃO DAS VIRTUDES E SUA DETERIORAÇÃO

Uma constante no desenvolvimento do projeto macintyreano, em sua preocupação com a avaliação crítica da modernidade liberal e da crise ética e filosófica que produz, é a importância da compreensão da tradição europeia pré-moderna. Sua narrativa da história dessa tradição e dos debates que lhe conformaram a dimensão intelectual constitui o contraponto necessário para descrever, por contraste, a situação moderna. Para MacIntyre (2007, caps. 11-13; 1988, caps. V-XI; 1990a, caps. IV-VI)¹⁴, a tradição clássica¹⁵ supunha como condições fundamentais do próprio inquérito moral a posse de determinadas virtudes e o pertencimento a uma comunidade dada, que possui um patrimônio comum de problemas e soluções, reconhece critérios objetivos de excelência e a autoridade pedagógica dos mestres. Além do mais, aceitava uma teleologia fundada numa visão *funcional* da natureza humana¹⁶ (de modo que, para ela, não surge o problema da dicotomia ser/dever celebrizada por Hume,

¹⁴ Trata-se aqui do que se pode chamar o pensamento macintyreano “maduro” – aquele que se segue ao projeto de *After Virtue* –, ainda que comporte ele próprio algumas modificações através dos anos. Há, portanto, tensões, desenvolvimentos e revisões significativas no projeto macintyreano, não havendo um trabalho de síntese compreensiva e final de suas posições. Entretanto, há uma notável convergência e múltiplas indicações (por exemplo, os prefácios para as novas edições de *Marxism and Christianity* [1995], *A Short History of Ethics* [1997] e *After Virtue* [2007]) em sua obra sobre relevantes continuidades. Encontram-se tentativas de síntese em trabalhos de comentadores, como D’Andrea (2006) e os contribuidores da coletânea editada por Murphy (2003). No que segue, tomar-se-á esse pensamento maduro como bloco. O autor lamenta não ter podido incluir, no presente trabalho, reflexão sobre o livro *Ethics in the Conflicts of Modernity*, lançado por MacIntyre no fim de 2016.

¹⁵ MacIntyre às vezes se refere ao pensamento pré-moderno (ao menos concebido segundo suas linhas dominantes) como constituindo uma só tradição (veja-se o uso da expressão “tradição clássica” em 2007, cap. 5, *passim*). Também o toma como bloco no que respeita à admissão de primeiros princípios (de tipo não cartesiano, cf. MACINTYRE, 1990b, p. 1). É evidente, contudo, que o chamado “pensamento clássico” se divide em diversas escolas (amiúde radicalmente discordantes – pense-se no estoicismo, no epicurismo, no ceticismo, no neoplatonismo, no peripatetismo) e momentos descontínuos. MacIntyre não o ignora. Com efeito, representa o tomismo (ao qual adere) como um esforço de conciliação de duas tradições em franca divergência em pontos fundamentais: o agostinismo e o aristotelismo (MACINTYRE, 1988, cap. X).

¹⁶ Em *After Virtue* (MACINTYRE, 2007, p. 57), MacIntyre, reportando-se a uma observação de A. N. Prior, fala no *conceito* de ser humano como conceito funcional, sem se comprometer de modo explícito com uma visão da natureza humana (pois a função pode ser entendida relativamente, por exemplo, ao papel social), evitando aproximar-se da perspectiva de uma biologia metafísica que nesse momento rejeita. Posteriormente (MACINTYRE, 1999, cap. 7), admite a referência à natureza humana “essencialisticamente” concebida. Ver, porém, abaixo, seção 3.3.

nem da emergência da chamada “falácia naturalista” de Moore) e uma distinção¹⁷ entre bens *internos* (isto é, cuja consecução por si mesma produz o florescimento humano no sentido apontado por seu *telos*, como é a prática das virtudes) e *externos* (tais como riquezas e poder, que são somente auxiliares em relação aos anteriores – embora se corra o risco de tomá-los, equivocadamente, por bens em si mesmos).

Favorecendo embora a versão especificamente tomista dessa tradição¹⁸, que toma como sua culminação, MacIntyre olha para as tradições de pesquisa moral desde uma perspectiva metafilosófica¹⁹, isto é, elabora uma reflexão, ela própria de caráter eminentemente filosófico (uma vez que diz respeito aos princípios elementares da investigação em filosofia), que toca às condições intrínsecas da racionalidade filosófica e do debate entre diferentes tradições de investigação filosófica. Essa perspectiva lhe permite caracterizar a tradição enquanto tal, de uma maneira que compreende não somente uma forma singular cristalizada no pensamento sistemático de um autor ou corrente particular, mas

¹⁷ Os termos da distinção são de MacIntyre (2007, pp. 188-194) e se referem, primariamente, aos bens próprios e anexos a uma prática, e que parcialmente a constituem, podendo, porém, o conceito de prática ser alargado para incluir vida humana como um projeto integral. Os modos de conduta conducentes à obtenção dos bens internos a uma prática se manifestam como *virtudes*. O escopo de uma virtude, no entanto, não pode permanecer restrito a uma dada prática, dado que, na vida individual, há uma multiplicidade de práticas em que pode alguém engajar-se, com demandas em conflito (os bens de uma carreira de investigador científico podem, se buscados segundo os critérios de máxima excelência, entrar em choque com aqueles relativos à vida familiar, por exemplo). A existência de tais conflitos requer a virtude particular da *integridade*, que faz com que o indivíduo ordene seu engajamento com práticas distintas (que, convém observar, contam por si próprias já com uma dimensão social incontornável) segundo uma hierarquia coerente de fins. Desse modo, a própria vida individual (que também traz uma referência intrínseca à comunidade) se pode reconhecer como *prática* (com caráter social e compartilhado e um contexto pré-definido que a vincula necessariamente a uma história e uma *tradição*). À distinção entre bens internos e externos a uma prática corresponde de perto aquela (também de MacIntyre) entre bens de excelência e bens de eficácia (cf. MACINTYRE, 1988, pp. 31-33, e abaixo, nota 21).

¹⁸ Notoriamente a partir de *Whose Justice? Which Rationality?* (MACINTYRE, 1988).

¹⁹ Em *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (MACINTYRE, 1990a, cap. VI), com efeito, MacIntyre insiste sobre a convergência entre, por um lado, a sua caracterização das tradições de pesquisa e da dialética que as põe em conflito e, por outro, o método investigativo que atribui a Sto. Tomás. Uma vez que sua teoria das tradições de pesquisa se elabora em resposta a dificuldades que brotam de seus textos anteriores a seu engajamento com o tomismo, é natural que MacIntyre tome tal “descoberta” (ou interpretação) como reforço a essa adesão. Vale notar, entretanto, que MacIntyre estava familiarizado com o pensamento de Sto. Tomás desde a adolescência (MACINTYRE, 2010, p. 61; D’ANDREA, 2006, p. xvi), graças à influência de padres dominicanos de seu convívio. Seu envolvimento com o Cristianismo, porém, fora sempre (dada sua origem presbiteriana) com variantes do protestantismo alheias ao pensamento do Aquinate (com centro de gravidade em autores como Kierkegaard e Karl Barth, [D’ANDREA, 2006, pp. 123-132]). Não obstante, Sto. Tomás ocupa uma posição de destaque, embora sujeita a crítica, em *After Virtue* (MACINTYRE, 2007, pp. 187-180, além de menções breves mas elogiosas no anterior *A Short History of Ethics* [MACINTYRE, 1997, pp. 75-76], edição original em 1966).

abrange os seus diversos momentos e considera o seu desenvolvimento (e eventual dissolução). Percebe assim que, no interior da própria tradição que tem em vista, constituída que é por um diálogo contínuo e posta em movimento por processos dialéticos, ocorre não somente a reinterpretação dos resultados, mas ainda também a reformulação dos próprios problemas (MACINTYRE, 1988, cap. XVIII). Até mesmo a compreensão do *telos* que configura e ordena a vida humana é passível de precisão, debate e revisão (MACINTYRE, 1999, cap. 6; 2007, p. 22).

Para além desses traços comuns, para MacIntyre, uma tradição de pesquisa se caracteriza como *racional* se, em contato com uma tradição oponente, permite-se desafiar por ela, buscando superar as dificuldades que semelhante confronto acarreta e contemplando a possibilidade de sua eventual derrocada face ao reconhecimento de uma crise epistêmica insolúvel ou do reconhecimento da estrita superioridade de uma outra tradição (cf. MACINTYRE, 1988, pp. 364-365). Esse ponto se relaciona diretamente à admissão da verdade como ideal regulador e *telos* da atividade investigativa, fundamental para seus argumentos contra o relativismo e o perspectivismo (ver abaixo, seção 2.5.3).

A compreensão que a tradição elabora de si própria deve ainda ser suplementada pela admissão de uma dimensão *sociológica* fundamental. Toda filosofia moral, segundo a célebre afirmação de MacIntyre, “pressupõe uma sociologia” (MACINTYRE, 2007, p. 51), e implica necessariamente a inserção do filósofo no seio de uma determinada ordem social²⁰. MacIntyre pensa nas condições da vida moral segundo o modelo das práticas sociais compartilhadas (MACINTYRE, 2007, pp. 187-194). Aqui ele não se refere ao conceito caracteristicamente aristotélico de “prática” como oposto à produção e à teoria, mas formula um conceito próprio que é capaz de abranger práticas próprias aos três domínios²¹.

²⁰ O reconhecimento do espaço devido à metafísica e à biologia não altera esse ponto: antes, pelo contrário, as diversas ordens sociais se fundam sobre uma visão compartilhada da natureza humana, e o conhecimento desta em si mesma é um dos objetivos prementes do inquérito moral. Por essa razão, a observação pode ser ainda estendida para além do âmbito da filosofia prática. Com efeito, pode-se dizer que subsiste uma relação de íntima interdependência entre razão prática e razão teórica, que não é inocente de condicionamentos sociais e políticos (cf. MACINTYRE, 1990b, pp. 6-7; CAPALDI, 1998, pp. 456-460; AKEHURST, 2010, pp. 6-9).

²¹ Cf. *Ethica Nicomachea* L. VI, C. 1, 1139a-1139b. De certo modo, porém, a prática na compreensão macintyreana pode ser em larga medida assimilada à prática (por oposição à técnica e à teoria) no mais estrito sentido aristotélico, especialmente se se tiver em mente a expressão “*bem de excelência*” e se observar que os bens característicos de uma prática são aqueles que imanem ao agente, aperfeiçoando-o *enquanto agente*, embora relativizados a uma prática particular – donde o constituírem bens *internos* àquela prática. As duas classificações (bens internos X externos, bens de excelência X de eficácia) não aparecem simultaneamente na obra de MacIntyre (o primeiro par aparece em *After Virtue*, 2007, pp. 188-193, e o segundo em *Whose Justice? Which Rationality?*, 1988, pp. 31-33), e ele próprio não os relaciona explicitamente. Um comentador como

Uma prática social compartilhada supõe a existência de um bem reconhecido em comum, capaz de ordenar os desejos não educados do indivíduo de acordo com critérios “objetivos” de excelência (entenda-se: aceitos pelos participantes como condição de participação naquela prática), isto é, de aproximação àquele mesmo bem, e exemplos particularmente bem sucedidos de realização, que se pode tomar como “canônicos”. Em conformidade com tais critérios, pode-se falar em um sentido de desenvolvimento (ainda que os critérios em si mesmos sejam passíveis de revisão e aperfeiçoamento). A existência de semelhantes padrões precede o ingresso do indivíduo na comunidade dos praticantes, o que confere um valor especial, no interior daquelas práticas, à educação dos neófitos. Tipicamente, uma prática encontra suporte na fundação de *instituições* (tais como clubes, associações de artesãos, escolas, academias), que se encarregam de lhes ordenar o contexto e primar pela aplicação das *regras* cristalizadas pela progressiva consciência dos requisitos objetivos de seu desempenho (MACINTYRE, 2007, pp. 194-196; 1990a, pp. 60-63).

A atividade de regulação institucional de uma prática, a manutenção dos seus parâmetros e a formação dos iniciantes requerem ainda o reconhecimento do papel crucial da *autoridade* racional, encarnada nos mestres, nos textos canônicos e nas realizações exemplares que medeiam entre eles (MACINTYRE, 1990a, pp. 62-66). Tais práticas, de acordo com os já referidos critérios objetivos, contemplam, como mencionado, bens internos, ou seja, bens que, pelo fato de serem adquiridos, constituem um progresso do praticante enquanto praticante – portanto, os bens principais e característicos de uma prática. Esses bens, por sua vez, podem dizer respeito tanto à perfeição na produção de um artefato ou desempenho de uma função quanto à competência do sujeito como ator ou produtor (e são

D’Andrea (2006, p. 295) tende a tomá-los como simplesmente sinônimos, mas é possível apontar ao menos uma diferença de ênfase: enquanto o par excelência/eficácia diz respeito primariamente ao agente, o par interno/externo atine antes de tudo à prática. Isso permitiria introduzir uma precisão importante à terminologia aristotélica: a aquisição de competências no domínio de uma prática aperfeiçoa o agente *enquanto praticante* (bem interno), ao passo em que a própria vida do agente pode ser subsumida no conceito de prática (produzindo como bem interno a excelência *simpliciter* do agente). O par interno/de excelência pode ainda se relacionar, ao se tomar por referência a classificação de Sto. Tomás, ao *bem honesto* e o par externo/de eficácia compreender o bem *instrumental* e *deleitável* (cf. *Sententia Libri Ethicorum* I.5.4-5). A concepção macintyreana de prática (e dos bens a ela associados) e de sua relação com o florescimento humano em contextos sociais determinados, porém, provavelmente manifesta um débito do autor para com Marx (o próprio MacIntyre expressamente reconhece a importância do conceito marxiano de “atividade objetiva” para a descrição de práticas sociais teleologicamente ordenadas [MACINTYRE, 1998, pp. 225-226]), o que talvez explique parcialmente a sua rejeição inicial da “biologia metafísica” de Aristóteles e mesmo sua ênfase “sociologista”. Para convergências e contrastes entre as noções marxiana e aristotélica de práxis, cf. MARGOLIS, 1992.

caracteristicamente julgados no contexto das instituições e sob a vista das autoridades reconhecidas). Um grande número de exemplos pode ser aduzido: artes, técnicas produtivas, esportes, literatura, pesquisa filosófica e científica. MacIntyre deseja, porém, chamar também atenção ao fato de que, segundo esse modelo, pode-se pensar em bens internos à vida humana enquanto tal, que se identificariam às virtudes morais (MACINTYRE, 2007, caps. 14-15).

Para MacIntyre (2007, cap. 10; 1988, cap. II), há modos de organização social que se fundam expressamente sobre valores erigidos a partir de um conjunto articulado de práticas no sentido acima considerado. Nessas sociedades, é fundamental a existência de papéis sociais que designam as funções específicas das diversas classes de indivíduos na colaboração para chegar-se a uma ordem social harmônica (mesmo que falte uma noção universal do bem humano). Aí se pode esperar achar operante certa distinção entre bens internos e externos e entre “bens de excelência” (isto é, cuja obtenção constitui, por si só, uma aproximação do *telos*) e “bens de eficácia” (que trata da atuação de causas eficientes ordenadas, em princípio, à conquista dos primeiros)²², ainda que nem sempre reconhecida e amiúde sujeita a confusões.

É precisamente o tipo de tensão resultante de uma consciência imperfeita da distinção entre os dois tipos de bem que MacIntyre observa na Grécia homérica (pelo menos até onde alcance a sua reconstituição do período), ambiguidade que persiste, em certa medida, na própria democracia ateniense e que sucedeu a divisão da “herança homérica” em duas correntes conflitantes, representadas, respectivamente, pela tradição sofística e pela tradição filosófica iniciada por Sócrates (MACINTYRE, 1988, cap. III). Foi precisamente com o triunfo da perspectiva filosófica (platônico-aristotélica) e sua assimilação e reinterpretação pelas tradições informadas pelos monoteísmos semíticos (Cristianismo, Islamismo e Judaísmo) que o vocabulário da filosofia moral foi formado. Esta tradição incorporou a concepção de “práticas” na própria comunidade dos pesquisadores, e promoveu a admissão de uma teleologia “humana” sem qualificação, finalmente assimilada a um arcabouço teológico que envolve, por um lado, a ideia de um fim último transcendente para a vida humana, e, por outro, a noção de uma lei natural divinamente promulgada, mas passível de ser descoberta através de investigação racional.

Na teologia reformada (e jansenista), porém, a radical separação entre a graça e a natureza associou-se à contumaz recusa de reconhecer à razão humana qualquer capacidade

²² Cf. MACINTYRE, 2007, pp. 73-75, também nota anterior.

de compreender, quer o seu fim derradeiro, quer as normas morais por ele determinadas²³. O *telos* humano e a lei moral foram retidos, porém exclusivamente como parte da Revelação religiosa, de modo que, entre a consecução do fim humano e o estado do homem decaído permanecia um abismo incapaz de ser atalhado pela educação e prática das virtudes. Incidentalmente, o desenvolvimento de uma concepção de ciência da qual se expurgavam as essências e as causas finais²⁴ reforçava a conclusão de que a razão, se podia emitir algum juízo relevante para a vida moral do homem, deveria ser apenas na forma de identificação de meios eficazes para a consecução de fins predeterminados. Com a progressiva secularização da Europa, porém, a ideia mesma de um *telos* humano (já identificado unicamente com o seu destino sobrenatural, acessível exclusivamente através da religião revelada) tenderá a perder o seu apelo. Assim se inicia a busca pela elaboração de éticas e teorias políticas seculares, com base na aspiração, própria ao pensamento moderno, de conferir à razão (ordenada segundo os propósitos da nova ciência natural) a autoridade de legislar sobre a totalidade do horizonte acessível à humana apreensão (MACINTYRE, 2007, pp. 53-55).

A rejeição de uma teleologia natural humana era comum aos adeptos do projeto iluminista de justificar uma “moralidade” já tornada autônoma em relação ao domínio dos “fatos” em que se resolveria a realidade “objetiva”. A tendência é a contraposição dessa objetividade, permeável à investigação científica e concernente ao domínio dos “fatos”, a uma noção de moral com alguma espécie de fundamentação subjetiva, relativa aos “valores”. Multiplicam-se aqui, porém, as perspectivas: ora remetem ao “senso comum”, ora a uma modalidade específica de “percepção moral”, ora a certa “empatia natural”, ora a critérios de “utilidade” segundo medidas de prazer e dor, ora ainda a cânones próprios da razão prática enquanto distinta da teórica.

Em comum, possuem tais perspectivas a pretensão de universalidade e atemporalidade, um vocabulário relativamente uniforme (herdado, como já foi visto, da

²³ A posição de Lutero e Calvino é já antecipada, sob muitos aspectos, pela de uma série de autores da escolástica do século XIV, que convergiram para o êxito do que se chamaria *via moderna*: as tendências voluntaristas e individualistas do escotismo e do ockhamismo produzem já uma fissão entre a razão natural e as disposições da teologia revelada que contribuem para a precipitação da crise religiosa para a qual a dos humanistas neopelagianos e a dos reformadores protestantes serão duas respostas conflitantes (mas com considerável terreno comum). Cf. GILLESPIE, 2008, caps. 1-4. Ponto de interesse é a relevância da dimensão *teológica* para as transformações (históricas) da racionalidade *filosófica* (ver abaixo, seção 3.1.1).

²⁴ O triunfo do ideal da ciência moderna decerto não ocorreu sem significativa influência do ambiente religioso e econômico (aspectos que cooperaram de maneira bastante próxima) do alvorecer da modernidade europeia (ver abaixo, seção 3.1.1).

tradição pré-moderna) e um núcleo básico de conteúdos, próprios à civilização europeia moderna. A compreensão da racionalidade assumida por seus defensores vem geralmente atrelada a uma narrativa de *progresso*, racional e moral, de tal modo que o pensamento predecessor se considera “menos desenvolvido”, “estagnado” ou desviado por interesses extrarracionais que constituíam obstáculos ao livre florescimento das potencialidades da razão. O mesmo é geralmente atribuído, sincronicamente, às culturas não europeias. Esse tipo de atribuição tende a ser automático, de modo que impede, quase por princípio, a inteligibilidade desses modos alheios, desde já situados além do escopo da racionalidade, de tal maneira que não se procura entendê-las em seus próprios termos nem, muito menos, deixar que representem qualquer espécie de desafio à própria compreensão de racionalidade dos europeus modernos e ilustrados. Cada vez mais, além disso, se evidencia a incapacidade de se confrontarem racionalmente as perspectivas destes umas com as outras, uma vez que definem os seus termos e articulam suas concepções de racionalidade em torno a edifícios filosóficos em regra construídos *ab ovo*. Essa situação terminará por dar ocasião à demolidora crítica nietzscheana: pode não haver, no fim e ao cabo, qualquer moralidade universal ou qualquer concepção de racionalidade genuína que lhe possa servir de fundamento (cf. MACINTYRE, 1990a, pp. 23-31; 2007, cap. 6).

Uma tentativa de lidar com a pluralidade de perspectivas (inicialmente como tentativa de construção de uma ordem de tolerância após as guerras de religião) é a proposta da solução *liberal*. Esta pretende fundamentar uma ordem social compatível com uma multiplicidade de visões de mundo, sem exposto compromisso com nenhuma delas, como uma espécie de acordo entre os diversos partidos em uma situação de equilíbrio politicamente sustentável. Apresenta-se comumente como ordem “neutra” e independente de qualquer tradição. Ora, MacIntyre argumenta que a solução liberal, longe de possibilitar autêntica neutralidade face a diversos sistemas de valores, assenta-se sobre uma série de premissas, que vão desde a redução dos bens politicamente relevantes a um certo número de bens externos, passando pela transferência da produção da esfera privada à pública, com conseqüente institucionalização das relações sociais e prejuízo para as práticas, que são marginalizadas, à admissão de uma preeminência da economia sobre os demais aspectos da vida social. Além do mais, o acordo que se defende obter, de modo a manter o princípio da liberdade de opinião como fundamental, é ilusório: as divergências de opinião são toleradas somente até o ponto em que não tenham impacto político, ou pelo menos não ameacem os próprios fundamentos da ordem liberal. Os próprios argumentos filosóficos que buscam legitimar uma ordem liberal

encontrarão sérias dificuldades em estabelecer critérios para a solução de litígios que possam apelar a princípios comuns, havendo profunda e aparentemente irreconciliável divergência, já não só entre liberais e seus opositores, mas mesmo entre os principais defensores da sociedade liberal (que terminam por constituir uma tradição, malgrado a alegação de independência do liberalismo de toda tradição, cf. MACINTYRE, 1988, cap. XVIII).

Aqui MacIntyre se aproxima de Marx, quando este afirmava encontrar-se, não o acordo, mas o conflito no primeiro plano da ordem social moderna, de modo que diversas partes em disputa podem não atingir acordo por representarem não só interesses incompatíveis, mas noções distintas e irreconciliáveis de justiça e legitimidade (MACINTYRE, 2007, pp. 252-253). Também com Marx, MacIntyre defende que o desenvolvimento das práticas humanas (e, portanto, para ele, também o exercício da virtude) depende das estruturas sociais efetivas que as condicionam, de modo que uma reforma das práticas sempre supõe uma mudança social (cf. MACINTYRE, 1998, pp. 225-226).

Não comunga com Marx, porém, na sua concepção de que os conflitos sociais modernos sejam um epifenômeno de situações econômicas e de classe, nem na sua redução das relações sociais às relações de produção, e, de modo especial, tampouco na sua proposta de reformulação radical da ordem política (que traz a marca de um otimismo histórico tingido dos tons caracteristicamente modernos do determinismo “científico” e do progressismo, além de terminar por legitimar, na prática, o triunfo de políticas arbitrárias e opressivas e o domínio da autoridade burocrática). É da opinião de MacIntyre que as estruturas possibilitadas pelo liberalismo político, com seus apêndices institucionais e Estado burocrático são especialmente infensas ao florescimento das virtudes (que podem ser cultivadas, porém, no interior de comunidades minoritárias; daí seu célebre comentário de que o papel das comunidades tradicionais no mundo moderno se compara ao da cultura monástica durante os estertores da antiga Roma, [MACINTYRE, 2007, p. 263]).

A situação de desacordo racional que subjaz à fragmentação moral das sociedades atuais no Ocidente constitui, porém, na prática, aquilo que legitima a manutenção do discurso liberal como uma forma de superestrutura ideológica (embora, à diferença de Marx, não seja aqui tomada como uma determinação das condições materiais subjacentes, havendo antes um entrelaçamento indessatável entre as circunstâncias materiais/estruturais e os fatores teórico-ideológicos, cf. MACINTYRE, 2007, p. 61) do que MacIntyre chama a cultura do “individualismo burocrático”, assumindo as premissas do *emotivismo* moral. Nas palavras de MacIntyre (2007, pp. 11-12), “o emotivismo é a doutrina de que todos os julgamentos de

valor e mais especificamente todos os julgamentos morais não são *nada mais senão* expressões de preferência, expressões de atitude ou sentimento, tanto quanto são morais ou valorativas em caráter”. Para MacIntyre, o fracasso do projeto iluminista traz à tona a realidade da divergência moral irreduzível como a característica mais notável do debate contemporâneo, ainda que de muitas perspectivas ainda se pretenda argumentar em nome da razão. A questão do confronto entre tais perspectivas e da própria possibilidade de vindicação racional de alguma tradição se projeta, então, ao primeiro plano. É com o fito de enfrentar esse desafio que MacIntyre propõe a sua teoria sobre as tradições de pesquisa racional e o conflito entre elas.

2.3 A DIALÉTICA DAS TRADIÇÕES DE PESQUISA

A situação de desacordo moral generalizado nas sociedades ocidentais contemporâneas, palco para o triunfo do emotivismo como critério último em que as diferenças se resolvem, conduz MacIntyre a uma investigação sócio-histórica dos contextos da racionalidade prática que situam o agente racional nos quadros de alguma tradição moral. Para desfazer a perplexidade ocasionada pelo emotivismo, que relega os princípios da moral à arbitrariedade, coloca-se o problema da justificação racional das tradições morais, que desemboca numa teoria das tradições de pesquisa moral, extensível às tradições de pesquisa em sentido lato. 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. 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, 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 Lakatos²⁵ 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 científicas ou modelos de investigação de modo a estabelecer critérios de testabilidade e progresso uniformemente aplicáveis às diversas teorizações ou modelos de pesquisa. A teoria macintyreana, por sua vez, é mais propriamente uma dialética²⁶

²⁵ 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). MacIntyre parece comprometer-se com alguma versão da tese da autonomia da racionalidade científica, pois considera que o “paradigma” galileiano suplantou em definitivo a abordagem da ciência natural pré-moderna (sendo o seu êxito um exemplo recorrente em sua obra dos critérios para a avaliação comparativa de tradições de pesquisa), o que está em aparente tensão com sua compreensão mais holística da investigação racional.

²⁶ 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 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, pp. 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, pp. 351-352), mas consiste num teste de arcações conceituais amplos e sócio-historicamente encarnados, razão pela qual é chamada por Linhares (2014, pp. 56-66) de um “teste histórico-dialético”, sendo o componente histórico derivado,

das tradições de pesquisa racional, uma vez 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

basicamente, da hermenêutica de Gadamer. Entretanto, o próprio MacIntyre (1990b, pp. 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, pp. 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, pp. 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 “eclectica” ou híbrida) de investigação racional e “dialética”.

esta tradição²⁷, 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 alternativas e comunicar-se com elas; e ainda pela fecundidade, adaptabilidade e aptidão de cada uma em solucionar os problemas que se põe.

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, pp. 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 correspondência²⁸. 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*, 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

²⁷ 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.

²⁸ 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, pp. 54ss). Mais sobre isso na seção 2.5.1 abaixo.

constitutivamente falível e passível (pelo menos) de correções²⁹ (MACINTYRE, 1988, pp. 356-359; 2006b, pp. 58-61; 2006g, pp. 184-190; 2006h, pp. 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, pp. 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”³⁰) 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 culminando com o triunfo de um modelo alternativo, que reestrutura a compreensão do objeto³¹ de tal modo que as proposições aceitas por uns e outros são reciprocamente *incomensuráveis*³².

²⁹ MacIntyre se refere ao falibilismo captado por Peirce e Popper como ingrediente indispensável para uma concepção apropriada de racionalidade (cf. MACINTYRE, 1990b, p. 39). Ver abaixo, nota 74.

³⁰ 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).

³¹ 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, pp. 116-117).

³² O conceito de incomensurabilidade é desenvolvido de forma independente e segundo seus próprios termos por Feyerabend (cf. FEYERABEND, 2007, pp. 211-220).

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, pp. 321-325), para MacIntyre, a admissão de um conceito unívoco de verdade como correspondência³³ 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 coerente³⁴, autoriza-nos a falar de um genuíno ganho cognitivo (em sentido realista) na compreensão de um objeto comum³⁵.

MacIntyre reconhece uma separação entre verdade e racionalidade estão separadas: se, por um lado, é possível enunciar uma verdade de forma meramente acidental (MACINTYRE, 2006g, 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, ver abaixo, seção 2.5.1). No entanto, a racionalidade enquanto tal *supõe* uma tensão para a verdade, para uma adequação da mente à realidade sobre a qual se debruça³⁶, isto é, a verdade enquanto fim próprio do inquérito racional procura

³³ Ver acima, nota 28.

³⁴ 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, pp. 166-167).

³⁵ 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*).

³⁶ 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

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”, ver MACINTYRE, 1990b, pp. 39-40).

MacIntyre (2006a, pp. 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 conversão religiosa³⁷ –, 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 empenho,

“encurralar” o perspectivista engajado com o programa da genealogia, percebe não se tratar de tarefa trivial. Mais sobre isso abaixo, na seção 2.5.3.

³⁷ 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 (ver abaixo, seção 3.1.1): a religião é um fenômeno essencialmente privado e sem reivindicações epistemológicas sérias. MacIntyre, já em seu primeiro livro (*Marxism: An Interpretation*) critica 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). Seu retorno à religião cristã pela via da tradição das virtudes e especificamente do tomismo curiosamente deixa em sua obra poucas marcas de uma tentativa de justificar a adesão a uma religião revelada, embora uma versão filosófica do teísmo (cuja capacidade, porém, de se sustentar em seus próprios termos ele enxerga como condição indispensável para a adesão razoável a uma religião) seja um marco importante em seu pensamento tardio. Para uma visão (tomista) sobre a racionalidade da conversão religiosa, ver FRANCA, 2001.

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 saída³⁸ 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, pp. 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 naqueles 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, pp. 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 contexto³⁹, inaugurando com isso a posição característica do projeto iluminista de

³⁸ 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).

³⁹ 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*, 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

fechar os 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, pp. 7-10)⁴⁰. 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 mantêm 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

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, pp. 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, pp. 126-130).

⁴⁰ 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.

a uma “autoridade racional”, já se encontra plenamente estabelecida entre os seus principais representantes⁴¹. 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 desafiar⁴². MacIntyre julga que o projeto iluminista, porém, não obstante a sua disseminação e influência, fracassa em seus próprios termos⁴³. 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 essencialmente *racional*. Embora rejeite (LAKATOS, 1978a, pp. 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, pp. 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” kuhniano⁴⁴), 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).

⁴¹ Inversamente, a tradição tomista representa, para MacIntyre, um êxito epistemológico, enquanto do ponto de vista social (histórico) jamais obteve grande difusão.

⁴² 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, pp. 14-17; INWOOD, 1983, pp. 46-59).

⁴³ E estava, de fato, fadado a fracassar (ver MACINTYRE, 2007, cap. 5 e abaixo, seção 2.5.3).

⁴⁴ 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 *elite* científica (ver LAKATOS, 1978b, *passim*).

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, pp. 131-136).

MacIntyre (1988, pp. 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 inquirido. 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 científicas⁴⁵) 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 Lakatos (1978b, p. 138),

⁴⁵ Cf. ZIMAN, 2000, p. 255. Contra a busca de consensos na ciência, ver FEYERABEND, 2007, pp. 221-226. Para a busca de consensos como fundamento de uma racionalidade “pública” entendida em sentido lato, ver. HABERMAS, 1984, pp. 19-42. 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. Quanto a Habermas, o tipo de consenso que postula se enquadra precisamente no tipo de solução liberal que é um alvo favorito das críticas macintyreanas.

caricaturas. Para MacIntyre (2006a, p. 20), é de singular importância que aspirem elas mesmas também à verdade⁴⁶.

Os dois elementos, teleológico e narrativo, estão intimamente relacionados para MacIntyre (1990b, pp. 50-68). É importante observar⁴⁷ 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 realidade⁴⁸ (MACINTYRE, 1988, pp. 357-358; 1990b, pp. 12-13; 2006b, pp. 66-67; 2006g, pp. 184-191; 2006h, pp. 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 narrativa⁴⁹.

⁴⁶ 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, pp. 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.

⁴⁷ Ver acima, nota 28.

⁴⁸ Essa formulação parece expô-lo às críticas correntes no ambiente analítico contra as teorias da “representação mental”. Para uma discussão detalhada dessa questão, ver abaixo, seção 2.5.1.

⁴⁹ 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 ruminações 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, pp. 179-18], já antecipada por Aristóteles [pp. 163-164], e depois toma, particularmente em Sto. Tomás, como sinal de sua mais completa e consistente concepção da racionalidade prática [MACINTYRE, 1988, pp. 186-188] –, privados de resolução racional e “dissolvidos” pela arbitrária intervenção de um *deus ex machina*). Mesmo entre os historiadores, a

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, pp. 225-226; HACKING, 1983, pp. 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).

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 (ver abaixo, seção 4.3), 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).

preocupação premente é, ou bem a defesa das prerrogativas de algum clã ou dinastia, ou bem uma coleção das regularidades que evidencia 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, 1992b. Para as raízes teológicas das modernas teorias da História, ver LÖWITZ, 1949.

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, pp. 25-26)⁵⁰ – de fato, a perda do domínio da física para a ciência galileana⁵¹ 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.

⁵⁰ 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, pp. 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.

⁵¹ Vejam-se, entretanto, acima, as notas 11 e 12.

356; 2006b, p. 58; 2006g, p. 185; 2006h, 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 toto*. Para MacIntyre (1988, pp. 360-361), em contrapartida, embora não se possa atingir jamais a plena certeza de estar em definitiva e perfeitamente adequada posse da verdade⁵², 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, pp. 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

⁵² 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). É verdade, porém, que essa tradição invoca ainda o conhecimento *certo* de determinados dados (primeiros princípios, dados sensíveis, quiddidades), o que parece constituir uma dificuldade para MacIntyre. Sobre isso, ver abaixo, seção 2.5.1.

vinculada à procura de bens *externos* às práticas relevantes, de modo que os próprios *valores*⁵³ incorporados à pesquisa não oferecem por si mesmos resistência ao tipo referido de interferência externa sobre o *establishment* científico⁵⁴.

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, pp. 61-68)⁵⁵. 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 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, pp. 194-195).

Interessa notar que o problema da incomensurabilidade é importante para MacIntyre (1988, pp. 350-352). Embora seu programa trate de critérios para a avaliação comparada de

⁵³ 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), ver LACEY, 1999.

⁵⁴ De certo modo, não se trata tanto de um defeito da teoria de Lakatos quanto de uma limitação intrínseca da prática científica corrente e de sua interface social. Pode-se dizer, porém, que concepções instrumentais da racionalidade são sempre parasitárias em relação a concepções substanciais. Mais sobre isso abaixo, capítulo 3.

⁵⁵ 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.

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 (1984d) 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, 1984d, pp. 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 divergentes⁵⁶, 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, pp. 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 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, pp. 364-365, o

⁵⁶ 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*” (pp. 3-4), para a determinação de significados e padrões de interpretação.

termo é de MacIntyre, mas o conceito 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, pp. 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, pp. 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, pp. 23-31, ver acima, seção anterior). 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. 1984d, pp. 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. Além do mais, antecipe-se que a tentativa de Davidson procede através do tipo de proposição engenhosa de hipóteses característica do modo de explanação exploratório, que se terá adiante oportunidade de criticar (ver, abaixo, seção 4.3).

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.

2.4 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, pp. 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 teoria⁵⁷ e o inescapável elemento de convencionalismo na definição da base empírica empregada para o teste das teorias (POPPER, 1972, pp. 111-113).

⁵⁷ Tese defendida, antes dele, por Pierre Duhem (cf. DUHEM, 1906, pp. 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, pp. 4-30) e ao ataque, em veio wittgensteiniano, de Wilfrid Sellars (SELLARS, 1997, pp. 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 apresente propriamente como um tratado de lógica da

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, pp. 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, pp. 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, das publicações, dos investimentos públicos e privados, da sua relação com as inovações tecnológicas, sua inserção cultural, seu prestígio social etc. Entretanto, em nenhum

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, pp. 303-308), argumento em que ele insiste e busca ilustrar em outros lugares, como em POPPER, 1962, pp. 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).

sentido óbvio se equaciona esse tipo de progresso com um progresso de tipo especificamente epistemológico⁵⁸. 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 tal⁵⁹.

⁵⁸ Ver acima, na seção anterior, o que foi dito acerca do sucesso social do fracassado projeto epistemológico de Descartes. 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, pp. 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, pp. 194-195; 1988, pp. 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. Ver, porém, abaixo, seções 3.2 e 4.3.

⁵⁹ Feyerabend não identifica simplesmente razão e prática científica. Antes resalta 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).

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, pp. 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, pp. 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 justificação ideológica *a posteriori* (como para Kuhn, cf. 1972, pp. 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 narrativo, embora não tenham êxito em integrar satisfatoriamente em suas teorias uma justificação racional para ele⁶⁰. Para MacIntyre (1990b, pp. 65-68), ao contrário, a narração é, ao mesmo tempo, requerida para estruturar coerentemente a noção de progresso no inquérito 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, pp. 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

⁶⁰ 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.

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 epistemológica⁶¹.

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

⁶¹ Ver acima, nota 58. É certo que 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, prevendo 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, pp. 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, pp. 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). Ver abaixo, seção 3.2. Quanto às dificuldades epistemológicas em geral associadas à ciência moderna e à capacidade de uma perspectiva aristotélico-tomista englobar os ganhos de conhecimento ainda assim a ela vinculados, ver abaixo, seções 3.2 e 3.3.

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 epistemologia geral. A epistemologia se retorce para acompanhar o dado sociológico⁶², mas o próprio dado sociológico tende a desaparecer no fundo, sobressaindo a superestrutura de “racionalidade” que nesse contexto se produz⁶³.

⁶² 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, pp. 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], pp. 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, pp. 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, pp. 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, pp. 146-159; LAKATOS, 1978b, pp. 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.

⁶³ 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, pp. 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 – ver abaixo). Mais recentemente, autores como Steve Fuller (1991, pp. 24-30), Alvin Goldman (1999, pp. 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 e Cartwright, ver abaixo, nota 230 – um tipo de perspectivismo epistemológico, cf. GIÉRE, 2006, pp. 88-95). Esses autores, contudo, são concordes em considerar a pesquisa científica como o modelo de esforço cognitivamente legítimo e progressivo – embora

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, pp. 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, pp. 19-22) inconsistente com suas pretensões epistemológicas⁶⁴.

É comum aos filósofos da tradição analítica, com efeito, acusar do cometimento da falácia genética⁶⁵ (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, pp. 265-272). Tendem, pois, a partir do “estado atual” das ciências como *dado*, tomando-as como o *melhor disponível no momento*⁶⁶. 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.

apresentem interpretações distintas para tais noções – e, ainda quando voltada a um conhecimento efetivo e verdadeiro do mundo (como para Goldman, ver GOLDMAN, 1999, pp. 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.

⁶⁴ Para uma consideração mais cuidadosa dessas objeções, ver abaixo, seção 2.5.3.

⁶⁵ Ver CAPALDI, 1998, p. 450 e MACINTYRE, 2007, pp. 265-272 e, mais adiante, seção 4.3.

⁶⁶ 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, pp. 82-90).

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, pp. 3-5) e Van Fraassen (2007, pp. 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, pp. 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, pp. 274-275). Em outras palavras, a cláusula “para todos os efeitos práticos” é projetada ao primeiro plano, de modo que as possibilidades de *aplicação* da ciência terminam por ditar a agenda epistemológica⁶⁷. 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 realista⁶⁸: antes é sua precondição. Como foi visto (seção 2.3), 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)⁶⁹.

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

⁶⁷ 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.

⁶⁸ Não só “em espírito” nem restrita à descoberta de vagas regularidades estruturais, ver seção 2.5 adiante.

⁶⁹ 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, pp. 354-355).

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, pp. 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, pp. 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, pp. 54-61; 2006g, pp. 207-208)⁷⁰: 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, pp. 113-116)⁷¹. A ideia, porém, de uma pesquisa concebida como empenho comunitário que constitui uma atividade conforme a fins que transcendem os esforços de seus participantes a um tempo exige uma compreensão mais

⁷⁰ MacIntyre também invoca (2006b, pp. 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.

⁷¹ 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 eminentemente pragmática, 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”.

robusta de verdade e é pré-condição de uma confrontação racional de tradições segundo as linhas do programa macintyreano. A exposição desse modelo de pesquisa, juntamente com a reflexão sobre seu escopo próprio e o modo como nos impõe uma compreensão histórico-conjuntural das tradições de pesquisa, é de que se tratará a seguir.

2.5 O MODELO DE INVESTIGAÇÃO

Após a descrição das características de um programa macintyreano para avaliação das tradições de pesquisa, expostas em termos muito gerais, em que se destacou o seu aspecto narrativo, o seu caráter dialético, sua orientação teleológica e o modo como lida com a questão do progresso teórico (de um modo que marca a sua distinção das maneiras correntes de caracterizar o conhecimento científico), é preciso descer a detalhes mais específicos, tratando de maneira mais pormenorizada os compromissos teóricos com que a adoção do programa compromete seus adeptos, argumentando em favor desses compromissos e exibindo, como exemplo privilegiado do tipo de exercício por eles moldado, o pensamento de Sto. Tomás de Aquino. O cumprimento dessa tarefa mostrará, por si, a incompatibilidade da concepção de pesquisa ora desenvolvida com muitas teses típicas da tradição analítica e até mesmo com a maneira característica de colocação dos problemas filosóficos no interior desta. Além disso, revelará uma concepção da pesquisa racional substantivamente filosófica, orgânica, metafisicamente orientada e com vínculos patentes com a tradição clássica (pré-moderna).

A racionalidade de uma tradição, como aqui se concebe, deve ser avaliada num contexto total em que fins auxiliares se subordinam a fins últimos, de modo que a prática investigativa receba um lugar determinado numa hierarquia de bens ordenada por uma narrativa integral que dê sentido à vida de seus participantes, quer como pessoas privadas, quer como membros de uma comunidade (ou de comunidades que se intersectam e colaboram), em particular a comunidade de pesquisadores⁷². Essa ordenação hierárquica e

⁷² Há uma independência relativa das duas ordens (pesquisa e vida): o fato de que seria racional para o indivíduo, por exemplo, moderar seu envolvimento com a pesquisa teórica para melhor desempenhar seus papéis de membro de uma família e de uma comunidade política não implica, por si, que o indivíduo que se dedique imoderadamente à pesquisa seja incapaz de ordenar suas apreensões de um modo internamente racional. Cf. Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, Ia-IIae, Q. LIX, A. 5, onde se afirma que, à parte a prudência, a virtude intelectual (entendimento e ciência) é compatível com a ausência de virtude moral (cuja posse requer integralidade). Entretanto, duas observações são cabíveis: primeiro, a participação numa comunidade de pesquisa exige virtudes do mesmo tipo que aquelas requeridas por outras formas de comunidade – e de um

orgânica se aplica, não somente à atividade de pesquisa, como também a seu objeto, de modo que os diversos setores da investigação racional contribuem para a formação de um quadro unificado dos saberes que corresponde a uma unidade essencial da própria realidade (MACINTYRE, 1990a, pp. 67-68; 1990b, pp. 24-29, 36-37).

A integridade do corpo de conhecimentos é um estado da mente do investigador que supõe a integridade do mundo a que se acerca. Esta não pode, portanto, ser um *produto* da investigação, mas é antes um marco que a dirige: é um *fim* da prática de pesquisa que requer a ordenação de seus resultados no horizonte de *princípios* que delimitam as diferentes disciplinas e que, por sua vez, também se ordenam hierarquicamente, amparando-se finalmente em *princípios primeiros*. Tais princípios, portanto, não são meros pontos de partida absolutos e imediatamente auto-evidentes⁷³, à semelhança dos princípios de corte cartesiano. Uma ciência completa se articula dedutivamente a partir de princípios, mas a elaboração de uma tal ciência é somente uma diretriz da investigação. Esta, efetivamente, se apresenta como *in via*, buscando ascender a uma compreensão progressiva dos princípios por meio da confrontação dialética das teses mais promissoras em cada campo (cf. MACINTYRE, 1988, pp. 171-173; 1990b, pp. 37-41).

modo especial para aquele que se dedica à pesquisa moral, que não se desvencilha ela própria de compromissos antropológicos, metafísicos etc. – ; segundo, aquele que é capaz, de um ponto de vista teórico, de conhecer os princípios da ciência moral e suas consequências gerais sem exercitar-se na virtude moral pode ser acusado de proceder irracionalmente.

⁷³ Aqui importa ressaltar a distinção entre autoevidência “em si” e “para nós”, isto é, relativa ao sujeito do conhecimento e aquela entre a autoevidência “universal” e aquela “para os sábios” (cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, Q. XCIV, A. 2), que implica uma distinção entre princípios *absolutamente* primeiros e princípios primeiros relativamente a dada ciência. A ideia de uma ciência acabada é a de um edifício demonstrativo em que as conclusões são inferidas a partir de verdades elementares por si mesmas evidentes, relativas ao “quê”, isto é, à essência de seus objetos (demonstração *propter quid* – cf. *Summa Theologiae*, Ia, Q. II, A. 2; *Analytica Posteriora*, L. I, C. 13). Em relação aos entes contingentes (que têm sua razão de ser fora de si), essa ciência corresponde ainda a um conhecimento *causal*, revelando a derivação dos efeitos a partir de suas respectivas causas. Entretanto, a noção de uma tal ciência corresponde a um ideal final de adequação que motiva permanentemente a investigação, mas em geral não realmente atingível (exceto em âmbitos restritos, como nas matemáticas), ao menos de forma plena. Mesmo assim, sendo autoevidentes em si mesmos, isso significa que, uma vez (adequadamente) apreendidos, são infalivelmente reconhecidos como verdadeiros. Importa, porém, observar que os primeiros princípios, mesmo os do tipo absoluto, mesmo se achando implicitamente operantes em toda asserção verdadeira (sobre as realidades relevantes), não precisam ser prontamente reconhecíveis e enunciáveis por qualquer sujeito cognoscente nem esgotam sua inteligibilidade no mero ato de enunciação, vindo a ser compreendidos com maior profundidade conforme se apreendam suas diversas formas de aplicação. Tampouco há (ao menos na tradição aristotélica) uma derivação dos princípios mais particulares daqueles mais universais (cf. MACINTYRE, 1990b, pp. 8-23; 1988, p. 175).

2.5.1 Verdade como adequação

A investigação racional nos moldes macintyreanos é conduzida desde o interior de tradições com uma herança de critérios e realizações que caracteristicamente encontra seu prosseguimento num contexto institucional que dirige a busca dos seus bens próprios, neste caso bens de pesquisa, que se volta à aquisição de conhecimento. Os participantes de uma tradição, treinados segundo os repertórios disponíveis de textos canônicos e critérios de intercâmbio e avaliação, veem-se às voltas com controvérsias internas que podem voltar-se eventualmente à própria reavaliação dos cânones e dos fins da investigação. A racionalidade do empreendimento, porém, requer a tentativa sistemática de ajustamento dos empenhos cognitivos em relação à realidade a conhecer, urgência caracteristicamente despertada pelo reconhecimento de inadequações, como frustrações e incoerências. Ao descobrir-se um esforço rivalizado pelos de diversas tradições alternativas, o mesmo ímpeto no sentido da adequação a impulsiona a travar diálogo com elas, de modo a avaliar a extensão e propriedade das realizações ali achadas e deixar-se, se o caso for, por elas desafiar, engajando-se num embate dialético externo que, assim como o interno (e coordenando-se com este), não pode realizar-se senão a partir de determinados pressupostos e premissas que podem ser testados quanto à sua propriedade (até o limite ideal de estabelecer condições necessárias à pesquisa racional enquanto tal) e aprofundados quanto à luz que são realmente capazes de lançar sobre o inquérito, e numa direção que, conquanto almeje aos melhores possíveis resultados, é essencialmente imprevisível em seus desenvolvimentos (e concebíveis reviravoltas) futuros (MACINTYRE, 1988, pp. 354-359).

MacIntyre (1988, pp. 360-361) faz questão de ressaltar, pois, que se a sua concepção de investigação racional tem um caráter anticartesiano por não admitir primeiros princípios fundacionais tidos por autoevidentes como ponto inexpugnável de partida, por outro lado ela precisa ser também anti-hegeliana por excluir igualmente a possibilidade de um estágio de completa e irrevisável adequação: não se pode eliminar, em qualquer etapa do inquérito, a possibilidade de que as conclusões ora alcançadas venham a se revelar inadequadas sob um aspecto ou outro. A formulação presente do estado da pesquisa deve se empenhar em apresentá-lo como o melhor até o momento obtido. Isso, convém mencionar, não invalida a ideia de que a pesquisa *deve* ser orientada teleologicamente por um *ideal* de adequação total. Sem tal orientação, não são possíveis sequer o progresso e o apontamento e descarte das inadequações. Acontece, contudo, que é impossível, ao mesmo tempo, dispor de uma régua

neutra e absoluta capaz de indicar a localização de uma linha de chegada (MACINTYRE, 1990b, pp. 23-32).

Poder-se-ia pensar que a ideia de verdade como adequação desempenha na teoria das tradições de pesquisa de MacIntyre um papel meramente negativo de critério de exclusão das abordagens que se revelam inadequadas. Tal, porém, não se dá. Não se trata, para MacIntyre, de erguer construções que liguem entre si os pontos da experiência (mesmo uma experiência concebida nos termos mais amplos) e submetê-las a tentativas de refutação⁷⁴. Ainda que não haja uma maneira indiscutível de estabelecer a verdade das posições características de uma tradição, ou mesmo de proposições isoladas cujo sentido dependerá em alguma medida do aparato conceitual que lhes dá forma, as tradições de pesquisa que se organizem de acordo com o modelo assumido por MacIntyre reclamam, desde seu interior, uma compreensão

⁷⁴ As reiteradas referências na obra de MacIntyre ao falibilismo de Peirce e Popper (ver MACINTYRE, 1990b, p. 39; 2006g, p. 187) como expressivo de um aspecto do inquérito racional pouco enfatizado em formulações tradicionais – incluindo aquelas de Aristóteles e Sto. Tomás, às quais reserva particular simpatia – não devem ser exageradas: ainda que os desafios sistemáticos e tentativas de refutação desempenhem um papel fundamental na teoria macintyreana das tradições de pesquisa, não se trata, para ele, de um mero processo de propor conjecturas engenhosas e ousadas para então submetê-las a testes (sendo o caso paradigmático o do “experimento crucial”). Apesar de MacIntyre insistir em que os tomistas devam aprender com Peirce e Popper, a esse respeito, algo que não foi reconhecido na medida adequada por Aristóteles ou Sto. Tomás (MACINTYRE, 1990b, p. 39), é possível fundamentar uma defesa da espécie de falibilismo que MacIntyre tem em mente sobre a compreensão da tradição aristotélico-tomista sobre o caráter dialético da pesquisa que se dirige ao conhecimento dos princípios (MACINTYRE, 1990b, pp. 23-32). Se a dialética, como estabelece Aristóteles (*Topica*, L. I, C. 1, 101a), provê o caminho para os princípios através dos *endoxa* (teses baseadas numa autoridade ainda não racionalmente corroborada), as razões que dão suporte às teses que resistem ao exame dialético são caracteristicamente as melhores disponíveis, o que não impede a incorporação dessas teses ao edifício demonstrativo das ciências a título de certezas razoáveis. Em sua teorização sobre os corpos celestes, por exemplo, Aristóteles (*De Caelo*, L. I, C. 3, 270b) coloca a evidência dos sentidos como suficiente para convencer-nos da imutabilidade desses corpos (ponto fundamental para todo o edifício da astronomia aristotélica) não por ser essa evidência absoluta e inatacável, mas somente porque não se conheciam registros de alteração nos dados coletados até então. Sto. Tomás, comentando a passagem (*In De Caelo*, I, Lec. 7, n. 6 *apud* KONINCK, 2008, p. 455, nota 13), destaca o caráter provável desse conhecimento, ressaltando ainda que a longa duração dos céus pode tornar o alcance da memória da humanidade insuficiente para estabelecer aquela imutabilidade. Ao considerar uma dialética que oponha sistematicamente tradições rivais de pesquisa com compreensões alternativas dos próprios princípios da razão (e da realidade), pode-se obter os melhores argumentos possíveis, num dado momento, sobre qualquer ponto particular de controvérsia (resultados que constituem certezas razoáveis desde o interior da tradição que se defende, se ela tem êxito em responder aos desafios que lhe são postos), sua força sendo reforçada pela convergência de conclusões em outras áreas (donde a importância da integralidade do inquérito racional), mas isso não significa a impossibilidade de surgirem objeções mais fortes e posições mais bem sucedidas futuramente. Aliás, é exatamente assim que MacIntyre entende o método tomasiano e por isso que afirma o seu sucesso (cf. MACINTYRE, 1988, pp. 173). Ver abaixo, nota 76.

substantiva da verdade, e mesmo da *certeza*, de muitas teses (no sentido de uma adequação, teleologicamente ordenada, entre a mente inquiridora e seu objeto de inquirição).

A admissão de primeiros princípios da realidade e de fins últimos inscritos na natureza humana está vinculada a essa compreensão⁷⁵. Não se trata de meros postulados pertencentes a um sistema de enunciados, mas de pontos de contato previamente admitidos entre a ordem da investigação e a da realidade: a esta aquela se ordena necessária e constitutivamente. Pode, contudo, falhar em apreendê-la da maneira adequada e em formular as condições dessa apreensão. Isso porque, diferentemente do que ocorre no pensamento pós-cartesiano, a passagem pelo filtro dos critérios de certeza não *precede* o ingresso de um item no catálogo das coisas conhecidas. Antes, pelo contrário, *conhecemos* as coisas antes de podermos estar certos delas. *Saber p* não implica *saber que se sabe p* (cf. MACINTYRE, 1990b, p. 13).⁷⁶

⁷⁵ Sendo hábitos (ou disposições) perfectivas do intelecto especulativo, o entendimento (que conhece os princípios por sua própria evidência), a sabedoria (que conhece as causas mais elevadas pela consideração de seus efeitos) e a ciência (que conhece os efeitos tais como deduzidos a partir de suas causas) são ditos “virtudes intelectuais” (cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, Q. LVII, AA. 1 e 2) da mesma forma que as chamadas “virtudes morais” aperfeiçoam o ser humano enquanto agente. Não se trata, no entanto, de colapsar a virtude intelectual numa forma de virtude moral. Ainda que esta exija a atuação de virtudes intelectuais como o entendimento (no que diz respeito aos primeiros princípios da vida moral, isto é, o hábito da *synderesis*) e da prudência (que é uma espécie de virtude mista, pois consiste no reto ordenamento da razão sobre as coisas a serem feitas, mas supõe a retidão da vontade, cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, Q. LVII, A. 4), há uma nítida distinção entre virtude intelectual e virtude moral (cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, Q. LVIII). Não é como se a apreensão dos princípios ou o raciocínio em direção a eles e a partir deles fossem devidos a uma espécie de fé natural (a distinguir da virtude teologal homônima) “virtuosa” por ser inevitente seu objeto, mas se trata da própria capacidade (atualizada) de apreender a evidência e raciocinar com ela, virtuosa por constituir uma perfeição do intelecto (daí a dimensão teleológica).

⁷⁶ Ao contrário, aliás, do que estabelece a tese padrão dos sistemas de lógica epistêmica, $Kp \rightarrow KKp$ ou $Kxp \rightarrow KxKxp$ (se x sabe p , então x sabe que sabe p), tese da introspecção positiva ou reflexividade (da respectiva relação de acessibilidade, cf. GIRLE, 2000, pp. 150, 158-159). É importante aqui observar que, na perspectiva aristotélico-tomista, existem *certezas* primárias e irredutíveis, como aquelas providas pela sensação e pela apreensão do conceito na dita “primeira operação do intelecto”, que têm caráter não judicativo: reconhece-se uma impressão ou se pensa uma quiddidade somente enquanto impressão ou quiddidade, de modo que não pode haver falsidade na mera consideração, pois a impressão não pode deixar de ser a impressão que é, nem o conceito de ser o conceito que é. Mas isso não legitima a admissão de uma classe de “proposições protocolares” à moda dos positivistas lógicos: a *descrição* do que é apreendido (como em “tal e tal tem tais traços sensíveis” ou “vejo um tal e tal”, ou ainda “o conceito tal envolve tais e tais notas”) consiste sempre na *aplicação* de conceitos a dados sujeitos que tem, portanto, o caráter de juízos, podendo, pois, expressar verdade ou falsidade. E estes são casos típicos de ajuizamentos *falíveis* (em todo caso, para Sto. Tomás, que, ao contrário de Aristóteles, não vincula a apreensão do conceito em si mesmo com a apreensão de uma essência real – cf. *De Spiritualibus Creaturis*, A. II, ad. 3 e ad. 4, e também GILSON, 1986, pp. 202-204). Existem, é certo, porém, juízos *infalíveis*: tais são aqueles que derivam da formulação dos princípios comuns (“não se pode afirmar e negar um atributo ao mesmo ente simultaneamente e sob o mesmo aspecto”, “o todo é maior que cada uma das partes” etc.) que são tais que, uma vez que se compreende o que afirmam, não podem ser

Entretanto, *que se possa atingir* um conhecimento *justificado* do que efetivamente se sabe, remetendo-o aos princípios adequados, é também uma pressuposição inscrita na própria concepção de pesquisa em pauta. Mais ainda, assume-se a essencial inteligibilidade de toda a realidade: mente e realidade são ordenadas uma à outra (em princípio, pois as condições materiais do ato de conhecer terminam por restringir o seu efetivo alcance, cf. *Quaestiones Disputatae De Anima*, Q. I, R.; *Summa Theologiae*, Ia, Q. LXXXIV, AA. 6 e 7). Uma vez mais, porém, isto não é um resultado a ser demonstrado no curso do inquérito, mas uma condição de possibilidade do mesmo⁷⁷. Não à maneira kantiana, isto é, como estabelecendo, a partir das supostas capacidades da mente tomadas como necessário ponto de partida, as configurações a que se deve ajustar a estruturação do conhecimento, mas como descrevendo os condicionamentos recíprocos entre mente e realidade para que o conhecimento de que, assume-se, somos capazes, seja capaz de efetivar-se e de encontrar suporte causal/explicativo (cf. MACINTYRE, 1990b, pp. 4-5).

negados. Tais juízos, porém, não fornecem conteúdos sólidos para fundamentar o nosso conhecimento da realidade (o que não quer dizer que sejam vazios ou meramente tautológicos, cf. MARITAIN, 2001b, pp. 95-102), sendo, por outro lado, *pressupostos irrecusáveis* para qualquer tipo de investigação capaz de pronunciar-se verdadeiramente sobre o mundo. Os primeiros princípios que constituem as premissas elementares de uma ciência são obtidos através de um curso investigativo de caráter dialético (portanto, em princípio falível), e mesmo a compreensão daqueles princípios comuns é passível de aprofundamento por meio de investigação teórica mais elaborada (cf. MACINTYRE, 1988, pp. 171-173, 402-403; 1990a, pp. 124-125; 1990b, pp. 30-32).

⁷⁷ Os primeiros princípios, sendo fundamento da própria demonstração (isto é, da própria *demonstrabilidade* de qualquer tese) não podem, eles próprios, ser estritamente demonstrados (cf. *Analytica Posteriora*, L, II, C. 19), mas é possível argumentar indiretamente, reduzindo sua negação ao absurdo (se não propriamente ao *impossível*, pela via da contradição, sendo o próprio princípio de não-contradição um deles, cf. *Metaphysica*, L, IV, C. 4). A ideia de uma realidade ininteligível é, por si própria, pouco permeável à consideração racional. Uma “coisa em si” kantiana, alienígena às condições do entendimento (que dariam sentido, entre outros itens, à própria causalidade), mas que de alguma forma estaria causalmente vinculada às nossas representações, ou a existência postulada de um “algo” em princípio resistente a qualquer intelecção, são cogitações a que pouco sentido (inteligível) se consegue emprestar. Uma “razão de ser” de algum ente, sendo aquilo *pelo qual* ele é o ente que é (ente determinado, sem o que não se poderia concebê-lo), deve ser ainda aquilo *sem o que* ele não é (o que é) e assim não poderia não ser sem que o ente também não fosse (violando o princípio, mais elementar, da não-contradição). Disso não decorre que a razão de ser de cada coisa seja inteligida em ato, que possa ser esgotada pela humana intelecção ou sequer que conheçamos adequadamente uma só delas (Cf. MARITAIN, 2001b, p. 105).

Nessa perspectiva, o conceito de *causa* não se distingue realmente daquele de *explicação*⁷⁸: dar as razões de uma coisa identifica-se com estabelecer as condições concretas do seu ser, de modo a remeter a primeiros princípios que são ao mesmo tempo teóricos e ontológicos⁷⁹. Quando se fala em “condicionamentos recíprocos”, porém, não se está a sugerir que o que se diz a respeito da mente e o que se diz a respeito da realidade a que ela se refere situem-se em relação simétrica. É a mente que se conforma a seu objeto, no sentido bastante literal de atualizar-se segundo as formas que recebe em si (cf. *De Anima*, L. III, C. 4, 429b). Essa atualização, por sua vez, depende de certa conformação intrínseca das coisas em relação à mente, de uma potência própria aos objetos que os torna objetos de conhecimento possível (cf. *Summa Theologiae*, Ia, Q. 14, A. 3, ad. 3). O mundo, portanto, reflete um *plano*, em si mesmo racional, que a mente se aplica a revelar. Esse processo é ainda um processo *natural*, mesmo que singular (devido à *imaterialidade* de seu modo – o conceito nada retém das realidades originárias senão uma forma abstratamente considerada, ainda que sua formação, evocação à atenção consciente e comunicação dependam essencialmente de fatores materiais – de um modo que é exclusivo dos seres humanos entre os entes corporais⁸⁰, cf. *Quaestiones*

⁷⁸ Ao menos no que concerne às realidades contingentes, ou seja, as que não podem ter em si próprias sua razão de ser (ao contrário do Ser incriado, que é razão para si mesmo – o que às vezes se expressa, não sem alguma inadequação, ao dizer que é *causa sui*). Assim, a noção de “razão de ser” é, efetivamente, mais ampla que aquela de “causa”, incluindo-a sem ser por ela incluída (cf. MARITAIN, 2001b, pp. 133-134).

⁷⁹ Pode-se assim dizer que a distinção entre *esquema* e *objeto*, da maneira como denunciada por Davidson (1984d, pp. 188-198), não se aplica a essa concepção de inquérito racional. Há, para ser preciso, usos de termos como *arché/principium* e *aitía/causa* em Aristóteles e em Sto. Tomás que se referem primariamente a um dos sentidos, explicativo/teórico ou real/ontológico. Mas a imbricação mútua dos dois sentidos, entre os quais a filosofia moderna realizou uma separação radical, é essencial para a compreensão dos termos. Insistir que a noção de causa se inclui naquela de razão de ser (cf. nota anterior) ajuda a esclarecer o ponto. Não é que as razões sejam “sobre-impostas” às causas pelas explicações que propomos, mas que as causas já são por si razões, que procuramos enunciar. Aqui, vale notar, não se está negando a existência e legitimidade de sentidos não causais de “explicação” (tais como explicação de significado, do modo de realizar alguma atividade etc. – cf. SALMON, 1998, p. 5) nem se está simplesmente afirmando que todas as explicações de uma classe relevante são “causais”, mas que dar uma explicação é enunciar razões que “fundam”, elas próprias, o ser de cada coisa. Também pode haver explicações que não sejam propriamente *da coisa* (e portanto de suas razões de ser) mas do *conhecimento da coisa*, como quando se conhece a causa pelos seus efeitos e assim, de certo modo, explica-se aquela por meio destes (cf. *Summa Theologiae*, Ia, Q. II, A. 2; *Analytica Posteriora*, L. I, C. 13). É preciso ressaltar ainda que o conceito pertinente de “causa” não deve ser entendido como mero encadeamento regular de eventos, ou sequer supor a inteligibilidade de uma ontologia “eventualista” e que não precisa coincidir com o de “determinação” (a interferência de deliberações de sujeitos livres, por exemplo, não interrompe uma cadeia causal) nem reduzir-se à dimensão da antecedência (pense-se na quadríplice etiologia aristotélica).

⁸⁰ Encontra-se em ARTIGAS, 2005, pp. 46-48, uma discriminação de concepções diversas do “natural”: primeiro como algo que responde a um princípio interior (por oposição ao *violento* ou *forçado*); depois como distinto do

Disputatae de Anima, Q. II, R.), de modo que é descrito desde uma perspectiva de terceira pessoa, como séries de eventos recorrentes e regulares característicos de uma classe determinada de seres⁸¹.

A verdade, como adequação da mente às coisas, *revela*, portanto, sua inteligibilidade, e não impõe sobre elas seus próprios esquemas. É primariamente por isso que esses esquemas estão sempre sujeitos à revisão e à retificação. A mera busca de uma coerência *interna* dos esquemas conceituais é incapaz de apresentar-se como fundamento para uma teoria que dê conta dos usos efetivos de termos como “verdade” e “verdadeiro”. Teorias coerentistas, pragmatistas, ou que procuram reduzir (pelo menos para todo efeito prático) a verdade à “asserção justificada”, costumam apresentar-se menos como aptas a capturar os usos correntes ou tradicionais/consagrados de tais termos do que em propor reformulações mais facilmente trabalháveis daqueles usos (cf. MACINTYRE, 2006b, p. 62). Que o uso filosófico dos termos obedeça a critérios distintos daqueles que governam o uso corrente – que, no mais, não só comporta ambiguidades e imprecisões como também é passível de sensíveis mudanças de sentido em diversos momentos e lugares – não é necessariamente para o descrédito do primeiro. Entretanto, uma versão da verdade como correspondência é especialmente difícil de eliminar da consideração filosófica⁸².

artificial, distinto do *espiritual* (ou imaterial) e distinto do *sobrenatural* (ou seja, como parte de uma ordem de seres contingentes). É evidente que o terceiro sentido em particular é incompatível com a noção aqui mencionada. Entretanto, a tese de que o ato de conhecer é uma atividade natural da alma, em sua interação com os objetos da experiência ordinária, sem um concurso sobrenatural (como a “iluminação” agostiniana) é por si substantiva e manifesta uma sólida autonomia (em seu próprio campo) da ordem das chamadas “causas segundas” (ou naturais). Ver GILSON, 1926.

⁸¹ Fundados, porém, em “poderes” (ou *potências ativas*) radicadas nos seres entendidos como *agentes*. Aqui se combinam, numa unidade, aspectos que integram posições determinadas em duas controvérsias presentes na literatura filosófica recente: aquelas concernentes aos *poderes* naturais e à *causalidade agencial* (“*agent-causality*”). A própria regularidade dos fenômenos que se procura captar pela formulação das leis científicas manifesta o exercício de poderes intrínsecos aos entes naturais, sem o que seriam dificilmente inteligíveis (uma “lei natural” tipicamente não parte da reiteração de eventos que atendem à formulação, a qual não é, em regra, sequer uma vez perfeitamente instanciada, mas expressa normalmente certas disposições de determinados objetos *enquanto* exemplificadores de tipos específicos). O entendimento desses poderes se torna mais preciso quando considerado no arcabouço de uma *teleologia natural* completa: a regularidade exibida pelos entes naturais, que dá origem à consideração das *leis*, expressa, ela mesma, uma *tendencialidade* dos poderes envolvidos, dando razão de ser às causas finais e à ideia geral de *agência*. Desse modo, a própria noção de uma agência humana, explicada em termos de uma teleologia peculiar (dada a natureza própria do ente inteligente, dotado das faculdades da vontade e do intelecto), ainda que retenha certa excepcionalidade no mundo natural, não é de todo aberrante ou alheia à sua ordem (cf. CUYPERS, 2002; FESER, 2014, pp. 45-51).

⁸² Há diversas abordagens a respeito da ciência, por exemplo, que tanto negam a necessidade de postular algo como uma verdade final como ideal regulador da pesquisa quanto se recusam a oferecer uma redefinição do

Para MacIntyre, por exemplo, como já foi dito, a aspiração a um ideal de verdade capaz de transcender os esquemas particulares de uma perspectiva é um pressuposto da dialética das tradições de pesquisa (cf. MACINTYRE, 2006b, p. 58). Ao se reduzir a verdade à asserção justificada, por exemplo, está-se, ao contrário, relativizando-a irremissivelmente a determinado contexto de justificação. Mas é notável que tais contextos de justificação podem mudar, vindo eventualmente a ser abandonados, por exemplo, quando se revela patente alguma inadequação. Mesmo que partes diversas do edifício teórico sejam passíveis de ajuste para acomodar os elementos percebidos como inadequados, há no mínimo uma noção de “adaptação” operante que remete a um âmbito *externo* em relação ao qual o ajuste é feito (ainda que seja difícil especificar-lhe a estrutura e a natureza). Há a admissão de uma relação *causal* entre esse âmbito e aquele em que a verdade é predicada. Mais do que isso, as alegações levantadas em favor da maior propriedade da versão heterodoxa da atribuição veritativa são dificilmente inteligíveis sem apelar a uma compreensão correspondentista de verdade (cf. MACINTYRE, 2006b, pp. 67-68, 57-58).

A descoberta de inadequações que ensejam a alteração das teses afirmadas e do próprio contexto de justificação por um lado e que, por outro, condicionam a comparação dialética entre as diferentes versões do inquérito racional (que podem encarnar-se em diferentes tradições de pesquisa) manifesta uma tensão no sentido de um estado em que as limitações e parcialidades vinculadas a uma ou outra perspectiva determinada possam superar-se de uma forma que não admite ulteriores retificações ou reformulações (MACINTYRE, 1988, pp. 356-366; 2006b, pp. 56-61). A um tal estado se identificaria a verdade concebida como término efetivo do inquérito.

A consideração conjunta de diferentes textos de MacIntyre (como 1990b e 2006h) sugere que esse estado, embora seja realmente atingível em alguma medida, não se evade à possibilidade de futura contestação (ainda que seja de esperar que, uma vez atingido, não será – ao menos de forma estritamente racional – por ela abalado). MacIntyre alude às críticas erguidas por autores que objetam que a postulação de um tal estado parece envolver a uma visão total e de acesso privilegiado à (suposta) ordem do real, que remete a uma dimensão *teológica*. À asseveração de Dummett (1978a, pp. 15-17) de que a posição do realista metafísico compromete-o com a admissão da possibilidade de que as verdades não conhecidas

“verdadeiro” (ver acima, seção 2.4, as observações sobre Kuhn, Lakatos, Laudan e Van Fraassen). Na medida em que a ciência seja tomada como modelo primário de atividade racional “cognitiva”, poder-se-ia afirmar que a verdade é um elemento prescindível na articulação da pesquisa. Abaixo (seção 3.3) se discutirá precisamente o problema da adequação do modelo investigativo aqui apresentado à atividade científica.

por nós⁸³ possam ser avaliadas por um ser hipotético de maiores capacidades cognitivas, MacIntyre (2006b, p. 67; 2006h, pp. 208-209) responde que a posição realista (como a concebe) compromete com a aceitação da possibilidade (atualizada ou não) de um progresso rumo a um estado adequado do intelecto. Mas o horizonte cognoscitivo desse intelecto deve tomar por modelo a plena realização dessa adequação na sua fonte mesma: a adequação entre intelecto e realidade se dá em dois sentidos, sendo possível o ajuste das nossas mentes à realidade somente porque esta responde, antes, ao ajuste de um intelecto “primeiro”, que estabelece sua ordem intrínseca⁸⁴ (cf. Sto. Tomás, *De Veritate*, Q. I, A. 2; ROUSSELOT, 1999, p. 24).

A ideia de que a verdade é primariamente uma relação entre a mente e o mundo pode levar ao erguimento de objeções baseadas nas conhecidas críticas ao “mentalismo”. Pode fazer parecer que o conhecimento – que, para ser efetivo, deve ter um caráter público e sujeito

⁸³ Dummett adota uma concepção de conhecimento que tem por escopo um conjunto de “verdades” ou “fatos” – como os que podem ser expressos através de sentenças (cf. DUMMETT, 2006, cap. I) – sustenta que a onisciência divina é compatível com a indecidibilidade racional intrínseca de certas proposições (pp. 107-109). Porém, falar na inteligibilidade total do universo não é o mesmo que admitir a existência de um princípio de bivalência aplicável a todas as proposições, quando estas são entendidas em termos de sua construtibilidade, e não de expressão de aspectos definidos da realidade. Pode-se, é certo, conceber predicados vagos, sentenças autorreferenciais, afirmações postuladas sobre entes de razão construídos em termos de algum sistema formal ou semiformal (que pode mesmo supor-se apto a representar tais ou quais aspectos da realidade, ainda que ela permaneça subdeterminada em relação a tais representações), mas a inteligibilidade do mundo não depende da capacidade humana ou mesmo da possibilidade lógica de dar respostas às questões que os envolvem. Conceber a questão de outro modo, como faz Dummett, supõe justamente a tentativa de definir o mundo como um “conjunto de fatos” projetados por proposições, cujas dificuldades se mencionam adiante, na presente seção.

⁸⁴ Disso não decorre que haja um conhecimento *a priori* da existência de Deus, ou que a existência de Deus seja auto-evidente (cf. *Summa Theologiae*, Ia, Q. II, A. 1). Assim como a identificação de Deus com o fim último da vida humana, a assunção da primitiva “adequação” das coisas ao intelecto divino como condição para uma posterior adequação do intelecto humano a ela pode implicar um conhecimento “confuso e geral” da existência de Deus (*Summa Theologiae*, Ia, Q. II, A. 1, *ad 1*), mas não se confunde com a evidência derivada do conhecimento demonstrativo. Uma tal demonstração, por outro lado, *manifesta*, segundo os termos próprios da ciência do ser enquanto ser, o que está de algum modo *implícito* na descrição do fenômeno cognitivo, que determina um processo *causal* na ordem do ser real (quando se fala num argumento pela mudança – primeira e segunda via de Sto. Tomás [*Summa Theologiae*, Ia, Q. II, A. 2] – *também* os processos cognoscitivos estão aí inclusos). Pode-se ver aí certa circularidade (há certa similaridade entre o problema em apreço e aquele da circularidade das definições impredicativas), mas há uma distinção entre a pressuposição metodológica da existência de Deus e o conhecimento demonstrativo dessa existência. A demonstração efetua uma convergência e representa um ganho autêntico de conhecimento. Mas é importante que se observe isto: o argumento não se constrói em terreno *neutro* para teístas e ateístas, mas antes implica um arcabouço (implicitamente) teísta. Isso coloca a problemática da teologia natural em bases bastante distintas das que se lhe costuma dar nos debates recentes.

à inspeção intersubjetiva – precisa remeter a dados obtidos através da introspecção, dependendo, portanto, de um tipo de acesso essencialmente privado. Além disso, ao tratar a referência de um termo ou o valor de verdade de um enunciado, seria preciso recorrer à mediação de uma entidade mental com duvidosos critérios de identidade e possivelmente carente de transparência referencial (cf. O'CALLAGHAN, 2003, pp. 79-81). Mais ainda: uma concepção de verdade delineada em termos da relação entre a mente e seu entorno parece mesmo supor uma espécie de individualismo metodológico patentemente contrário à preocupação macintyreana com os aspectos comunitários da pesquisa racional (O'CALLAGHAN, 2003, p. 278).

Entretanto, esse tipo de objeção se baseia numa compreensão da pesquisa que atende aos requisitos do que MacIntyre (1990b, p. 12) chama o “empreendimento epistemológico”, diretamente relacionado ao fundacionismo de matriz cartesiana. Se o *ponto de partida* é a mente, que se lançaria então no percurso para apreender uma realidade bravia e alienígena “fora” de si (há sempre o risco de dar um sentido literal a essa metáfora), o “objeto mental” através do qual se postula ser entrevista a mesma realidade assume efetivamente o papel de mediador que pode importar uma mercadoria falsificada para a apreciação de seu emissário. O exame desse item, portanto, não pode bastar para revelar a estrutura efetiva da realidade “exterior” justamente enquanto “exterior”. Como, portanto, nada se pode afirmar acerca desta que não proceda desse duvidoso tipo de exame, a questão da *garantia* que se pode dar às apropriações do objeto do conhecimento se torna imediatamente problemática⁸⁵. Aliás, os

⁸⁵ Esse tipo de dificuldade é compartilhado por versões “clássicas” do representacionismo, como a de Descartes ou a de Kant (cf. GILSON, 1974, 1986 para uma crítica detalhada às tentativas de fundar um realismo metafísico a partir de premissas de tipo cartesiano ou kantiano) e por versões mais recentes, como no pensamento de Jerry Fodor (cf. FODOR, 1975). Sua teoria causal sobre o conteúdo das representações mentais (caps. 3 e 4) apresenta um tipo subdeterminação que foi celeberramente apontado por Putnam (1991, cap. 3). Mesmo sua distinção entre conteúdo largo e estreito deixa ainda, à sua própria admissão (FODOR, 1987, p. 47), margem para a opacidade de significado (ou seja, as representações que, *ex hypothesi*, sobrevivem à fisiologia, não determinam uma extensão, mas são em última análise compatíveis com uma diversidade de causas originais – o que, dada a escassez de escrúpulos metafísicos, lhe parece o bastante). Ver O'CALLAGHAN, 2003, para um tratamento detido da questão (cap. 4), assim como para uma crítica ao relativismo que Putnam opõe ao representacionismo de Fodor (cap. 5). Há um problema a mais para esse tipo de solução: se os conteúdos acessíveis a partir das representações internas são de fato a base para o nosso conhecimento da realidade “exterior”, não apenas a natureza e a estrutura desta são fundamentalmente indeterminadas, como também a ideia de causalidade envolvida é problemática. Em que sentido o mundo exterior afeta as nossas representações, se os esquemas que permitem a formulação do conceito de causa são elaborados a partir daquelas representações? O mesmo problema, percebe-se, afeta também a avaliação dos esquemas exploratórios da ciência, se se espera, por um lado, que a incidência da realidade seja um meio de controle de hipóteses propostas e, por outro, que a noção de causalidade derive dos mesmos esquemas. Pode-se, decerto, invocar a necessidade de um “círculo virtuoso” quineano, com base na noção de que os recursos científicos são

próprios critérios de identidade do objeto mental por meio do qual a realidade seria conhecida parecem ser nebulosos.

Para evitar esse tipo de dificuldade, é comum a proposta de um âmbito *público* para a avaliação das alegações de conhecimento, sendo o meio para tanto privilegiado aquele da linguagem. Tal estratégia não somente permite o controle intersubjetivo e a apreciação conjunta dos itens e responde ao caráter compartilhado dos significados – dando um sentido imediato à atividade comunicativa –, como evita as dificuldades com o aspecto privado das representações mentais⁸⁶ e é especialmente compatível com o evidente caráter social do aprendizado e da pesquisa e com a também patente influência da linguagem sobre o pensamento, além de admitir claramente o aspecto convencional de (pelo menos alguns) expedientes comunicativos. Os termos não remetem aos objetos significados através dos meios pelos quais os pensamos, mas por sua função num sistema de enunciados (cf. O'CALLAGHAN, 2003, pp. 100-111).

Mas parece que falar no caráter público da linguagem é falar na acessibilidade objetiva de determinada coisa. Aqui, como no caso do representacionismo mental, há um meio supostamente acessado de forma imediata, e através do qual se constroem os esquemas que pretendem dar conta da realidade. Ainda que o problema do solipsismo seja substituído por questões de ordem semântica e se dê à dimensão social um reconhecimento importante, permanece o problema de uma interface opaca que estabelece um hiato entre esquema e realidade (cf. HACKING, 1979, pp. 72-73). Uma tentativa de superar esse hiato pela adoção

“os melhores a que temos acesso”, mas o critério para a determinação do “melhor”, como foi visto (ver acima, seção 2.4) pode ser bastante duvidoso. É importante observar, porém, que o próprio MacIntyre defende que uma espécie (distinta) de “círculo virtuoso” é necessária em sua compreensão da pesquisa racional. Ver abaixo, próxima seção, sobre o “paradoxo do Mênon”.

⁸⁶ Frege (1956, pp. 298-311) evita o problema da privacidade das representações não pela publicidade da linguagem, mas pela admissão de um domínio objetivo do “pensamento”, entendido em sentido não psicológico, mas como realidade independente capaz de ser apreendida por diversos sujeitos racionais. Na perspectiva que aqui se considera, há uma capacidade semelhante de apreensão objetiva da realidade pela mente, mas não a postulação de um domínio “platônico” onde essa apreensão se realiza: o que se apreende é a forma que não existe senão na coisa concreta, fazendo dela o tipo de coisa que é. Frege objeta à visão correspondentista da verdade que a verdade não pode se reduzir à correspondência pelo fato de que representação e objeto representado seriam obviamente distintos (FREGE, 1956, p. 291). Mas numa visão aristotélico-tomista como a que inspira MacIntyre (embora o próprio MacIntyre não se aprofunde nisso), a verdade supõe exatamente uma semelhante identidade, ainda que não *material* mas sim *intencional* (cf. *Summa Theologiae*, Q. LXXXV, AA. 1 e 2; MARITAIN, 1940, pp. 134-143). Para um estudo mais detalhado da teoria tomista da verdade, enfatizando seu aspecto inerentemente teleológico, e sua relevância contemporânea, cf. ALVES, 2015.

de um holismo exploratório baseado na suposição de uma base comum de concordância (cf. DAVIDSON, 1984d, pp. 189-198) padece de defeitos já apontados (seção 2.3)⁸⁷.

É difícil, no mais, distinguir o tipo de publicidade associado à linguagem daquele que se associa ao mundo físico. A nossa categorização da realidade pode ser responsiva aos modos específicos de articulação da linguagem, assim como o é ao aparato psicobiológico envolvido nos processos de cognição, mas parece que a nossa compreensão da linguagem mesma não goza de prioridade epistêmica sobre a dos objetos comuns da experiência. Falar dos condicionamentos sociais, linguísticos e psicobiológicos da nossa apreensão da realidade não significa que tenhamos que nos debruçar primeiro sobre eles para emitir qualquer espécie de juízo sobre a realidade.

As unidades da linguagem, no mais, não dispõem de critérios de identidade em muito melhor estado do que aqueles que dizem respeito às entidades mentais. Enquanto sequências de sons ou inscrições, é certo que podem ser caracterizados como objetos *físicos* e, enquanto séries construídas a partir da assinatura de uma linguagem formal, podem ser caracterizados como objetos *lógicos*, em ambos os casos sem qualquer dificuldade adicional em relação às que cercam a caracterização de objetos físicos e lógicos em geral (que podem, claro, ser dificuldades consideráveis, a depender do enquadramento filosófico geral que se adote), mas uma caracterização como transmissores de alguma espécie de significado é pelo menos tão problemática quanto a caracterização de estados mentais como portadores de referência ao “mundo externo”⁸⁸.

⁸⁷ Falar em um dualismo entre “esquema e realidade”, aliás, parece obliterar o sujeito cognoscente e, assim, também o próprio ser humano enquanto essencialmente racional, com uma natureza que o inclina para uma realização no próprio ato de conhecer. Em troca, os esquemas assumem um tipo de autonomia que os torna mais aptos para modelagens exploratórias, isto é, que proponham uma explicação em termos de estruturas subjacentes cuja pertinência é avaliada por critérios tais como o de elegância e economia conceitual, ao mesmo tempo em que se legitimam por decisões sociais que não conhecem uma teleologia muito bem definida. Em outras palavras: há uma assimilação do tipo de orientação característica da prática científica. E se esta encontra dificuldades para justificar-se epistemologicamente sem apelo a uma interpretação filosófica (ver seção 3.2), a tentativa de moldar a investigação filosófica pelos critérios da prática científica sem dúvida agrava a situação.

⁸⁸ Perceba-se que o *conceito*, na tradição aristotélico-tomista, não corresponde a um recorte do campo fenomênico ou a algum objeto da alçada da psicologia empírica (uma eventual descoberta de um tal objeto, assim como a de alguma classe definida de eventos neurológicos, que acompanhasse a apreensão ou a evocação de um conceito seria, de fato, fundamentalmente indiferente para essa compreensão – por outro lado, que *alguma* classe de ocorrências fenomênicas e neurológicas, bem definidas ou não, acompanham essas operações é assumido por Sto. Tomás [*Summa Theologiae*, Q. LXXXIV, A. 7]): trata-se antes de uma exigência *formal* da descrição da cognição como causalmente relacionada à realidade (formalmente) conhecida (ver abaixo, nota 90; O’CALLAGHAN, 2003, pp. 242-243). Essa forma, entretanto, uma vez assimilada, despida das

Com efeito, Henry B. Veatch (1969, p. 119) menciona uma *falácia da intencionalidade invertida*, que pode se aplicar aos dois casos. Remete à distinção escolástica entre *primeiras e segundas intenções* dos termos, análoga à distinção entre *uso e menção*. O uso primário e “natural” de um termo consiste em empregá-lo para indicar a realidade por ele representada (tipicamente extramental ou extralinguística, exceto para termos como “noção” ou “palavra”). Somente por um empenho reflexivo posterior é que se o emprega como item de um inventário linguístico (para o qual se utiliza hoje, de ordinário, o expediente das aspas) ou de um repertório de ideias. Considerar que o sentido dos termos e conceitos deve ser dado em termos de função linguística ou mental equivale a inverter a ordem normal da intencionalidade (referência), ou tomar o uso por menção⁸⁹.

condições materiais da existência “externa” (no caso paradigmático do conhecimento dos entes físicos), determina uma *atualidade* que se dá em determinado sujeito, sendo tal atualidade o fundamento para a afirmação da imaterialidade da alma racional (cf. *Summa Theologiae*, Ia, Q. LXXV, A. 6; *Quaestiones Disputatae de Anima*, Q. XIV).

⁸⁹ A abordagem do *idealismo transcendental* kantiano evade-se, em certa medida, ao problema da comunicabilidade das representações privadas, pela distinção entre conhecimento puro, fundado a priori sobre um estudo das condições de possibilidade universais do entendimento, e um conhecimento empírico, derivado da experiência (e, portanto, individual), cf. *Kritik der Reinen Vernunft, Einleitung*, I. Entretanto, permanece presa da inversão intencional descrita. Veatch (1969, pp. 178-186) considera que a posição de Kant, característica de sua “revolução copernicana” (ver o prefácio à segunda edição da mesma Crítica) em que os objetos, antes de determinar a conformação do conhecimento, devem conformar-se a ele, está na raiz das teorias analíticas da ciência (entre as quais lista as de Popper, Kuhn e Hanson). Juízo substancialmente idêntico é o de Ardley, que ainda inclui o nome de Wittgenstein entre os “neokantianos” (ARDLEY, 1950, cap. VII, pp. 154-159). Em certo sentido, pode-se dizer que a abordagem analítica da filosofia emerge como uma reação *contra* Kant, especialmente contra o seu uso da noção de *intuição* (cf. COFFA, 1991, cap. 2), o que não impede que muitos aspectos do pensamento do filósofo de Königsberg imprimam sua marca sobre o de seus opositores analíticos. Estes em regra tomam os esquemas impostos pelo homem ao mundo como de natureza bastante mais flexível que aquele defendido por Kant e lhes emprestam um sabor marcadamente linguístico. Essa orientação se observa com clareza mesmo em autores que reivindicam abertamente a herança kantiana, como Strawson (cf. STRAWSON, 1992, pp. 35-36). Na esteira do trabalho de Chomsky sobre a gramática gerativa (cf. CHOMSKY, 2009), uma forma de universalismo de caráter conjuntamente linguístico e mental se estabeleceu, como na obra de Fodor (cf. FODOR, 1975). Observe-se, porém, que a ideia de uma “linguagem do pensamento” vinculada a uma teoria do significado não é absolutamente uma novidade, mas conhece um precedente na filosofia escolástica do século XIV, especialmente a partir de Ockham, embora com um candidato a vago antepassado na doutrina do *verbum mentis* presente na tradição que vai de Sto. Agostinho a Sto. Tomás (cf. OZON, 2005, pp. 46-61). O’Callaghan (2003, p. 12) nega que essa doutrina implique a existência de uma “linguagem mental” para Sto. Tomás, enquanto Hoschschild (2004), concedendo-o, argumenta que isso não o compromete com uma forma de “representacionismo mental”. Em todo caso, a referência a tal concepção está ausente das discussões mais elaboradas sobre o conhecimento, de um ponto de vista filosófico (fora, isto é, dos contextos mais estritamente teológicos), na obra de Sto. Tomás, de modo que ela não será tratada no que segue.

Do fato de que eu conheço um componente do mundo, como um gato, *através* do conceito (definido ou vago) de um gato e de que este conceito é adquirido (ao menos parcialmente) através de uma série de operações linguísticas não decorre que o meu conhecimento do conceito ou da linguagem seja primário. O conceito e o termo relevantes só vêm a fazer parte da minha consideração, como objeto intencional, quando eu os tomo, por assim dizer, mais em sua “opacidade” que em sua “transparência”, isto é, *como* objeto mental ou linguístico, e assim como algo “mencionado” e não simplesmente “usado”. Tomando-o, porém, como objeto passível de consideração separada, terei igualmente de *usar* termos referenciais adequados, que por sua vez podem vir a ser, num momento subsequente, *mencionados* como objeto de particular consideração e assim sucessivamente. Mas a evidência dessas ordens sucessivas de consideração abstrata de modo algum sobrepuja aquela de objetos familiares como cães, gatos, pessoas ou mesas nem é plausível que seja tomada como modelo para a compreensão destes últimos objetos. Antes é a experiência desses objetos ordinários da realidade circunstante que serve de suporte analógico para a compreensão dos objetos descobertos nos processos cognitivos e linguísticos em que se envolvem os seres humanos, isto é, é segundo o modelo dos objetos da experiência comum que são, num segundo momento e por uma espécie mais sofisticada de reflexão, que são entendidos objetos como os da linguagem (ou do pensamento), e não o contrário, quaisquer que sejam os fatores psicológicos, biológicos, linguísticos e culturais que influenciem mesmo o modo de conceber os objetos mais familiares e por mais que o conhecimento desses fatores possa vir, num estágio subsequente, a alterar (sem, contudo, solapar-lhe inteiramente a base) a compreensão que se tem de tais objetos⁹⁰.

Se o conceito, o termo ou a estrutura sentencial têm uma existência própria e se prestam à análise, isso se dá precisamente por tomá-los na sua efetividade e materialidade,

⁹⁰ O conhecimento dos conceitos ou intenções, pressupostos no ato de conhecer os entes extra-mentais, é (a exemplo do conhecimento que a mente tem de si mesma, cf. *Summa Theologiae*, Ia, Q. LXXXVII, A. 3) um conhecimento de natureza reflexiva, que considera a existência de objetos “ideais” *enquanto* supostos no ato de conhecer. Este ato de conhecer (dirigido à realidade “exterior”) é uma condição de possibilidade do conhecimento daqueles objetos que, presentes no conhecimento mas não no ente conhecido (o conceito *enquanto* conceito não se identifica à forma cujo conteúdo inteligível, abstraído pelo intelecto agente, o atualiza), mas só são como tais reconhecidos a partir de um exame do ato de conhecer em si. Por isso, esse ato de conhecer, que se ocupa de um ente real, é primário e o *ente de razão* (inexistente fora do conhecimento) depende estritamente dele para vir a efeito. Importa observar que tal domínio dos entes de razão (que não esgota a classe desses entes) é tido como o objeto formal próprio da lógica (cf. Sto. Tomás, *Sententia Libri Metaphysicae*, L. IV, N. 574; *In Boethium Super De Trinitate*, Q. V, A. 1, ad. 2; SCHMIDT, 1966, pp. 52-57; MCINERNEY, 1971, pp. 39-45).

segundo o aspecto formal que se deseja considerar: como objeto físico, como item de um sistema formal, como “aparência” fenomenal etc.⁹¹ Mas tal opção supõe justamente a capacidade de uma consideração (primitiva) transparente, em que os termos/conceitos/estruturas de segunda ordem são lançados para o fundo do enquadramento. Essa conclusão converge com a tirada acima: de que os próprios argumentos contrários a uma teoria correspondentista da verdade são dificilmente inteligíveis sem o emprego de proposições que envolvem justamente uma reivindicação de correspondência.

A objeção ao “mentalismo” característica dos adeptos analíticos da “virada linguística”, além de tudo, geralmente parece pressupor que o âmbito do mental é invocado como o requisito de uma teoria do significado, em que o uso dos termos da linguagem é explicado por referência a “ideias”, como entidades intermediárias entre as enunciações e a realidade a que se referem. Essa pressuposição se ampara, por sua vez, na conferência de um estatuto primário à linguagem, como se um problema como o da verdade *tivesse* de ser compreendido essencialmente como o de uma relação entre ela e o mundo, de modo que, em

⁹¹ Poder-se-ia invocar, em defesa da inversão, a já referida “subdeterminação” da realidade em relação às teorias (seção 2.4). Se um mesmo domínio de objetos ou eventos pode ser indiferentemente descrito por múltiplos (e mesmo inesgotáveis) esquemas alternativos, que proveem, além do mais, os critérios para a classificação e ordenação dos próprios fenômenos (que assim não são simplesmente “dados” em uma forma definitiva ou única) e ainda lhes acrescentam domínios excedentes (e mutuamente exclusivos) de termos teóricos e entidades inobserváveis, pareceria que o sentido dos termos empregados haveria de ser interno aos esquemas relevantes. Entretanto, falar em *uma mesma* realidade ou *um mesmo* domínio de fenômenos *subdeterminada(o)* pelas teorias ou esquemas já é supor uma aplicação destes últimos ao que se poderia chamar *aspectos* do domínio comum, como representando padrões de regularidade, identificáveis desde perspectivas diferentes, mas de algum modo relacionados ao domínio “compartilhado”. Se se supõe, contudo, que esses esquemas simplesmente se ladeiam, disputam a preferência dos investigadores segundo critérios de custo-benefício (teórico ou prático) e esgotam as possibilidades de descrição da realidade, a própria unicidade desta última (através dos diversos aportes) se compromete e o máximo de realismo admitido seria, então, algo como o “realismo interno” de Putnam (PUTNAM, 1991, pp. 113-116; 1990) ou o perspectivismo científico de Giere. Este último, com efeito, afirma que a própria formulação do problema da “subdeterminação” supõe uma perspectiva de “verdade objetiva” e resulta na falsa polarização entre as posições do realismo estrito e a do construtivismo social. Sua proposta de saída do dilema é a de “entender teorias como provendo perspectivas dentro das quais se pode construir modelos que se ajustam ao mundo mais ou menos bem” (GIERE, 1999, p. 238). É certo que Giere (cf. GIÈRE, 2006, cap. 4) rejeita a abordagem centrada na linguagem e articulada em torno dos conceitos de verdade e referência, preferindo-lhes uma abordagem centrada em modelos e a partir do conceito de “representação” (entendida como atividade agentes intencionais e interessados), mas na medida em que esta se aplica ao *mundo* (como quer que seja este concebido), a noção de mediação continua (ao menos de forma implícita) a se fazer presente. E se supõe, de algum modo, um conhecimento mais imediato ou menos problemático dos próprios esquemas do que dos objetos do mundo a que eles se aplicam. Esse modo de abordagem tem a ver com tipo característico da investigação científica pela formulação de estruturas matemáticas dotadas de sua própria consistência interna a serem confrontadas com a estrutura do mundo. Mais sobre isso abaixo, seção 3.3.

vista das dificuldades em introduzir um componente “subjetivo”, poder-se-ia trabalhar fazendo dele abstração. Refere-se frequentemente à “solução mentalista” como marca de uma tradição quase ininterrupta “de Aristóteles a Locke e além” (DUMMETT, 1981, pp. 3-4; PUTNAM, 1991, p. 19), autenticando-se a filiação aristotélica com a menção a uma passagem no início do *De Interpretatione* (C. I, 16a), o que parece emprestar à formulação algo de um caráter de perpetuidade.

Entretanto, como foi visto, o recurso a tais realidades mentais, exceto na linha do “empreendimento epistemológico” casado com uma perspectiva de primeira pessoa (para a qual o objeto primário do conhecimento são as próprias ideias), não precisa ser outra coisa que exigência de uma análise reflexiva sobre um ato do conhecimento primitivamente voltado para a realidade *extra mentem*. Na medida em que a linguagem se acrescenta ao quadro (como na referida passagem de Aristóteles), pode-se dizer que, também para ela, o objeto de preocupação inicial são os entes do mundo. Sendo, porém, a linguagem uma produção humana (mesmo amplamente baseada em convenções, como dá a entender o próprio Aristóteles), o suporte conceitual permanece uma condição, revelada pela atividade reflexiva, da referência linguística⁹². Mais relevante ainda é que, sendo a linguagem um artefato humano, a tentativa de sua “autonomização” oculta precisamente a interposição da linguagem entre o agente do conhecimento e a realidade (a ser) conhecida⁹³.

Semelhantes decisões metodológicas estão por trás das notórias dificuldades associadas às teorias correspondentistas da verdade na literatura analítica. Faltando a menção explícita ao sujeito cognoscente, que se esconde por trás do discurso para evitar a suspeita de “mentalismo” ou “psicologismo”, a correspondência se postula como uma relação entre

⁹² Para uma defesa detalhada dessa posição a partir do comentário sobre o texto aristotélico por Sto. Tomás (cf. *Expositio Libri Peryermeneias*, Lib. I, Lec. 2, n. 4), cf. O'CALLAGHAN, 2003, caps. 1 e 2. Observe-se que isso não significa uma restrição da compreensão da linguagem aos usos exclusivamente declarativos (cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, Q. XVII, A. 1; IIa-IIae, Q. LXXVI, A. 1; IIIa, Q. LXXVIII, A. 1).

⁹³ Nicolas Capaldi (1998, pp. 13, 239-280) enxerga na marginalização teórica do sujeito pelos filósofos analíticos (ao menos segundo suas linhas preponderantes) a atuação de uma agenda, herdada do projeto iluminista, de oposição à agência humana, nos interesses de determinada *tecnologia social*. Mais sobre isso abaixo, seção 4.3. É interessante observar que filósofos como John Searle, Paul Grice e Jerry Fodor (cf. SEARLE, 1995, pp. XV-XVI; GRICE, 1991, cap. 5; FODOR, 1975, p. 27), que reintroduzem o âmbito do mental como exigência de suas teorias do significado, consideram-no, em última análise, redutível à dimensão material ou explicável nos seus termos. Cf. SEARLE, 1997, p. 133; FODOR, 1987, p. 45 para declarações diretas e inequívocas nesse sentido. Para a ligeiramente mais sutil posição de Grice, que toma a existência de aspectos mentais como um elemento exigido para explicações de comportamento, passível de emergência por processos evolutivos, ver CHAPMAN, 2005, pp. 151-152.

proposições (ou sentenças, ou enunciados) e “fatos” ou “estados de coisas”. Mas se já é difícil estabelecer os critérios de identidade para unidades linguísticas, tanto mais difícil é determinar o estatuto ontológico dos fatos. Como o próprio MacIntyre (2006b, pp. 62-68; 2006h, p. 200) observa, a identificação de um domínio de fatos é estritamente dependente da admissão de objetos linguísticos como sentenças (“fatos, foi dito corretamente, são sombras projetadas por sentenças”). Se, por um lado, a noção de asserção depende daquela de verdade e, por outro, a noção de fato depende daquela de sentença, que é a “matéria” da asserção, então a raiz da correspondência – e parece que a referência a esta é de alguma maneira inevitável – deve achar-se alhures.

A noção de verdade como predicada primariamente de itens linguísticos como sentenças ou proposições⁹⁴, com condições de aplicação que devem ser completamente enunciadas em proposições ou sentenças de mais elevado nível de referência dá ensejo, como mencionado, a toda espécie de dificuldades. Essas não se resumem aos malabarismos formais designados para evitar, contornar ou assimilar (com a respectiva política de redução de danos) antinomias⁹⁵, mas dizem sobretudo respeito ao espírito em que tais investigações são conduzidas.

O âmbito da aplicação do predicado “verdadeiro” é tratado, na medida do possível, como uma linguagem formal (ou como fragmento formalmente “bem comportado” de uma linguagem natural⁹⁶) que, sob pena de engendrar contradições, não deve ser “semanticamente fechada”, isto é, não deve conter os símbolos para os próprios predicados semânticos (como “verdadeiro”). Assim, os ditos predicados devem fazer parte de uma linguagem semiformal (na maioria dos casos relevantes) com maior poder expressivo mas que não permita confusão de níveis (cf. TARSKI, 1956a; KRIPKE, 1975 é uma proposta com espírito similar). Busca-se, pois, esclarecer a noção de verdade pela construção de uma semântica formal consistente de uma hierarquia de linguagens, cada qual dotada (exceto no caso elementar), por sua vez, de seu próprio predicado “verdadeiro”: ainda que as condições para a verdade em dado nível sejam estabelecidas em algum outro nível sem referência a predicados semânticos de mesmo

⁹⁴ Para um relato histórico das raízes filosóficas dessa compreensão sobre os “portadores de verdade”, levando ao desenvolvimento da moderna teoria semântica pelos lógicos poloneses, cf. ROSZCZAK e WOLENSKI, 2005.

⁹⁵ Para John Woods (2003, p. xii), a reflexão sobre os paradoxos e o tipo de construção e reconstrução a que dão ocasião descortina a possibilidade de falarmos em uma etapa *pós-moderna* das ciências formais como a lógica. Mais sobre isso abaixo, seção 4.2.

⁹⁶ Cf. DAVIDSON, 1984a, 1984b. Para uma consideração das dificuldades (internas) envolvidas no projeto davidsoniano, cf. HAACK, 1978, pp. 120-127.

nível, também as afirmações nesse nível podem ser avaliadas como verdadeiras ou falsas a partir de conceitos semânticos admitidos no nível superior – o qual, porque mais compreensivo, será também menos “formal”⁹⁷.

Em que sentido esse tipo de construção constitui um autêntico esclarecimento sobre o conceito de verdade é, no mínimo, duvidoso. Para John Etchemendy (1988, pp. 56-57), por exemplo, teorias como a de Tarski não dizem nada substancial sobre ele. É certo que não se trata de determinar o sentido do *uso* do termo, uma vez que há um afastamento explícito do emprego ordinário, tido por essencialmente vago e inconsistente. Trata-se de estabelecer uma construção abstrata análoga capaz de revelar coerência e fecundidade técnica, mas, enquanto teoria sobre a verdade, não leva muito longe. Além de não determinar a natureza do conceito, não indica o seu lugar no contexto da investigação racional. Além do mais, o tipo de reconstrução proposta deixa de lado diversos aspectos do uso corrente da ideia de verdade que são amiúde tomados como teoricamente relevantes⁹⁸. Em vista das limitações reconhecidas,

⁹⁷ Na teoria de Kripke, ainda que haja uma hierarquia de níveis linguísticos, é possível, para cada nível, definir um predicado de “verdade” próprio, definido recursivamente a partir do conjunto de fórmulas bem formadas que não o contêm, através de uma série de estágios tal que, para uma quantidade enumerável deles, é possível chegar a um ponto fixo para o qual o valor de verdade (verdadeiro ou falso) de cada sentença será determinado (*fundado*) ou considerado não fundado e mantido indeterminado (como para sentenças paradoxais a exemplo do mentiroso, *p* tal que *p* diz “*p* é falso”). Enquanto o “verdadeiro” ou o “falso” podem ser atribuídos, no fim e ao cabo, a sentenças segundo o seu próprio nível na hierarquia, o “fundado” ou “infundado” dependerá da hierarquia em si. A artificialidade da solução, em todo caso, é patente, não menos que na teoria tarskiana.

⁹⁸ Trata-se de uma limitação comum da abordagem analítica. Os termos não recebem, em geral, o sentido que revestiram na tradição filosófica (com eventuais revisões e reformulações que atendem a uma série de dificuldades encontradas), mas se propõe um resgate do “uso ordinário” (ou de um uso que esteja a par das formulações correntes na ciência). Descobre-se, porém, que o uso ordinário é suficientemente elástico e ambíguo para prestar-se a uma multiplicidade praticamente incontrolável de interpretações e reformulações, que podem servir aos propósitos teóricos mais diversificados. Há sempre certa arbitrariedade em privilegiar uma determinada classe de aspectos (compreendida de um modo particular) sobre outras. Parece haver um ideal que tais teorizações se empenham debalde em atingir, e que talvez fosse alcançável no “melhor dos mundos epistemicamente possíveis”. Hannes Leitgeb (2007) lista uma série de *desiderata* que deveriam ser contemplados em tal situação para que se pudesse enfim elaborar uma teoria da verdade satisfatória, mas que não são realmente obteníveis, de modo que se impõe a necessidade de optar por alguma subclasse entre eles – para satisfação de uns e dessatisfação de outros. Tais dificuldades, porém, não são senão formuladas a partir do tipo de compreensão da verdade que temos considerado. Outra vez, as exigências aqui são reduzidas à adequação *ao uso* e à aceitabilidade formal. Segundo Davidson (1996), o projeto de alcançar uma definição de verdade deveria ser abandonado, sem que isso nos detenha de *usar* o conceito. Há alguns *insights* relevantes nessa posição de Davidson que a aproximam, em certo sentido, da posição macintyreana/tomista: a ideia de que podemos afirmar que conhecemos sem que sejamos necessariamente capazes de exibir uma justificação racional de cada item conhecido; a dependência do conceito de asserção justificada de uma apreensão prévia do verdadeiro; e, por fim, a indefinibilidade da verdade em sentido estrito. Para Sto. Tomás (*De Veritate*, q. I, a.

outras formas de reconstrução são apresentadas, em geral com explícita admissão de seu caráter artificial e inovador, como no caso das abordagens antirrealistas ou inferencialistas (cf. DUMMETT, 1991; BRANDON, 2000)⁹⁹, que precisam separar a noção de asserção daquela de verdade, para então buscar redefinir esta última em termos de condições de assertibilidade que não suponham elas próprias uma noção de verdade a que elas almejem ou que as regule (nem mesmo de forma implícita).

As dificuldades com as teorias substanciais sobre a verdade entendida como atributo de sentenças ou proposições levam outros ainda a propor teorias de tipo *deflacionista*, quer afirmem a redundância do conceito de verdade (cf. RAMSEY, 1978, pp. 44-45), quer o reduzam a funções de referência anafórica e catafórica (cf. GROVER, CAMP e BELNAP, 1975), quer a entendam como a totalidade dos enunciados de equivalência entre afirmação e “fato” afirmado (cf. HORWICH, 2004)¹⁰⁰. Tais tentativas têm suscitado diversas críticas na literatura, quanto à sua parca exequibilidade (aplicadas a tais ou quais usos do “verdadeiro”), seu caráter “contra-intuitivo” ou sua impropriedade na captura de aspectos semanticamente

1), a verdade é um *transcendental do ser*, ou seja, é *conversível* com o ente: o ente é verdadeiro (porque inteligível) e o verdadeiro é ente (mesmo a apreensão de privações e negações se dá através de um ente existente na razão – *entis rationis*), de maneira que atravessa os gêneros e as categorias, não podendo ser delimitada por uma diferença específica sobre um gênero imediato. Entretanto, pode ser, em certo sentido, “definida” porque acrescenta à noção do ente o modo da adequação ao intelecto. Isso se dá, porém, porque existe uma referência recíproca entre intelecto e ente, fazendo da verdade o bem próprio do inquérito. Em Davidson, todavia, o âmbito de aplicação do verdadeiro é o domínio da linguagem sujeito a um “disciplinamento” tarskiano (cf. DAVIDSON, 1984c), com todas as limitações respectivas. Resta observar que, para o próprio Tarski (1956b, pp. 418-420), o disciplinamento lógico da linguagem supõe sempre certa arbitrariedade na escolha dos aspectos relevantes a serem preservados, o que constituirá o ponto de partida para algumas apresentações do pluralismo lógico (ver abaixo, seção 4.2).

⁹⁹ Per Martin-Löf (1996) propõe uma forma de antirrealismo construtivista que se baseia numa tradição filosófica, especificamente a tradição pós-kantiana “objetivista”, que dialoga ainda com a tradição pré-moderna e atende a requisitos epistemológicos que ele considera ainda compatíveis com certa compreensão do uso corrente de “verdadeiro”. Mas o próprio caráter idiossincrático de sua proposta (que, em alguns sentidos, aproxima-se à de Dummett) depõe contra esse tipo de pretensão. Quanto à motivação epistemológica, tem-na em comum com outros antirrealistas como Dummett e, como a dele, sua proposta enfrenta o problema das teorias da verdade como justificação.

¹⁰⁰ Armour-Garb e Beall (2005, pp. 6-11) listam como tipos fundamentais de deflacionismo (1) o minimalismo, para o qual o quanto há para dizer sobre o “verdadeiro” como conceito e predicado se esgota na aceitação das diversas instâncias do chamado “esquema-T” de Tarski (“‘A’ é verdadeira se, e somente se, A [é o caso]”), (2) o “descitacionismo” (*disquotationalism*), que afirma ser o “verdadeiro”, aplicado a uma forma citada de uma sentença/proposição, explicado como tendo efeito idêntico à sua retirada do contexto de citação (remoção das aspas) e (3) o prossentencialismo, que toma o verdadeiro como recurso linguístico para referência anafórica/catafórica a sentenças (“prossentença” por analogia com “pronome”).

relevantes do discurso. MacIntyre, por exemplo (2006h, p. 199), observa que, a despeito de compartilharem suas condições de confirmação, as asserções “um rouxinol canta” e “é verdade que um rouxinol canta”, tratam de assuntos diferentes. No caso da primeira, de um pássaro e, no da segunda, de uma sentença enunciada. Enquanto a verdade da primeira depende de sua relação a algo que lhe é exterior, nada fala dessa relação, ao contrário da segunda, que estabelece a ocorrência da relação pertinente.

Mais relevante, porém, é a *motivação* por trás da adoção de uma postura deflacionista. Como dizem Armour-Garb e Beall (ARMOUR-GARB e BEALL, 2005, pp. 11-12), há duas razões elementares invocadas por seus proponentes, a saber a obscuridade dos compromissos ontológicos das teorias “substantivas”, máxime as correspondentistas (tais como um domínio de “fatos” ou “estados de coisas” e a própria relação de “correspondência”), e a possibilidade de “salvar os fenômenos” linguísticos pelo recurso aos esquemas simplificados que adotam. Precisamente os mesmos pretextos tendem a ser invocados por defensores de posturas como a antirrealista¹⁰¹. Dois pontos explicam essa atitude geral. Em primeiro lugar, as dificuldades realmente encontráveis nas teses “substantivas” graças à sua formulação linguística (que, no caso do correspondentismo, pretende relacionar as asserções da linguagem a um domínio de “fatos” ou “estados de coisas”, ou uma ontologia de “eventos”, supostamente independentes dela). E, em segundo, a disposição, típica do modo analítico de fazer filosofia o guiar-se por critérios de “custo e benefício” teórico (cf. ODERBERG, 2007, p. 2), “economizando” em aparato conceitual e sobretudo em “compromissos ontológicos”.

Pressuposta nessa prática está a ideia de que as explicações filosóficas são, longe de exigências da razão, esquemas teóricos lançados sobre os fenômenos, a serem avaliados por concisão, elegância, rigor técnico, coerência com a prática científica corrente e, também frequentemente, minimalismo metafísico. É uma ideia bastante intimamente relacionada com

¹⁰¹ Trata-se aqui da oposição ao realismo gnosiológico caracterizado pela afirmação da existência de uma realidade transcendente e em si mesma determinada à qual compete ao nosso entendimento ajustar-se (cf. LOUX, 2006, cap. 9), problema distinto daquele que separa realistas e *nominalistas* no que concerne à existência de universais (cf. LOUX, 2006., caps. 1 e 2), se bem que um escrúpulo semelhante de economia teórica tenda a motivar nominalistas e antirrealistas. Contudo, o realismo metafísico acerca dos universais frequentemente se confunde com a aceitação de uma ontologia platônica (ou “platonista”) acerca de entidades abstratas. O realismo gnosiológico aqui considerado, se bem que, ao aceitar a identidade intencional entre o conceito, multiplamente instanciável, e a forma determinante da substância natural (ou de alguma forma própria, correlata da primeira, ou acidental, decorrente das condições concretas de existência do ente), afaste-se do nominalismo, não precisa comprometer-se com a existência de um universal (ou de qualquer “entidade abstrata”) fora da mente (cf. *Metaphysica* L. VII, CC. 13-16; LL. XIII-XIV; *Summa Theologiae*, Q. LXXXIV, AA. 1 e 4; EDWARDS, 2002).

um viés cientificista que está por trás da conformação da filosofia analítica como tradição de pesquisa racional e que será examinada adiante, após a comparação mais detida entre os elementos de uma racionalidade científica e aqueles de uma racionalidade filosófica (capítulo 3).

A concepção macintyreana da verdade como fim do intelecto humano e bem interno primacial da prática da investigação racional constitui, portanto, uma concepção realista de verdade que, em contraste com o uso analítico, não se justifica estritamente em termos de aptidão formal e economia teórica, envolvendo antes uma compreensão do inquirido racional como uma atividade tradicionalmente delimitada que assume, além disso, uma visão determinada sobre o agente investigador como ente racional cujo entendimento se encontra, ainda que em busca de uma adequação transcendente, condicionado por uma série de fatores, biológicos, linguísticos, históricos e socioculturais que, em alguma medida, estão sempre além de seu controle. É preciso tomar em conta tais fatores, considerando sua natureza, extensão e influência, se se deseja levar a sério as aspirações epistemológicas da concepção de investigação que ora se expõe.

2.5.2 Condicionamentos da investigação

A compreensão da investigação racional que vem sendo exposta assume uma visão substantiva da verdade, a existência de primeiros princípios evidentíssimos (embora não esgotados em seu conteúdo por uma primeira apreensão, ou tais que possam funcionar como pontos de partida para uma dedução do edifício das ciências), uma ordem objetiva do mundo e uma capacidade natural do homem para (em alguma medida) revelá-la. Contudo, concebe o ser humano, agente da investigação, como um ente imerso numa condição de corporalidade, sujeito às diversas limitações de seu equipamento biológico, condicionado no exercício de suas faculdades intelectuais pela cultura, pela linguagem, pelas condições da vida social, pelas tradições recebidas, pelos hábitos arraigados, passível de desviar-se por um sem-número de ilusões e obstáculos. Mais ainda, reconhece uma condição de incontornável contingência no ponto de partida de qualquer tradição de pesquisa racional. Coloca-se, assim, facilmente, a questão sobre uma possível incompatibilidade entre estas limitações e aquelas aspirações.

Considere-se primeiro a acusação de “psicologismo”. Colocar o sujeito cognoscente em evidência não significa necessariamente, como se procurou mostrar na seção anterior, enredar-se numa espécie de psicologismo aberto às acusações de solipsismo ou ignorar o

aspecto social e compartilhado da cognição. Implica inserir a investigação racional no contexto de uma teleologia radicada na natureza mesma do ser humano, natureza esta presente integralmente em cada exemplar da espécie. Falar, porém, em natureza humana não quer dizer referir-se a um conjunto de impulsos e respostas padronizadas capaz de ser captado por uma descrição legiforme. Trata-se antes de uma natureza marcada por notável plasticidade e, em certo sentido, essencialmente aberta, capaz de formular e buscar seus fins de maneiras muito variadas. Trata-se de uma natureza marcada por três notas fundamentais, que MacIntyre sonda em sua mais aprofundada incursão na antropologia filosófica (MACINTYRE, 1999): animalidade, racionalidade e dependência.

Enquanto animal, o homem é dotado de um equipamento biológico e de inclinações que condicionam o exercício de todas as suas faculdades, podendo mesmo apresentar falhas, danos e desvios que impõem obstáculos a tal exercício, em alguns casos impedindo-o de todo. Trata-se de uma primeira série de condicionamentos à sua racionalidade. Esta, porém, não se limita ao reconhecimento de *razões* para agir, ao ordenamento dos meios para efetivar a ação contemplada e à possibilidade de cooperação e aprendizado sobre ditos meios e sua ordem (em que não se destaca em relação a outras espécies), mas inclui também a capacidade de se colocar a questão a respeito de seus fins e lançar-se a uma investigação sistemática em sua busca. Essa capacidade, por sua vez, envolve necessariamente a possibilidade do erro, mas ao mesmo tempo determina uma aplicação da inteligência numa teleologia especificamente humana (cf. MACINTYRE, 1999, cap. 7)¹⁰².

A vulnerabilidade do homem, contudo, não se restringe à fragilidade e defectibilidade de sua constituição biológica e à falibilidade da busca de seus fins específicos. O exercício de sua razão depende ainda de uma série de fatores sociais, que evidenciam sua condição de inescapável *dependência*. Não somente o homem é um animal racional por ser um animal *político*, que toma parte nas deliberações da vida em comunidade, como depende da

¹⁰² A vontade humana, sendo um apetite intelectual, tem por objeto próprio o bem universal (assim como o intelecto tem a verdade universal como o seu), e não simplesmente determinados bens particulares. Embora incline o homem a seu fim último por necessidade natural (não coerciva), depende da apreensão intelectual do bem para mover-se em direção a ele, não sendo necessitada a inclinar-se no sentido deste ou daquele objeto de intelecção, em que o aspecto de bem de algum modo se manifesta. A escolha humana não diz respeito ao fim (a que a vontade aspira não sob uma determinação ontológica, mas enquanto relacionado à felicidade), e sim aos meios, porém o bem apresenta-se à vontade conforme sua intelecção (sendo, aliás, a verdade um bem do intelecto, também este se encontra sujeito à moção pela vontade). Portanto, a natureza do bem e a finalidade concreta das ações humanas são objetos de inquérito intelectual (cf. *Summa Theologiae*, Ia, Q. LXXX, A. 2; Q. LXXXII, AA. 1 e 2; Q. LXXXIII, A. 1; Ia-IIae, Q II, A. 8; Q. X, A. 2; Q. XIII, A. 6; *Ethica Nicomachea*, L. III)

comunidade, em seus diversos estratos, para a subsistência, para a procriação e para o amparo em situações de debilidade, mas também para a formação de sua personalidade, para a formulação, discussão e busca de seus fins. A agência racional depende de uma educação apropriada, de um *florescimento* adequado, que não acham seu contexto senão no seio de uma comunidade e responde não só à sua organização presente mas igualmente à sua história e tradição (cf. MACINTYRE, 1999, pp. 67-79).

Portanto, ainda que uma mesma capacidade humana de apreensão da realidade atravesse os diversos níveis de complexidade das situações cognitivas, baseando-se no nível mais elementar dos objetos da experiência comum (que nem por isso são meramente registrados como protocolos de observação¹⁰³), e que a possibilidade de uma descrição objetiva da realidade que inclui o próprio ato de conhecer em seu escopo (conhecer é um certo movimento natural) suponha a constância dessa mesma capacidade, ela não se exerce senão a partir de condicionamentos específicos que comportam a possibilidade das mais diversas formas de desvio, quer estas se devam a deficiências no ferramental biológico, quer à ausência de condições adequadas de florescimento e de desenvolvimento das virtudes intelectuais, quer pela influência desordenada dos vícios, quer ainda pela partilha de valores sociais que obstem à percepção das condições necessárias para o desenlace do inquérito ou a pontos de partida epistemológicos equivocados (cf. MACINTYRE, 1999, cap. 7; *Summa Theologiae*, Ia, Q. LXXXIV, A. 7; Q. LXXXV, A. 7; Ia-Iae, Q. LXXXV, A. 3; Q. LXXXVI; *Summa Contra Gentiles*, L. I, C. 4, N. 4).

Há, a propósito, ainda as dificuldades intrínsecas à investigação empreendida mesmo no interior de uma concepção de pesquisa adequada, que se constrói gradualmente, em passos falíveis e passíveis de revisão e reformulação ulterior, a partir não só da experiência individual mas ainda da assimilação do legado dos precursores e em confronto dialético constante com objeções e abordagens rivais. Portanto, a noção de verdade entendida como

¹⁰³ Ver acima, nota 76 e, abaixo, na seção 3.2, sobre a potência cogitativa, ou “razão particular”, análoga à estimativa guiada pelo instinto nos animais irracionais, e que “prepara” a percepção para o conhecimento. Trata-se de uma faculdade que se apresenta distinta em diferentes seres humanos e cujo exercício é condicionado por *hábitos*, de modo que não apenas “enquadra” os aspectos da sensibilidade segundo esquemas prévios (no interesse da cognição), mas esses esquemas dependem também dos exercícios anteriores da mesma faculdade (assim como do arbítrio individual de atuá-los). O realismo tomista está muito longe de ser um realismo “ingênuo” ou de subscrever o “mito do dado” (cf. *Summa Theologiae*, Ia, Q. 78, A. 1; *Summa Contra Gentiles*, L. II, C. 74, NN. 8 e 12; Q. 76, N. 8, e comentários em KLUBERTANZ, 1947).

adequação da mente às coisas não cai sob o rótulo de psicologismo nem sob o de individualismo metodológico.¹⁰⁴

Na ordem social, somos inseridos em estruturas e modos de vida que precedem nosso ingresso e condicionam nossas escolhas, quer por sua influência na formação de nossa personalidade e de nossos desejos, quer mesmo pelo leque de opções que nos tornam disponíveis. Todos nós, ademais, dependemos de outrem, não somente para nossa subsistência e para a possibilitação do atendimento a nossas aspirações, como também, em diversas etapas da vida, para representar os nossos interesses (até antes de sermos capazes de articulá-los) e nos capacitar a tornarmo-nos eventualmente agentes morais (relativamente) autônomos. É somente *desde dentro* dessa situação que se pode refletir sobre os critérios de ação e escolha (cf. MACINTYRE, 1999, cap. 8; *Summa Theologiae*, Ia-IIae, Q. XCV, A.1; *De Regno ad Regem Cypri*, Cap. 1, N. 2).

Mais ainda, a existência dessa situação é um dado objetivo a se levar em conta em nossa reflexão, que de outro modo teria uma grave deficiência. Daí não segue, porém, que se trate de um dado último que se deve simplesmente aceitar como determinante de critérios e regras de ação. Somos seres dotados de uma determinada natureza, animal e racional, de que deriva a sociabilidade como potência capaz de ser atualizada de modos distintos e não equivalentes. Alguns deles podem mostrar-se especialmente prejudiciais ao projeto de atender às exigências dessa natureza, seja para indivíduos, para grupos ou para toda a coletividade.

¹⁰⁴ John P. O'Callaghan (2003, pp. 278-298), tratando desse mesmo tipo de objeção, recorda que o tratamento dado aos processos do conhecimento em Aristóteles e Sto. Tomás se encontra paradigmaticamente nos textos que tratam da alma, que supõem a consideração formal do conhecimento *enquanto* predicado da alma individual, o que determina um modo específico de abstração que, como todos os demais, não julga ter o aspecto abstraído qualquer tipo de existência autônoma em relação à totalidade dos aspectos que compõem a realidade (substância) na qual existe. Tomando um exemplo clássico, considerar uma maçã vermelha enquanto maçã e não enquanto vermelha não é supor que aquela maçã vermelha concreta possa ser maçã sem ser também vermelha – o que é absurdo – mas somente que é considerada sob um aspecto e não sob outros. Da mesma forma, ao se considerar o conhecimento enquanto ato de um ser humano a partir das operações de sua alma, isso não implica excluir seus aspectos sociais, linguísticos etc. O'Callaghan ressalta que, na unidade suposta pelo pensamento do Estagirita ou aquele do Aquinate, há diversas indicações de passagens que sugerem justamente a necessidade desses traços numa compreensão global do conhecimento, para já não mencionar os próprios gêneros textuais usados e o contexto cultural do aprendizado na época, em que os aspectos comunitários e históricos/tradicionais recebem especial destaque. Sto. Tomás, além do mais (*De Veritate*, Q. XI, A. 1), considera com alguma extensão o papel dos processos de ensino/aprendizagem na ordem do conhecimento humano. Entretanto, precisamente por tratar-se de um *pressuposto*, tal contexto cultural não recebe tratamento detalhado nas obras do próprio Sto. Tomás, tendo sido necessária, com efeito, a sua negação pelos modernos (incorporada por autores centrais do neotomismo) como ocasião para sua discussão mais recente (que deve assimilar, no juízo de MacIntyre [1990b, pp. 56-57], elementos não tomistas). Sobre toda essa questão, ver ROWLAND, 2003, pp. 1-2, cap. 6.

Assim, por exemplo, MacIntyre (2007, pp. 158-159; 1999, p. 7) ressalta a limitação da visão aristotélica de política, que, ao celebrar o indivíduo autárquico e “magnânimo”, negligencia o papel das virtudes da dependência reconhecida e da generosidade justa, e exclui do gozo dos bens humanos característicos as mulheres, os escravos e todos aqueles que vivem fora do horizonte da *polis* grega.

Mas mesmo a crítica racional às estruturas efetivas (que, aliás, é uma das preocupações centrais de MacIntyre), ainda que envolva *insights* e inovação conceitual, articula-se com o material desenvolvido no interior de alguma tradição (ou de mais de uma delas), apta a dar sentido a conceitos como o de uma natureza humana e seus apelos, e deve apresentar um desafio aos participantes daquela ordem que lhes permita questioná-la a partir de seus próprios pressupostos e capaz de bater-se dialeticamente com as alternativas que possam de algum modo contestar as suas soluções.

Também o aspecto narrativo e histórico, reitera-se, é importante considerar. A investigação racional não constitui, desse ponto de vista, um campo inteiramente autônomo, com objetivos puramente impessoais e segmentada em setores não comunicantes, nem segregada da história global dos homens, das disciplinas e das sociedades. A busca da verdade não é uma meta de pesquisadores meramente envolvidos com a sondagem de uma área da realidade que compartilham métodos e conformam uma comunidade crítica, mas do homem enquanto animal racional e enquanto membro de uma comunidade (ou de uma interseção de comunidades). Ver MACINTYRE, 1990a, p. 128.

A verdade é o fim próprio do intelecto, que determina a ordem das atividades teóricas, e estas se encaixam na ordem de uma vida dirigida por fins não meramente escolhidos, mas que são objeto de descoberta. Esses fins, no mais, não são meramente individuais, mas compartilhados, de modo que supõe cooperação e assistência. O entendimento de que se trata não só de uma busca local e temporalmente restrita, mas de um genuíno universal humano põe ainda em contato as contribuições das mais diversas tradições, culturas e épocas, que enfrentarão problemas de interpretação e comensurabilidade muitas vezes graves e intrincados, porém que se pode reconhecer em tensão e rivalidade precisamente porque nelas se reconhecem os traços de uma busca comum (cf. MACINTYRE, 2006g, pp. 192-196).

No confronto entre tradições, um item importante é mostrar como as tradições adversárias, que buscam o mesmo tipo de transcendência em relação às suas limitações de contexto, falham. MacIntyre aponta como um grande problema de certas teorias da moralidade baseadas na referência ao “senso comum” ou a “intuições morais” a sua

incapacidade de explicar a existência de divergências radicais entre diversas compreensões do mesmo assunto (cf. MACINTYRE, 1988, pp. 328-335). Já se mencionou que o aspecto narrativo está intimamente associado à compreensão teleológica da pesquisa em MacIntyre. Nesse contexto, a narratividade ganha uma importância especial, não só em entender o processo investigativo como um empenho pessoal e histórico, mas ainda na tarefa de apontar as raízes dos erros das perspectivas rivais, assim como na de permitir à própria perspectiva o ser desafiada pelo conhecimento das demais, tendo em vista os próprios condicionamentos a que está sujeita.

Aí MacIntyre reconhece (cf. MACINTYRE, 1990b, pp. 57-58) méritos a uma tradição oposta à sua, a saber, à tradição genealogista que toma seu paradigma em Nietzsche: a narração genealógica que intenta *desmascarar* uma dada posição ao apontar suas raízes e motivos extrarracionais não reconhecidos e o modo como afetam suas pressuposições e premissas. Ao mesmo tempo, ao admitir a imersão histórica e cultural da tradição de pesquisa a que se pertence, ao buscar tornar explícitos os seus pressupostos principais, evita-se a acusação reversa.

Ao se falar desses condicionamentos e aspectos contingentes de uma tradição de pesquisa, atende-se à condição de não-neutralidade que se tem atribuído à concepção de inquérito aqui defendida, mas, ao se falar em uma teleologia da pesquisa no sentido de transcender seus esquemas particulares em busca da adequação da mente do investigador à realidade, afirma-se a aspiração à objetividade. Como esses dois aspectos aparentemente conflitantes se harmonizam é coisa que se precisa ainda determinar.

2.5.3 Escapando ao universalismo iluminista, ao relativismo e ao perspectivismo

A concepção macintyreana de pesquisa, com seus aspectos de uma *metateoria* (dialética) das tradições e sua adesão aos cânones de uma tradição determinada, seu reconhecimento de um início contingente e de condicionamentos variados combinado a uma aspiração à objetividade transcendente dos “esquemas conceituais” ou “paradigmas”, sua profissão de realismo e suas narrativas genealógicas, parece oscilar entre polos opostos. Sua negação da possibilidade de estabelecer critérios *neutros* para a avaliação de abordagens rivais levanta a suspeita de relativismo, levantada por diversos de seus críticos. Mas o ideal de neutralidade, a ideia de uma concepção do inquérito racional que paire acima dos recursos conceituais forjados pelas tradições de investigação e disputa geralmente tem por efeito

precisamente a ocultação de compromissos efetivos e um autoconhecimento defectivo incorporado a dada perspectiva que, a despeito de como pretenda se enxergar, constitui-se ela própria numa tradição historicamente conformada.

É precisamente esta uma das principais acusações de MacIntyre contra a tradição iluminista. Como todas as tradições, tem o seu início num ponto contingente da história de determinada sociedade humana e sofre a influência dos diversos fatores que lhe constituíam a atmosfera cultural. Herdou, ainda, vocabulário, problemas e esquemas resolutórios de tradições anteriores. Entretanto, recusa-se a perceber esses condicionamentos e a entabular diálogo com seus predecessores, procurando estabelecer os critérios de uma racionalidade a um só tempo neutra, a-histórica e universal (MACINTYRE, 2007, cap. 5; 1990a, pp. 26-30).

Enquanto a universalidade é uma aspiração comum das diversas tradições de pesquisa (MACINTYRE, 1988, pp. 355-359; 2006b, pp. 54-56), que ensejam superar as limitações do seu contexto de origem para atingir uma adequação entre a mente e seu objeto, a ideia de partir de um conjunto de princípios supostamente auto-evidentes e de dados supostamente de idêntico acesso a todos os seres humanos (ou ao menos aqueles que gozam da integridade de suas faculdades) é uma característica do pensamento moderno, que afirma explicitamente um rompimento com o passado e busca um novo ponto de origem (MACINTYRE, 2007, p. 55; 1988, pp. 329-335; 1990a, pp. 26-31). Essa busca de um novo ponto de origem engendra o projeto epistemológico, o qual, na ausência de referência à tradição, à história e aos condicionamentos socioculturais da pesquisa, assume uma perspectiva de “primeira pessoa” como via privilegiada de acesso à realidade (MACINTYRE, 1990b, p. 12; 2006a, pp. 8-10), um “eu” desarraigado, alegadamente arrancado ao curso histórico das tradições e influências, despido de presunções de conhecimento, para julgar todas as reivindicações à cognição a partir de uma base epistêmica “pura”, de um modo que seria igualmente acessível a pessoas nas mais diversas situações histórico-culturais que se dispusessem a fazer o mesmo tipo de experimento.

Ao mesmo tempo, a rejeição de concepções da racionalidade baseadas em outros pressupostos por não se ajustarem às exigências eleitas a priori entende-as como automaticamente carentes das notas do pensamento racional por excelência, e a tendência é vê-las como envolvidas com aspectos atrasados, arcaicos de um pensamento ainda não suficientemente ilustrado (MACINTYRE, 1990a, p. 27). Nesse sentido, assume-se também uma narrativa, mas uma narrativa que parte do estágio atual assumido como autolegitimado, ainda que propenso a aperfeiçoamento posterior, com outros períodos representados como sua

preparação gradual ou eventuais desvios sob ação de forças reativas que impuseram obstruções a um desdobramento de outro modo natural e linear. MacIntyre (2007, p. 113; 1990b, pp. 64-68) observa dois problemas fundamentais com esse tipo de narrativa: os elementos acidentais pertencentes a uma cultura historicamente situada são consagrados como automaticamente autenticados quando carecem de verdadeira força de universalidade e aptidão para confrontar as tradições incompatíveis (deixando-se por elas desafiar e procurando rebatê-las em seus próprios termos); e o fato de que a narrativa incorpora uma noção de progresso parece inconsistente com a rejeição aberta de uma visão teleológica sobre as capacidades cognitivas do homem.

MacIntyre reconhece que o relativismo e o perspectivismo surgem como reação ao projeto iluminista e alimentam-se de suas falhas. Constituem-se, então, como desafios a serem enfrentados por quem quer que esteja interessado em discutir a racionalidade dos programas de investigação. Entretanto, considerar esses desafios como posições alternativas de direito próprio, capazes de prevalecer com a falência do iluminismo é enunciar um falso dilema e oferecer-lhe, ainda mais, uma solução incongruente (MACINTYRE, 1988, pp. 352-369). Não obstante, o próprio surgimento desses desafios é em si mesmo revelador, e ao menos algumas das premissas em que se baseiam devem ser concedidas.

Importa aqui, porém, distinguir entre relativismo e perspectivismo. Segundo MacIntyre, o relativismo argumenta que, sendo a racionalidade sempre restrita aos parâmetros de um dado esquema conceitual (ou modelos, paradigmas, *epistemes*, tradições¹⁰⁵), é impossível ajuizar racionalmente entre racionalidades rivais. O perspectivismo é a posição segundo a qual porque toda reivindicação à verdade é feita desde o interior de um esquema particular e supõe uma conceitualização própria, não se pode falar com propriedade na existência de uma verdade *objetiva*, que transcenda as perspectivas diversas (que bem podem ser tidas por maneiras complementares e, portanto, mesmo quando incompatíveis, nem sempre adversárias, de olhar para o mundo)¹⁰⁶. Por si, o perspectivismo não implica a impossibilidade de avaliar a *racionalidade* de perspectivas diversas, desde que o critério

¹⁰⁵ MacIntyre trata especificamente do relativismo a respeito de tradições, mas a admissão desse domínio expandido não altera o ponto aonde pretende chegar.

¹⁰⁶ O perspectivista pode conceder um ideal de “verdade perspectiva” (cf. GIERE, 2006, P. 81; PUTNAM, 1990, p. 41; 1991, p. 115).

adotado não passe pela noção de uma verdade transcendente, mas frequentemente as duas posições, relativista e perspectivista, se encontram associadas¹⁰⁷.

Importa também observar que mesmo as soluções relativistas, perspectivistas e a defesa da fragmentação sistemática do inquérito, ainda que argumentem pela negação das posições características desse modelo de pesquisa, propõem-se em certo sentido como respostas de caráter universal e objetivo e em diálogo com as quais também é preciso engajar-se. Enquanto respostas que aspiram à universalidade e à objetividade, reconhecem também fins definidos para o inquérito, que ao menos implicitamente funcionam como bens procurados e seus argumentos, para serem propriamente avaliados segundo suas próprias reivindicações, supõem também certas noções de adequação e correspondência.

É evidente que esse tipo de descrição dos compromissos dessas perspectivas não pode ser feito nos termos dessas perspectivas mesmas. Mas isso é precisamente um ponto que se conta *contra* a adoção de tais perspectivas. Não apenas os fins a que atendem supõem um direcionamento a um estado “adequado” que consiste na percepção do caráter relativo ou parcial de toda reivindicação à verdade ou ao conhecimento, como os argumentos que se avançam em favor de tais conclusões se amparam em uma intenção realista: não é *possível*, dada a *natureza* dos empreendimentos inquisitórios ou das faculdades cognitivas dos seres humanos (ou qualquer agente investigador¹⁰⁸), atingir conclusões capazes de transcender as limitações de ponto de vista ou a arbitrariedade da escolha de premissas e incorporação de pressupostos.

Pode-se ainda retrucar que não se trata de propor como *fim* do inquérito algo como o reconhecimento das inescapáveis limitações de perspectiva e da impossibilidade de decidir entre versões alternativas – o que seria mesmo implausível –, mas de constatar as dificuldades (ou arbitrariedades) inerentes às tentativas de formular uma solução realista e eventualmente propor compromissos de outro tipo para atender às demandas das comunidades de investigação (primariamente a comunidade científica) ou das sociedades pluralistas que patrocinam a conversação filosófica atual (um arquétipo desse modo de argumentação se encontra em RORTY, 1979, ver, por exemplo, p. 7). Antes de apresentar conclusões

¹⁰⁷ Parece que o relativismo implica o perspectivismo, mas não vice-versa, embora, de acordo com a concepção oferecida, não seria por si mesmo incoerente falar de um relativismo sobre a racionalidade associado a uma compreensão irracional de “verdade”.

¹⁰⁸ Kant, por exemplo, pensava em suas reflexões “metafísicas” sobre as condições de possibilidade da razão como não dependente de qualquer compreensão da natureza do sujeito, o que já seria sair do âmbito do *a priori*. Cf. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, III Abschnitt*.

substantivas, expressas elas próprias em linguagem realista, o resultado atingido, mesmo não se apresentando como estado adequado visado a título de *telos*, seria uma espécie de *reductio ad absurdum* da posição realista: uma forma de mostrar como, ao partir de premissas realistas, buscando-se objetivos realistas, chega-se enfim e inevitavelmente a arbitrariedades ou antinomias que um realista não poderia admitir.

Em que modo, porém, deve ser tomada semelhante exibição é coisa que cumpriria esclarecer, sendo que um realista não poderia aceitá-la senão como dizendo respeito ao modo como as coisas de fato são. Se o seu adversário, por sua vez, alega que se trata de uma proposta que deve ser aceita em virtude de sua simplicidade, expediência ou alguma outra tal virtude, o realista pode ainda perguntar como se deve entender dita predicação e dita alegação sem que seja feita uma referência ao verdadeiro (no sentido que o entende). Mais: o enquadramento sugerido trai também uma orientação teleológica, a despeito das possíveis alegações em contrário. Só é possível discutir as forças e fraquezas relativas da posição realista e de suas opositoras quando se assume um sentido para esse mesmo inquérito. Uma pretensa refutação da tese realista só conduziria à aceitação de uma posição rival¹⁰⁹ se esta pudesse ser avaliada como superior àquela por algum critério pelo qual a primeira se mostra insuficiente¹¹⁰. E só se pode fazê-lo, aliás, se as próprias noções de uma razão apropriada e uma verdade transcendente forem tomadas por inadequadas, isto é, como oferecendo uma perspectiva a ser impugnada. Além disso, a questão sobre a *adequação* da descrição do seu objeto (a “posição realista”) já parece suficientemente constrangedora para aquele que se propõe desafiá-la.

¹⁰⁹ É verdade que nem toda oposição ao realismo se apresenta como relativista ou perspectivista. Notoriamente, o antirrealismo de matriz dummiettiana não se entende como tal. Entretanto, como MacIntyre observa (MACINTYRE, 2006b, pp. 54-73), é difícil para tal posição evitar a extração de consequências daquele gênero: se se pretende tomar o verdadeiro como redutível (ou assimilável em sentido amplo) à asserção justificada, a justificação deverá se configurar de acordo com os parâmetros de uma perspectiva ora aceita, restringindo-se a ela. Desse ponto de vista, uma mudança no aparato de justificação disponível (que pode resultar no deslocamento de teses outrora tidas por justificadas para a classe das asserções ilegítimas) ou bem se entende como transição a uma base incomensurável ou bem se revela ininteligível. Ora, semelhantes mudanças são ocorrências comuns na história das tradições de investigação e geralmente são propostas como aprimoramentos em uma direção mais adequada. Os problemas do perspectivismo e do relativismo tendem, pois, a se replicar aqui.

¹¹⁰ Pode-se acrescentar, ainda, que os argumentos tipicamente empregados por relativistas e perspectivistas, enfatizando as limitações das faculdades humanas e dos seus esquemas conceituais, incorrem num tipo de falácia de intencionalidade invertida descrito na seção 2.5.1. Ver acima, nota 91.

Cumpra fazer também a observação de que essas posições configuram, caracteristicamente, propostas *reativas*, que se constroem a partir da identificação de problemas supostamente insanáveis na posição contrária, sendo, porém, a posição contrária comum a *todas* as concepções do inquérito racional como dirigido à superação das limitações internas rumo a uma adequação *objetiva*. Ora, segundo a maneira como foram aqui caracterizadas as tradições de pesquisa racional (ver acima, seção 2.3), trata-se de um elemento comum a qualquer tradição do tipo relevante. Por se levantar contra um adversário descrito nesse nível de generalidade, o caráter *a priori* dos argumentos relativistas é algo a ser esperado. Ou, quando descreve as limitações inerentes a certa compreensão (diga-se “realista”) de racionalidade, deve descrevê-la de forma eminentemente esquemática.

Assim, por exemplo, o tipo de relativismo e perspectivismo característico do que MacIntyre chama a “tradição genealogista” tende a conceber a “razão” ou a “razão ocidental” (pós-socrática ou platônica) segundo determinantes que lhe conferem um padrão contínuo de desenvolvimento, culminando com o “desmascaramento” (de caráter perfeitamente geral) de sua impotência (cf. MACINTYRE, 1990a, cap. II). Além do problema sobre a adequada caracterização de seu objeto, o tipo de narrativa oferecida, geralmente opondo-se nominalmente às formas sistemáticas de inquérito, procede à sua tarefa desconstrutiva de maneira notavelmente sistemático, quase como uma espécie de hegelianismo que desvia do percurso e deságua fora do Absoluto. O tipo de desmascaramento que oferece, buscando revelar os condicionamentos e interesses subjacentes às posições que se pretendem universais e objetivas termina por ignorar a diversidade de percalços atravessados por concepções rivais de razão e oferece uma narrativa demasiado linear e monotemática (como a imagem da “história do esquecimento do ser”), ainda quando bastante sofisticada, da marcha cronológica das racionalidades.

Quaisquer que sejam as dificuldades na formulação e defesa das posições relativista e perspectivista, porém, uma dificuldade subsiste, pois não está absolutamente claro como se pode superá-las. Que toda pesquisa racional tenha um ponto de partida contingente, condicionado pelos recursos conceituais e pelo catálogo de atitudes disponíveis ao pesquisador, ambos os quais sofrem a influência das prévias realizações de pelo menos uma tradição e do ambiente cultural largamente concebido (MACINTYRE, 1988, pp. 354-355), é, diante da história dos feitos humanos, um dado dificilmente contestável. Mais do que isso, a heterogeneidade dos pontos de partida, das cosmovisões, valores e práticas de fundo, fazem com que as teses defendidas desde o interior de tradições distintas contem com critérios de

avaliação tão obviamente diversos que uma comparação direta entre elas não está, em geral, disponível. Outrossim, a própria descrição do conflito entre as diversas tradições não pode ser neutra, formatada que é pela perspectiva que se assume: uma teoria ou tradição é um objeto particular, que pode ter suas peculiaridades, mas é concebido de acordo com o sistema de conceitos e práticas característicos de uma dada tradição, e não “desde fora”. Além do que, como já foi mencionado, tampouco é possível colocar-se “fora” de uma perspectiva para determinar que o estágio eventualmente atingido seja finalmente adequado e imune a críticas ou revisões¹¹¹ (cf. MACINTYRE, 1988, p. 367).

Todas essas admissões levaram frequentemente os críticos a falar da existência de consequências relativistas, ou pelo menos de tensões relativistas na obra de MacIntyre¹¹². John Haldane (2004, p. 30, nota) aproxima a posição de MacIntyre ao “realismo interno” defendido por Hilary Putnam – “realismo” que, no próprio dizer de Putnam (1990, p. 42), se reduz à defesa de um “espírito realista” contra o realismo em sentido próprio (com efeito, compatível com a admissão de um *relativismo conceitual* irreduzível, cf. PUTNAM, 1991, pp.

¹¹¹ Há ainda mais do que isso: existem setores da atividade racional em que uma forma de relativismo ou perspectivismo tem, em certo sentido, a última palavra. Trata-se do espaço dos acordos convencionais e da racionalidade instrumental. A proeminência desse tipo de racionalidade no ocidente moderno é em grande medida responsável pela popularidade de posições relativistas e perspectivistas na atualidade. Este ponto é importante. Mais sobre isso abaixo, capítulos 3 e 4.

¹¹² De acordo com Harvey Siegel (1987, p. 6), crítico influente do relativismo na filosofia analítica contemporânea, há duas características básicas que conjuntamente definem o relativismo epistemológico: (1) uma condição de *padrões* (ou *critérios*), segundo a qual uma reivindicação ao conhecimento não pode senão ser avaliada de acordo com um conjunto dado de princípios “de fundo” e padrões avaliativos, e (2) uma condição de *não-neutralidade*, que afirma não haver um meio neutro (isto é, que não apele a um conjunto dado de tais princípios e padrões) para avaliar a propriedade de um conjunto ou outro de princípios e padrões de avaliação no exame de uma tese (condições isoladas e nomeadas em MOSTELLER, 2006, p. 3). O projeto de MacIntyre obedece às *duas* condições. Por isso, parece, ser-lhe-ia difícil desenredar-se da acusação de relativismo (cf. MOSTELLER, 2006, cap. 3). Tal compreensão de relativismo, contudo, simplesmente assume uma bifurcação estrita de caminhos entre a neutralidade concebida à maneira do iluminismo e o relativismo e não considera a possibilidade de modelar o conflito entre padrões e princípios desde o interior de uma dada perspectiva, uma vez que esta seja capaz de erguer um desafio dialético a perspectivas rivais, com as quais seja capaz de comunicar-se através de uma compreensão de seus parâmetros aprendidos como “segunda língua materna”, de modo que os adeptos da tradição criticada possam reconhecê-la (se dispostos a tomar parte no mesmo tipo de diálogo) como mais completa, apta e satisfatória – não tanto relativamente a uma tese particular, mas quanto ao quadro geral – do que a sua tradição nativa. Com efeito, é este um dos aspectos de mais patente originalidade do projeto macintyreano, e que lhe permite lidar com o problema dos condicionamentos histórico-culturais da pesquisa, disfarçados em uns casos e superdimensionados em outros. Para uma defesa do projeto macintyreano (com ênfase em sua dimensão ética) contra alegações de relativismo, cf. LUTZ, 2004, cap. 3.

109-113¹¹³). Putnam, tomando por referência a prática científica corrente como critério último de justificação epistemológica, parte do fato de que há múltiplas descrições de um mesmo domínio de objetos ou mesmo múltiplas ontologias implicadas em distintas explicações de determinados setores da realidade (seja em formulações alternativas da mesma disciplina científica, seja através das diferentes ciências), sendo que o próprio apelo a “evidências” supõe um recorte teórico determinado, para concluir que não há possibilidade de um realismo metafísico estrito, capaz de evocar critérios objetivos de decisão entre posições alternativas.

Esse relativismo de Putnam está claramente relacionado ao tipo de fragmentação metodológica e de investigação exploratória vigentes na ciência contemporânea. A compreensão da pesquisa racional em MacIntyre, por sua vez, opõe-se categoricamente a esse tipo de fragmentação e de metodologia. A razão pela qual Haldane aproxima MacIntyre de Putnam é que MacIntyre situa o *locus* da investigação racional no seio de alguma tradição historicamente constituída. No entanto, como foi visto (acima, seção 2.3), para MacIntyre as tradições estão tensionadas no sentido de atingir resultados que transcendam as limitações iniciais e possam ser efetivamente universalizadas, ainda que estejam (e, de certo modo, por isso estão) em contínuo processo de reelaboração. Também a integração num quadro coerente, com princípios comuns que atravessam toda a estrutura dos saberes, unidos numa hierarquia, é uma exigência aceita desde o primeiro instante, de modo que a diversidade de recortes formais entre as disciplinas não insinua uma multiplicidade mal ajustada de “essências” de um mesmo objeto, uma vez que se distinguem, por exemplo, as condições que circunscrevem a sua existência enquanto coisa de determinado tipo, suas configurações estruturais, os diversos tipos de operação que desempenha e as relações em que se envolve – com a prévia ciência de que são separados, para consideração formal segmentada e tentativa, aspectos que na realidade estão unidos, evitando assim a parcialidade dos reducionismos e os deslocamentos de concretude (cf. O’CALLAGHAN, 2003, pp. 257-274).

Um problema, no entanto, parece persistir. MacIntyre afirma que a investigação racional somente é possível a partir dos recursos tornados disponíveis por uma ou outra tradição, de forma que um investigador que se coloque fora da área de influência de qualquer

¹¹³ O relativismo de Putnam é certamente limitado e sutil (e ligado a um perspectivismo nítido, uma vez que concebe os conceitos de verdade e racionalidade como intimamente unidos), não aceitando irrestritamente qualquer noção de “racionalidade”, mas tampouco caracterizando o conceito de maneira fixa. Putnam reconhece a vinculação da racionalidade a uma teleologia (vagamente concebida) associada a valores e a um ideal de “florescimento humano”, embora não o tome como radicado numa “natureza humana” definidamente dada, de modo que os valores relevantes também estão sujeitos a flutuação (cf. PUTNAM, 1981, p. x).

tradição está *ipso facto* privado dos elementos indispensáveis para participar de uma discussão racional (ver MACINTYRE, 1988, p. 367). A própria compreensão dos conceitos e os critérios de avaliação das teses são fundamentalmente dependentes daqueles recursos. Como, então, entender a alegação macintyreana de que uma tradição é capaz de superar racionalmente suas rivais senão como avaliada segundo os critérios internos de uma dada tradição e, portanto, incapaz de provocar o assentimento de seus antagonistas?

Algo já foi dito sobre essa questão acima (seção 2.3), quando se mencionou a necessidade de estabelecer um contato com outras tradições através do aprendizado de seus modos e critérios semelhante ao aprendizado de uma “segunda língua materna” e mostrar as fraquezas e insuficiências daquela tradição *em seus próprios termos*. Também foi visto como, em períodos de crise – às vezes disparados pelo próprio contato com tradições alternativas –, os recursos vindos de fora podem proporcionar, quando não os meios para a reforma interna de uma tradição, as razões para o seu abandono por outra considerada mais apta. Mencionado ainda foi o papel da narrativa (seção 2.5.2), ao apontar os condicionamentos extrarracionais das tradições divergentes (sem deixar de reconhecê-los na tradição a que se pertence).

Permanece o fato de que, a levar as premissas de MacIntyre a suas óbvias conclusões, esses critérios são enunciados desde o interior de uma dada tradição, não constituindo normas de avaliação neutras e imediatamente aceitáveis por qualquer ser racional (antes se pode dizer que a racionalidade não se atualiza senão no domínio de alguma tradição). Não se poderia dizer, então, que os critérios macintyreanos são meramente internos, aplicáveis somente a partir de um compromisso prévio com a sua concepção particular de pesquisa? Nesse caso, a sua proposta de um conjunto de critérios para determinar a superioridade racional de uma tradição de pesquisa não seria simplesmente inconsistente? (cf. HALDANE, 2004; MOSTELLER, 2006, cap. 3)

MacIntyre não pode evitar dar uma resposta afirmativa à primeira questão. Sua teoria das tradições de pesquisa constitui uma compreensão particular da avaliação racional de versões rivais do inquérito, e não uma arena neutra em que se digladiam as tradições, obedientes a regras universalmente aceitas. Sua visão sobre as tradições de pesquisa, ainda que resulte de uma trajetória intelectual relativamente errática em que o conflito entre tradições opostas desempenha um papel de destaque (ver acima, seção 2.1), é finalmente elaborada como o estudo de um tipo particular de objeto (a saber, o inquérito racional) segundo as linhas ditadas pelos compromissos intelectuais a que termina por aderir. Não se trata de determinar as condições “transcendentais” de possibilidade para uma tradição de

pesquisa concebida abstratamente, mas de aplicar os termos e critérios de uma dada tradição para investigar um tema concreto.

Desse ponto de vista, o seu programa metafilosófico se presta à apreciação racional como parte integral da sua compreensão da tradição de pesquisa a que se vincula. Nesse sentido, os critérios que adianta são, de fato, “internos”. Mas as tradições de pesquisa (se existem) não são corpos fechados de premissas, pressupostos e práticas investigativas, senão que o estarem em contato e competição umas com as outras, além de engajadas na resolução de seus próprios problemas e no esforço de desvencilhar-se de suas próprias dificuldades, é parcialmente constitutivo delas. Conforme mencionado anteriormente (seção 2.3), o reconhecerem-se rivais é uma condição e uma exigência para o estabelecimento de um diálogo entre elas. Nesse embate, a sensibilidade ao fato mesmo de que se está nele envolvido e a possibilidade de se teorizar consistentemente sobre ele com os recursos à mão podem ser dados importantes a contar em favor de uma dada tradição. Não se trata tanto, pois, de propor as normas de um “direito de guerra” acima e além dos interesses particulares de cada parte litigante quanto de incorporar um poderoso dispositivo de artilharia ao arsenal de uma delas – sendo essa a grande contribuição de MacIntyre à sua tradição.

Além do mais, a esse tipo de objeção é sempre possível responder que se trata de uma dificuldade não de um determinado programa metafilosófico, mas de um problema que deve ser enfrentado pelo defensor de qualquer perspectiva. A existência de conjuntos alternativos de princípios e critérios e de condicionamentos histórico-culturais da investigação (para já não mencionar aqueles relacionados, por exemplo, às condições biológicas da existência humana ou às limitações materiais dos meios de expressão e comunicação do pensamento), juntamente com a falha das tentativas de fundar os seus princípios no apelo a construtos como princípios epistemológicos auto-evidentes ou ao “senso comum”¹¹⁴, se não são dados estabelecidos e inquestionáveis, são ao menos suficientemente admitidos, ou dificilmente escapáveis, para que se possa dizer que impõem um desafio praticamente universal (cf. MACINTYRE, 1988, pp. 329-335).

Ora, toda forma de atenção a um objeto e de descrição do mesmo impõe um “sistema” (explícito ou implícito) de ordenação; o investigador só pode chegar ao objeto de seu inquérito a partir de um esquema recebido (sendo que a própria diversidade dos esquemas

¹¹⁴ É certo que, no modo de investigação aristotélico (herdado pelo tomismo), o juízo da “maioria” ou dos “mais sábios” é às vezes usado, não só como ponto de partida, mas às vezes também como critério de seleção e avaliação de teses (como parte significativa dos *endoxa*). Sobre isso, cf. *Topica*, L. I, C. 1, 101b; C. 2; BERTI, 1998, pp. 23-31. Entretanto, funcionam como parte do processo dialético, passível de contínuo aperfeiçoamento e revisão, de ascensão aos princípios. Não são pontos de partida absolutos.

existentes torna inviável falar em um esquema “natural” auto-evidente), e só pode tematizá-lo e descrevê-lo a partir de seus recursos; por outro lado, enquanto prática, a investigação tem uma ineludível dimensão social: a própria comunicação dos seus resultados requer a posse de uma cartografia comum de termos e conceitos. Portanto, se, por um lado, a proposição de um terreno neutro se revela questionável, senão mesmo implausível, e por outro as soluções relativista e perspectivista nos implicam num emaranhado de embaraços, um empenho como o de MacIntyre pode proporcionar o modelo do fio de Ariadne requisitado pelas complexidades do labirinto filosófico atual.

Portanto, a proposta de MacIntyre não é neutra – longe disso. Como se viu, a sua concepção da pesquisa racional envolve compromissos muito substanciais, do tipo que a filosofia atual em regra repudia. Para MacIntyre, a investigação racional profícua deve se amparar numa teleologia que só é firmemente assentada com a admissão de primeiros princípios e fins últimos da existência humana. Sua compreensão da verdade e da capacidade humana para o conhecimento envolve a adesão a teses metafísicas que são de ordinário consideradas excessivamente onerosas. Na filosofia atual, mais frequentemente que o contrário, quando não há uma rejeição pronta e completa da metafísica, há pelo menos o clamor para justificar as suas reivindicações a partir de uma base “não comprometida”. A tentativa de fundar a metafísica sobre um alicerce puramente semântico, como ocorre reiteradamente entre os analíticos, se assemelha à de enraizá-la no projeto epistemológico, de modo que termina por mutilá-la, senão mesmo por desacreditá-la. A abordagem proposta por MacIntyre, por outro lado, se alcança muito, é porque muito assume. Nesse sentido, vai seguramente na contramão das tendências que prevalecem entre os filósofos analíticos (com os quais, contudo, não deixa de dialogar, e no meio dos quais é mesmo frequentemente listado¹¹⁵), de tratamento técnico e isolado de questões cuidadosamente circunscritas¹¹⁶, em que um minimalismo em termos de compromissos teóricos é a regra.

¹¹⁵ Cf. GLOCK, 2008, p. 60 (que o apresenta como “iconoclasta” e “neonietzscheano”) e MICHELETTI, 2009, p. 13 (nesta última, a inclusão de MacIntyre entre os filósofos analíticos vem acrescida do qualificativo “problemática”). O fato de listar um tomista como filósofo analítico não deve causar espécie, uma vez que se admite mesmo a emergência de um ramo chamado “tomismo analítico” (Cf. MICHELETTI, 2009; PATERSON e PUGH, 2006). Dagfinn Føllesdal (1997, p. 14), em sua curiosa compreensão da filosofia analítica, chega a admitir o próprio Sto. Tomás (ao lado de outros nomes improváveis como Aristóteles e Descartes) ao rol dos filósofos analíticos *avant-la-lèttre*. Tudo isso é problemático e reflete as dificuldades enfrentadas na tarefa de conferir uma identidade discriminável à filosofia analítica. Ver abaixo, seção 4.1.

¹¹⁶ É verdade que muitos filósofos analíticos situam seus contributos particulares no interior de projetos mais ambiciosos e abrangentes, contudo o foco do debate é quase invariavelmente o tratamento de problemas locais, sendo os “sistemas” particulares de interesse no máximo acessório. MacIntyre, é bom notar, argumenta

Ao falar que a abordagem em pauta “assume muito”, colocamo-la de imediato no fio da navalha de Ockham, prontamente sacada para coibir os aparentes excessos. Contudo, a medida justa das assunções admissíveis não pode ser tomada sem antes considerar os fins e o escopo da nossa investigação. Com a fragmentação do inquérito, é natural que cada campo exija a sua própria medida de compromissos, que tenderá a ser tanto menor quanto mais restrita for a área examinada. Mas assumir muito pouco também pode, em outro sentido, ser assumir demais. O “mínimo” estipulado não pode ser meramente quantitativo. Há sempre a seleção de um arcabouço mais ou menos definido que dá forma aos termos do debate e aos acordos implícitos que constituem o terreno (mais ou menos) comum. Por exemplo, a demanda por “menos compromissos metafísicos” tende a acompanhar um superdimensionamento da atenção à semântica formal ou ao uso linguístico que envolve um denso emaranhado de condicionamentos teóricos e culturais. Da mesma forma, uma visão de moral que exija o mínimo de acordo sobre o bem próprio dos seres humanos, de modo a procurar a conciliação de interesses indefinidamente divergentes esconde uma visão do bem da sociedade e da relação entre “valor e fato” que se assumem em oposição a uma multidão de visões possíveis (cf. MACINTYRE, 2007, pp. 252-255; 1988, pp. 335-348).

O que esses requisitos supostamente minimalistas com efeito afirmam é a necessidade (ou oportunidade) de manutenção de determinado *status quo*. Tal situação não seria concebível sem a consolidação de um dado tipo de *racionalidade substancial* (no sentido weberiano), ainda que tácita. Além do mais, a restrição a contextos altamente específicos acarreta não só a carência de integração num quadro maior (que articule, por exemplo, epistemologia, metafísica, ética e teoria social de forma coerente), como, ao se remeterem a elementos emprestados de outras áreas da filosofia ou demais setores do conhecimento (lógica, linguística etc.) como premissas ou recursos formais, geralmente ignoram a complexidade e o caráter controverso dos debates que lhes são característicos. Assim, o uso da lógica por certas teorias metafísicas ignora os debates que animam a filosofia da lógica, concernentes, por exemplo, à propriedade ou universalidade de determinados princípios lógicos; não raro os próprios debates em filosofia da lógica não acompanham os enormes avanços técnicos no interior da disciplina. Por trás desse tipo de compreensão da investigação racional está a ideia de que a atividade filosófica, analogamente à pesquisa científica, é uma produtora de modelos elegantes, econômicos e eficientes, empenhados em “salvar os

explicitamente contra as tendências referidas (cf. MACINTYRE, 2007, pp. 265-272; 1990a, pp. 158-162; 2010, pp. 69-70). Retoma-se sua argumentação abaixo, seção 4.3.

fenômenos” em algum setor da realidade (ainda) não devidamente domesticado pela ciência.¹¹⁷

Esse ponto, por sua vez, reforça o de que, ao se tomar por “compromissos mínimos” o que a situação contemporânea exige para cada campo particular, passa a operar uma espécie de proibição metodológica de averiguar os diversos condicionamentos históricos, culturais, políticos, éticos, metafísicos etc. que cristalizam a atual configuração em cada caso. Como ignoram os condicionantes de sua própria situação e recusam por princípio o diálogo com os que questionam seus pressupostos metodológicos (mesmo que estes não estejam rigidamente definidos), as investigações licenciadas por essa concepção de pesquisa podem se converter numa indústria aquecida de produção de modelagens, inovações técnicas, argumentos, réplicas e trélicas, mas constituída em uma espécie de esoterismo baseado em restrições e compromissos fundamentais racionalmente dúbios e acriticamente aceitos ou, pior ainda, inacessíveis à crítica porque nunca realmente admitidos¹¹⁸.

O tomar-se como ponto de partida uma série de pressuposições sobre o inquirido e seu objeto, porém, é mais do que uma simples constatação factual, histórica. MacIntyre fala aqui em algo similar ao “paradoxo do Mênon” (*Meno*, 82-85, cf. MACINTYRE, 1990a, p. 63), em que a busca do conhecimento envolve *certo* conhecimento do que se busca, de modo que a sua obtenção finalmente “fecha o círculo”. Mas se trata de um paradoxo inevitável, pois a busca, enquanto busca, não pode ser cega, e a circularidade não é completa, pois o *modo* do conhecimento no estágio posterior distingue-se daquele do estágio anterior¹¹⁹. Somente na suposição de um ponto de partida “vazio”, como o da “dúvida hiperbólica” cartesiana, é que semelhante ponto de partida parecerá arbitrário¹²⁰ ou envolver alguma espécie de circularidade viciosa: seria preciso assumir um ponto de partida “neutro” em relação a

¹¹⁷ Keith Lehrer (LEHRER, 1990, p. 7) afirma que “[h]istoricamente, é claro que as ciências especiais irrompem da filosofia quando alguma teoria emerge que lida com um assunto circunscrito de uma maneira precisa e satisfatória. A filosofia permanece o receptáculo residual dos problemas intelectuais não resolvidos”.

¹¹⁸ A crise de identidade da filosofia analítica está justamente relacionada a isso: há uma dificuldade substantiva de admitir uma unidade ao movimento, porque se concebe como um caleidoscópio de temas e métodos apenas vagamente conectados, sem unidade ideológica e que se recusa a perceber-se como realidade histórica culturalmente condicionada. Ver abaixo, seções 4.1 e 4.3.

¹¹⁹ Ver acima, nota 84. Assim como a demonstração da existência de Deus supõe um arcabouço conceitual teísta, uma investigação sobre a vida moral, por exemplo, supõe a posse de determinadas virtudes. Trata-se do tipo de “círculo virtuoso” a que se refere a nota 85.

¹²⁰ É precisamente o que ocorre quando se procura partir da ciência ou do “uso comum” como dimensões “pré-interpretativas” a partir das quais se busca elaborar toda interpretação “lícita”.

realismo e antirrealismo para que se pudesse justificar o realismo; seria preciso um ponto de partida “neutro” entre metafísicos e antimetafísicos para justificar a metafísica. O que a concepção de que aqui se trata implica, contudo, é que não existe tal neutralidade.

A perspectiva de MacIntyre insiste na realidade dos condicionamentos histórico-culturais de *todas* as tradições, sem excluir a sua própria, e relaciona os diversos tópicos de inquérito filosófico de maneira articulada e orgânica. Segue nisso uma compreensão do inquérito que já desde Aristóteles (que lhe deu seus encaminhamentos formais básicos) se reconhece como vinculada à história e à tradição e imbuída da tarefa de debater as contribuições disponíveis num esforço franco de reconhecer os seus aspectos positivos e o sentido em que se podem tomar por verdadeiras. Torna-se, assim, apta a introduzi-las dialeticamente na estrutura de uma investigação que, respeitando embora a autonomia relativa das disciplinas (Aristóteles e seus discípulos escolásticos jamais propuseram uma unidade de método à maneira de Descartes), procura construir uma visão integrada de uma realidade tomada por essencialmente unificada (cf. *Analytica Posteriora*, L. I, CC. 9-10). Cuida ainda que a abstração não tome o lugar da realidade mesma (cf. *Metaphysica*, L. XIII, C. 9) e que seja capaz não somente de superar as versões alternativas, resolvendo suas dificuldades e contradições, mas ainda de explicar *em que* estão erradas e *o que* as motivou ao erro (cf. *Ethica Eudemia*, L. VII, C. II [1235b]; *Metaphysica* L. XI, C. 6 [1062b-1063a]). Ver MACINTYRE, 1990b, pp. 47-51; 2006b, pp. 67-68.

Assim, longe de constituir uma dificuldade para o realismo esposado por MacIntyre, a dependência da investigação racional da sua imersão em alguma tradição (dentre muitas outras e, como todas elas, historicamente constituída, com início contingente no tempo e originalmente calcado em pressupostos “pré-rationais”) é uma condição necessária para ele. O relativismo e o perspectivismo, ao contrário, pretendem assumir precisamente o tipo de posição de neutralidade e despojamento a que aspira a postura iluminista, contra a qual se insurgem e que se propõem desmascarar.

MacIntyre (1990a, cap. IX) menciona a inconsistência da posição do “eu” genealogista, que, à semelhança do “eu” do projeto epistemológico, pretende-se carente de notas que lhe configurem uma identidade definida, enquanto se lança à tarefa de desmascarar os compromissos das demais posições no intento de lhes tolher o fundamento das pretensões à objetividade. Assim como o “eu” iluminista, aquele do genealogista se julga situado num ponto de observação inexpugnável, donde pode perceber e explicar, para sua própria satisfação, as falhas e ilusões das perspectivas rivais. Se bem que, diferentemente do

iluminismo, procure mostrar onde estas frustram seus próprios ideais e fracassam em seus próprios termos, o genealogista se deseja situar além da possibilidade de “desconstrução” e “desmascaramento”, de que não poupa seus adversários.

E, de um modo geral, o relativismo e o perspectivismo, declarando não haver racionalidade ou reivindicação à verdade fora de tradições ou esquemas conceituais absolutamente incomensuráveis entre si, apresentam-se, nesse mesmo ato, desvinculados de toda tradição ou perspectiva particular e, portanto, precisamente com o tipo de distanciamento e descompromisso que declaram impossíveis (MACINTYRE, 1988, pp. 368-369). A despeito disso, como acima se argumentou, configuram-se elas próprias (assim como ocorreu com o liberalismo) em determinada linha tradicional de concepções do inquérito racional, com seus próprios fins gnosiológicos e critérios de adequação, seu próprio catálogo de argumentos e realizações exemplares (de Nietzsche e Foucault a Putnam e Ronald Giere), e ainda, se acrescentaria com MacIntyre, sua própria inserção institucional e comunidade conectada de participantes (MACINTYRE, 1990a, pp. 218-220). Mais ainda, observa-se que tais posições são um produto típico de uma determinada época e cultura, constituindo respostas a uma crise epistemológica enfrentada por uma dada tradição (a saber, a tradição iluminista) e refletindo disposições mentais características das sociedades mergulhadas no individualismo burocrático e no emotivismo (MACINTYRE, 2007, pp. 113-115).

Observá-lo, porém, é constatar que justamente o tipo de dificuldade que relativistas e perspectivistas enxergam como estorvo para as perspectivas “transcendentes” e objetivistas não o são menos para as suas próprias. A tese de que não há critérios racionais para decidir entre perspectivas rivais sobre a investigação e a verdade porque todas apresentam de pontos de partida e modos de avaliação internos e historicamente constituídos e dependem de elementos extrarracionais não somente enuncia um *non sequitur* como ignora a natureza da pesquisa racional e as efetivas reivindicações do realismo. Apresenta-se, porém, como conclusão típica de uma linha de inquérito racional que falha em seus próprios termos, pois, além de se mostrar inapta a entender os compromissos efetivos da posição que rejeita (tomando pelo realismo gnosiológico em sua totalidade uma sua versão especialmente frágil, com a qual, aliás, essa linha de inquérito compartilha mais do que está disposta a admitir), incorpora essa linha muitos dos elementos que toma por base da rejeição que essencialmente a constitui.

Evitando o falso dilema que opõe, de um lado, o universalismo “neutro” da razão iluminista e, de outro, o localismo incontornável (se bem que proclamado de direito universal)

do relativismo e o perspectivismo, a teoria macintyreana das tradições de pesquisa racional inscreve-se sob o registro do tomismo. Toma, portanto, o modo de investigação de Sto. Tomás de Aquino por modelo para a compreensão da pesquisa racional bem conduzida, o que significa uma perspectiva capaz de orientar eficazmente essa pesquisa (particularmente no âmbito filosófico) desde dentro e, ao mesmo tempo, oferecer uma compreensão adequada da própria dialética das tradições de pesquisa racional. O que o habilita como tal é, pois, algo a ser averiguado.

2.5.4 O exemplo de Sto. Tomás

A teoria macintyreana das tradições de pesquisa racional, que se articula principalmente no contexto do esforço despendido por MacIntyre para entender a crise epistemológica em torno da questão moral na filosofia contemporânea, desenvolve-se especificamente como uma teoria do confronto racional entre tradições incompatíveis ou, em outras palavras, uma dialética das tradições de pesquisa. Na sua compreensão das crises epistemológicas e dos processos de mudança teórica, aproxima-se de certa abordagem histórica que se desenvolveu a partir de meados do século XX no ambiente acadêmico de língua inglesa, mas se distingue nitidamente das teorizações representantes dessa abordagem pela valorização do componente narrativo como parte importante para a defesa de um programa de pesquisa e pela orientação robustamente teleológica guiada por uma compreensão da verdade como adequação do intelecto à realidade, tomada por ideal normativo da prática investigativa. Essa compreensão da verdade, quando examinada em detalhe, leva a uma série de comprometimentos teóricos que estão na contramão de muito filosofar contemporâneo, notadamente na tradição analítica, havendo sido exibidos, nas últimas seções, alguns argumentos em seu favor.

MacIntyre julga encontrar no *modus inveniendi* tomasiano a realização exemplar dessa concepção de pesquisa racional. A aptidão da abordagem de Sto. Tomás também se deve, no ver de MacIntyre, a uma capacidade poliglótica de pesquisa racional (semelhante ao bilinguismo que enxerga em Galileu). Sto. Tomás se depara com o desafio de conciliar os recursos de duas tradições principais: o agostinismo vigente no *milieu* universitário de seu século e o aristotelismo, que opera uma abaladora incursão naquele ambiente pela crescente disponibilidade de traduções (durante longo tempo, somente parte das obras lógicas do

Estagirita, traduzidas e comentadas por Boécio, havia impactado as discussões filosóficas dos medievais)¹²¹. Ver MACINTYRE, 1988, cap. X; 1990a, caps. V e VI.

Cumpra observar que, embora fosse de certo modo o pensamento de Sto. Agostinho o elemento dominante, havia uma multiplicidade de influências intelectuais heterogêneas nas linhas hegemônicas da filosofia escolástica do século XIX. Por exemplo, as teses avicenianas sobre o intelecto agente haviam dado nova orientação à teoria agostiniana do conhecimento por iluminação, a ontologia dependia pesadamente de Boécio, a cosmologia da tradição platônica via Macróbio e Calcídio, havia ampla aceitação do *binarium famosissimum* da multiplicidade das formas substanciais e do hilemorfismo universal segundo a formulação de Avicébron (Ibn Gabirol), grande influência da henologia neoplatônica através do Pseudo-Dionísio e uma acepção da abstração de acordo com linhas essencialmente aristotélicas já se tornara padrão desde Pedro Abelardo (séc. XI). Ver GILSON, 1995, pp. 414-415, 458, 470-472; 731-732; 1926, pp. 80-111; SARANYANA, 2003, pp. 119-128; GRANT, 2009, pp.133-136.

A própria tradição agostiniana (cf. MACINTYRE, 1988, cap. IX; 1990a, cap. IV), importa notar, incorpora a maior parte dos desideratos estabelecidos por MacIntyre para uma tradição de pesquisa racional: também depende de uma visão total e integrada, é concebida teleologicamente, conta com um aparato institucional e a regulação de autoridades racionais e textos canônicos, admite primeiros princípios, desenvolve-se dialeticamente. Entretanto, Sto. Tomás não aparece somente como um *inovador* dentro daquela tradição porque, embora herde muitos dos métodos e cânones, seu pensamento aparece como solução para uma autêntica *crise* desencadeada pela emergência a pleno fôlego do aristotelismo, diante da qual a atitude do *establishment* universitário agostiniano foi fundamentalmente reacionária (cf. MACINTYRE, 1990a, pp. 151-157; GILSON, 1995, pp. 669-681; SARANYANA, 2009, pp. 338-342).

Para MacIntyre, a aceitação de uma autoridade racional e o ajustamento da pesquisa no interior de uma moldura institucional são não apenas fundamentais para o direcionamento e, portanto, para o progresso da pesquisa no seio daquela tradição, mas parcialmente constitutivas da tradição mesma. No caso da tradição agostiniana, a autoridade teológica exercida por meio da referência às Escrituras e aos Doutores eclesiásticos e implementada por

¹²¹ Até o século XII, só se conheciam as traduções das *Categoriae* e do *De Interpretatione*, que juntamente com o *Isagoge* de Porfírio constituíam o conteúdo da chamada *lógica vetus*. A partir desse século, tomou-se conhecimento das traduções boecianas dos *Analytica Priora*, *Topica* e *Sophistici Elenchis*, a que se somou a tradução dos *Analytica Posteriora* por Tiago (Iacobus) de Veneza. Ver DOD, 1982.

meio da intervenção magisterial da Igreja e de seus delegados, constituía um componente indispensável ao debate filosófico. Com efeito, o debate filosófico em si era realizado em grande medida *no interesse da teologia*, de modo que respondia de modo bastante imediato a esse enquadramento¹²² (cf. MACINTYRE, 1990a, pp. 91-97).

Nesse contexto, havia razão suficiente para cautela. Em primeiro lugar, muitas teses aristotélicas (assim como a de seus comentadores árabes, que deram ensejo à sua entrada no ambiente universitário do século XIII¹²³) contradizem diretamente doutrinas cristãs plenamente assentadas, tais como a criação do mundo no tempo, o destino eterno da alma humana, o caráter transcendente do *summum bonum* que inspira a reflexão ética. Nesse sentido, parece mais dificilmente conciliável com a revelação cristã do que o sistema platônico. Como este, porém, não contém em seu repertório conceitual recursos que permitam expressar os problemas da decisão e da corrupção da vontade ou a ideia de uma lei moral idêntica ao desígnio divino, que já receberam tratamento dentro do esquema agostiniano. Seu poderio racional, apesar de tudo, era suficientemente manifesto para deitar as bases de uma reforma profunda do edifício científico então adotado. Por um lado, isso conduziu ao surgimento do aristotelismo radical que vê no sistema aristotélico a realização acabada da potência racional humana. Suas patentes contradições com a doutrina cristã levaram autores associados a essa posição, como Sigério de Brabante, a propor a rigorosa separação entre os âmbitos da filosofia e da teologia, de modo que esta última imporia suas posições por sua autoridade revelada mesmo quando contraditas pelas conclusões obteníveis pelo puro exercício da razão. (cf. GRANT, 2009, pp. 313-314; GILSON, 1995, pp. 683-707; SARANYANA, 2009, pp. 261-263) Por outro lado, os conflitos que ensejava com o regime curricular ora vigente intensificaram o senso da crise avolumada (MACINTYRE, 1990a, pp. 151-169).

¹²² Um estudo sobre as relações entre a autoridade religiosa e a pesquisa racional na Idade Média encontra-se em WIPPEL, 1995.

¹²³ A tarefa de separar a interpretação de Aristóteles dos acréscimos devidos à interpretação desses comentadores, profundamente influenciados pelo neoplatonismo (a ponto de tomar compêndios de paráfrases de Plotino e Proclo, reunidas sob os títulos de *Theologia Aristotelis* e *Liber de Causis*, como textos genuinamente aristotélicos, cf. GILSON, 1995, pp. 424-425) e que acabaram, por certas “afinidades eletivas” com o pensamento agostiniano, encontrando mais pronta recepção (sob certos aspectos) que o próprio Aristóteles (cf. GILSON, 1995, pp. 471-472), também foi empreendida por Sto. Tomás. Cf. DOIG, 2012, pp. 34-35. O que, todavia, não impediu que se afastasse em diversos pontos, como filósofo, do próprio Aristóteles (cf. GILSON, 1995, p. 671; OWENS, 1993; GILSON, 1949, cap. V; MACINTYRE, 1988, pp. 188-208; 1990a, cap. V).

Sto. Tomás, treinado na tradição agostiniana de sua época e, sob a orientação de Sto. Alberto Magno, profundamente versado na obra de Aristóteles e de seus comentadores¹²⁴, tinha suficiente proficiência nas duas tradições para perceber as deficiências de cada uma e suscitar entre elas um diálogo fecundo capaz de conduzir à superação daquelas deficiências. Importa perceber que a própria identificação de tais deficiências não se dá senão no tipo de comparação ordenada por fins determinados, sob o marco de determinadas autoridades e cânones, com a incorporação das realizações passadas devidamente avaliadas segundo seus méritos internos e capacidade de interação no interior de uma hierarquia que, ainda que precise ser parcialmente trabalhada e descoberta, não é simplesmente estipulada. Antes de tudo, Sto. Tomás reconhece a autoridade da Escritura e da tradição da Igreja e atribui particular peso ao parecer dos doutores eclesiásticos – entre os quais o próprio Sto. Agostinho ocupa uma posição de especial proeminência –, ainda quando comporte interpretação e divergência em pontos particulares (cf. MACINTYRE, 1988, pp. 188-208; 1990a, cap. V).

Mesmo onde se preservam, porém, as formulações clássicas, estas se beneficiam da luz projetada por uma síntese intelectual em que, por um lado, a metafísica esclarece e integra o discurso teológico e, por outro, a teologia inspira elaborações metafísicas num sentido que incorpora os resultados do diálogo entre múltiplas fontes (cristãs, maometanas, judaicas, gregas e romanas; peripatéticas, neoplatônicas, estoicas e outras) e propõe soluções capazes de transcender as tensões entre elas (cf. TORRELL, 2005, cap. IV). Em que a ética e a política aristotélica assimilam elementos das concepções bíblicas, patrísticas e do direito romano, assim como a matéria dos historiadores latinos (cf. a introdução às suas obras políticas em DYSON, 2004, p. xxi) para o estabelecimento de uma compreensão da vida moral e social de mais amplo escopo (uma vez que aplicada à totalidade do gênero humano, e

¹²⁴ Sto. Tomás também foi servido das traduções criteriosas de Guilherme de Moerbeke que, tendo traduzido também a *Elementatio Theologica* de Proclo, descartou a origem aristotélica do *Liber de Causis* (Sto. Tomás reconhece a autoria de Proclo no *Super Librum de Causis, Proemium*). Cf. DOD, 1982, p. 51; SARANYANA, 2009, p. 260. Rémi Brague faz a importante observação (BRAGUE, 2010, pp. 201-218) de que o modelo de apropriação cultural característico da civilização europeia foi tipicamente o da “inclusão”, que se interessa em preservar a integridade das suas fontes, por oposição ao modelo que denomina da “digestão”, que se interessa pelas fontes na medida em que possam ser assimiladas em proveito do organismo cultural, e tal que as fontes originais se dissolvem no processo “metabólico”. Este último modelo seria o caracteristicamente adotado pela civilização islâmica (o “característico” não implicando plena uniformidade). A adoção do modelo inclusivo de apropriação teria sido, de certo modo, fundamental à sobrevivência da civilização europeia, que dependeu de documentos deixados por outras civilizações, como a hebreia e a romana, para edificar-se, de modo que não parece casual que nessa civilização é que se desenvolvem e prosperam ideias como as da crítica literária, da filologia e dos estudos etnológicos. No contexto da presente discussão, ressalte-se a pertinência dessa modalidade de apropriação para o desenvolvimento de um poliglottismo racional.

não somente aos cidadãos livres e do sexo masculino da polis grega) e enriquecida de uma refinada teoria da *decisão* que leva em conta os distúrbios da vontade, preenche determinadas lacunas e dissolve tensões presentes no pensamento de Aristóteles e no de Sto. Agostinho, além de permitir uma maior integração da teleologia humana na ordem da natureza (cf. MACINTYRE, 1988, cap. X; 1990a, cap. V).

Em regra, segue a receita aristotélica de mostrar *em que sentidos* a tese de uma autoridade ou objetor pode ser tomada por verdadeira, e *em que outros* por falsa, em vista da solução finalmente formulada, tomando o cuidado de manifestar a divergência de entendimento no sentido dos termos e de determinadas teses supostamente em comum ou supostamente em conflito – de modo a buscar determinar a medida das convergências e das divergências. Isso supõe precisamente o tipo de poliglotismo racional que assegura a capacidade de entender cada perspectiva em seus próprios termos, perceber a rivalidade que os separa, as lacunas e dificuldades de cada uma e os elementos positivos com que podem contribuir para a retificação dos defeitos das rivais, mostrando que as diferenças de perspectiva não constituem paredes intransponíveis que confinam seus adeptos nem conjuntos transparentes de teses óbvia e diretamente comuns ou opostas. Antes, a configuração de cada uma e a contenda com as demais permitem entrever um pendor para uma solução mais adequada. Essas dificuldades surgem, naturalmente, na confrontação das diversas teses emitidas e dos melhores argumentos erigidos em defesa de cada uma delas, que parecerão com frequência legitimar teses incompatíveis entre si. As divergências então se resolvem nas soluções que não apenas as procuram superar num quadro mais adequado como atentar ao contexto intelectual de origem de cada tese rejeitada, explicando não apenas a razão de estarem erradas (em geral as contrateses são respondidas uma a uma) mas ainda apontando os motivos que as levaram ao erro (MACINTYRE, 1990a, cap. 6; 1990b, pp. 33-39).

Por isso, mesmo onde o próprio Sto. Tomás levanta novas objeções que não foram sequer divisadas por seus opositores como possíveis dificuldades a serem confrontadas pelas suas respostas aos problemas levantados, o resultado de cada discussão é, segundo MacIntyre (1990a, pp. 124-125; 1990b, p. 40), essencialmente o reporte do estado atingido pela investigação naquela etapa particular do inquérito, levando em consideração o histórico do tema debatido e as principais contribuições (claro, entre aquelas a ele acessíveis) para a sua discussão. Convém também observar que o debate se trava com explícitas vistas ao ambiente institucional da instrução e do debate universitário do século XIII (cf. TORRELL, 2005; pp. 63-68; LE GOFF, 1973, pp. 99-103), com os textos resultantes formatados segundo os

esquemas de investigação e discussão ora vigentes e lavrados com fins essencialmente didáticos, para servir à trajetória intelectual dos estudantes concebida como proximamente relacionada aos interesses práticos da vida moral, em que se insere não só nos problemas que concernem à vida comunitária e seus valores, como também num mais extenso itinerário representado pelo progresso de sua própria tradição e pelo entendimento de uma busca humana universal através das diversas dissensões e entrechoques racionais (MACINTYRE, 1990a, cap. VI).

Trata-se, portanto, de uma autêntica dialética das tradições de pesquisa *em exercício*, com plena consciência de sua dimensão histórica, de seu caráter de prática (ou *arte*) social compartilhada, de seus valores diretivos, de sua dependência do treinamento nas virtudes, de sua imersão institucional, de seu reconhecimento da autoridade racional e de sua tensão para a resolução de conflitos num rastreo progressivo e contínuo do ideal de adequação. É relevante que MacIntyre tenha-se aproximado do tomismo, de que fora crítico (ver acima, seção 2.1) no curso de sua investigação sobre os critérios racionais para a avaliação das tradições morais, em seguida convertida num estudo sobre as tradições de pesquisa racional. Na crise epistemológica generalizada da racionalidade moral do Ocidente moderno após o colapso do projeto iluminista de justificação racional da moralidade, recorde-se, MacIntyre vira na tradição aristotélica uma saída para a arbitrariedade racional representada pelo triunfo do emotivismo, situação enraizada, em última análise, no abandono do tipo de ordem social e do tipo de compreensão da vida moral em que uma compreensão aristotélica das virtudes havia prosperado. Percebeu posteriormente que a reivindicação da superioridade racional de uma tradição moral exigia uma compreensão da verdade como bem almejado por um inquérito em busca de transcender as limitações originais da tradição em que opera, uma compreensão do próprio esquema dialético-demonstrativo da pesquisa, uma compreensão do diálogo crítico entre tradições e, por fim, uma compreensão da própria natureza do ser humano como agente investigador, que coincidem com as posturas investigativa de Sto. Tomás. Dito melhor: percebeu que as posturas investigativas do Aquinate, indissociáveis das posições características da sua filosofia, permitiam-lhe, a MacIntyre, oferecer um quadro coerente e racionalmente satisfatório para a compreensão da pesquisa racional, inicialmente no domínio da razão prática, conforme havia buscado. Tratou, então, de descrevê-la do ponto de vista de sua organização social como prática, chegando à formulação da noção de filosofia como *arte*.

A compreensão filosófica de MacIntyre, reformulada e reforçada por sua adesão ao tomismo, permitiu-lhe engajar-se no debate contemporâneo sobre a filosofia moral com novo

ímpeto, argumentando, para bem mais além do sucesso de Sto. Tomás no enfrentamento dos problemas da filosofia do século XIII, pela superioridade do tomismo como versão da pesquisa moral sobre tradições rivais como a enciclopedista e a genealogista (e suas herdeiras diretas). Nisso, aliás, MacIntyre se considera continuador do movimento de revitalização do tomismo inaugurado pela publicação da encíclica *Aeterni Patris* de Leão XIII. Com efeito, MacIntyre considera que os tomistas, com a narrativa de ruptura filosófica pela rejeição da tradição clássica (culminada no próprio Sto. Tomás) pela modernidade, apresentam uma explicação muito mais apropriada do quadro filosófico atual do que seus rivais iluministas e pós-modernos. Os tomistas continuaram em diálogo com o pensamento contemporâneo (diálogo que fora praticamente interrompido, por fatores extrafilosóficos, nos séculos anteriores), nas mais diversas áreas, da metafísica à ética, da epistemologia à filosofia política, da filosofia da natureza à filosofia do direito, um diálogo bastante profícuo que está longe de mostrar sinais de arrefecimento, sendo que em cada uma dessas áreas o tomismo se revela uma posição robusta (ainda quando marginal), enquanto a maior parte das tradições se destaca numa ou noutra (às vezes, é verdade, recusando a legitimidade de setores inteiros de investigação). MacIntyre, já em seus primeiros passos como tomista, afirma que a racionalidade dessa tradição, até o momento, foi confirmada em seus contatos com outras tradições (MACINTYRE, 1988, p. 403). Sua própria teoria das tradições de pesquisa racional pode ser entendida como uma contribuição fundamental para a continuidade e aprimoramento desse diálogo, de modo especial numa época como nenhuma outra marcada pelo pluralismo e pelo desacordo generalizado e em que, portanto, a sensibilidade às diferenças e aos condicionamentos históricos e socioculturais adquire cada vez maior relevância.

O estudo do projeto macintyreano mostra como a sua compreensão da investigação racional se articula numa teoria do conhecimento que incorpora diversas teses filosóficas bem definidas. Trata-se de um projeto realista, fundado numa concepção da verdade como adequação do intelecto à coisa, que envolve um diálogo consistente de tradições e que, embora admita diversas condicionantes da situação do investigador, permite perceber os aspectos problemáticos das posições relativista e perspectivista e responder ao desafio que elas lançam. É um projeto que culmina na identificação de um modelo no pensamento de Sto. Tomás de Aquino, que integra todos esses aspectos. Trata-se também de um projeto que concebe um direcionamento teleológico da investigação inserida numa mais ampla teleologia da vida humana e, assim, requer uma compreensão da estrutura dessa teleologia, que deve ser dada no contexto de um entendimento da natureza do ser humano e de seu lugar no universo.

Para bem compreender esse seu aspecto é preciso inquirir sobre o tipo e o alcance do conhecimento do mundo natural que se pode atingir. Nesse contexto, deve-se considerar o alcance cognitivo da filosofia em comparação com o da ciência, determinando a posição de cada uma sob a perspectiva acerca da racionalidade investigativa que aqui se tem desenvolvido. As considerações atingidas sobre a racionalidade científica e a racionalidade filosófica, por seu turno, serão de grande importância para a avaliação que se oferecerá da racionalidade da tradição analítica em filosofia.

3 CIÊNCIA, FILOSOFIA E RACIONALIDADE

Ao se tratar do programa metafilosófico macintyreano, viu-se que ele germina a partir da constatação de uma crise epistemológica (com raízes e repercussões mais amplas na vida social) desencadeada na civilização ocidental moderna e manifesta nas grandes linhas do pensamento filosófico que nela medram. Evidencia-se particularmente na disseminação generalizada de divergências, profundas e irreconciliáveis, que dividem os membros do corpo social e, mais particularmente, os filósofos. Não havendo como sanar a divisão, procura-se (ou ao menos se anuncia fazê-lo) diminuir a sua importância, identificando, como fundamento para a ordem política e modelo de conhecimento, instâncias supostamente acima e além dos princípios da divergência, como a conciliação acordada entre interesses e uma noção de ciência prestigiada especialmente por um critério eficientista. Contudo, percebe-se, e para tanto MacIntyre oferece extensa argumentação, que tais expedientes constituem outros tantos compromissos e que a neutralidade por tais soluções ostentada é, na melhor das hipóteses, mera aparência.

A divergência que caracteriza as sociedades modernas e pós-modernas (se se aceita o termo) e alcança princípios e modos de conceitualização, ainda que talvez inédita em extensão e profundidade, não é, porém, invenção recente. É uma característica da condição humana e, por conseguinte, da própria preocupação filosófica. Deve ser, portanto, uma tarefa da filosofia reconhecê-la, articulá-la e enfrentá-la. Admitindo a existência de tradições rivais com concepções radicalmente distintas da natureza e dos fins do inquérito racional, a possibilidade de um entrelaço delas deve ser contemplada pelos adeptos de qualquer uma delas que procurem razões para a sua própria adesão (entrevendo mesmo a possibilidade de, caso se mostrem em falta, reformá-la ou abandoná-la) e se interessem por um progresso do debate que faça jus à tensão, inerente a cada uma, no sentido de transcender as limitações de esquemas particulares e contingentes e atingir (de algum modo e em alguma medida) uma forma de objetividade. Cumpre, portanto, desenvolver, com os recursos próprios de alguma tradição (se estes forem de fato adequados à empresa), uma dialética das tradições de pesquisa.

Essa dialética foi aqui caracterizada, a partir da compreensão da teoria das tradições de pesquisa de MacIntyre, de maneira tal que se compromete com uma série de teses e posições fundamentais, tais como uma orientação fortemente teleológica e “holística”, uma concepção robusta de verdade como adequação, a admissão de diversos condicionamentos da atividade inquisidora e uma compreensão particular do realismo epistêmico. Em diversos pontos se

ressaltou o contraste entre a noção de racionalidade por ela veiculada e aquela característica da prática científica moderna (especialmente como apresentada por diversos filósofos da ciência), assim como a distância que separa muitos de seus compromissos daqueles que se tomaram como, de alguma maneira, típicos da tradição analítica em filosofia.

É agora oportuno desenvolver aquele contraste para melhor esclarecer esta distância. Será preciso, para tanto, reconsiderar algumas posições de MacIntyre, o que ajudará, por um lado, a elaborar com alguma precisão a compreensão da racionalidade filosófica a partir da qual se considerarão as deficiências da racionalidade proporcionada pela tradição analítica e, por outro, a atingir um entendimento sobre a razão científica que servirá como fundamento para uma crítica ao pendor cientificista que subjaz à versão analítica da racionalidade filosófica. Essa reconsideração, contudo, se amparará em não pequena medida em trechos esparsos da obra do próprio MacIntyre e suas conclusões, será sugerido, são de certo modo exigidas pelo projeto macintyreano amplamente contemplado. Seguindo o esquema do capítulo anterior, este começará com o esboço de uma narrativa histórica com o fito de evidenciar o contexto da crise epistemológica em que se precipita a razão filosófica na modernidade, isolando o fator a ser considerado fundamental, a saber a emergência de uma razão científica, apta o bastante em seu próprio campo, mas incapaz de se colocar como modelo adequado à razão filosófica. Como pano de fundo necessário será posta a questão religiosa, sobremaneira marginalizada nos debates contemporâneos, mormente na tradição analítica. Em seguida, falar-se-á em mais detalhe das duas formas de racionalidade, filosófica e científica, para mostrar como a noção de inquérito racional até aqui exposta (1) se coaduna com a aquela mas não com esta e (2) revela a impropriedade de construir-se uma razão filosófica segundo o modelo da ciência moderna.

3.1 O CONTEXTO SOCIOCULTURAL E HISTÓRICO DAS RACIONALIDADES FILOSÓFICAS

As tradições de pesquisa, ao contrário das mônadas, têm janelas. Essas janelas se abrem especialmente nas ocasiões de crise epistemológica. São tais ocasiões como abalos estruturais que tipicamente impulsionam os praticantes de uma dada tradição a olhar além das paredes que os encerram para procurar materiais para reforma ou, se o caso for, cogitar de uma mudança. Nem toda desventura, porém, que se abate sobre uma tradição procede de uma má disposição interna. Aristóteles identificava o homem feliz ao homem virtuoso, mas

admitia que alguém acometido por graves infortúnios e cuja vida termine miseravelmente por ninguém é considerado feliz (*Ethica Nicomachea*, L. I, C. 8). As tradições de pesquisa e as formas de racionalidade a elas vinculadas não apenas têm um início contingente no tempo e sofrem os diversos condicionamentos que atinem a seus representantes, mas também estão sujeitas aos “golpes da Fortuna” que conformam e alteram as circunstâncias históricas em meio às quais elas prosperam ou fenecem.

MacIntyre escreveu, numa de suas mais citadas declarações, que “[u]ma filosofia moral [...] caracteristicamente pressupõe uma sociologia” (MACINTYRE, 2007, p. 23). O mesmo pode ser dito (dada, inclusive, sua concepção interconectada e orgânica do inquérito racional) da filosofia e da investigação teórica em geral. Como dizem respeito a uma atividade de seres humanos envolvidos em determinados modos de vida e engajados com os problemas de seu ambiente e de seu tempo, as tradições de pesquisa supõem modos de organização e de comunicação, mobilização de recursos e perseguição de interesses que são sujeitos ao estudo sociológico (como de fato ocorre na florescente disciplina da sociologia do conhecimento) e se encontram condicionados historicamente. Como esses fatores são importantes para entender a emergência, e os eventuais triunfo ou fracasso de diferentes concepções de racionalidade, é relevante considerá-los, mesmo esquematicamente e em esboço, aqui, no que concerne à constituição do modo de inquérito exposto (exemplificado de maneira privilegiada no pensamento de Sto. Tomás de Aquino) e à daquele, característico da ciência moderna, que é tratado como modelo de formas rivais de racionalidade filosófica, notadamente a da tradição analítica.

Que haja uma crise na racionalidade filosófica contemporânea é um fato, mesmo se não unanimemente aceito, vastamente reconhecido, mesmo através das tradições. A despeito de algumas manifestações talvez excessivamente otimistas de uma fé inabalável em algo como um “modelo científico de explicação” como guia seguro para o raciocínio filosófico, permanece o fato de que tal modelo hipotético de todo carece de uma caracterização clara e firme em qualquer mínimo nível de consenso¹²⁵. Arcabouços conceituais e métodos de investigação são em alta medida regionais e autônomos, sendo usualmente a própria filosofia que é convocada (ou, melhor ainda, que se voluntaria) a enunciar uma “ordem subjacente”

¹²⁵ Se o consenso é um ideal mais ou menos constante da prática científica – ver acima, nota 45 –, ao menos localmente (isto é, relativo a um setor delimitado de pesquisa), a obtenção de um acordo global acerca dos métodos e critérios da ciência enquanto tal é, segundo toda a aparência, uma quimera.

cuja caracterização é sujeita a interminável controvérsia¹²⁶. Um apelo ao “senso comum” (ou uso linguístico ordinário)¹²⁷ é sujeito a uma crítica similar: há uma quantidade suficiente de variação entre culturas e usos para lançar dúvida sobre a viabilidade de qualquer semelhante tentativa, e falar sobre estruturas compartilhadas e uma “gramática profunda” inscrita na planta do cérebro humano¹²⁸, ou a essencial “intertraduzibilidade” entre línguas baseada em algum princípio caritativo e/ou no padrão de assertibilidade de sentenças empíricas¹²⁹, mesmo se exato, tende a subestimar a radical divergência em fins e critérios determinados por comunidades distintas em suas práticas sociais e seus esforços cognitivos. Mais do que isso, esconde o fato de que a descrição do núcleo comum postulado é efetuada desde o interior de um paradigma de conhecimento e razão informado por um conjunto de contingências históricas e sociais.

O fato é que ciência e filosofia não são fenômenos “puros” e isolados capazes de destilar por si mesmos uma noção inteligível e útil de atividade racional. A ciência precisará da filosofia para mostrar o que de relevante pode dizer a respeito do mundo real e a filosofia encontra no dado fornecido pela ciência material para sua reflexão sobre o mesmo mundo e o conhecimento que dele se pode ter, mas, além disso, ambas precisam cooperar com diversos outros setores da cultura humana se nos pretendem prover de algo como significados e critérios racionais. Trata-se, na verdade, de uma via de mão dupla: também a ideia de que

¹²⁶ Em parte, talvez, devido à ausência de uma teleologia bem definida, ver acima, seção 2.4.

¹²⁷ Também essa ênfase no uso linguístico se emprega com vistas ao modelo científico: trata-se do domínio de fenômenos a ser “salvo” por hipóteses arrojadas e engenhosas. O fato de que, a partir da década de 1970, elementos das investigações dos filósofos (analíticos) da linguagem foram incorporados aos trabalhos de linguistas profissionais (adentrando assim o recinto sagrado da ciência) é celebrado por Tyler Burge como “um dos sucessos da filosofia” (cf. BURGE, 1992, p. 19).

¹²⁸ Cf. CHOMSKY, 2000, p. 2; FODOR, 1975, pp. 58-59; PINKER, 2002, pp. 9-10.

¹²⁹ Cf. DAVIDSON, 1984d; QUINE, 1960, pp. 32-35; 1973, pp. 37-80. É preciso enfatizar a distinção entre a defesa feita por Quine de teses como a exclusão da distinção entre analítico e sintético, a revisabilidade da lógica (QUINE, 1963a, p. 43) e a indeterminação da tradução (QUINE, 1960, pp. 28-30) e a sua especificação de conceitos como “analiticidade de estímulo” (QUINE, 1960, p. 67) e sua concepção de que a mudança de lógica supõe uma mudança de “assunto” (QUINE, 1986, p. 81), ambas baseadas em sua concepção da linguagem como (basicamente) um conjunto de padrões compartilhados de respostas a situações de estímulo, que implica uma noção de lógica fundada sobre padrões de assentimento/dissentimento. Dentro do projeto empirista de Quine, sua adesão a tais padrões “fixos” parece atender melhor suas demandas de sistema, de simplicidade e de univocidade (cf. BERGER, 1980; NEGRO, 2010, pp. 16-17). Quanto a Davidson, embora se distancie do próprio empirismo por sua rejeição da dualidade esquema/conteúdo, mantém-se rente ao naturalismo quineano (cf. DAVIDSON, 2001). Para uma crítica à concepção de Davidson, ver MACINTYRE, 1988, cap. XIX; ver também acima, seção 2.3.

padrões de uso linguístico filosoficamente “não contaminados” possam franquear o significado genuíno de termos e expressões – a serem só então tomados como de uso legítimo para a própria filosofia – resulta de um tipo particularmente vicioso de abstração, especialmente no caso de culturas profundamente informadas, no curso da história, pela especulação filosófica (cf. ODERBERG, 2007, pp. 42-43). Se é verdade que os problemas filosóficos surgem quando a linguagem entra de férias (WITTGENSTEIN, *Philosophical Investigations*, n. 38 [1973]), não se deve esquecer que as férias são um direito fundamental anexado ao trabalho e produzem, elas próprias, uma demanda de produtos e serviços (de hotelaria, entretenimento, alimentação, segurança etc.) que suscita uma contribuição própria à “vida ocupada”.

A forma e os fins de uma cultura (ou das subculturas relevantes em seu interior) não podem senão determinar em larga medida o caráter dos modos de racionalidade que florescem numa sociedade definida. Aliás, se for trazido à baila o dado antropológico, tanto a filosofia quanto a ciência aparecerão como fenômenos bastante específicos mergulhados no leito de uma idiossincrática cultura (ou família de culturas), ainda que se admita tratar-se de uma que se vê investida da mais aguerrida espécie de ímpeto imperialista. Não se quer dizer, com essa insistência nos condicionamentos histórico-culturais da pesquisa, que ciência e filosofia não possam gozar de uma forma de autonomia quanto aos seus critérios de avaliação e padrões de racionalidade. Adiante se buscará precisamente articular, em seus traços gerais, e defender uma versão dessa autonomia relativa. A própria distinção entre os domínios respectivos é uma conquista epistemicamente importante. Acontece, todavia, que existem fundamentações alternativas para o estabelecimento e a interpretação desse tipo de distinção, para a distribuição de competências que ele implica e para os padrões de racionalidade que ele incorpora. Essas fundamentações, por seu turno, absorvem, muitas vezes sem reconhecê-lo, elementos e valores da cultura circunstante, sendo que a diferença entre elas frequentemente se vincula à medida e ao modo de tal absorção. Ainda que não se queira atacar a existência mesma de semelhantes distinções, a defesa de uma versão particular delas pode depender, num grau não desprezível, de perceber como ela própria e as versões a ela alternativa incorporam aqueles elementos e valores e como justificam o quadro resultante num esforço para superar dificuldades e objeções internas e externas e atingir adequação a seus objetos.

Nesse sentido, não se pode entender a transformação dos padrões de racionalidade dominantes na cultura ocidental, ou defender uma interpretação particular da divisão de

trabalho entre filosofia e ciências surgida dessa transformação, sem fazer referência às mudanças no entorno sociocultural e, em particular, às suas vicissitudes em relação ao pensamento religioso, que representa um ponto central dessa história.

3.1.1 Religião e Filosofia

A pesquisa racional, como atividade especificamente cognitiva, dirige-se por um ideal de objetividade que permite o progresso e o diálogo das tradições. Porém, como atividade humana, está não somente condicionada pelos limites inerentes a qualquer tal atividade mas também sujeita a diversas influências e interferências (desde vícios e interesses até a irrupção das contingências como revoluções, guerras, conquistas, invenções, mudanças de mentalidade, desastres naturais, intrigas palacianas e escolhas imprevistas) que fazem de sua história efetiva algo muito mais errático do que se esperaria de um debate racional contínuo devotado ao conhecimento da verdade. Esses fatores muitas vezes acabam influenciando, mesmo por via oblíqua e subconsciente, as concepções de racionalidade prevalentes. Se um aspecto desejável de uma tradição é conhecer os seus próprios condicionamentos e aqueles de suas rivais e se lhe é importante a capacidade de apresentar uma narrativa razoável e verossímil que justifique suas aspirações, explique seus fracassos e exponha os compromissos muitas vezes não declarados de suas rivais, apresentar uma tal narrativa em suas linhas gerais será um elemento importante no tipo de argumentação que aqui se delinea.

Falar na existência de um componente religioso no seio de uma concepção de racionalidade pode, com efeito, parecer o arquétipo do discurso sobre “interferências externas”. À parte uma revitalização recente de discussões sobre temas de teologia natural e teodiceia reunidos sob o título de “filosofia da religião” (cf. MICHELETTI, 2009, pp. 81-127) e algumas excentricidades esporádicas, a atenção dos filósofos da tradição analítica ao pensamento religioso e seus objetos característicos tende a se resumir a piadas de ocasião e rótulos semi-humorísticos afixados sobre teses descartadas (tais como “conhecimento do tipo olho-de-Deus”, “visão sobrenatural dos seres humanos” e semelhantes). Entretanto, um exame mais atento da questão pode nela descobrir aspectos mais sutis (e substanciais).

MacIntyre mesmo observa (MACINTYRE, 2006f, p. 126) que as questões filosóficas se destacam precisamente como aquelas que, num primeiro momento, encontraram respostas religiosas, sendo que, nas modernas sociedades secularizadas, ao menos fora do gueto acadêmico em que se pretende confinar sua discussão, levantar as mesmas questões é

frequentemente causa de embaraço, quando não tomado como indício de desordens psiquiátricas. Para entender, porém, esse processo de secularização, assim como as razões pelas quais uma progressiva marginalização social da filosofia lhe está associada, é preciso delinear um quadro histórico das relações entre filosofia e ciência no ocidente (que sediou e ainda patrocina o processo).

A influência do fator religioso é um ponto sensível numa consideração sobre a cultura em geral e o pensamento filosófico e científico em particular. T. S. Eliot (1976, pp. 100-101), buscando uma delimitação do conceito de cultura, certa feita afirmou serem as fronteiras entre cultura e religião demasiado vagas para serem claramente discernidas. Mircea Eliade (1992a, p. 12) julgava ser a experiência do sagrado (que ele entendia, em contraste com Rudolf Otto [1931], não como a irrupção de um “numinoso ominoso” irracional, mas como algo de muito mais amplo escopo) de certo modo responsável pela própria *fundação do mundo* para o homem religioso: ela fixa o eixo da realidade, dá forma e ordem ao cosmo, regula a existência humana e informa os padrões do discurso (ELIADE, 1992a, cap. I)¹³⁰. Antropólogos e sociólogos da religião jamais cessaram de enfatizar a relação íntima entre o aspecto religioso e os demais aspectos de uma cultura.¹³¹ Para retomar a exploração da sugestiva metáfora wittgensteiniana, não é apenas que as férias sejam uma conquista trabalhista da linguagem, mas pode-se ir mais longe e afirmar, com Josef Pieper (1952, pp. 71-81), que o feriado (com seu sentido de celebração e ócio) deita os fundamentos de uma cultura e dá sentido autêntico à vida ocupada¹³². O ocidente não constitui uma exceção a essa regra.

¹³⁰ Há uma evocação explícita da influência desse esquema sobre o pensamento filosófico (ELIADE, 1992a, pp. 14, 18, 57). Em outra obra (ELIADE, 1992b, p. 38), Eliade afirma que se pode atribuir uma estrutura “platônica” à ontologia moldada sobre tais parâmetros, de modo que apresenta Platão como seu representante filosófico por excelência.

¹³¹ Para uma discussão, do ponto de vista de um antropólogo, das relações entre os fenômenos da religião, da magia, da filosofia e da ciência e sua repercussão sobre o entendimento e o alcance da racionalidade, além de um apanhado histórico do modo como integraram (e definiram parcialmente) os estudos da antropologia moderna ao longo de sua história, cf. TAMBIAH, 1990.

¹³² Convém mencionar também, a esse respeito, o estudo clássico de Johan Huizinga (2000) sobre a influência do *jogo* sobre a cultura humana, em que inclui uma consideração detida sobre seu lugar na constituição do pensamento filosófico. Entretanto, Huizinga não opõe o lúdico ao mundo do trabalho e da utilidade, senão ao *sério* entendido em sentido ético e teológico, e remete a Platão para corroborá-lo (*Leges*, VII, 803-804). Entretanto, se Platão (pela boca do “Ateniense”) atribui fundamentalmente o sério à esfera da divindade, na mesma passagem sugere que a vida digna para os homens é aquela vivida como jogo. Em nota, Huizinga menciona uma passagem paralela de Lutero que dá um tom mais sombrio à tese platônica. O sentido do sagrado como o “sério” oposto ao lúdico em Huizinga demonstra certa convergência com a compreensão de

De acordo com uma caricatura popular, o nascimento da filosofia significou uma ruptura com a mentalidade religiosa, de tal maneira que os filósofos gregos teriam estado envolvidos em uma espécie de “projeto iluminista”, com o propósito de vindicar a liberdade da razão dos grilhões da visão religiosa herdada. De fato, porém, o pensamento dos antigos filósofos gregos encontra-se recheado de referências ao divino. Alguns estudiosos, como John Burnet (2006, pp. 29-30), alegam (embora admitindo a entrada do religioso através de seitas como a pitagórica, cf. BURNET, p. 107) que isso é pouco mais que um acidente linguístico: apesar de tender a uma efetiva secularização, tais filósofos tiveram de fiar-se em um vocabulário emprestado à religião por ser o único então disponível. Uma crítica a essa posição foi detalhadamente argumentada por autores como Werner Jaeger (cf. JAEGER, 1947, pp. 7-8) e Francis Cornford (cf. CORNFORD, 1957, pp. 4-7; 1952, cap. VII), e parece haver boas razões para identificar continuidades substanciais entre as tradições religiosa e filosófica dos gregos¹³³. Tais continuidades encontram enunciação explícita em diversas passagens das obras de Platão e Aristóteles, que se referem em tom solene e reverencial à *tradição dos antigos*, não apenas como fonte de verdade e sabedoria, mas amiúde como genuíno ponto de partida (cf. *Philebus*, 16; *Metaphysica*, L. XII, C. 8, 1074b).

Se, de fato, houve alguma semente de secularização a brotar no solo da filosofia grega, ela foi lançada pelos sofistas. Mencionou-se (seção 2.2) a partição da herança homérica entre a tradição socrática e a tradição sofística. Com Sócrates não se tem somente o início da reflexão sistemática sobre a virtude e o bem do homem enquanto tal (“bens de excelência”, cf. MACINTYRE, 1988, p. 74) ou a gênese da visão teleológica que viria a informar o pensamento platônico e aristotélico (cf. CORNFORD, 2001, pp. 30-35), mas também o surgimento de uma modalidade de pensamento de inspiração e tonalidade religiosas (cf. BRICKHOUSE e SMITH, 2000, cap. 7), que colocam no divino a medida de todas as coisas e

Otto do sagrado como primariamente “ominoso” – o que talvez se explique pela herança, comum entre ambos, do protestantismo histórico.

¹³³ Jean-Pierre Vernant (2010, pp. 110-125; 1990, cap. 7) concede à tese de Burnet que o pensamento filosófico realiza uma “secularização”, embora mantenha, com Cornford, que os seus conteúdos estão mais próximos às antigas cosmogonias míticas que aos métodos experimentais da ciência moderna. A reinterpretação da realidade pelos filósofos, contudo, seria antes um reflexo de mudanças *políticas*, o que está em linha com a orientação marxista do seu pensamento. Admite, porém, que a figura do filósofo permanece muito proximamente associada à do vidente, do xamã (pp. 455ss). Como argumento para a sua tese, insiste que, entretanto, não se identifica a ela. Ora, a ideia de uma herança e uma presença religiosas (aliás, plenamente reconhecidas) na filosofia não significa, de nenhuma maneira, a negação da *novidade* da filosofia, mas aponta para o horizonte cultural em que ela opera.

(até onde alcança a “consciência ocidental”), a inauguração, no ver de Pierre Hadot (1987, p.29), da modalidade dos *exercícios espirituais* que mais tarde se incorporaria à tradição cristã. Nicolas Grimaldi (2006, p. 9) enxerga em Sócrates todos os traços fundamentais atribuídos por Mircea Eliade (1968, p. 154) à figura do *xamã*. Os sofistas, por outro lado, (cf. GUTHRIE, 1995, pp. 62-78) adotavam uma forma de humanismo naturalista tendente (mesmo que não universalmente conducente) a um convencionalismo em termos de lei e moral¹³⁴. O próprio MacIntyre enxerga na desestruturação da sociedade “heroica” a base para essa divisão de despojos, amparada ainda em certa ambiguidade nos conceitos de dever e papel social do mundo homérico¹³⁵. O fato, porém, é que o ramo principal da tradição filosófica desenvolveu-se em franca oposição aos sofistas. Com efeito, não apenas os filósofos definiam-se a si próprios por um modo de vida dirigido pela virtude e voltado à busca da “sabedoria, tal como possuída por Deus” (*Philebus* 10, 16), mas o próprio desenvolvimento das técnicas da Lógica e da Dialética visava em grande medida a confrontar o mau uso do *Logos* pelos sofistas – de um modo que leva o homem a errar longe da autêntica trilha da sabedoria divina¹³⁶.

¹³⁴ A dar crédito a Giorgio Colli (1996, cap. VI), mesmo a ênfase sofística na disputa verbal traz consigo traços de sagrado a que a cultura grega em geral associava tais discussões.

¹³⁵ Convulsões e mudanças sociais profundas que tendem a abalar as práticas religiosas e as normas de culto são responsáveis por muitas das grandes transformações do pensamento que observamos na História. Ainda para a civilização clássica, o colapso do modelo municipal foi responsável pela grande transformação da filosofia helenística e imperial. Um estudo clássico dessa mudança se encontra em FUSTEL DE COULANGES (2009, L. V, cap. I). Uma abordagem influente (embora limitada por certas “exigências de sistema”) sobre a interação entre adaptação social e religião no contexto das mudanças culturais, através dos polos da “religião estática” e da “religião dinâmica”, se encontra em BERGSON (1933, caps. II e III). Convém observar que do fato de que as transformações sociais ocasionam mudanças às vezes drásticas nas linhas dominantes de pensamento não segue um relativismo social sobre os critérios racionais. Ainda que a maior parte das perspectivas assim abertas (ou mesmo todas elas) apresentem um vetor que aponta na direção de uma adequação universal e objetiva, pode-se dizer que nem todas estão igualmente equipadas para persegui-la. Isso implica que deve haver formas sociais mais ou menos adequadas para a busca da verdade. Ainda onde os modos de vida dominantes se alheiem da tarefa, é possível ainda o vínculo a tradições marginais e a constituição de comunidades em que se cultivem sistematicamente as virtudes e se garanta a continuidade do empenho investigativo em linhas mais apropriadas. MacIntyre menciona (MACINTYRE, 2007, p. 263) expressamente o florescimento da tradição das virtudes nas comunidades monásticas em meio ao desmoronamento civilizatório que acompanhou a queda de Roma (que já vivia as consequências da dissolução das formas mais tradicionais de sociabilidade) e enfatiza o papel atual das comunidades marginais que venham a consagrar-se à preservação e desenvolvimento de tais padrões (que encontram paralelos também nas comunidades dedicadas à preservação de determinadas práticas, das belas artes à investigação acadêmica).

¹³⁶ Cf. *Theaetetus*, 176; *Sophista*, 268; *De Sophistici Elenchis*, C. 1, 165a; *Rhetorica*, L. I, C. 1, 1355b. É importante notar que a principal diferença, para Platão e Aristóteles, entre o discurso do sofista e aquele do

No próprio conceito de *teoria* entre os filósofos da antiga Grécia se pode observar um avizinhamo e mesmo uma coincidência parcial com a ideia de contemplação religiosa. Ambas, como lembra Pieper (1952, p. 95), juntamente com o ato estético e o efeito do amor e da morte, conectam-se inerentemente à ideia de *ócio* e de ruptura da ordem do útil. Ambas destinam-se a manter o homem em contato com as mais elevadas realidades e o proveem de um ponto de observação que lhe descortina em esplendorosa nudez o espetáculo em cena no teatro do mundo e de seus fenômenos. Aristóteles era bastante enfático em caracterizar o cume de seu edifício filosófico como *teologia* (*Metaphysica*, L. VI, C. 1, 1206a), recebendo este seu caráter divino não apenas de seu objeto mais apropriado, mas igualmente de sua capacidade de tornar o homem semelhante a Deus (*Metaphysica*, L. I, C. 2, 983a). Não parecerá, portanto, ser mero acidente a menção pelo Filósofo da casta sacerdotal egípcia como dotada de suficiente ócio para dedicar-se ao estudo da Matemática (*Metaphysica*, L. I, C. 1, 981b)¹³⁷.

Certamente, porém, o fato de que esteja enraizada numa atitude religiosa não faz com que a filosofia grega se reduza a matéria de religião. Um dos mais notáveis traços do maravilhoso fruto do “milagre grego” é a sua reivindicação à universalidade. O grande erudito e enciclopedista romano do II Século, Marco Terêncio Varrão, estabeleceu uma distinção – a ser imortalizada nas páginas da *Cidade de Deus*, de Sto. Agostinho (*De Civitate Dei*, VI, 5-12) – entre três formas irreduzíveis de pensamento religioso: uma teologia *mítica*, uma teologia *política* e uma teologia *natural*. A primeira é uma construção dos poetas, a segunda

filósofo não é técnica, mas ética e espiritual (estando, em Platão, especialmente dependente da atitude em relação às formas, cf. MCCOY, 2007, pp. 3-7).

¹³⁷ A menção por Aristóteles da atividade científica dos sacerdotes egípcios faz-nos considerar os pontos de contato entre a tradição filosófica no Ocidente e tradições de pensamento especulativo surgidas em outras sociedades. Essa consideração leva, por si só, a um reforço à tese aqui defendida, pois o tipo de especulação desenvolvido no interior dessas tradições, em que numerosos estudiosos não cessam de encontrar surpreendentes semelhanças com temas, conceitos e debates próprios à tradição ocidental, caracteristicamente emana de contextos religiosos, dir-se-ia que com uma relação mais íntima do que aquela que atrai a ciência ao polo da tecnologia, por exemplo (e recorde-se aqui o que diz Aristóteles, na mesma passagem, sobre estar o surgimento do pensamento especulativo condicionado pela satisfação das necessidades da vida) e, mais ainda, são tipicamente ocupação das classes de indivíduos dedicados ao sacrifício (como entre os hindus) ou à meditação (como entre os budistas). Ver DAWSON, 1948, cap. IV. Essas convergências explicam o crescente interesse no estudo das chamadas “filosofias orientais” (que costumam incluir tradições profundamente influenciadas, elas próprias, pela filosofia grega, como é o caso da filosofia islâmica) – para uma lista de temas e leituras relevantes, Cf. LEAMAN, 1999, 2000. É interessante ainda, claro, observar que, após o período helenístico, o legado da filosofia grega foi absorvido pelas tradições dos monoteísmos semíticos (Judaísmo, Cristianismo e Islã), de tal modo que a história de um passa a se confundir com a dos demais.

uma exigência da ordem social (aspecto do culto público) e a terceira, a província própria do filósofo. O santo de Hipona tomou esta última como a contribuição genuína e permanente do gênio pagão no que diz respeito à verdade religiosa. Seu caráter universal e “objetivo” responde por essa recepção (cf. JAEGER, 1947, p. 3). Não surpreende, portanto, fosse apropriada pelo Cristianismo enquanto religião mundial: nele, as facetas narrativa e cultural da religião poderiam então unir-se à racional numa singular alegação de verdade – compreendida como única e universal (de modo similar com as tradições judaica e islâmica, cada uma à sua maneira).

As filosofias das épocas helenística e imperial (como aquelas que conheceram, por exemplo, Sto. Agostinho e S. Justino, filósofo do II século de inspiração principalmente platônica que se tornou mártir cristão) eram de tal modo permeadas de sentido religioso que se apresentavam, elas próprias, como doutrinas de salvação. Aliás, como foi dito, desde muito antes a filosofia se mostra como modo de vida que, ao menos em suas linhas principais e mais desenvolvidas, busca sua direção e fundamento numa transcendência explicitamente associada à divindade. Era comum aos cristãos dos primeiros séculos que possuíam alguma cultura filosófica enxergarem, então, na filosofia sobretudo o sentido de uma preparação ao Evangelho (entendido, por sua vez, como uma “filosofia” mais plena e perfeita). Os conceitos da Filosofia podiam servir às discussões teológicas, que eram conduzidas em espírito bastante filosófico, especialmente nas polêmicas com os gentios (cf. GILSON, 1995, pp. 39-56, 110-127; WILKEN 2003, pp. 10-24).

Mas, da mesma forma que o entendimento da filosofia como doutrina e modo de vida levava à percepção do Evangelho como uma espécie de filosofia, a filosofia parecia o suficiente com uma espécie de religião, em si mesma alheia à revelação cristã – quando não em franca contradição com ela – para colocar-se sob suspeita. Também os autores pagãos, apoiando-se na robustez do pensamento de seus predecessores filosóficos, reagiam vividamente contra a emergência dessa nova corrente (cf. WILKEN, 2003, pp. 8-11) e os termos da Filosofia eram frequentemente invocados por heresiarcas e membros de seitas sincretistas (cf. GILSON, 1995, cap. I, I-IV). Portanto, as reações de oposição à Filosofia por parte de diversos autores cristãos, de Taciano e Tertuliano no II século a S. Pedro Damiano no século XI estiveram presentes através da História (cf. GILSON, 1995, pp. 9-16, 105-110, 285-287; WIPPEL, 1995)¹³⁸.

¹³⁸ A oposição à filosofia foi muito mais intensa no mundo islâmico, que, tendo produzido pensadores do porte de Averróis e Avicena (cuja influência foi fundamental para o desenvolvimento do escolasticismo europeu), não

Com Sto. Tomás, uma distinção crucial pela primeira vez aparece: a Filosofia e a Teologia constituem domínios separados, por seu objeto (formal) e método. Ainda que a Teologia continue se valendo de distinções e termos da Filosofia (já que abrange, em seu escopo, também a criação e o homem, com suas faculdades) e que as conclusões da Filosofia não possam contrariar as da Ciência Sacra (ao contrário do que afirmavam os “averroístas” como Sigério de Brabante), a Filosofia permanece autônoma em seu domínio, dependendo exclusivamente da luz natural da razão (isto é, sem apelo à Revelação em seus argumentos), e é capaz de fazer progressos ao manter-se nele (cf. *Summa Theologiae* Ia, Q. 1, A. 1).¹³⁹ Isso não implica, contudo, uma “secularização” da noção de Filosofia: esta ainda opera sobre um arcabouço essencialmente teísta, não somente em seus pressupostos epistemológicos, mas com uma compreensão “teológica” do fim da natureza humana, a que se admite ainda uma disposição intrinsecamente religiosa (a virtude da religião, com efeito, é parte da virtude da justiça, que é uma virtude moral natural, isto é, não infusa, e obriga todos os homens [cf. *Summa Theologiae*, IIa-IIae, Q. 81] – também conforme a injunção bíblica [Rm 1, 18-23])¹⁴⁰.

chegou a alçar o estudo da filosofia a um estatuto profissional, tendo permanecido tal estudo fundamentalmente uma atividade diletante. As instituições de educação superior, as *madrasas*, geralmente restringiam seus cursos ao estudo estritamente religioso, sendo generalizada a desconfiança em relação às “ciências estrangeiras” (embora por vezes se admitissem disciplinas científicas de caráter mais prático, como a medicina e a álgebra). O Islã também produziu opositores à filosofia extremamente eloquentes, como Algazel (Al-Ghazali), que provavelmente não encontra rival no Ocidente. Cf. GRANT, 2009, pp. 95-128; RUBENSTEIN, 2005, pp. 81-82

¹³⁹ Já Sto. Agostinho, como dito acima, reconhece o alcance do pensamento filosófico mesmo para tratar das coisas divinas. Em particular, atribui aos neoplatônicos a capacidade de articular um discurso verdadeiro sobre a natureza de Deus (cf. *Confessiones* L. VII, 9, 21), julgando-o ainda um conhecimento limitado e carente de complementação. Porém, não estabelece uma distinção precisa entre os âmbitos respectivos da Filosofia e da Teologia. Mais ainda: sua doutrina do conhecimento como iluminação impede um tratamento da cognição como processo natural (além de não especificar o modo como o intelecto auferir conhecimento a partir do mundo e de não estabelecer razão para a união do intelecto ao corpo). Sto. Tomás, além de estabelecer com clareza a distinção entre o campo da filosofia e o da teologia, integra o fenômeno cognitivo na ordem da própria natureza, estabelecendo uma interpretação “canônica” para a doutrina aristotélica sobre o intelecto agente (*Summa Theologiae*, Ia, q. 84, a. 4) – contra a opinião do “agostinismo avicenzante” – e colocando-a como solução para o problema platônico herdado por Sto. Agostinho (*Summa Theologiae*, Ia, q. 84, a. 6). Ver GILSON, 1926.

¹⁴⁰ Etienne Gilson (1974, p. 150) explicitamente coloca a continuidade do Cristianismo como um suporte da resistência do realismo metafísico (juntamente com a evidência sensível imediata e o parecer da História, que desembrulha as consequências da sua negação). Interessa aqui observar que MacIntyre (2009, cap. 8) considera ser a tradição filosófica católica propriamente inaugurada por Sto. Tomás, sendo a tradição anterior um prelúdio àquela. Notemos que essa menção ao caráter religioso da cultura que enquadra a reflexão filosófica não implica a sua submersão numa religião particular, mas apenas o reconhecimento de uma dimensão intrinsecamente religiosa da vida humana que não escapa à percepção da própria razão natural e

A visão religiosa de um universo ordenado “cercado pelo divino” (*Metaphysica* L. XII, C. 8, 1074B) e de um intelecto humano dotado de uma fagulha daquela luz espiritual que faz dele a faculdade característica de um ser que busca através da teorização atingir um tipo de semelhança divina prepara o terreno para uma espécie de “otimismo” epistêmico que grandemente favoreceu – para dizer o mínimo – o crescimento e a maturação dos empreendimentos filosófico e científico. Esse entendimento da razão teórica não poderia prosperar não fosse pelo reconhecimento de “primeiros princípios” da razão concebidos no sentido apresentado na seção anterior (não, portanto, na acepção cartesiana), pressupondo uma real apreensão do ser como capacidade natural, e o exercício de semelhante capacidade como metas inerentes a determinada natureza.

A lógica aristotélica de sujeito e predicado conecta-se intimamente à sua concepção do primado da forma como ato – que, por sua vez, deriva (de acordo com os desdobramentos teóricos relevantes) sua realidade daquela de Deus como Ato Puro, fonte das formas e origem do movimento¹⁴¹. Se Chesterton estava correto em escrever que, enquanto Sto. Tomás era

que, concretamente, se instanciará numa ou noutra tradição individual (não havendo ponto de partida numa “religião natural” abstrata). Tal tradição pode prover à filosofia inspiração e heurística, mas não teses específicas ou modos de legitimação racional (próprios à filosofia). A questão da *verdade* de uma tradição religiosa é paralela: também as tradições distintas se reconhecerão como rivais e pode haver *uso* da razão filosófica para estabelecer a credibilidade de determinados conteúdos (como no caso dos *praeambula fidei* da tradição cristã), mas não apropriação da filosofia pela religião. A possibilidade de fazer a distinção, por outro lado, permite justamente evitar tomar uma posição com origem interna ao domínio teológico (ou a determinadas configurações históricas de uma cultura) como pressuposição autolegitimada e universal da razão filosófica.

¹⁴¹ Louis Rougier (1939, p. 195) reconhece expressamente essa dimensão teológica da lógica aristotélica. Amos Funkenstein (1986, pp. 35-39) enfatiza a diferença entre a lógica aristotélica e estoica, a qual, diferentemente daquela, interessa-se não por estabelecer uma hierarquia de formas, mas antes pelas conexões entre enunciados de fato (proposições), somente no contexto dos quais os termos são capazes de adquirir significado (cf. MATES, 1961, pp. 15-16). Isso deve ser relacionado à visão “simpática” do cosmo para os estoicos, que o entendem como um todo orgânico e divino permeado pelo *Logos*. A Idade Média herdou ambas as tendências através de Boécio (embora com um tom predominantemente aristotélico – Sten Ebbesen [2007, p. 9] sugere que muitos aspectos de suposta origem estoica são de fato oriundos das tradições peripatéticas -, mas vale a pena observar que uma mais sólida ascendência estoica pode ser atestada nos estudos gramáticos, com fontes em Apolônio e Prisciano, cf. EBBESEN, 2007, p. 11). Para uma discussão geral das fontes de Boécio, cf. DÜRR, 1951, cap. I. Seja como for, no século XII Abelardo desenvolveu uma forma rigorosa de lógica proposicional (cf. MARTIN, 2007, pp. 31-38). Deve-se observar também que Aristóteles estuda algumas formas de inferência características do que se veio a chamar “lógica proposicional” (juntamente com o que se poderia identificar com fragmentos de uma lógica de classes e de relações) nos *Topica* e em passagens esparsas dos próprios *Analytica Priora* (onde a teoria do silogismo é exposta). William e Martha Kneale consideram o não desenvolvimento dessas vias numa teoria sistemática o indício de um “tatear” inicial de Aristóteles (que produziu *insights* importantes em áreas que só por outros seriam estudadas com mais rigor). Ver KNEALE e KNEALE, 1971, pp. 33-44. Mas é sugestivo que Aristóteles tome esse modo de raciocínio como

capaz de compreender as partes mais lógicas de Aristóteles é duvidoso se este último pudesse compreender as partes mais místicas do Aquinate, dever-se-ia pelo menos acrescentar que o componente místico não era estranho a Aristóteles e que certa convergência espiritual devia estar envolvida na própria compreensão, por Sto. Tomás, das partes mais lógicas de um pensamento como o do Estagirita (ainda que não ao ponto de legitimar uma tentação como aquela confessada por Erasmo (*Convivium Religiosum*, 175), de pedir a intercessão de “São Sócrates” em suas orações).

Assim, quando Sto. Tomás estende a teleologia humana ao gozo do bem incorruptível na visão beatífica, desvincula-a das contingências materiais da vida individual (que, para Aristóteles, podem impedir a fruição da felicidade mesmo para o homem virtuoso [*Ethica Nicomachea*, L. I, C. 8 1099b]), põe-na ao alcance da totalidade dos que participam na natureza humana, elimina a oposição entre vida ativa e contemplativa na atenção ao fim humano (cf. *Summa Theologiae*, Ia-IIae, QQ. 1-5), substitui o ideal da autarquia pelo da dependência reconhecida e generosa (*Summa Theologiae*, IIa-IIae, QQ. 30-31), admite a interferência dos desvios da vontade (*Summa Theologiae*, Ia-IIae, Q. 19), é evidente que o faz sob influência de seus compromissos religiosos particulares, alheios a Aristóteles; contudo, fá-lo num espírito de maneira alguma estranho a Aristóteles, isto é, num espírito de unificação do objeto do inquérito e através de um escrutínio dialético, como contribuição a uma conversação tradicional em que as partes divergentes são apresentadas e as oposições entre elas resolvidas (e explicadas).

fundamentalmente “hipotético” (a forma das proposições atômicas não é tomada em apreço) e de natureza dialética (aliás, a própria “lógica” estoica era conhecida por “dialética”, cf. KNEALE e KNEALE, 1971, p. 113). William A. Wallace fala nos tópicos (incluindo as formas válidas de argumentos proposicionais) como “silogismos prováveis”, que estabelecem esquemas que ignoram os termos mas são úteis para o raciocínio dialético (não propriamente para estabelecer a “ordem dos conceitos” característica de uma ciência acabada) e atribui ao uso sistemático desse tipo de silogismo na conceitualização da “lógica da pesquisa científica” (pense-se no uso do *Modus Tollendo Tollens* por Popper) o enfraquecimento epistêmico das concepções contemporâneas de ciência (cf. WALLACE, 1996, cap. 7). A centralidade dos esquemas proposicionais na lógica pós-fregeana (que inclui, por exemplo, o condicional material na paráfrase normativa dos enunciados categóricos) também é tomada por Henry B. Veatch (1969, pp. 67-71) como componente do fracasso dessa lógica em tratar do ser essencial das coisas. Essas observações servem para dar confirmação à tese central de MASON, 2000, a saber, que a concepção de lógica é historicamente condicionada e se ampara em compromissos “pré-lógicos” (MASON, 2000, p. 5). Curiosamente, MacIntyre não chega a defender essa tese. Considera mesmo que as diversas tradições são concordes em conceder certa autoridade “à lógica”, de modo a fazer sentido de sua incompatibilidade lógica, mesmo quando se reconhecem, sob outros aspectos, incomensuráveis. Cf. MACINTYRE, 1988, p. 351.

Sto. Tomás, pois, dá um foco claramente teológico a seu inquérito e ordena-o segundo uma aspiração à unidade (não de método, mas de princípio e finalidade) que o faz pensar na vida humana segundo o que, por exemplo, John Rawls (1999, cap. 83) parecerá uma forma de monomania obsessiva¹⁴² (e se é verdade que Sto. Tomás, como Aristóteles, admite uma multiplicidade de bens heterogêneos, o fato é que os subordina ao bem supremo e último). Porém, e MacIntyre (1988, pp. 165-166) o ressalta, também a busca pela unidade do *telos* humano e a orientação teológica do pensamento são característicos de Aristóteles¹⁴³ e, aliás, da filosofia clássica de modo geral. O que caracterizará as transformações modernas, ao menos consideradas em seus resultados, é, de certo modo, uma mudança centrada nesses dois aspectos: a perda, isto é, da preocupação com a unidade, não somente quanto ao *telos* da atividade humana, mas (e de forma relacionada a este ponto) também quanto ao inquérito em geral (fragmentado em disciplinas e métodos cada vez mais autônomos e sem preocupação essencial de integração); e uma secularização da razão, não só (como se poderia dizer), em seus pressupostos, mas ainda também em seus interesses, que implica, mais que uma imanentização de seus fins (reforçando o sentido de instrumentalidade), a sua vinculação a fins humanos enquanto tais, amparados numa noção de realização das potencialidades inerentes a uma natureza “recebida”. As circunstâncias de tais transformações é que interessa, presentemente, investigar.

3.1.2 Crise e transformações da razão

Na disputa entre tradições de pesquisa rivais, dado que todas tomam necessariamente pontos de partida contingentes e elaboram seus esquemas a partir de pontos de vista circunstancialmente condicionados, a capacidade de elaborar uma narrativa em que horizontes

¹⁴² Rawls considera que essa ênfase exclusiva sobre uma teleologia religiosamente fundada que ele encontra em Sto. Tomás e em Sto. Inácio de Loyola se revela, na verdade, pouco sólida, em razão do que ele reputa ser a fundamental indefinição das intenções divinas (e também que tal compreensão não pode ser universalizada por não se fundar na razão natural). O juízo que passa sobre as “intenções divinas” lhe vem de considerar vago o caráter da noção em vista da heterogeneidade das “teologias cristãs” históricas e o entendimento que assume da “razão natural” é certamente bastante distinto daquele de Sto. Tomás. Seu ponto de partida é o pluralismo ideológico das sociedades do Ocidente moderno (em que o ponto de vista de Sto. Tomás, ou da própria tradição católica, parecerá particular demais para merecer atenção especial), que molda o ego liberal, fragmentado e atraído por uma diversidade mutável de interesses – o qual lhe parece de todo mais inteligível.

¹⁴³ O que leva MacIntyre a considerar Sto. Tomás sob alguns aspectos um melhor aristotélico que o próprio Aristóteles (MACINTYRE, 2007, p. x).

e compromissos são devidamente reconhecidos e mostrar de que maneira a tradição sob exame lida com tais condicionamentos adquire uma importância crucial. Se a orientação geral da última seção é bem fundada, deve-se reconhecer que a dimensão religiosa desempenha um papel de grande relevo na constituição e no desenvolvimento da tradição filosófica no Ocidente. Dessa maneira, saber como os efeitos do pensamento e da prática religiosa, pelo menos como aspecto cultural circunstante, afetam a gênese e o desenvolvimento das tradições de pesquisa racional em filosofia e certificar-se de que a tradição que se propõe defender compreende e julga tais efeitos de maneira satisfatória podem constituir-se em pontos relevantes no debate.

Uma narrativa característica do projeto iluminista e sua prole mostra a religião como um elemento estranho à racionalidade enquanto tal, que mantém a razão humana refém de superstições e dogmatismos que vão sendo pouco a pouco abandonados, à medida que a autoridade religiosa declina e a razão experimenta voos mais livres. Entretanto, é difícil discernir sobre o que essa razão se funda, como concebe seus condicionamentos históricos e culturais e, sobretudo, como se entende a teleologia que a informa, especialmente em vista das conclusões que se alegam dela derivadas, tais como a eliminação das causas finais da natureza, a causalidade legiforme (ou estatística) e a natureza puramente biológica (ou biológico-cultural) do ser humano (cf. MACINTYRE, 1990b, pp. 60-64). Além do mais, muitos conceitos, categorias, pressupostos e ideais assumidos são simplesmente herdados de tradições anteriores, profundamente influenciadas pelo pensamento religioso (e formas arcaicas de vida social). Ver MACINTYRE, 2007, pp. 4-5.

Mas há, claro, a ciência. Talvez um dia ela avance o bastante para explicar satisfatoriamente (ou seja, para o contentamento consensual dos especialistas, cf. ZIMAN, 2000, p. 255) a cultura, a religião, a filosofia e a própria ciência, ainda que presentemente não dê qualquer indício de ser capaz de fazê-lo. Talvez tenha ainda de manter-se humilde face às “grandes questões”, mas exibe um poder formidável de tratar os seus pequenos assuntos, de modo que cada vez mais esclarece e desmistifica o mundo. Talvez devessem todas essas questões ser simplesmente suspensas ou esquecidas, devendo a humanidade contentar-se com as “melhores explicações” que a ciência é capaz de proporcionar.

Ou talvez Nietzsche esteja com a razão (e mesmo porque sem ela) e essas esperanças sejam inspiradas numa fé tão castradora quanto a da Cristandade, porque herdeira do ideal de ascetismo por meio do qual ela procurou sufocar a vontade criadora e a virtude dos fortes (*Zur Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung*). A esses dois esquemas narrativos, representantes

de versões rivais da pesquisa racional, no campo específico da pesquisa *moral*, MacIntyre opõe (1990a, caps. III-VI) a da tradição tomista. No que concerne à questão aqui colocada, os adeptos dessa tradição tipicamente reconhecem a influência do pensamento religioso sobre o filosófico (distinguindo, porém, o que pertence ao âmbito da revelação e o que pertence ao âmbito do conhecimento natural, mesmo onde as descobertas deste tomem naquele a sua inspiração) e colocam a prática do filósofo num horizonte cultural para o qual religião e sociedade estão longe de ser alheios. Ao contrário dos representantes das duas tradições rivais, o tomista não toma o papel do pensamento religioso como intruso ou castrador. Apesar de reconhecer um lugar para a prática científica moderna¹⁴⁴, não funda a racionalidade filosófica sobre ela ou sua teleologia sobre suas promessas.

Acontece, todavia, que o tomismo jamais logrou constituir-se em corrente filosófica dominante, ainda que tenha permanecido um ponto de referência para a escolástica tardia (e, enquanto *teologia*, tenha sido largamente assimilado pelo magistério da Igreja Católica). Com efeito, as condenações de Paris às teses aristotélicas do final do século XIII atingiram algumas teses tomistas e colocaram diversos elementos do aristotelismo que mal se firmava nas universidades europeias em suspeita (cf. GRANT, 1982). Uma preocupação premente dos escolásticos do século XIV era delimitar o alcance da razão natural, de um modo que, por um lado, levou a grande desenvolvimento formal das ciências dedutivas (entendidas geralmente em chave nominalista) e, por outro, traz em si os germes do projeto epistêmico (LAGERLUND, 2012). Ao mesmo tempo, considerações sobre a liberdade absoluta de Deus levaram a uma progressiva transferência para o âmbito da fé de teses tradicionalmente pensadas como da alçada da razão, à qual se negava a apreensão das essências, eliminando assim a teleologia natural e impondo um empirismo exploratório (em larga medida mecânico-matemático) no estudo do mundo físico e a aceitação do voluntarismo (inicialmente teológico) no campo da ética. O modelo de um universo hierárquico e teleologicamente ordenado conhecido pela apreensão das formas específicas cede ao de um domínio mais ou menos homogêneo de entes *individuais*, (embora apreendidos por conceitos operando segundo as regras de uma gramática mental) que interagem segundo padrões regulares no palco da experiência¹⁴⁵ (cf. GHISALBERTI, 2011, pp. 49-53).

¹⁴⁴Com a qual não se esquiva de dialogar. Como uma pequena seleção de exemplos, veja-se o caso de ARDLEY, 1950; ARTIGAS, 2001, 2005; FESER, 2014; MARITAIN, 2003; ODERBERG, 2007; SELVAGGI, 1988; SMITH, 2005, 2008; VEATCH, 1969; WALLACE, 1996.

¹⁴⁵Esses aspectos estão todos conectados. Sto. Tomás distingue entre aquilo que é possível a Deus absolutamente e aquilo que é possível dada a ordem efetiva da natureza (cf. *Quaestiones Disputatae de*

MacIntyre (1990a, cap. VII) ainda menciona que as dificuldades em acomodar a concepção de ciência revelada pelo *corpus aristotelicum* levaram a um engessamento da estrutura curricular que ocasionou uma séria fragmentação do inquérito, com a predominância de discussões locais e pautadas em critérios eminentemente técnicos de avaliação em prejuízo de um reconhecimento comum de princípios que permitisse a articulação de um edifício dos saberes como aquele erigido por Sto. Tomás (situação em que enxerga uma marcante similaridade com as feições atuais do movimento analítico¹⁴⁶). A própria obra de Sto. Tomás, preservada como item de estudo fundamental para a formação dos dominicanos, sofreu um esquiteamento em consonância com tal divisão disciplinar, resultando na perda do sentido geral de sua unidade.

Enquanto no ambiente universitário se vê germinar a semente de uma crise epistemológica de grandes proporções, uma profunda crise religiosa e social se desencadeia. O século XIV – que presencia a eclosão da Guerra dos Cem Anos e a propagação da Peste Negra – vê a intensificação dos conflitos entre Papado e Império e o surgimento do Grande Cisma do Ocidente (ou o “cativeiro babilônico” de Avignon). Teóricos como Ockham¹⁴⁷ e Marsílio de Pádua¹⁴⁸ se opõem abertamente ao poder temporal de Roma (restringindo sua

Potentia Dei, Q. 1, A. 3): esta é por ele concebida como dotada de certa forma de necessidade (que Hintikka [1981, pp. 8-9] chama “estatística”) relacionada à configuração das espécies naturais, a que o nosso intelecto busca conformar-se. Um autor como Ockham, por exemplo, ainda admitindo a distinção entre *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata* (necessariamente existente, uma vez que a vontade de Deus, idêntica a seu intelecto porque Deus é simplicíssimo, deve ser também imutável), nega a existência das espécies (que para um realista são princípios de atividade), de modo que não se disporia de uma teoria causal adequada sobre a conexão dos eventos na natureza (em princípio compatível com uma visão ocasionalista como aquela de Malebranche) nem se poderia afirmar a atualização de potências ordenada pela forma natural. Isso exclui a teleologia do âmbito da natureza, e assim também a ideia de uma moral natural (restando, para a sua fundamentação, o decreto legal divino). Mas se o intelecto não se conforma às espécies, os conceitos pelos quais se pensam as coisas adquirem o estatuto de *signos* e a ciência não é mais que o estabelecimento de uma relação entre tais signos. (cf. *Expositio super VII Libros Physicorum, Prologus; Quodlibeta*, I, q. xiii; *Summa Totius Logicae*, I, c. xiv; *Quodlibeta*, III, q. iii; *Quodlibeta*, III, q. xiii).

¹⁴⁶ A referência concreta é à filosofia profissional tal como praticada nos Estados Unidos da América. Ao contrário da filosofia analítica, porém, o escolasticismo do século XIV não resulta de uma revolução filosófica, mas antes de uma reação de uma filosofia enquadrada numa estrutura curricular e institucional ao aparecimento de um sistema filosófico amplo (no caso, o aristotélico) que ele não saberá incorporar (muito embora a própria reação tenha aberto caminho para inovações técnico-conceituais que ajudarão a preparar a moderna revolução científica). Além do mais, há ainda nesta última sensível acordo sobre princípios, seu significado mais amplo e suas raízes numa compreensão relativamente articulada do homem e do mundo.

¹⁴⁷ Cf. *Octo Quaestiones de Potestate Papae*, q. III.

¹⁴⁸ Cf. *Defensor Pacis, Dictio* II.

autoridade ao domínio espiritual – cf. CANNING, 1996, pp. 154-161). A Europa vem de um período de intensa urbanização desde o século XII (cf. LE GOFF, 1992, pp. 2-53), a produção artesanal se moderniza, a atividade comercial se alarga, o negócio puramente financeiro se estabelece. A classe burguesa se firma e procura meios de violar as normas de produção e trabalho das guildas, as restrições de fronteiras, as limitações legais ao lucro e a proibição da usura (levando mesmo ao surgimento de uma elaborada casuística “excepcionalista” entre os canonistas e até a relações financeiras de grandes banqueiros com a própria corte papal). Eventualmente realiza empreendimentos junto aos príncipes (cf. PIRENNE, 1937, pp. 44-49, 102-139; FANFANI, 2003, cap. III).

À separação entre razão e revelação, entre filosofia e teologia, veio corresponder uma separação radical entre Deus, o homem e o mundo: a doutrina da criação deixava mais e mais de contribuir para a inteligibilidade da ordem criada, e esta, por sua vez, tendia a revelar cada vez menos sobre o próprio Deus, que se ia tornando mais abscôndito e ininteligível, e com desígnios aparentemente caprichosos e imperscrutáveis (cf. GILLESPIE, 2008, cap. 1). Além do mais, o caráter quase estritamente técnico da cultura intelectual universitária a tornava incapaz de entabular um diálogo consistente com o ambiente cultural mais amplo, o que deu margem a uma reação entre a própria classe letrada. O “espiritual” parecia opor-se ao “racional”. Ao passo em que a teologia racional cedia espaço, certa teologia mística, preocupada antes com uma atenção “expressionista” ao inefável que com qualquer espécie de articulação racional – analógica ou não – do discurso sobre a Divindade, se projetava. Contra as sutilezas “estéreis” da Lógica e da Dialética, clamavam os encantos palpáveis da eloquência e da retórica (cf. MACINTYRE, 1990a, pp. 165-169).

Diante da crise religiosa precipitada pela teologia pós-nominalista, duas foram as respostas de maior impacto: de um lado, uma afirmação neopelagiana¹⁴⁹ da capacidade de elevação do homem mesmo, imbuído do dever de impor domínio (mesmo mágico¹⁵⁰) sobre a

¹⁴⁹ Pelágio foi um monge britânico que viveu entre os séculos IV e V, que teria ensinado (há controvérsia entre os estudiosos modernos) a autonomia da vontade (precedente à atuação da Graça) na realização de obras meritórias – o que sugeriria a capacidade do homem de viver sem pecado e, portanto, redimir-se por esforço próprio. Essa doutrina foi extensamente combatida por Sto. Agostinho e condenada formalmente pela Igreja no 15º Concílio de Cartago, em 411 (cf. EVANS, 2010).

¹⁵⁰ É notória a influência sobre os pensadores do Renascimento de diversos textos da antiguidade clássica que fluíram ao Ocidente após a queda de Constantinopla, muitos dos quais incluíam apologias e apresentações das “artes mágicas”. Entre eles, destaca-se a coletânea de textos de caráter sincretista (com elementos filosóficos e gnósticos) datados do II e do III séculos da era cristã e atribuídos a um sacerdote e mago egípcio de remota antiguidade chamado Hermes Trismegisto (nome que remete a uma apropriação helênica do deus Thoth) – que já eram discutidos por autores da Patrística como Lactâncio e Sto. Agostinho. O impulso da chamada “tradição

natureza e sobre sua própria vida; de outro, a pregação da confiança irrestrita na Graça, da escravidão da vontade e do “sacerdócio universal” dos fiéis. Por antagônicas que possam parecer as “soluções” humanista e protestante, o fato é que elas comungam em alguns pontos cruciais¹⁵¹. Em primeiro lugar, *ambas* as soluções são de caráter eminentemente *teológico-religioso*. Não somente o protestantismo, mas também o humanismo é uma posição eminentemente teológica, que responde a uma questão teológica, a mesma que motiva Lutero, a saber: como atravessar o abismo que a teologia nominalista faz aparecer entre o homem e Deus. A resposta humanista se volta para as capacidades do próprio homem, enquanto a resposta protestante, ao contrário, exclui toda possibilidade de mérito humano (a Graça redime o indivíduo, mas não restaura em qualquer medida a natureza) e se concentra na pura gratuidade da Redenção em Cristo, que justifica pela fé independente de qualquer obra. Entretanto, aquela depende não menos que esta da aceitação de um panorama explicitamente teísta e se afirma mesmo como cristã, e até ortodoxa¹⁵².

hermética” sobre a formação da filosofia e da ciência modernas foi considerável (cf. YATES, 1964, cap. I). Apesar de a importância do *corpus hermeticum* para a configuração da atmosfera intelectual do Renascimento seja ponto pacífico entre os estudiosos, a atitude dos mais emblemáticos representantes do pensamento renascentista sobre temas mágicos e astrológicos é ambígua. Por exemplo, Pomponazzi, que propunha um aristotelismo “puro” e se aproximava das teses do averroísmo latino sobre a autonomia do conhecimento racional em relação ao religioso (embora fosse crítico das teses de Averróis que remetiam à influência neoplatônica), foi entusiasta da astrologia como arcabouço de um férreo determinismo naturalista, mas se opunha aos aspectos ritualistas das artes mágicas (cujos fenômenos admite e procura explicar). Por sua vez, Pico della Mirandola, defensor apaixonado dos conhecimentos mágicos, foi um opositor virulento da astrologia, tanto por sua negação da liberdade humana quanto por seu caráter “supersticioso” (cf. CASSIRER, 2000, pp. 103-109, 115-120; ROSSI, 1992, pp. 31-37). Quanto aos próceres da revolução científica, embora fosse comum o seu interesse por tratados herméticos e cabalistas, geralmente tendiam a censurar os segredos e ritualismos dos adeptos das artes mágicas (cf. ROSSI, 2001, cap. 2). Durante a Idade Média, embora a literatura de “segredos” e “artes mágicas” gozasse de certa popularidade, raramente atraía o interesse dos mestres universitários (uma exceção ilustre é Rogério Bacon), ver ROSSI, 2001, pp. 46-47. Uma concepção de “magia natural” (embora o termo não fosse então usado), entretanto, se encontra operante na maior parte das filosofias naturais dos grandes escolásticos, vinculada às concepções aristotélicas de um “quinto elemento” como matéria dos corpos celestes e da origem celeste dos movimentos da “esfera sublunar”, de modo que fenômenos regulares, tais como os magnéticos, cuja causalidade não pudesse ser atribuída à ação dos corpos compostos pelos quatro elementos comuns (terra, água, ar e fogo) eram atribuídos à ação da matéria celeste (cf. GRANT, 2009, pp. 223-232).

¹⁵¹ Ver acima, nota 23.

¹⁵² Huizinga (1924, cap. 23) afirma que a temática e o modo de abordagem dos humanistas do século XV é ainda fundamentalmente medieval, e alega que a ênfase comum sobre o impacto do novo tipo de contato com o paganismo clássico é tipicamente exagerada: a Idade Média conviveu e dialogou com o legado pagão através de toda a sua história até que, por uma espécie de esgotamento, cedeu gradualmente a novos modos de relacionamento com esse mesmo legado. Ernst Cassirer (2000, cap. 1) lembra que a rejeição inicial do aristotelismo pelos humanistas foi apenas temporária, havendo experimentado o pensamento de Aristóteles

As duas compartilham também de uma decidida ênfase sobre o *indivíduo*, dissociado tanto das exigências intrínsecas da natureza (já que a teleologia natural e a realidade das espécies deixaram de ser dados com que se podia contar, ver MACINTYRE, 2007a, pp. 53-54 e, acima, seção 2.2) quanto da identidade adquirida pelo seu estatuto de membro de uma comunidade e participante de uma tradição¹⁵³ (cf. GILLESPIE, 2008, cap. 2). Também ocorre que ambas, além de minarem (implícita ou explicitamente) a autoridade da religião institucional, conferem, uma pela afirmação da liberdade do indivíduo e outra pela dissociação entre as ações particulares e o fim último da vida humana (ver acima, seção 2.2), significativa autonomia à esfera secular e aos desígnios particulares dos indivíduos, que já não compreendem por si próprios o bem comum. A nova compreensão avançada por essas perspectivas a respeito do bem do homem se ajustará a diversos interesses então em jogo (por exemplo, dos príncipes e da burguesia) para exercer pressão no sentido de uma série de “emancipações”, isto é, de reivindicação à autonomia, como a da política com Maquiavel e a da economia com os liberais britânicos¹⁵⁴.

Há ainda uma notável convergência entre elas no que diz respeito às típicas condições de desenvolvimento da ciência moderna. Do lado do humanismo, há uma tendência matematizante e empirista, que combina as realizações da mecânica escolástica (como a dos chamados “calculadores de Oxford”, cf. SYLLA, 1982) e certas linhas da epistemologia nominalista com um renovado interesse sobre as tradições platônica e pitagórica com o

uma retomada posterior, em que se buscava o “verdadeiro Aristóteles”, de modo a conciliá-lo com Platão, como quando da fundação da Academia florentina; porém, observa que o uso feito do pensamento filosófico pelos luminares do humanismo renascentista era determinado não tanto por exigência de um procedimento de investigação dialética quanto pela sua assunção de um projeto essencialmente religioso. Cassirer vê ainda as raízes do neopelagianismo humanista insinuadas no pensamento religioso do Cardeal Nicolau de Cusa (o qual, entretanto, representará também uma ruptura muito significativa com Aristóteles.

¹⁵³ Philip J. Lee (1987, pp. 54-80, cap. 4) observa que, embora se possa constatar um forte pendor a um tipo de individualismo radical e a um subjetivismo espiritual aparentado ao gnosticismo em Lutero e Calvino, estes procuram contorná-la pela admissão de uma dimensão comunitária e histórica à compreensão que têm sobre a Igreja. A tensão, entretanto, permanece e o que era tendencial nos primeiros reformadores se torna manifesta em gerações posteriores de protestantes (Lee destaca especialmente o caso dos Estados Unidos da América).

¹⁵⁴ A influência de Maquiavel sobre a própria tradição (política) liberal britânica e estadunidense – em especial sobre o liberalismo *republicano* – é tratada em POCOCK, 1975 e discutida nos textos publicados em RAHE, 2006. Perelman (2000) mostra como a política de expropriação (em regra violenta) dos produtores rurais autônomos na Grã-Bretanha para gerar a “acumulação primitiva” que impulsionou o capitalismo industrial britânico contou com o suporte dos principais proponentes do liberalismo econômico, que apoiavam tais medidas intervencionistas enquanto defendiam, no plano teórico, os princípios do *laissez-faire*.

espírito fortemente experimentalista parcialmente derivado da atração pela magia e da revalorização das artes mecânicas (cf. GAUKROGER, 2006, cap. 3).

Do lado do protestantismo, há a imanentização do alcance das ações humanas que acabou por legitimar uma ética da laboriosidade materialmente produtiva e um interesse pela prosperidade como fim autocontido (ou mesmo como “sinal de eleição”), imanentização com o potencial de reforçar o interesse por uma exploração do mundo intimamente conectada a interesses de controle e aplicações técnicas; mas também a rejeição do universo teleológico e da sensibilidade simbólica da Cristandade medieval levou a um literalismo homogeneizador que se transferiu da exegese escriturística para a leitura do “livro do mundo”, e o tipo de determinismo teológico de matriz luterana ou calvinista apresenta uma afinidade sensível com o determinismo do cosmo mecânico sugerido pela interpretação que se tornaria padrão da ciência moderna¹⁵⁵ (cf. MERTON, 1968b, pp. 629-631; 1938, cap. II; HARRISON, 1998, p. 4; GILLESPIE, 2008, p. 216).

Para além da influência no campo das ideias, essas novas orientações estão conectadas às convulsões sociais que abalaram as bases da civilização europeia, mergulhando o continente num banho de sangue sem precedentes. William Cavanaugh (2009, cap. 3) se opõe à tradicional designação dos conflitos que varreram a Europa entre os séculos XVI e XVII como “guerras de religião”, com a ideia subjacente de que se teria tratado fundamentalmente de uma carnificina derivada da divisão dos povos entre uma facção católica e uma facção protestante. Recorda, por exemplo, que aquele que é tomado como o primeiro desses conflitos, a rusga entre o imperador católico Carlos V e a Liga de Esmalcalda, não ocorreu

¹⁵⁵ Isso não obstante a aversão demonstrada pelos primeiros reformadores aos delineamentos iniciais da nova ciência: em uníssono, Lutero, Calvino e mesmo alguém com notória formação humanista como Melâncton, condenaram veementemente a ideia copernicana (cf. KUHN, 1985, pp. 191-192), enquanto o próprio Copérnico, além de ser clérigo ele próprio, contava com membros da alta hierarquia católica entre seus benfeitores (cf. KOESTLER, 1959, p. 146; embora, segundo Rosen [1995, p. 204], a alegação de Galileu sobre a inspiração copernicana do calendário gregoriana seja inexata), assim, aliás, como Galileu (cf. SHEA e ARTIGAS, 2003, cap. 2). Também os estudiosos jesuítas, se não foram protagonistas da revolução científica, foram pelo menos coadjuvantes de destaque (ver os textos publicados em FEINGOLD, 2003; também BURKE-GAFFNEY, 1944). A própria condenação inquisitorial do copernicanismo em 1616 representou uma ruptura com a leitura mais tradicional e não estritamente literalista da cosmologia bíblica, como a de que fez uso, no século XIV, Nicolau de Oresme (que era bispo) em sua defesa da rotação diurna da Terra – cf. KUHN, 1985, p. 197. No transcurso do tempo, porém, a balança passou a pender decididamente para o lado protestante, como mostra Merton (1968b), e em parte (segundo Harrison, 1998, p. 4) justamente em razão da sua abordagem categoricamente literalista (“empírica”) da Escritura. Vale ainda observar que uma simbiose entre magia humanista e protestantismo luterano no interesse da propagação do novo modelo de ciência se registrou notoriamente na fundação e desenvolvimento da ordem Rosa-cruz (cf. YATES, 1972, cap. 3).

antes que trinta anos houvessem transcorrido desde a publicação das noventa e cinco teses de Lutero – intervalo durante o qual Carlos V esteve ocupado em campanha contra o Papa, tendo suas tropas saqueado Roma em 1527 – e contou com o apoio de alguns príncipes protestantes; que, logo em seguida, esteve em conflito contra a França católica apoiada por protestantes e turcos maometanos¹⁵⁶, entre muitos outros casos em que católicos lutaram ao lado de protestantes contra católicos, protestantes de mesma confissão se bateram entre si (amiúde com auxílio de católicos) etc., casos que eram mais regulares do que excepcionais. O que não impediu, claro, que a adesão religiosa atuasse como fator legitimador de divisão (o famoso princípio *cujus regio, ejus religio*) e incitador de violência nem que a divisão da Cristandade tenha sido instrumental na propagação do conflito (juntamente com os demais aspectos da crise civilizacional do alvorecer da modernidade), mas, ainda segundo Cavanaugh, a instituição do Estado moderno é antes uma das causas principais dos conflitos, derivados geralmente de escaramuças entre elites locais e esforços centralizadores de monarcas e imperadores, que sua solução.

Entretanto, a separação entre uma esfera civil governada através de princípios eminentemente seculares e a religião como fenômeno destacável, capaz de ser relegado à esfera privada, é uma criação da mentalidade moderna que toma a intervenção estatal para o estabelecimento de uma *pax* laica como mito fundador do Estado liberal, segundo o modelo dos mitos arcaicos que tratam da vitória da ordem cósmica sobre o caos primevo. Não se trata, efetivamente, de fundar uma ordem social sobre princípios neutros (se a argumentação elaborada até aqui tem algum apelo, parece haver razões¹⁵⁷ para crer que tais princípios não existem), mas de uma *transferência do sagrado* em favor do Estado-nação, que estabelece novos parâmetros para a justificação da violência (que, a propósito, não diminui) e constrói a figura de um “Outro” ameaçador no religioso que extrapola os limites da “consciência individual” para o âmbito da coisa pública¹⁵⁸. Essa situação, contudo, relaciona-se a

¹⁵⁶ Ian Almond (2011) recorda que as alianças militares entre cristãos e maometanos não foram de fato incomuns através da História, tanto medieval quanto moderna, desmontando outra caricatura popular.

¹⁵⁷ Razões, observe-se, não neutras elas próprias, mas que aspiram à adequação objetiva segundo as reivindicações à racionalidade e à verdade do quadro que elas integram.

¹⁵⁸ Cavanaugh (2009, p. 12) observa que o mesmo tipo de discurso subjaz ao tipo de justificação ideológica das intervenções militares das “democracias seculares” ocidentais no mundo islâmico. É um ponto de interesse que Locke, em seu *Essay on Toleration*, seção III, exclui explicitamente os católicos do direito à tolerância. É ainda relevante notar que a figura de um “Outro” ameaçador na ereção da imagem do pensamento europeu continental como “filosofia nazista” é um elemento importante no tipo de “política cultural” que assegura a

determinado tipo de discurso que a exige e legitima. Através dos múltiplos conflitos e agitações que estremecem a Europa, consolida-se um novo paradigma de ciência que, por um lado, parece fixar os pregos na urna funerária da antiga cosmologia (símbolo de uma mentalidade que se abandona) e, por outro, permite uma interação com o desenvolvimento tecnológico que será instrumental para a expansão dos dois máximos poderes emergentes, isto é, a burguesia industrial e financeira e o Estado-nação com vocação colonial, e assim se apresenta ao mundo como novo fogo de Prometeu – com que se pretenderá forjar uma nova racionalidade.

Essa nova racionalidade terá (ostensivamente, ao menos) de ser religiosamente neutra, terá de fazer *tabula rasa* da tradição anterior e terá de tomar seu ponto de partida no indivíduo, cujas demandas – intelectuais e práticas – não devem ser delimitadas por uma natureza comum nem pela participação numa comunidade dotada de uma história. Antes a “mente” e a “cultura” (como outrora a Graça) alheiam-se da natureza (entende-se já: corpórea) e uma da outra para impor domínio sobre o mundo e normas para a sociedade (que tenderá a ser entendida como contrato entre vontades autônomas e amorfas) segundo as exigências cruas da razão concebida conforme o modelo da nova ciência (conquanto a compreensão sobre qual seja esse modelo tenda a variar sensivelmente)¹⁵⁹.

Inicialmente, interessa observar, há a tentativa de assegurar o alcance e a autoridade da razão, tanto em sua aplicação ao mundo material quanto em sua pretensão de fundar a moral, por uma via teológica. Enquanto os diferentes “sistemas” religiosos hão de permanecer irreduzíveis em suas diferenças, uma “religião natural” que estabeleça a verdade da existência de Deus e da imortalidade da alma deve ser acessível a todos os homens mediante o reto uso da razão¹⁶⁰, de modo a assegurar as condições mínimas para a vida moral e o convívio em sociedade (cf. DAWSON, 1948, cap. I). Também o projeto epistemológico de justificar nossas pretensões ao conhecimento do mundo natural passa por um entreposto teológico. Amos Funkenstein (1986, pp. 3-9) fala do cultivo de uma *teologia secular* pelos mais destacados autores filosóficos do século XVII: secular no duplo sentido de ser elaborada por

base institucional e ideológica para a constituição da identidade e o florescimento da filosofia analítica. Cf. abaixo, seção 4.1.

¹⁵⁹ Uma formulação canônica desses ideais se encontra no pensamento de Locke, a quem Feser (2007, cap. 1) considera o representante por excelência da mentalidade moderna.

¹⁶⁰ Vale lembrar ainda que, mesmo para Kant (*Kritik der Praktischen Vernunft*, B. II, IV-V), que exclui essas teses do alcance da razão teórica, elas são assumidas como postulados da razão prática.

leigos escrevendo para leigos e de atender a propósitos eles mesmos substancialmente seculares: máxime a justificação racional do conhecimento do mundo. Enquanto para os autores medievais e seus predecessores na Antiguidade um enquadramento teísta era necessário para a confiança na razão natural embora o conhecimento demonstrativo da existência e dos atributos de Deus só é atingível ao fim de um percurso que *começa* com a investigação do mundo físico, para esses autores é tipicamente o caso de que somente o conhecimento demonstrativo de Deus pode *fundar* a certeza racional sobre o mundo – que é o objetivo do estudo.

Trata-se aqui de uma instância do empenho de resgatar e autorizar aspectos da tradição anterior, que se rejeita, para atingir objetivos também tomados essencialmente àquela tradição (embora com uma formulação condicionada por seus pressupostos e conteúdos) – justificação racional do conhecimento, articulação da vida moral – sobre uma base que se supõe inteiramente nova e independente¹⁶¹. O cenário apresentado por MacIntyre (2007, cap. 4) após a deterioração da tradição das virtudes é uma parte desse quadro. MacIntyre fala sobre o *projeto iluminista* como o de justificação independente da moralidade, mas pode-se aqui falar do Iluminismo como um programa de construção de uma *racionalidade* autônoma em sentido amplo¹⁶² – tanto teórico quanto prático (de fato, as duas dimensões são inseparáveis – a própria proposta de separá-las já implica compromissos substanciais sobre ambas). O desenvolvimento do projeto aprofundará a orientação imanentista a partir da constatação de que os sistemas da filosofia especulativa não conseguem acompanhar os progressos da ciência

¹⁶¹ Não obstante os elementos em comum, isso leva a uma concepção radicalmente distinta de racionalidade, a incorporação de novos termos e uma diferente *imago mundi* (cf. BURTT, 1983, cap. I).

¹⁶² Existem, decerto, diversas diferenças marcantes entre as filosofias “típicas” (sem esquecer o quanto isso comporta de supersimplificação) do século XVII e aquelas do “século das luzes” a que o conceito de Iluminismo mais propriamente se aplica. MacIntyre fala na existência de um “projeto iluminista” de justificação da moralidade a partir do momento em que se passa a pensar na moralidade como área autônoma (MACINTYRE, 2007, cap, 4). Pode-se listar várias tendências características da filosofia iluminista que a diferenciam da filosofia barroca: há naquela um forte senso de progresso e de universalidade da razão assentado numa concepção de ciência já estabelecida (o século das luzes repousa sob a sombra do vulto de Newton), uma crença generalizada no caráter emancipatório da ciência, uma preferência pela elaboração a partir dos *factos* concretos sobre os sistemas mais ambiciosos, uma noção de racionalismo que incorpora os elementos fundamentais do empirismo, uma ênfase maior sobre o domínio da sensibilidade e das paixões, uma hostilidade (de diferentes graus e matizes, mas geralmente progressiva) mais pronunciada contra a religião e uma tendência (igualmente matizada e graduada, também de acordo com diferenças regionais) no sentido do materialismo e do ateísmo (cf. CASSIRER, 1951, cap. I; DUPRÉ, 2004, cap. I).

“positiva”¹⁶³. Esta tenderá a considerar-se autocontida e autolegitimada, a ponto de sugerir a adoção automática de uma metafísica mecanicista e a dispensabilidade, proverbialmente atribuída a Laplace, da “hipótese de Deus”¹⁶⁴.

Whitehead (2006, pp. 68-76) fala, nesse contexto, de uma metafísica dirigida pelo conceito de “localização simples”, aludindo às explicações reduzidas à posição dos corpos em um sistema único de coordenadas, o que considera uma aplicação da “falácia da concretude deslocada” – que terá ainda o efeito de ameaçar o próprio fundamento metodológico da ciência moderna, isto é, a indução. Parecerá que a ordem da natureza é antes *imposta* pelo homem, donde a atenção às soluções de Hume (legitimação pelo *costume*) e de Kant (condições inerentes à própria estrutura do entendimento). Para as gerações posteriores, que observam transformações como o surgimento das geometrias não-euclidianas e o das dificuldades que apontarão na direção da crise das ciências físicas da passagem do século XIX

¹⁶³ John Henry Newman (1873, discs. II-IV), em preleções realizadas em 1852, afirma que, dada a importância da teologia, não somente como uma ciência de mérito próprio, mas como um esforço intelectual que permeia o percurso das disciplinas acadêmicas e da cultura em geral, sua exclusão dos currículos universitários e das próprias exigências da cultura letrada (em vista de uma suposta carência de autoridade epistêmica e interesse material) não apenas prejudica a inteligibilidade do empenho cognitivo em sua inteireza como ocasiona o surgimento de um vácuo que é inevitavelmente preenchido por uma extrapolação das competências de outras disciplinas: tem-se então o fenômeno de cultores das ciências naturais e da economia política fazendo de suas cátedras uma espécie de púlpito religioso. Algo semelhante pode ainda ser dito a respeito da marginalização acadêmica e cultural da filosofia.

¹⁶⁴ O que não conduz nem um milímetro mais perto da eliminação do hiato entre mente e realidade inaugurado pelo chamado “caminho das ideias”, mas o progresso da ciência por si pôde parecer acenar à esperança de que um dia o conhecimento científico preencheria a lacuna. Há nisso um autêntico paradoxo: se a afirmação do materialismo (ou do fisicalismo ou do naturalismo: as distinções não são relevantes para o argumento) é justificada pela intrínseca confiabilidade da ciência, a afirmação de uma existência puramente física (como quer que se entenda o conceito) para o homem coloca suas faculdades cognitivas sob o condicionamento de fatores biológicos, físico-químicos, ambientais e histórico-culturais que, na ausência de uma teleologia da cognição, parece contrariar a admissão da fundamental confiabilidade do conhecimento, com que se começou. Posto de outro modo: se a cognição nada mais é que uma série de interações corpóreas desprovidas de finalidade, não se entende em que sentido se poderia dizer que atinge a natureza da realidade; se, por outro lado, não se pode dizer que se atingiu, é no mínimo arbitrário afirmar que ela é meramente corpórea. Além do mais, viu-se acima (seção 2.4) como é difícil relacionar as dimensões da *verdade* e do *progresso* da ciência. Não obstante, os termos da questão são herdados integralmente por muitos filósofos da tradição analítica, e a aposta em tal “futura” realização, como é característico dos eliminativistas, é tida por uma posição respeitável no debate recente (ver abaixo, nota 273). Vale observar que, para Sto. Tomás, um tipo de “ciência intermédia” como ele entenderia a mecânica laplaciana, uma vez que não se coloca a questão sobre o fundamento ontológico dos entes que concebe sob aspecto matemático, não precisa por si, isto é, naquele modo específico de discurso (e, aliás, nem poderia), remeter a Deus. Tomar esse modo de consideração e de discurso como esgotando a realidade desses entes lhe pareceria uma forma muito arbitrária de confusão de níveis.

ao XX¹⁶⁵, o caráter espontâneo do “costume” humeano ou o caráter universal da arquitetura kantiana do entendimento serão melhor substituídos pela construção ativa de esquemas relacionais para conectar os fenômenos no interesse da predição e do controle, que já tanto serviram às aspirações da sociedade industrial (e que já estavam anunciadas no caráter eminentemente prático da concepção baconiana de ciência – que, a propósito, tem uma justificativa eminentemente teológica, cf. ROSSI, 1992, pp. 78-80).

Observa-se que as transformações no modelo dominante de racionalidade no ocidente vêm, não propriamente de um desenvolvimento interno da tradição precedente que teria desembocado numa crise epistemológica por falta de recursos para enfrentar desafios com os quais não contara, mas de mudanças nas circunstâncias históricas, nas estruturas sociais e nas mentalidades que, em vista de novos interesses contemplados, produziram para a razão novos tipos de demanda. Houve uma mudança substancial de *função* para a racionalidade. Não é, portanto, que se tenha demonstrado que a racionalidade da tradição clássica em filosofia (com representantes eminentes em Aristóteles e Sto. Tomás) falha em seus próprios termos e não consegue, nesses mesmos termos, interpretar de forma coerente novos fenômenos ou práticas, ou rebater objeções desafiadoras, mas que esse modo de investigação, juntamente com o arcabouço teológico de que se nutria, foi considerado essencialmente irrelevante para os fins epistemológicos, em sintonia com os novos interesses econômicos e socioculturais, eleitos pela nova vanguarda da cultura europeia.

É certo que nada impede, em princípio, que esses interesses, e os fins epistemológicos que se lhes coadunam, produzam um quadro racional, cristalizado em uma tradição de pesquisa rival daquela que se abandonava, capaz de revelar-se consistente, razoável e mesmo superior àquele de sua rival, justificando, ainda que *a posteriori*, o seu abandono. No entanto, verifica-se aqui, em larga escala, um esforço do tipo analisado por MacIntyre (2007, cap. 5), em que os novos modelos de racionalidade, pois surgem muitos, de comum acordo sobre a rejeição do modelo velho e a necessidade de se estabelecerem novos alicerces mas sem qualquer diretriz comum sobre o que seriam esses novos alicerces, valem-se (frequentemente sem reconhecer o devido crédito) de estruturas e destroços da tradição anterior colocados a serviço de finalidades essencialmente estranhas aos propósitos que originalmente desempenharam, para construir seus próprios edifícios, e simplesmente rejeitam a intromissão de críticos exteriores, recusando-se a travar qualquer debate sério com tradições rivais, a

¹⁶⁵ Para já não mencionar certos problemas internos percebidos na psicologia humeana ou na noção kantiana de intuição (cf. O'CALLAGHAN, 2003, cap. 3; COFFA, 1991, caps. 1 e 2).

começar pela tradição clássica. O que resulta é a perda do sentido de unidade, a fragmentação desenfreada, o desacordo generalizado e o triunfo das modalidades instrumentais de racionalidade. É sobre esses resultados que cumpre agora debruçar-se.

3.1.3 A bifurcação da racionalidade

Tem-se aqui tratado, desde o início, de concepções rivais de racionalidade. Um traço comum das sociedades ocidentais contemporâneas (e mesmo de todas aquelas em que elas deixam a sua marca) é a pluralidade de perspectivas, que impede a formação de acordos sobre questões fundamentais. Geram-se assim divisões insanáveis, a partir das quais são propostos acordos políticos de convivência, de caráter liberal, que tomam os fins da vida humana como matéria de preferência individual irredutível. Exceto que o fim partilhado da vida em sociedade exige concessões, idealmente concessões negociadas, de modo que o papel das instituições seria de alguma forma produzir as condições para tais negociações e implementação das expediências deliberadas. A pressão, portanto, que se poderia esperar ver exercida se dá no sentido de centralizar as discussões sobre *meios* de fazer valer tais ou quais interesses. Em vista do fim compartilhado da convivência, pode-se, é certo, determinar também condições indispensáveis à perseguição desses interesses, apontando para a existência de *necessidades* reconhecidas, que seriam fontes de *direitos* elementares a serem preservados¹⁶⁶.

¹⁶⁶ MacIntyre (2007, pp. 66-71) desenvolveu uma célebre polêmica em torno da noção de “direito”, ou “direito subjetivo”, expressa pela palavra inglesa “right” (termo, ressalta, que desconhece correlatos registrados em qualquer idioma antes do fim da Idade Média), que considera tão ficcional quanto “bruxas e unicórnios” (MACINTYRE, 2007, p. 69). Os direitos, tais como concebidos sobre o pano de fundo liberal descrito, são garantias subjacentes à busca dos seus próprios fins, pertencentes a todos os agentes humanos enquanto tais, mas há uma distinção fundamental entre a aspiração a tal ou qual benefício e uma garantia socialmente assegurada a ele, venha o agente a querê-lo ou não. Ainda que se suponha universal a aspiração a certos bens, uma garantia social exige uma forma específica de organização das práticas e de aparato institucional. Cria-se, de fato, uma tensão entre um individualismo que se expressa em termos de direitos e estruturas burocráticas que se justificam em termos de “utilidade” e “eficiência” (outros conceitos achados problemáticos, cf. MACINTYRE, 2007, pp. 62-66, 106-108), em que o supostamente emancipado “agente autônomo” se vê envolvido em relações de dependência profissional dos especialistas autorizados num sistema impessoal de regras que por si favorece a tendência dos agentes a engajar-se em relações de natureza essencialmente manipulativa (mais ainda em vista da falência das autoridades tradicionais, familiar, religiosa etc.). Ver MACINTYRE, 2007, p. 68; 2006e, pp. 114-116. Além do mais, ainda que a concepção de “direito” não se restrinja à ordem jurídica positiva, mas a ela se apele para propor a sua reforma segundo noções “intrínsecas” de justiça (o que por si já contrasta com a “localidade” operacional da noção de direito), ocorre precisamente uma divisão da sociedade quanto à natureza dos direitos (seriam meramente negativos, como direitos à “não interferência”, ou também positivos, como o direito à educação, à cultura etc.?), a seu conteúdo (um “direito à livre empresa” poderia entrar em confronto com direitos salariais e trabalhistas), a seu alcance (veja-se o

Entretanto, ainda a discussão entre os que assumem semelhante ponto de partida, sobre os ideais de uma ordem social pensada de modo a atender requisitos do tipo referido e os mecanismos que permitam avançar possíveis soluções dialogadas (se é que são estas realmente possíveis) não chegam a consenso relevante (ver acima, seção 2.3; MACINTYRE, 2007, cap. 17). E as regras de sociabilidade realmente adotadas, quando as instituições são moldadas de acordo com tais compreensões do fundamento da ordem social, longe de cumprir o que prometem, produzem verdadeiras caricaturas dos ideais dos filósofos morais e políticos, cujas discussões vão perdendo substancialmente a relevância aos olhos da própria sociedade (cf. MACINTYRE, 2006e). Mais ainda, a própria ideia do *diálogo* e da *negociação* entre indivíduos com aspirações particularizadas tende a ser sobremaneira desfavorável àqueles que entram no colóquio com mais exíguas condições de negociação e exclui *ipso facto* os incapazes de negociar (tais como nascituros, crianças, anciãos e portadores de diversos tipos de enfermidade e deficiência, temporários ou permanentes). Além do mais, talvez a própria participação nas decisões comuns (como quer que sejam viabilizadas) como agentes racionais e responsáveis requeira aos partícipes condições apropriadas de educação e desenvolvimento da personalidade (cf. MACINTYRE, 1999, caps. 8, 9 e 11).

problema relativo à existência de direitos do feto e do embrião humano) etc. Michel Villey (2007, cap. 1) argumenta que a noção moderna de direitos humanos é simplesmente incoerente e recorda que foi criticada desde pontos opostos do espectro político, como por Edmund Burke e Karl Marx entre os modernos. O direito, no outro lado, que corresponde ao *jus romano* (e remete ao *tò dikáion* aristotélico), é essencialmente um direito *político* (cf. *Ethica Nicomachea*, L. V; *Summa Theologiae*, Q. LVII, A. 1; VILLEY, 2007, p. 56). Lynn Hunt (2009, cap. 5) em sua história da noção de direitos humanos, sugere que, no intervalo entre sua formulação inicial entre os revolucionários americanos e franceses e a Declaração Universal das Nações Unidas, o projeto inteiro dos direitos humanos parecia frustrado, por não ter forças, como princípio abstrato, para superar resistências culturais arraigadas e ter sido acompanhado por fatores colaterais pouco nobres, tendo-se tornado efetivo justamente em contextos nacionais, como direito político, mas que teria representado finalmente um êxito por certa universalização da *empatia*, ainda que reconheça o *agravamento* das violações de direitos elementares (HUNT, 2009, pp 211-212), e a existência de ampla divergência e conflituosidade quanto aos conteúdos dos mesmos direitos (p. 215). Nisso ela se aproxima, por exemplo, de Charles Taylor, que afirma haver, sobre o cenário das profundas divergências quanto aos critérios de fundamentação, uma ampla concordância sobre os próprios padrões de julgamento, o que estimula o surgimento das teorias morais que não se ocupam da noção do bem humano (TAYLOR, 1989, p. 496). Tais posturas insinuam a existência de um acordo fundamental, ainda que no nível superficial das respostas emocionais, que, mesmo reconhecendo, com MacIntyre, algo como o triunfo do emotivismo moral, procuram minimizar a sua gravidade. De um ponto de vista macintyreano, o quadro é mais sombrio. O discurso dos direitos humanos não somente esconde o caráter irracional e conflituoso da vida moral nas sociedades contemporâneas (para uma evidência, vejam-se os casos recentes de divisão e conflito violento envolvendo o problema da imigração nas modernas sociedades “multiculturais”) como cria tensões estruturais entre reivindicações de autonomia e autoridade burocrática e estimula os modos manipulativos de relacionamento (MACINTYRE, 2007, p. 68).

Notadamente, há diversas formas entre si incompatíveis de abordar cada uma dessas dificuldades, com termos igualmente incompatíveis pelos quais ajuizar das diferentes soluções, e nem todas elas são compatíveis com as premissas (gerais ou relativas a uma encarnação particular) da própria ordem liberal. Em outras palavras, retomando a formulação já empregada, as divergências que dividem as comunidades hodiernas são divergências *fundamentais* e supõem, afinal, concepções rivais de racionalidade. Concretamente, em especial, a ideia de que as preferências pessoais constituem um elemento basicamente irreduzível em uma teoria ética e de que os acordos sociais devem (porque, antes de mais nada, *podem*) ignorar diversas concepções da natureza humana ou das finalidades que lhe são intrínsecas pode ser posta em questão. O fato de que o desafio nem sempre seja tomado a sério deriva, em última análise, não apenas de uma alegada desimportância da questão, mas frequentemente de certa convicção, presente ao menos tipicamente nas camadas mais educadas da população, de tratar-se de questão ilegítima ou ininteligível. Tal convicção, no mais, justifica-se comumente a partir de um tipo particular de narrativa, herdeiro do projeto iluminista.

Acima (seção 2.3) aludiu-se à distinção weberiana entre uma racionalidade instrumental (ou formal), ocupada do ordenamento dos meios a fins previamente dados, e uma racionalidade substantiva que determina fins absolutos e fundamenta julgamentos de valor¹⁶⁷. A progressiva “racionalização” da vida e o conseqüente “desencantamento do mundo” característicos da idade moderna, tais como especialmente inscritos na economia capitalista, na administração burocrática e na concepção formalista da lei, representam o triunfo da compreensão instrumental de racionalidade sobre qualquer uma de feições mais substanciais ou “absolutistas”¹⁶⁸. A tensão entre as duas formas, porém, não se dissolve, e mesmo a

¹⁶⁷ Ver acima, nota 50.

¹⁶⁸ Tais características das sociedades modernas, contudo, não nos devem fazer pensar que a preocupação com uma “racionalização” técnica das atividades sociais e econômicas fosse inexpressiva nos períodos anteriores. O engenho e a inovação tecnológica, e os modos de conhecimento que se lhes relacionam, eram motivos importantes por si mesmos nas sociedades da Antiguidade (cf. HUMPHREY, 2006; TERESI, 2002) e da Idade Média. Com efeito, durante o Medievo houve sensível impulso para o desenvolvimento técnico (sustentado ainda no contato contínuo com as civilizações chinesa e médio-orientais) devido, por um lado, ao colapso do escravismo romano (que ensejou o surgimento de técnicas agrícolas, o uso de máquinas e o aproveitamento do potencial energético da água e do vento) e, por outro, ao tipo de nova disposição cultural em relação ao trabalho produtivo, simbolizada na determinação bíblica “submete a Terra” e na divisa beneditina “*ora et labora*”. No século XII, Hugo de S. Vítor situa as artes produtivas no seu catálogo de saberes e estudiosos do século XIII como Sto. Alberto Magno, S. Boaventura, Vicente de Beauvais e especialmente Roberto Kilwardby e Rogério Bacon louvaram o potencial dessas artes tanto para o conhecimento quanto para o domínio da

emergência do domínio da racionalidade formal é condicionada pelo sucesso de algumas posições substantivas: pense-se, por exemplo, a respeito do célebre reporte de Weber (1992) acerca da influência da ética protestante, ainda que contra a expressa intenção dos primeiros reformadores protestantes, sobre a consolidação do espírito capitalista¹⁶⁹. Também a ciência moderna não é o produto de intelectos utilitários movidos por motivos estritamente utilitários, mas seu crescimento e sucesso estão indubitavelmente ligados aos avanços técnicos que se lhe associam (não somente por serem possibilitados pelo adiantamento da pesquisa, mas também por expandir o seu escopo experimental) e ajudam a talhar o inteiro ambiente social do mundo moderno, assim como, por conseguinte, seus valores e critérios racionais¹⁷⁰.

natureza. Cf. GIES e GIES, 1995, cap. 1. É verdade, por outro lado, que ainda imperava uma distinção hierárquica das chamadas “artes liberais” relativamente às “artes servis”, o desenvolvimento técnico se inscrevia no quadro de uma ordenação ética, religiosa e legal da sociedade que impunha rígidos limites para a competição e a busca autônoma de resultados conversíveis em lucro e a cultura geral se opunha ao tipo de imanentização da ética do trabalho refletida no lema calvinista “*orare est laborare*”.

¹⁶⁹ Amintore Fanfani (2003, cap. 3) atesta a presença e o crescimento de um “espírito capitalista” – trazendo no bojo o germe de profundas mudanças sócio-institucionais – muito anterior à eclosão do movimento protestante (cf. também PIRENNE, 1937, pp. 45-49) e ressalta, por exemplo, que, enquanto os moralistas escolásticos articulavam uma sofisticada casuística para avaliar o caráter usurário de formas concretas de cobrança de juros, Lutero condenava radicalmente todas elas, e que, no caso da autorização (de fato inédita) de Calvino da prática usurária, as restrições que lhe impunha eram tamanhas que, no fim e ao cabo, não estabeleciam condições substancialmente mais liberais do que aquelas aceitas pelos estudiosos católicos; um espírito antimercantil e a denúncia aos excessos da ganância não eram infrequentes entre teólogos e pregadores protestantes nos primeiros séculos (FANFANI, 2003, pp. 144-145). Fanfani também se opõe à tese weberiana sobre secularização do conceito de vocação por Lutero, recordando que a ideia do trabalho cotidiano como chamado divino não é de nenhuma maneira alheia à tradição católica. Entretanto, reconhece que o Protestantismo abre um largo espaço para o desenvolvimento do espírito capitalista e seu entranhamento social principalmente pela drástica separação entre as dimensões da natureza e da graça e pela doutrina da irrelevância das obras para a justificação, que alheia a ética das ações da consideração do fim (transcendente) da vida humana, convertendo-a num setor autônomo que logo reivindicará predomínio ou mesmo exclusividade no âmbito público (também reforçada, poderíamos acrescentar, com Weber, pela busca de sinais materiais de eleição). FANFANI, pp. 148-157 Não se pretende aqui atacar particularmente a questão sobre a natureza e a extensão das relações entre o pensamento dos reformadores e o *ethos* das comunidades protestantes e o desenvolvimento da economia capitalista, que não é assunto trivial. É relevante, contudo, excluir as perspectivas meramente unidirecionais e admitir a existência de um reforço recíproco entre ambos, talvez operante de maneiras heterogêneas, muitas vezes indiretas e sutis, mas que legitima a afirmação da influência de transformações substantivas de racionalidade no processo de “racionalização” – e de secularização – das sociedades modernas, ou pelo menos daquelas linhas dominantes de pensamento que apontarão enfim ao projeto analítico.

¹⁷⁰ Também Heidegger (1977) e Horkheimer e Adorno (2002) tematizam, paradigmaticamente, o nexo entre o pensamento moderno e a primazia da racionalidade instrumental. Josef Pieper (1952, pp. 64-66) se refere ao “proletariado” e ao mundo do “trabalho total” como concretização dessa primazia. A prevalência desse tipo de racionalidade e a concepção da razão científica como autônoma estão, sem dúvida, relacionados ao fenômeno

Há caricaturas frequentes da posição “externalista” de autores de convicção marxista como Boris Hessen e Henryk Grossmann (cf. FREUDENTHAL e MCLAUGHLIN, 2009) que os acusa de fazer esse tipo de suposição (sobre a *motivação* da pesquisa científica ser diretamente relacionada à resolução de problemas técnicos) ou de vincular implausivelmente realizações culturais e necessidades (sem levar em consideração os *meios* disponíveis para sua satisfação, que também parcialmente as definem). Esses autores, porém, antes afirmam ser o estudo da ciência *dependente* da tecnologia que lhes oferece matéria de investigação e exerce pressão para a produção de tais e tais inquéritos. Sua ênfase sobre os condicionamentos sociais e econômicos faz com que releguem os aspectos cosmológicos e metafísicos dos cientistas do século XVII ao nível de superestrutura ideológica, em conformidade com os cânones do marxismo ortodoxo (cf. MARX, 1904, pp. 11-13).

Thomas Kuhn (1975), ao relatar como a revolução copernicana define os problemas e a abordagem que desembocarão na ciência de Descartes e de Newton, por outro lado, considera detidamente os aspectos matemáticos e o contexto filosófico e teológico que cercam a questão, mas não aborda o assunto da aplicação técnica e do contexto econômico-social. De modo semelhante procedem outros autores clássicos como Burt (1983) e Koyré (1962). Entretanto, o reporte deste último sobre o acirrado debate entre Leibniz e o “buldogue de Newton”, Samuel Clarke, sobre qual das duas concepções honra mais perfeitamente a glória de Deus termina com a soturna observação de que aquilo que passará à posteridade é a vastidão do espaço vazio de Newton despido dos divinos atributos que lhe foram dados por Henry More em que os corpúsculos se movem como num mecanismo leibniziano/cartesiano sem a menção do Relojoeiro (KOYRÉ, 1962, cap. XI, conclusão). Arthur Koestler (1959, epílogo) dirá que esses homens se movem sonambulicamente numa trilha cujo termo não conseguem vislumbrar, mas para a qual seus caminhos convergem.

da “secularização” das sociedades modernas. Mas interessa ressaltar que estudiosos como Peter Berger (1973, pp. 112-114) e Charles Taylor (2007, cap. 14) observam que o fenômeno, desigualmente distribuído através do tecido social, é compatível com a sobrevivência de formas tradicionais e o com o surgimento de novas formas de religiosidade, de modo que os aspectos substantivos, mesmo relegados a certa marginalidade, permanecem operantes. Além do mais, a “transferência do sagrado” é verificável em diversos níveis, atingindo não só o Estado, mas também a própria ciência – cf. o “desmascaramento” do “ideal ascético” sobrevivente entre os cientistas por Nietzsche (*Genealogie der Moral, Dritte Abhandlung*) e a polêmica recente de Mary Midgley (1992). Também George Steiner (1997, cap. 1) aponta as reminiscências religiosas dos projetos ideológicos seculares. Eric Voegelin (2000, pp. 175-195) e Hans Jonas (2001, cap. 13) falam especificamente da herança do gnosticismo no pensamento moderno – Voegelin ainda acrescenta a influência especial do milenarismo de Joaquim de Fiore (VOEGELIN, 2000, pp. 178-186).

A ideia, porém, de um aproveitamento tecnológico e da assimilação a um projeto de sociedade que se consubstancia como razão para fazer vistas grossas às heterogêneas e frequentemente heterodoxas contingências culturais circunstantes e contornar as dificuldades epistemológicas para aceitar ainda assim a nova ciência como modelo supremo de conhecimento da realidade pode ser mais atraente do que a tragicidade de Koyré e as estranhas coincidências¹⁷¹ de Koestler. Uma concepção da ciência empírica moderna como engajada fundamentalmente num projeto construtivista de impor modelos de relação entre fenômenos que os descrevem em termos pertinentes a escolhas teóricas particulares, mas de modo a atender primariamente a exigências de predição e controle – num sentido que facilita a sua aplicabilidade – é capaz de explicar o seu tremendo sucesso e sua conaturalidade com um modelo de sociedade regida principalmente pelos cânones da racionalidade instrumental.

Isso não significa, porém, que a constituição desse modo de investigação tenha buscado atender, desde o início, universal e expressamente, a esse tipo de propósito. Tradicionalmente, a ciência opera, tanto quanto a filosofia, sobre a suposição da inteligibilidade do mundo (historicamente ligada a certa convicção religiosa¹⁷²) e envolve uma atitude teórica que a destaca da mera pesquisa em engenharia, de modo que ambas podem reclamar, com igual justiça, a certificação de sua ascendência helênica. De Tales a Aristóteles, há diversos sábios gregos que podem emitir uma reivindicação ao duplo título de filósofos e cientistas capaz de satisfazer critérios antigos e modernos, animados por um espírito comum. No início do século XX, Henri Poincaré (1995, pp. 139-141), investido também ele dos mesmos direitos de dupla cidadania, levanta seu protesto veemente contra os que desejam reduzir a ciência à dimensão utilitária. Poincaré argutamente pontua que uma ciência movida inteiramente pela ânsia da aplicação sequer seria viável, uma vez que sua fertilidade depende dos elos que unem entre si as verdades. Ainda assim, o sentido e o conteúdo dessas verdades enquanto verdades, e de modo especial aqueles dos elos que entre elas impõe a atividade científica (entendida, frise-se, no sentido moderno) não são de modo algum óbvios e transparentes. O próprio Poincaré (1995, pp 149-156), inimigo declarado do convencionalismo radical de LeRoy, admite um papel decisivo das convenções na edificação

¹⁷¹ Cf. KOESTLER, 1974.

¹⁷² Cf. acima, seção anterior. Diversos autores remetem ainda ao papel desempenhado pela tradição cristã na preparação da revolução científica. Cf. FUNKENSTEIN, 1986, 10-18; GAUKROGER, 2006, cap. 1; GRANT, 2009, cap. 9; LINDBERG, 2002, cap. 14; HARRISON, 2007, introdução; WHITEHEAD, 2006, cap. 1; FRANCA, 1999, L. III, cap. III.

dos esquemas explicativos e restringe a capacidade da ciência à identificação de regularidades estruturais que relacionem os fenômenos, passíveis de imersão em diversos enquadramentos alternativos¹⁷³. Sobre a natureza mesma da realidade ela deve calar. O fato é que a compreensão do conhecimento científico comporta um espectro virtualmente ilimitado de variação, mesmo entre seus praticantes¹⁷⁴. A “filosofia espontânea” do cientista pode ser realista ou instrumentalista, materialista ou idealista, sem que isso impeça a existência de uma prática que congregue os representantes de todas essas posições díspares.

Essa fluidez em termos de compromissos substantivos ou “metafísicos” da ciência moderna, tomada outrossim como modelo por excelência de racionalidade, é o que termina por autorizar uma posição como a de Weber, que afirma a precedência da “racionalidade instrumental” na modernidade enquanto posiciona os compromissos da racionalidade substantiva além do alcance de quaisquer critérios propriamente racionais; ou a concepção de “metafísica” em Collingwood, como ordenação dos pressupostos da pesquisa que em si mesma não é passível de averiguação científica¹⁷⁵. Por outro lado, dado o caráter insubstancial dos compromissos de mundivisão enfim requeridos pela própria atividade científica, juntamente com a autonomia dos fins assumida pelo capitalismo industrial e financeiro, que amplo uso realiza do progresso técnico possibilitado pela íntima relação entre ciência e tecnologia no mundo moderno (e determina em larga medida o financiamento da pesquisa e o próprio prestígio social da ciência), compreende-se a subordinação da racionalidade científica às condições materiais e sociais da vida econômica por Marx e seus seguidores, resultando por fim na generalização cristalizada na “interpretação materialista da História” e na tese da determinação da “consciência humana” pela sua existência social, atendendo às demandas

¹⁷³ Mesmo essa compreensão envolve dificuldades, como aquelas apontadas acima (seção 2.3), quando se mencionaram os argumentos de Van Fraassen: a ideia da existência de um padrão estrutural objetivo de relação entre os fenômenos já supõe uma estrutura definida matematicamente a partir da qual entendemos um conceito como o de isomorfismo (e o de homomorfismo, como parece ser sugerido por Poincaré). Vale dizer que Poincaré adota uma conceituação estritamente empirista do conhecimento, com as “qualidades” reduzidas ao aspecto sensível e as estruturas como coincidentes com a sua seção “comunicável”.

¹⁷⁴ Existe espaço ainda para variações regionais. Hippolyte Taine, em suas *Notes sur L'Angleterre* (1899), escreveu sobre a distinção entre o espírito francês, que valoriza as ideias por elas mesmas, e o inglês, para o qual revestem o caráter de ferramentas de mnemotécnica e previsão (pp. 325-326).

¹⁷⁵ Cf. acima, nota 50.

intrínsecas das condições materiais de produção ou propriedade (cf. MARX, 1904, pp. 11-13)¹⁷⁶.

Em certo sentido, a epistemologia moderna, com Hume, Kant e seus sucessores, já parecia excluir uma interpretação da ciência como uma descrição objetiva dos caracteres da realidade. A crise das ciências na passagem do século XIX ao XX¹⁷⁷ e a especulação dos filósofos da ciência reforçaram a convicção sobre o caráter eminentemente convencional das ferramentas conceituais empregadas na atividade científica. Embora tenha originalmente buscado uma estrita unidade de método (em que o sentido tradicional de unidade hierárquica e teleológica do inquérito se verteu)¹⁷⁸ e partido de premissas substantivas (ainda que algo heterogêneas) sobre a racionalidade, a ciência moderna acabou por se fragmentar em um mosaico de partes sofrivelmente (se em absoluto) comunicantes e, conquanto continue a proporcionar meios eficazes para a predição e controle dos fenômenos – de modo a associar-se intimamente à sempre crescente tendência à inovação tecnológica – e gozar de grande

¹⁷⁶ Esse tipo de compreensão traz por si alguns problemas, mormente em se tratando do seu próprio suporte racional como discurso supostamente “científico”: Leszek Kolakowski (1978, p. 176) chama atenção ao fato de que Marx não se interessa pela discussão epistemológica, dissolvendo-a antes em obstáculo ideológico à atinência da realização da consciência, liberta dos liames da “falsa consciência” em que as questões de índole metafísica e epistemológica clamam por uma validade autônoma, desligada dos ideais de afirmação humana. Philip Kain (1986, pp. 26-28) tenta moderar o elemento “subjetivo” da epistemologia tácita de Marx ao afirmar que este, em sua doutrina madura, admite espaço para uma consciência “natural” do homem, como de alguma forma ordenada à objetividade. De qualquer modo, parece permanecer um juízo de que a objetividade é atrelada a um “privilegio cognitivo” (cf. KOLAKOWSKI, 1999, pp. 293-294) da classe operária determinada, basicamente, por sua posição no próprio sistema marxiano. Barry Barnes (1977, cap. 1), que se encontra próximo à tradição marxista, porém, ao desenvolver seu estudo sobre os condicionamentos sociais do conhecimento e a sua dependência dos interesses envolvidos (em prejuízo das reivindicações à objetividade), faz a importante observação de que suas conclusões estão fortemente vinculadas à sua assunção irrestrita de premissas naturalistas, apontando a dificuldade intrínseca de qualquer postura semelhante (mês mo não conectada diretamente a Marx) em evitar conclusões similares. Esse tipo de posicionamento padece das dificuldades que naturalmente acometem as posições relativistas e perspectivistas em geral. Cf. acima, seção 2.5.3.

¹⁷⁷ Cf. PEAT, 2002. A “crise das ciências” entendida como resultante das transformações da razão que terminariam por reduzi-la à mera articulação de “fatos” separados de toda consideração valorativa e privados da imersão num quadro teleológico é extensamente tematizada por Husserl (1970). MacIntyre (1982), em veio semelhante, mostra como a restrição do alcance da razão (teórica) aos “fatos” produziu uma cisão entre o estudo da realidade (incluindo o domínio psicológico) e o da moral, uma vez que o conceito de “liberdade” se divorcia, por definição, daquele de “causalidade”. É importante lembrar que dita crise epistemológica não se restringe às ciências “do mundo”, mas alcança a própria matemática, tomada como instrumento por excelência do conhecimento científico da realidade (cf. KLINE, 1980, pp. 6-8) e também a lógica (cf. WOODS, 2003, cap. 1).

¹⁷⁸ É relevante que uma busca da “unidade da ciência” tenha permanecido um desiderato capital para os neopositivistas (cf. CARUS, 2007, pp. 12-14).

prestígio social e atenção dos investidores (públicos e privados), está muito longe de inspirar aos epistemólogos um grau mínimo de consenso.

Embora surjam ainda certas orientações “unificadoras”, tais como a proposta tendencial de acomodamentos estruturais parciais de Da Costa e French (2003, pp. 3-7)¹⁷⁹, a do holismo naturalista de Quine (1963a, pp. 42-46) e Davidson (1984d, pp. 189-198), a da “consiliência” de Edward O. Wilson (1999, cap. 12), entre outras, o fato é que buscam impor uma unidade biônica a um panorama visivelmente fracionado¹⁸⁰. Outros autores partirão justamente da constatação da *desunidade* da ciência e das dificuldades na conceitualização do seu aparato metodológico para afirmar seja a necessidade de assumir uma forma de perspectivismo científico (cf. GIÈRE, 2006, pp. 13-15; PUTNAM, 1991, cap. 7), seja a presença ineliminável da inconsistência na atividade científica (cf. MEHEUS, 2002), seja ainda o caráter desordenado e variegado da própria realidade (cf. DUPRÉ, 1993, 1-14; CARTWRIGHT, 1999, 1-19). Onde se verifica um esforço expresse para afirmar a objetividade da ciência face aos seus incontornáveis condicionamentos sociais (como em GOLDMAN, 1999, p. 49), há uma minimização dos fatores “substantivos”, como uma visão metafísica determinada sobre a verdade ou o realismo.

¹⁷⁹ Ver acima, nota 71.

¹⁸⁰ Nas últimas décadas, as publicações de ciência popular conheceram um fervilhar de anúncios como o de uma “teoria de tudo” ou uma “teoria final”, gerando best-sellers como WEINBERG, 1994. Trata-se de uma revivescência do sonho laplaceano, com os devidos acomodamentos de princípios de indeterminação e leis estatísticas, acionado pela perspectiva de remoção de obstáculos como a dificuldade de elaborar uma teoria capaz de modelar a ação das forças fundamentais admitidas pela física e conciliar certos resultados aparentemente incompatíveis entre a relatividade geral e a mecânica quântica através de modelos matemáticos suficientemente poderosos e elegantes (que evitem ainda saídas *ad hoc* como as “renormalizações” de Schwinger e Feynman). Tais esperanças voltaram a ser acalentadas por teorizações como as tentativas de formulação de uma teoria de campos unificada ou pela noção de supercordas. Entretanto, além do fato de que uma solução para tais problemas esteja longe da aceitação do consenso dos físicos e de que, presentemente, numerosas inconsistências são achadas nos modelos padrão (Da Costa e French, por exemplo, consideram conveniente o uso de modelagens sobre um arcabouço lógico paraconsistente para acomodá-los, cf. DA COSTA E FRENCH, 2003, cap. 5), trata-se sempre da construção de modelos matemáticos (bastante livres em seu desenvolvimento e às vezes mesmo sem que a consistência e elegância em si produzam maior número de previsões testáveis). Mesmo um modelo unificado e perfeitamente coerente constitui uma elaboração (necessariamente aproximada e simplificadora, ou teria que enfrentar a dificuldade do cartógrafo de Borges) subdeterminada imposta sobre os fenômenos, e não a enunciação da verdadeira e íntima natureza da realidade (embora possa comportar a sua cota de verdade, cf. próxima seção). Além do mais, a redução dos eventos naturais (nos quais se esgotaria o “todo” da realidade) à física é simplesmente uma premissa (extracientífica) dogmaticamente assumida e contra a qual, com efeito, não faltam argumentos filosóficos (ver próxima seção).

Esse tipo de compreensão, ao mesmo tempo magra e fluida¹⁸¹, da razão científica pareceria um ponto de partida improvável para a racionalidade filosófica, ocupada de questões substanciais sobre a natureza da realidade e os fins da existência, não fossem as contingências históricas de se ter atribuído a ela a derrocada da racionalidade filosófica e teológica especialmente associada à Cristandade medieval, de estar estreitamente enredada na marcha de determinada compreensão da sociedade que se tornou hegemônica no ocidente moderno¹⁸² e de gozar de elevado prestígio por uma associação, tornada automática, entre “conhecimento” e “progresso técnico”.

O primeiro aspecto é digno de especial atenção. Há, de fato, aspectos da antiga cosmovisão que foram eficazmente superados pelo impacto das ciências: o universo geocêntrico de esferas concêntricas, composto por um número diminuto de elementos que buscam seus “lugares naturais” (para focalizar um exemplo conspícuo) não apenas emergente da espontânea disposição observacional da humanidade, mas sedimentado através dos séculos em grossas camadas de elaboração especulativa e de imaginação simbólica, foi desalojado como estandarte de uma mentalidade que esvanecia¹⁸³ e que se entendeu deveria ser suplantada integralmente (ao menos no que diz respeito a suas aspirações ao conhecimento objetivo do mundo)¹⁸⁴. As duas outras contingências mencionadas ampararam-se nessa narrativa de triunfo racional para legitimar-se, emprestando-lhe oficial autoridade. Quando a crise epistemológica se tornou manifesta, ao menos para a cultura filosófica, essa autoridade já se encontrava firmada. Mais do que isso, a própria filosofia já se tornara uma atividade marginal numa sociedade regida¹⁸⁵, em seus traços mais conspícuos, pelo tipo de mentalidade utilitária que se reflete no inchaço do poder econômico e da administração burocrática.

Se se fala aqui em “contingências”, está-se a supor que nada há, na natureza das coisas, isto é, neste caso, na compreensão da racionalidade humana, que implique tais

¹⁸¹ Ver acima a discussão sobre o problema do progresso e as dificuldades envolvidas na noção de representação científica (seção 2.4).

¹⁸² Sob esse aspecto, não há diferença substancial entre as democracias liberais do chamado “mundo livre” e as “sociedades fechadas” como aquelas sob o jugo das ditas “democracias populares” socialistas.

¹⁸³ A transição entre a antiga e a nova cosmologia, porém, não foi realizada sem atenção, pelos seus pioneiros, às dimensões simbólicas e alegóricas do pensamento, nem sem uma recomposição que envolvia um diálogo às vezes sutil com o que a tradição precedente legou nesse mesmo campo (cf. SWINFORD, 2006; DOBBS, 2002).

¹⁸⁴ A próxima seção é dedicada a desenvolver o argumento de que tal entendimento é equivocado.

¹⁸⁵ Para uma exposição sobre as razões para a marginalização da Filosofia e sua fundamental irrelevância para as práticas sociais nas sociedades ocidentais contemporâneas, cf. MACINTYRE, 2006e.

consequências por necessidade. Ver-se-á, na próxima seção (3.2), que o ideal de racionalidade científica desenvolvido no Ocidente moderno não rivaliza, enquanto racionalidade *filosófica*, com uma compreensão mais substantiva da razão esposada por uma filosofia como o tomismo. Trata-se de um ideal perfeitamente legítimo em seu próprio campo, cujas conquistas e realizações não podem ser razoavelmente negadas, mas cuja contribuição para um conhecimento substantivo da realidade (em qualquer medida em que possa ser apresentada) *depende* de um juízo de natureza filosófica, que opera, pois, sob distintos pressupostos racionais. Se bem que essa razão filosófica possa (e talvez deva) se interessar intensamente pelos métodos e resultados da pesquisa científica, não deve, contudo, ser por eles modelada e medida. Para esclarecer essa posição, contudo, será preciso recorrer à distinção entre ciência natural e filosofia natureza, que só na próxima seção será diretamente abordada.

Seja como for, um resultado das referidas contingências é que a própria autocompreensão da sociedade se modifica significativamente. Já não é mais, como foi mencionado, uma exigência de sociabilidade radicada na natureza comum e sancionada pela comunhão religiosa que se apresenta como o fundamento da vida coletiva. A ciência se apresenta como autoridade na medida em que não apenas, por sua íntima relação com o conhecimento técnico, proporciona comodidades e aponta soluções para problemas sanitários, urbanísticos, ambientais etc., mas pela promessa de eficiência no âmbito administrativo, alimentando a ideia de uma *tecnologia social* (cf. MACINTYRE, 2007, pp. 83-87; CAPALDI, 1998, p. 8). Porém não oferece base para um acordo sobre valores substanciais¹⁸⁶.

Diferentes lealdades – de credo, de classe, de ideologia, de partido – dividem os membros de uma mesma sociedade, que deve então se articular sobre acordos “neutros” ou que ao menos permitam o mínimo de paz social para uma coexistência ordenada, e que em geral tomam como unidade fundamental o “indivíduo”. Este deve reclamar direitos que transcendam as determinações identitárias com sua bagagem “ideológica” para assegurar sua

¹⁸⁶ Dizer que não se dá suporte a um acordo ou decisão sobre valores substanciais não significa nem implica que haja *neutralidade* face ao conjunto desses valores. Feyerabend (1999, cap. 8) ressaltava que a autoridade da ciência na sociedade, incorporada à conformação das instituições e da prática educacional, mesmo a pretexto de “emancipação” e “crítica”, apoia-se num substrato ideológico e criticava os argumentos comumente usados para justificar a sua inconcussa proeminência social, chegando a defender uma “separação formal entre Estado e ciência”. Porém, ciência à parte, a ideia de uma sociedade supostamente articulada por critérios que pairam acima das divergências morais entre os seus membros tende a operar segundo um cânon eminentemente *econômico*. Posições morais são mercadorias produzidas de acordo com uma demanda e demandas não são simplesmente atendidas mas também criadas ou suprimidas de acordo com interesses de produção e venda ou de distribuição “utilitária”, sendo o custo caracteristicamente arcado por aqueles que dispõem de menos recursos para a barganha comercial ou política (cf. MACINTYRE, 1988, pp. 335-336).

parte dos bens em litígio. As negociações e os conflitos de interesse assomam ao centro da vida pública. Também aqui se procura construir epistemologias que forneçam uma base neutra para o ordenamento moral e social (seja na forma de “faculdade intuitiva”, de “senso comum”, de “autoevidência”, de “cálculo utilitário” etc.). Também aqui a inconclusividade do debate redundará ou bem na busca por um “mínimo” insubstancial como meta (que a teoria política liberal tomará a peito articular) ou bem na admissão do caráter irreduzível do conflito (entendido, por exemplo, como luta de classes com seus precipitados ideológicos sobrevenientes para os marxistas e como jogos de poder e suas máscaras para os nietzscheanos) e as relações sociais se tornam cada vez mais determinadas por atitudes manipulativas (cf. MACINTYRE, 2007, caps. 6 e 17; 1988, cap. XVII; ver também acima, seção 2.2).

Neste caso, porém, não se apresenta ao tomista a possibilidade de considerar a existência de duas “lógicas morais” ou sociais independentes (como no caso de uma racionalidade científica e uma racionalidade filosófica). Embora Sto. Tomás (*Summa Theologiae*, Ia-IIae, Q. 91, A. 3; QQ. 95-97) admita a distinção entre lei natural e lei humana, sendo esta aplicada de maneira particular com diversas variações admissíveis em termos de tempo, localidade e variedade de costumes – o que comporta uma margem de flutuação que abre espaço considerável para o elemento convencional –, isso não vincula a lei positiva a uma promulgação de caráter convencional/contratual (embora a promulgação expressa seja essencial para que adquira sua força – cf. *Summa Theologiae*, Q. 90, A. 4). Uma lei positiva, independentemente de qualquer espécie de consentimento social, que viole os requisitos da lei natural não tem efeito moralmente vinculante (*Summa Theologiae*, Q. 94, A. 4, ad 2-3). E a articulação dessa noção de lei natural, por sua vez, depende de uma compreensão definida da natureza humana, estruturada com uma teleologia intrínseca e essencial (e assim organicamente conectada aos dados de certa filosofia da natureza).

Além do mais, como já se argumentou, a alegação de neutralidade da teoria liberal não se sustenta: se ela propõe que o fundamento da lei humana (positiva ou consuetudinária) é um acordo contratual entre os sujeitos, está em condição de franca rivalidade com compreensões alternativas (como a tomista). Com efeito, trata-se de um tipo de compreensão dos valores sociais característico de uma configuração muito específica e historicamente situada de sociedade, cuja legitimidade moral é pelo menos tão discutível quanto a legitimidade epistemológica das diversas interpretações da ciência moderna. Ao tomar, de fato, o acordo entre “vontades” amorfas e atomizadas como fundamento da ordem social (e moral), atribui-

se um privilégio especial ao poder de negociação e influência, que tenderão a tornar-se os bens principais em torno dos quais a vida da sociedade orbita. Os pesos diferenciados a se atribuir a valores associados como a liberdade (por exemplo, no âmbito econômico) e a igualdade de oportunidades gerarão, por sua vez, uma espécie de incomensurabilidade peculiar entre as próprias posições liberais, que terminarão por competir elas próprias pela adesão do consumidor/eleitor segundo seu arbítrio subjetivo (passível, claro, ele próprio de manipulação retórica e publicitária). Ver MACINTYRE, 2007, cap. 17; 1988, cap. XVII.

Entretanto, diante das dificuldades relacionadas ao projeto epistemológico moderno, com sua tendência a enclausurar-se nas celas do idealismo e do solipsismo, uma saída encontrada para a preservação do espírito do projeto moderno, com sua ideia de uma racionalidade neutra e de uma reconstrução dos alicerces do pensamento em consonância com suas demandas, é precisamente às práticas científicas e linguísticas correntes nesse tipo de sociedade que tipicamente apelarão os proponentes da corrente analítica como ponto de partida¹⁸⁷. A tendência à especialização e à inventividade e rigor técnicos característicos das ciências também será emulada, o que é motivado pela convicção disseminada de que se trata de empreendimento cognitivo legítimo e associado aos valores da sociedade democrática e liberal, sobretudo quando inimigos externos, na forma das ideologias nazista e comunista, projetam sobre ela sua ameaçadora sombra (cf. AKEHURST, 2010, cap. 1; MCCUMBER, 1996).

Constata-se, pois, que o tipo de racionalidade secular e liberal atraída aos polos do cientificismo e do “senso comum”, com uma inclinação linguística e ênfase sobre um tipo de argumentação a um tempo claro e rigoroso e modesto em pretensões e alcance, características da filosofia analítica, é produto de uma confluência de fatores nem sempre internos à discussão filosófica. Com efeito, o próprio contexto filosófico em contraste com o qual essa tradição emerge e as posições contra as quais ela define as suas próprias são tipicamente distorcidas pelos mais destacados representantes de suas primeiras gerações (mesmo que haja uma tendência emergente, no meio de seus associados, a surgirem esforços de retificação dos efeitos desse tipo de abordagem e lançar alguns raios de erudição sobre as raízes conceituais da tradição) e uma atitude geral de impaciência, quando não de maldisfarçado desprezo, por

¹⁸⁷ Observa-se aqui uma essencial afinidade, e mesmo continuidade, com o “projeto iluminista”. Capaldi (1998, p. 2) fala sobre a “conversação analítica” como um momento desse mesmo projeto, embora o entenda de maneira *sui generis*, de modo a considerar Hume, Kant e Hegel como pensadores “contra-iluministas” (CAPALDI, 1998, p. 7).

assuntos históricos e culturais em mais lata acepção, não é de todo incomum, mesmo que não generalizada, entre seus membros¹⁸⁸.

Portanto, a tradição analítica, por razões históricas, adota por modelo da razão filosófica uma racionalidade científica que cresceu sob a égide de uma mudança radical de mentalidades, mas essencialmente tendente à instrumentalidade e, assim, em si mesma pouco impregnada de compromissos substantivos de natureza metafísica e, por essa mesma razão, pouco apta a proporcionar por si a base de uma visão compreensiva e consistente do mundo e de sua compreensão racional. Antes, porém, de aprofundar a crítica à concepção de racionalidade incorporada nessa tradição (ou, em todo caso, nas linhas dominantes de suas discussões), e uma vez que se conceda a legitimidade simultânea de uma racionalidade científica e uma racionalidade filosófica, rejeitando porém a típica compreensão moderna e analítica delas (e do modo como se relacionam), é oportuno tratar em algum detalhe a distinção entre as duas, de modo a investigar a natureza e o alcance de cada uma e o relacionamento entre elas segundo a compreensão da pesquisa racional que se tem até aqui defendido.

3.2 CIÊNCIA E FILOSOFIA NO PROGRAMA MACINTYREANO

A teoria macintyreana das tradições de pesquisa racional nasce, como toda forma de especulação filosófica e de empenho ativo da razão humana, em um contexto histórico-cultural determinado, do qual não pode deixar de carregar a marca. Ainda que apele a um modelo de investigação consolidado no século XIII, MacIntyre está em busca de recursos para problemas que afligem o homem contemporâneo e em diálogo com os saberes de seu tempo. Se o manancial de que (principalmente) acaba por server, depois de uma espécie de peregrinação intelectual, é o de uma antiga tradição, trata-se de uma tradição cuja torrente pode ter minguado e corrido por veios subterrâneos em certas épocas, mas que nem por isso secou. E de fato experimentou, no mesmo século em que MacIntyre escreve os textos centrais de sua obra, uma notável renovação. Como foi visto, porém, o problema que especialmente inquietou MacIntyre foi o da natureza da divergência das perspectivas racionais nas sociedades pluralistas da “pós” ou da “hiper” modernidade.

¹⁸⁸ Por “contexto de contraste” entende-se o que se veio a chamar “filosofia continental” (cf. AKEHURST, 2010, cap. 4; CRITCHLEY, 2001, cap. 3).

Essa questão terminou por levá-lo a edificar uma teoria metafilosófica sobre as tradições de pesquisa como contextos que dão forma e sentido aos diversos tipos de inquérito racional, desenvolvida de tal modo a tornar-se uma dialética das tradições de pesquisa, um campo de confronto entre as tradições rivais (já que teses pontuais, ou mesmo teorias particulares, não se batem senão reconhecendo a diversidade de armas que as respectivas tradições de que participam lhes dispensaram). Foi visto, porém, que esse campo não pode ser um território neutro, mas exige a caracterização de uma geografia própria. A teoria macintyreana das tradições compromete-se com os princípios e modos de conceitualização de uma tradição em particular. Supõe, portanto, posições substantivas sobre a verdade, sobre o alcance do conhecimento, sobre o objeto e os fins da pesquisa, sobre a própria natureza do agente investigador e os condicionamentos da investigação. Assim caracterizada, provida de seus próprios recursos, consegue lançar o olhar sobre a crise epistemológica que acomete uma tradição rival (que informa fortemente, no entanto, o horizonte cultural do investigador que não comunga seus princípios) e dar sentido dela numa narrativa particular. Sendo que essa narrativa sugere uma cisão da razão, de modo que não dividem o mesmo habitáculo a razão filosófica (tradicionalmente concebida) e a razão científica (modernamente concebida)¹⁸⁹.

A teoria das tradições de pesquisa de MacIntyre tem uma visão definida sobre a natureza do conhecimento e, portanto, incorpora uma epistemologia. A epistemologia macintyreana, contudo, não é especificamente uma filosofia da ciência, mas uma teoria abrangente da racionalidade que parece admitir a ciência como caso particular. Embora MacIntyre se ocupe primariamente da racionalidade *prática*¹⁹⁰, é certo que tem em vista um escopo muito mais amplo – como suas considerações a respeito da ciência¹⁹¹, aliás, indicam

¹⁸⁹ É verdade que o termo “ciência” não era ignorado na concepção tradicional e que experimentou uma mudança substancial de sentido na modernidade, mas se trata de uma mudança que, feitos os devidos esclarecimentos e distinções, um investigador tomista reconhece e acolhe. E, de fato, que pode fazê-lo é um indício de não vê as duas instâncias como rivais, mas complementares.

¹⁹⁰ Há um sentido em que o âmbito da racionalidade prática constitui um objeto privilegiado para a epistemologia macintyreana, uma vez que, de modo mais direto, faz da dimensão social um objeto de preocupação, assim como a direção do agir humano de acordo com fins que são de seu interesse primário e imediato. Entretanto, para MacIntyre, as racionalidades prática e teórica são interdependentes. Cf. especialmente MACINTYRE, 1990b, pp. 40-45.

¹⁹¹ É verdade que existem abordagens que procuram assimilar a investigação científica, em certo sentido, à racionalidade prática por meio da incorporação dos recursos da teoria da decisão ao problema da escolha teórica (identificada com uma decisão doxológica) em ciência. Cf. LEVI, 1980, cap. 4. Levi também procura tratar a atividade científica como uma prática guiada por metas e levar em consideração o contexto (inclusive histórico) que situa o investigador e influencia suas escolhas, além de tratar também o problema das

(cf. também MACINTYRE, 1978). Mas é possível que o programa macintyreano seja mesmo inapto como filosofia da ciência. Sua defesa da superioridade da ciência natural galileana sobre a aristotélica é importante para ilustrar seu entendimento da dialética das tradições de pesquisa e lhe fornece uma analogia útil para reforçar sua descrição – esta, sim, central ao seu empreendimento – do *Aufhebung* tomasiano em relação às tradições agostiniana e aristotélica e da aptidão do modo de investigação de Sto. Tomás como modelo de racionalidade filosófica¹⁹². Entretanto, dificilmente se poderia generalizar os aspectos dessa dita superioridade de modo a abranger outros episódios da história da ciência (coisa que, em todo caso, o próprio MacIntyre não tenta fazer).

Poder-se-ia replicar, é verdade, que a ciência galileana é simplesmente a tradição vigente entre os pesquisadores do mundo natural até os dias que correm, realmente superior à que a precedeu, embora com suas ocasionais revisões e divisões internas, e que hoje enfrenta (como se depreende das discussões entre os epistemólogos) uma crise epistêmica (embora provavelmente não social) especialmente grave – podendo estar prestes a ser substituída por uma terceira tradição que vá além das duas anteriores. Mas é possível também que a atribuição de superioridade, enquanto racionalidade rival, da tradição galileana se baseie simplesmente em um equívoco. É preciso, portanto, distinguir, em conformidade com

perspectivas rivais. Propõe, porém, um modelo singular de racionalidade (que rejeita a existência de autênticas revoluções e da incomensurabilidade entre esquemas) em que a racionalidade aparece reduzida à instrumentalidade, sem uma sustentada e contínua discussão dos próprios *fins*. O uso de recursos da teoria da decisão para uma regulamentação da racionalidade doxástica parece, além do mais, vulnerável à crítica desenvolvida por MacIntyre contra as pretensões das ciências sociais às generalizações nomológicas (usadas como justificativa para a autoridade burocrática, cf. MACINTYRE, 2007, cap. 8). Tais tentativas esbarram na radical imprevisibilidade associada às crenças humanas: impossibilidade de prever o impacto de conhecimento futuro (aqui MacIntyre se aproxima às críticas de Popper ao que este entende por “historicismo” – cf. POPPER, 1957, ix-x), imprevisibilidade do agente para si próprio, aninhamento dos estados intencionais (o agente A precisa levar em consideração as crenças do agente B sobre suas crenças sobre as crenças dele etc.), imprevisibilidade das reações a puras contingências (cf. MACINTYRE, 2007, cap. 8). Uma vez que a própria pesquisa científica é uma atividade social com um contexto histórico, econômico e cultural mais amplo, essas considerações também se aplicariam à ideia de uma “racionalidade científica” transtemporal e transgeográfica.

¹⁹² É importante, porém, observar que o texto em que MacIntyre apresenta o êxito do programa galileano, o confronto com Descartes e a discussão das filosofias da ciência de Kuhn e Lakatos, *Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science*, republicado em 2006(a), veio a lume em 1972, nove anos, portanto, antes de *After Virtue* – que marcou o início da transição de MacIntyre na direção do tomismo (só assumido expressamente no final da década de 1980). Como o próprio MacIntyre admite (MACINTYRE, 2006, pp. vii-viii), o texto foi um divisor de águas em seu pensamento. É compreensível, portanto, que o seu pensamento subsequente continuasse a exibir o impacto dessa prematura “descoberta”. Porém, ao admitir a “superação” da filosofia natural aristotélica pela ciência galileana, MacIntyre abriu lacunas consideráveis em seu projeto e o tornou especialmente vulnerável a determinadas críticas. Mais sobre isso na seção a seguir.

diversos autores situados na tradição tomista, entre os âmbitos da ciência natural e da filosofia da natureza (seção 3.2.1), para em seguida voltar à concepção de tradição de pesquisa racional e identificar os caracteres de uma racionalidade propriamente filosófica (que se ajusta com mais clareza ao modelo macintyreano) em contraste com uma racionalidade propriamente científica (que não se ajusta). Tal identificação será crucial para apontar as deficiências da compreensão caracteristicamente analítica de racionalidade (filosófica).

3.2.1 Ciência natural e filosofia da natureza

Para que duas concepções de racionalidade se engajem num conflito, é preciso que se reconheçam como *rivals*, isto é, como fundadas sobre princípios e compreensões da natureza e finalidade do inquérito incompatíveis e inconciliáveis. Essa incompatibilidade, contudo, supõe uma partilha de objeto e certo tipo de apropriação desse objeto, por cada uma, que se entenda excluir aquela assumida pela outra. As tradições de pesquisa podem realmente apresentar-se como tradições de pesquisa *racional* porque assumem um ideal de adequação (mesmo que só percebido e sujeito a formulação explícita depois de reconhecida a inadequação de caminhos previamente tomados) que implica um esforço consciente de apropriação. Esse empenho, por sua vez, determina a disposição para correções, reformas e eventualmente para o próprio abandono da tradição qual inicialmente concebida (cf. MACINTYRE, 1988, cap. XVIII).

A ciência moderna nasce de um impulso de reforma do saber, no que foi percebido como uma crise na tradição antecedente. Percebe-se, portanto, em conflito com ela. Paolo Rossi (1992, p. 80) afirma, por exemplo, sobre Francis Bacon, que, por sua mediação, o saber opera uma transformação *funcional*, isto é, entende-se como incumbido de uma missão fundamentalmente distinta daquela que caracterizara as compreensões predecessoras do conhecimento. Já não se trata mais de capturar as condições concretas do ser de cada coisa e de articular a sua ordem, senão de “penetrar em território desconhecido com vistas a fundar o *regnum hominis*”. Aqui a dimensão prática, instrumental, do novo saber é enfatizada com clareza ímpar. Contudo, essa mudança de função não se enxerga como paralela ou complementar à que fora oferecida pela tradição anterior, centrada na concepção aristotélica de ciência. Essa compreensão é um obstáculo, um *ídolo* a ser destruído, aniquilado com o mesmo zelo iconoclasta então recentemente revivido na Europa pelos calvinistas (cf. *Novum*

Organum, L. I, Af. LXIII)¹⁹³. Não é, simplesmente, portanto (não para Bacon), que se trate de duas concepções *diferentes* do conhecimento, mas também de duas concepções *incompatíveis*.

Existe mesmo um debate entre os historiadores das ideias acerca da legitimidade de se falar em alguma medida de continuidade entre as concepções medieval e moderna da ciência (e da chamada “filosofia natural”) ou se se trata de dois objetos tão radicalmente distintos que constituem tipos intelectuais, em certo sentido, incomparáveis. Um intercâmbio de escritos entre Edward Grant e Andrew Cunningham desenvolveu especialmente essa polêmica (ver CUNNINGHAM e WILLIAMS, 1993; CUNNINGHAM, 2000; GRANT, 2009, pp. 389, 408-412). Cunningham alega que falar em uma “origem moderna *da ciência*” é mais adequado do que falar em “origem da ciência *moderna*”. A “ciência” medieval é por ele identificada à “filosofia natural” e seria investida de uma orientação eminentemente teológica (no sentido da teologia natural, isto é, não revelada), havendo perdurado, efetivamente, até o século XIX, quando o termo “filosofia natural” é substituído pelo termo “ciência” para referir-se ao conhecimento legítimo da realidade natural. Nesse período se consagram alguns aspectos marcantes da prática científica moderna, como a profissionalização da pesquisa e a centralidade do *locus* laboratorial. Cunningham chega a apontar Newton como representante paradigmático de sua concepção de filosofia natural (por oposição à “ciência”), embora seus métodos de estudo fossem notoriamente distintos daqueles de seus predecessores medievais e tivessem servido em larga escala para a conformação do que finalmente se identificaria modernamente como “ciência”. (CUNNINGHAM, 1993, pp. 417-429).

Grant, por seu lado, argumenta que a filosofia natural praticada pelos medievais, assim como aquela de Newton, distinguia-se notoriamente da investigação teológica (incluindo aquela da teologia natural), sendo nas obras relevantes a menção ocasional a Deus essencialmente incidental. Acrescenta que as partes da filosofia natural que se poderia identificar como “científicas” em sentido moderno, geralmente assimilado ao domínio marginal das chamadas “ciências médias” (ou intermediárias), tais como a astronomia, a música e a óptica, foram ganhando em desenvolvimento e autonomia, especialmente após a “virada nominalista” do século XIV, até que seu caráter de ciências exatas fosse tomado como elemento central das filosofias naturais do século XVII, sendo esse o evento fundador da ciência moderna (GRANT, 2009, pp. 389, 408-412).

Pode-se pensar que a abordagem de Cunningham empresta valor desproporcional a dados como a vigência do uso de um termo e a normatização da prática científica, que podem

¹⁹³ Aristóteles era mesmo, para Bacon, figura do Anticristo. Cf. ROSSI, 1992, pp. 63-69.

ser considerados acidentais. O termo “ciência” (*scientia*), certamente, é muito anterior à prática que hoje regularmente se conhece por esse nome, sendo corriqueiramente empregado pelos “filósofos naturais” medievais não apenas para as disciplinas encarregadas do estudo da natureza, mas também para a teologia, a metafísica, a geometria e, de fato, qualquer campo de estudo passível de ter suas teses organizadas num edifício dedutivo (cf. *Summa Theologiae*, Ia, Q. I, A. 2). Além do mais, agrupar Newton juntamente com os físicos medievais num grupo oposto àquele dos cientistas modernos pode parecer um exercício arbitrário de revisionismo. E, mais ainda, Grant parece ter razão (como o próprio Cunningham admite, cf. CUNNINGHAM, 2000, pp. 269-260) em afirmar que os textos medievais e newtonianos de filosofia natural não se ocupam senão de maneira esporádica e acidental do assunto “Deus” (cf. GRANT, 2009, pp. 321ss, 385-388).

Entretanto, ainda que talvez o levar o assunto até o século XIX seja excessivo, a noção de *ruptura* entre a tradicional “filosofia natural” e a moderna “ciência” (abstraia-se de momento a questão terminológica) parece impor-se. A compreensão de mundo e o método de investigação suposto num e noutro caso são patentemente incongruentes. Paolo Rossi (2001, pp. 17-18), opondo-se à tese do continuísmo entre “ciência” medieval e moderna, destaca cinco razões pelas quais se deve entender a ciência moderna como genuinamente revolucionária: (1) a distinção das concepções de natureza (os modernos não se ocupam, por exemplo, de essências); (2) as condições artificiais sob as quais tipicamente se conduz a investigação entre os modernos (não praticadas pelos medievais); (3) a moção moderna pela *descoberta* (enquanto os medievais procuravam antes aprofundar o conhecimento de uma realidade familiar); (4) a proeminência da figura do “inventor” na nova ciência (enquanto, na medieval, prevalecem as relações de mestre a discípulo); (5) a “desenvoltura” e o “oportunismo metodológico” dos modernos (contrastado pela exigência de exatidão e rigor dedutivo pouco afeitos à exploração e à flexibilidade investigativa entre os medievais). O próprio Grant, aliás, concede que os métodos de investigação característicos da filosofia natural medieval (incluindo o trabalho dos mecânicos do século IV) divergem radicalmente dos modernos, sendo o empirismo desses investigadores um “empirismo sem observação” (GRANT, 2009, 278-303).

Também, como foi acima colocado (seção 3.1.1), ainda quando o assunto tratado pelos investigadores comprometidos com o modelo clássico não trata diretamente sobre o divino, uma compreensão teológica da realidade e da própria razão está pressuposta na sua compreensão da racionalidade. Segundo Cunningham (2000, p. 270), não é outra coisa que ele

defende. A sua ideia é que o tipo de ciência profissional e desprovida de um horizonte teológico (ou, de fato, metafísico), que conduzirá àquele tipo de investigação fragmentária e de princípios fluidos de que acima se falou (final da seção 3.1.3) nasce propriamente no século XIX e é coetânea do fenecimento da filosofia natural.

Parece, a propósito, haver mesmo um reforço à sua compreensão da filosofia natural como um empreendimento intelectual no qual comungam escolásticos como Sto. Alberto Magno, Oresme e Buridano e modernos como Galileu e Newton. De acordo como William A. Wallace (1996, pp. 292ss, 334ss), a noção básica de conhecimento científico como conhecimento demonstrativo a partir das causas é comum a todos eles, que recorrem basicamente à teoria da demonstração de Aristóteles para estabelecer os resultados da ciência. O conhecimento a partir dos efeitos (*quia*), distinto daquele, primário, a partir das causas (*propter quid*) era há muito conhecido (cf. *Analytica Posteriora*, L. I., C. 13; *Summa Theologiae*, Q. II, A. 2, ad. 2) e amplamente empregado, mas desenvolvimentos mais tardios como o regresso demonstrativo formulado no século XVI por Tiago (Jacobus) Zabarella fornecia um método para introduzir termos teóricos estipulados (no estilo das ciências médias, isto é, que usavam de construtos matemáticos para representar aspectos do mundo físico, de modo a “salvar os fenômenos”) como termos médios de silogismos demonstrativos, permitindo a construção de uma física matemática segundo os moldes fundamentais da ciência demonstrativa aristotélica. Esse método foi apropriado, exposto e amplamente empregado pelo próprio Galileu, e um exame dos textos científicos e metodológicos de Newton mostra que ele sustentava a mesma noção de ciência e empregava substancialmente o mesmo método demonstrativo (WALLACE, 1996, pp. 341ss; LAIRD, 2013, pp. 313-322).

Há, contudo, outras dificuldades na tese de Cunningham. Uma delas diz respeito à data que estabelece para a ruptura relevante. Já entre os séculos XVI e XVII, as mudanças de mundivisão trazidas no bojo da revolução científica em gestação, dos conflitos políticos e religiosos e dos grandes descobrimentos alimentaram posições materialistas, libertinas e de “livre-pensamento” (cf. ROSSI, 2001, pp. 112-114, 258-263). No século XVIII, dentro do contexto do pensamento iluminista, o mencionado arcabouço teológico do pensamento científico era sistematicamente questionado e o cultivo e a promoção da ciência vinham frequentemente associados a posturas críticas em relação ao pensamento religioso e que, para além do deísmo e da “religião natural”, propagavam o materialismo e o ateísmo (cf. DUPRÉ, 2004, cap. 8).

Outra dificuldade é que, se as observações de Wallace são pertinentes e há uma linha mais ou menos contínua a ligar, por uma ponta, a compreensão de ciência dos escolásticos à de modernos como Galileu e Newton e, por outra, a destes à dos cientistas do século XIX (e o último parágrafo quer dar a entender que há), então a ideia de ruptura deve ser, em algum aspecto, moderada. E aqui a colocação da questão por Grant revela um aspecto digno de nota. Pois ele afirma, recorde-se, que o componente “científico” em sentido moderno das teorias medievais dos filósofos naturais estava especialmente nas “ciências médias” como a óptica e a astronomia (entendidas segundo o objeto como físicas e segundo o modo de conceber como matemáticas, isto é, em sentido análogo ao que hoje se chama “matemática aplicada”), cujo modo de formulação viria a fundir-se, no século XVII, com o núcleo do que, para os pesquisadores de então, se considerava “filosofia natural” (cf. GRANT, 2009, p. 389). Mas é somente com essa fusão que se evidencia a ruptura. Em outras palavras (e tornando à perspectiva das tradições de pesquisa): somente quando a noção de ciência média migrou da periferia para o centro da compreensão de racionalidade filosófica (relativa à compreensão do mundo físico) é que se pôde verificar, com efeito, um caso de *rivalidade* entre as respectivas concepções do inquérito.

Acontece que falar de uma ruptura entre uma concepção “medieval” e uma concepção “moderna” é falar em termos demasiadamente vagos e imprecisos. A filosofia da natureza dos ockhamistas do século XIV já não é a de Sto. Tomás (ver acima, seção 3.1.2). E certamente a ciência simultaneamente “paracelsiana, cartesiana, baconiana e leibniziana” (ROSSI, 2001, p. 20) do século XVII liga-se a outras tantas filosofias naturais. E a relação entre esse tipo de ligação e as realizações científicas associadas decerto não é uma de mera casualidade. Compreensões diferentes sobre a realidade, assim como sobre a natureza e os fins do inquérito, determinam distintas demandas de pesquisa. Diversos fatores nas circunstâncias sociais e culturais também podem reforçar ou estorvar determinadas tendências. Acima (seção 3.1) se procurou esboçar uma narrativa que mostra precisamente como as mudanças históricas operadas nas sociedades europeias a partir do final da Idade Média terminaram por favorecer o tipo de racionalidade que acompanha a ascensão da ciência moderna. Não há que duvidar ser a ciência dos modernos incomparavelmente mais fecunda e sofisticada que a dos medievais, por mais que estes lhe tenham preparado o terreno.

Nem deveria surpreender, porque o sentido de “ciência” que está aqui assumido não é outro que aquele dos modernos, sendo que se reconhece por “ciência medieval” precisamente aquela parte da produção intelectual dos filósofos da época que corresponde ao tipo de

empreendimento intelectual avançado pelos cientistas modernos. Em outras palavras: é uma reflexão *a posteriori* sobre o material produzido pelos mestres medievais (sobretudo escolásticos) tomando por modelo o que tem sido reconhecido como as realizações da ciência moderna que permite a atribuição retroativa de algo como uma “ciência rudimentar” a tais investigadores. Isolado esse fator, cujo caráter rudimentar lhe pertence quase por definição e que se pode responsabilizar pelo caráter ingênuo das opiniões científicas dos antigos (razão quase automaticamente invocada para afirmar a debilidade da sua razão), permanece, como resíduo, a “filosofia natural” daqueles autores.

Recorde-se que aquela mesma narrativa que aponta as razões históricas do triunfo da racionalidade científica moderna aponta, por fim, à conclusão de que, desde um ponto de vista filosófico, os inegáveis e momentosos feitos das ciências modernas não permitem o estabelecimento de uma concepção robusta de racionalidade. Com efeito, os cientistas profissionais aderem a uma exuberante variedade de “filosofias espontâneas”¹⁹⁴ e os filósofos que refletem acerca da ciência oferecem, a esse respeito, um espetáculo ainda mais ricamente variegado, com quase tantas posturas rivais quanto permite a minúcia das distinções. Viu-se ainda que, em termos de pensamento moral e político, o resultado é a generalização do desacordo e o triunfo das atitudes manipulativas. Essas considerações poderiam dar suporte a diagnósticos como o da fatalidade do niilismo, tal como ocorre na culminância de narrativas da tradição genealogista sobre os percursos e percalços da razão no Ocidente. A “razão genealogista” enfrenta, contudo, todas as dificuldades associadas às posições relativista e perspectivista (ver acima, seção 2.5.1; MACINTYRE, 1988, pp. 352-368; 1990a, cap. IX). Além do mais, como sói ocorrer a tais posições, trata-se de uma proposta *reativa*, que se constrói a partir da identificação de problemas supostamente insanáveis na posição contrária (ou posições contrárias).

Porém o que se tem argumentado é que, em primeiro lugar, esse tipo de crise epistemológica afeta a razão científica somente surge quando esta é tomada como modelo da racionalidade filosófica e que, em segundo lugar, pode-se distinguir, numa tradição de pesquisa, um aspecto científico e um aspecto filosófico, ao menos no caso dos medievais. Mas se a distinção se aplicar ainda que somente nesse caso, então existe uma compreensão da racionalidade científica e da racionalidade filosófica em que a cada uma é atribuída uma

¹⁹⁴ E onde uma porção estatisticamente relevante segue uma linha razoavelmente homogênea, boa parte (inclusive entre os mais célebres e “formadores de opinião”) revela, em matéria filosófica, uma ingenuidade que nada deve à ingenuidade científica dos filósofos e teólogos da Antiguidade e da Idade Média (cf. GIBERSON e ARTIGAS, 2007, pp. 11-13).

natureza diferente e aparecem como independentes entre si. Esse resultado, no mais, coere com o que se tem argumentado até aqui: a racionalidade científica, por si (isto é, separada de esquemas filosóficos particulares), carece de uma teleologia bem definida enquanto empenho investigativo ordenado ao conhecimento, é compatível com numerosas formas de interpretação rivais e, portanto, não constitui um modelo apropriado para a racionalidade filosófica. Quando o faz, não consegue evitar consequências perspectivistas e relativistas, que são racionalmente problemáticas, a não ser talvez pela afirmação de um naturalismo ingênuo ou arbitrário.

Como, ademais, o modelo aqui desenvolvido acerca das características de uma concepção apropriada de pesquisa racional se mostrou comprometido com teses e princípios característicos da tradição aristotélico-tomista, cumpre averiguar de que modo essa distinção entre os dois tipos referidos de racionalidade pode nela ser entendida, questão que proximamente se relaciona à compreensão da filosofia natural. É preciso investigar em que sentido é, de fato, possível interpretar o empreendimento científico moderno seja sob uma compreensão como a de ciência média ou alguma formalidade reconhecida pelo esquema filosófico aristotélico-tomista, seja como uma atividade intelectual de espécie realmente nova mas capaz de ser acomodada sob essa perspectiva. Esse tema foi extensamente discutido por filósofos tomistas no século XX. Mas antes de adentrá-lo, convém fazer um novo excursus histórico.

Sobre o pretenso triunfo filosófico dos modernos sobre os antigos, Jacques Maritain (2003, pp. 43-45) menciona um trágico mal-entendido: ao tomar como objeto a natureza sob seu aspecto quantitativo (o que permitiu, ainda, o emprego de técnicas matemáticas tão sofisticadas quanto livres em seu desenvolvimento), a ciência moderna quis se constituir, de uma *matemática* da natureza (capaz de apontar para, com o auxílio do aparato de observação desenvolvido, sem necessariamente representá-los, os padrões regulares em que se desdobram os eventos no mundo material), em uma *filosofia* da natureza, abandonando de modo prematuro e injustificado, a compreensão da filosofia de corte aristotélico (em particular a tomista) da realidade em sua inteireza.

Ora, é verdade que diversos aspectos da cosmologia aristotélica, mesmo os que se haviam mantido basicamente incólumes ao longo dos séculos, puderam ser definitivamente demolidos com o auxílio do aparato de observação e mensuração tornado disponível pelo advento da ciência moderna (sua concepção sobre a natureza dos corpos celestes, sobre as órbitas dos astros, sobre os elementos do mundo material, sobre o “lugar natural” dos corpos,

sobre a transmissão do movimento, para não mencionar a descrição e explanação de diversos fenômenos particulares em toda a ordem natural), assim como é verdade que a incipiente mecânica que vinha sendo desenvolvida sobretudo a partir da Baixa Idade Média, por exemplo pelos *calculatores* de Oxford e por mestres parisienses como Buridano, Oresme e Alberto de Saxônia, revelava inadequações que só puderam ser propriamente sanadas com o desabrochar da revolução galileana. A ciência que ora nascia se revelou, no mais, imensamente mais expediente em seu poder de descoberta e de transformação da realidade que qualquer análogo surgido antes.

A mecânica dos escolásticos tardios, de inspiração ockhamiana (cf. acima, seção 3.1.2), que no século XV iria dar na chamada “via moderna” (cf. GHISALBERTI, 2011, pp. 55-59) já se inspirava em uma concepção do conhecimento e do mundo (e, assim, numa filosofia natural) bastante distinta daquela que informa o pensamento de um Sto. Tomás¹⁹⁵ (ver acima, seção 3.1.2). Negando a realidade das essências¹⁹⁶, os seguidores de Ockham concebiam a ciência basicamente como um sistema de signos sobreposto a um mundo de entes particulares, agrupados segundo conceitos do entendimento mas não propriamente a partir de atributos realmente compartilhados (cada atributo é por si individualizado¹⁹⁷). A impossibilidade do conhecimento das essências também limita a noção de causalidade. Se Deus, além do mais, tem absoluta liberdade para criar e cria diretamente os entes particulares, a causalidade se reduz à sequência regular dos eventos, apreendida através da experiência. A compreensão das causas naturais, portanto, não se vincula (em nenhum nível) a uma consideração das condições ontológicas da ação dos entes, mas exemplarmente se realiza no estabelecimento de ligações simbólicas entre os registros sobre o observado, mesmo sem que

¹⁹⁵ Cf. GILSON, 1995, pp. 816-853; GRANT, 2009, pp. 250-308; SYLLA, 1982.

¹⁹⁶ Buridano defendia a existência de *predicados essenciais*, ou seja, atributos essencialmente atribuídos a seu sujeito, entretanto negava a existência (realisticamente concebida) de essências compartilhadas pelos entes. Cf. KLIMA, 2009, cap. 13.

¹⁹⁷ O tipo de realismo encontrado em Aristóteles e Sto. Tomás também admitia que, em certo sentido, as essências (e demais atributos) gozam de uma realidade singularizada nos entes, sendo a universalidade um aspecto *intencional* do ente lógico (conceito), que enquanto presente no entendimento também tem uma existência individual. Entretanto, a universalidade do conceito é fundada numa identidade *intencional* entre o conceito e a forma individual *extra animam* (o intelecto se *torna*, em um sentido não material, a coisa conhecida, isto é, segundo a especificação da forma). Cf. *Metaphysica* L. XII, C. 5, 1071a; *Summa Theologiae* Ia, Q. 39, A. 4, ad. 3; *De Anima*, L. III, C. 7, 431a; *Summa Theologiae* Ia, Q. 14, A. 1. O nominalista nega essa identidade entre a mente e o seu objeto, afirmando uma relação irreduzivelmente *semântica* entre o conceito e o objeto. Cf. Ockham, *Expositio super VII Libros Physicorum, Prologus; Quodlibeta*, I, q. xiii; *Summa Totius Logicae*, I, c. xiv; *Quodlibeta*, III, q. iii; *Quodlibeta*, III, q. xiii; GHISALBERTI, 2011, pp. 50-51.

houvesse ainda qualquer uso sistemático da observação ou da experimentação (cf. GHISALBERTI, 2011, cap. III; GRANT, 2009, cap. 8; SARANYANA, 2006, pp. 443-472).

O tipo de elaboração teórica que sobre esse arcabouço se construía (no que atine ao conhecimento da natureza) era, pois, primariamente, algo já análogo ao da moderna física matemática. Os escolásticos do século XIV, embora ainda firmados sobre os tratados aristotélicos (já cada vez mais criticados¹⁹⁸) produziram, mormente na mecânica (cinemática e dinâmica), diversos resultados importantes que prepararam os estudos de Galileu e seus herdeiros, tais como uma teoria do ímpeto como alternativa à teoria aristotélica da transmissão do movimento por contato contínuo e que preparou o caminho ao conceito de inércia, estudos sobre a elasticidade dos materiais, sobre a medida do movimento pelo tempo (que envolveram resultados importantes como o teorema da velocidade média) e sobre a possibilidade de movimento da Terra em torno de seu eixo (que foram então considerados

¹⁹⁸ As *proibições* de teses aristotélicas em Paris, no século anterior (entre as quais foram incluídas algumas proposições de Sto. Tomás), tiveram uma contribuição decisiva em todo esse processo. Muitas das teses criticadas diziam respeito ao *necessitarismo* da física aristotélica, incompatível com a noção de um mundo criado livremente por um Deus onipotente, e implicavam a impossibilidade ontológica de uma moção do universo num espaço “exterior” (e, portanto, da existência desse mesmo espaço), a impossibilidade de outros mundos, a impossibilidade do movimento da Terra etc. A condenação expressa dessas teses suscitou uma corrente de especulações considerando configurações contrafactuais do universo conhecido (que se admitia, em linhas gerais, ainda aristotélico) e mesmo o desenvolvimento de minuciosas argumentações a favor de várias dessas possibilidades e contra elas (mesmo para além dos itens contidos na condenação, como foi o caso da discussão sobre o vácuo), que muito influenciou o desenvolvimento de uma “imaginação científica” e da prática da construção de modelos abstratos na reflexão sobre a natureza que exerceria grande apelo sobre as mudanças de mentalidade científica que a partir de então se preparavam. Cf. GRANT, 1982; 2009, pp. 261-273; FUNKENSTEIN, 1986, pp. 10-11. Interessa observar, nesse contexto, que Jaakko Hintikka (1981, p. 9) atribui ao conceito de necessidade presente no pensamento de Aristóteles o título de “necessidade estatística”, por identificar o necessário ao “sempre ocorrente”, o possível ao “ocorrente ao menos uma vez” e o impossível ao “nunca ocorrente” (isto é, no mundo “atual”). Tanto ele (HINTIKKA, 1981, p. 2) quanto Simo Knuuttila (1981, pp. 208-217) atribuem tal concepção também a Sto. Tomás, tomando como principal evidência a formulação da terceira via para a demonstração da existência de Deus (*Summa Theologiae*, Ia, Q. 2). Uma concepção oposta seria encontrada em Duns Escoto, que identificaria a contingência em termos absolutos como aquilo cujo contrário é (não contraditoriamente) possível. A diferença fundamental estaria na atribuição de um tipo de necessidade às causas segundas, mas essa necessidade não é pensada por Sto. Tomás em termos absolutos, mas sim segundo a ordem livremente escolhida por Deus. De fato, Sto. Tomás distingue claramente entre *potentia Dei absoluta* (limitada pelo princípio de não-contradição) e *potentia Dei ordinata* (conforme os poderes causais assinalados e atuados por Deus à ordem criada). Cf. *Quaestiones Disputatae de Potentia Dei*, Q. I, A. 3; GELBER, 2004, pp. 114-123. É digno de nota, porém, que as discussões do século XVI tendem a restringir o poder causal das criaturas e chegam a um ataque à própria noção de causalidade que reedita posições dos teólogos muçulmanos do *kalam* (séculos VIII a X) e antecipa, em aspectos importantes, Malebranche e Hume (cf. GILSON, 1926, 5-8, 125-127; 1995, pp. 817-853).

inconclusivos, mas posteriormente retomados pelos copernicanos). Ver SARANYANA, pp. 462-472.

A bem da verdade, a ideia de uma mecânica matemática não é de todo alheia à tradição aristotélica anterior. Há uma obra de filosofia peripatética de autoria frequentemente atribuída a Aristóteles (mas geralmente considerado espúrio) intitulado *Problemata Mechanica* e que pode ser considerado o documento fundador dessa ciência (ver CATTANEI, 2005, p. 176, nota). Em todo caso, há passagens explícitas e razoavelmente detalhadas nos escritos incontestados de Aristóteles que tratam da possibilidade de uma ciência concebida como “matemática aplicada”, isto é, matemática quanto ao modo formal de consideração do objeto e física quanto à matéria (cf. *Physica*, L. II, C. 2, 194a; *Analytica Posteriora* L. I, CC. 7, 9, 13). Sto. Tomás, em sua doutrina sobre os modos de abstração¹⁹⁹, tratava de um semelhante modelo de ciência (que incluía então também a astronomia e a óptica) no domínio das chamadas *ciências médias*, cujo objeto é *materialmente* (isto é, quanto ao conteúdo) tomado ao domínio da física e *formalmente* concebido (quanto ao tipo de consideração teórica) de acordo com a ciência matemática, de modo a atender ao requisito de “salvar os fenômenos”²⁰⁰. Em outra parte, ele afirma expressamente (*Summa Theologiae* Ia, Q. 32, A. I, ad II) que o uso de epiciclos e excêntricas é tido por estabelecido na ciência astronômica porque permite a explicação das aparências sensíveis, não sendo, porém, razão suficiente (como *prova*) uma vez que a explicação pode ser obtida através de outra teoria.

Convém notar que, ainda quando se possa aproximar a noção de uma ciência média daquilo que se tem como um modo de teorização característico da ciência moderna e tomá-lo como critério para a separação entre um elemento “científico” e um elemento “filosófico”,

¹⁹⁹ Cf. *Super Boethium de Trinitate*, QQ. V-VI. Suas considerações também se baseiam em um apontamento de Aristóteles (cf. *Metaphysica*, L. VI, C. 1, 1026a). O mais elementar modo de abstração diz respeito à ciência física, que ignora os aspectos individualizantes dos entes materiais, tomando ainda em consideração sua *matéria comum* (isto é, o *tipo* de matéria que compõe os entes de determinada espécie), ao lado da forma específica; o segundo modo de abstração é o da matemática, que ignora a matéria comum, mas considera os aspectos da extensão e do número (medidas), em si mesmos indissociáveis do modo material de existência (apenas capazes de consideração separada); o terceiro modo atine à metafísica, que considera as condições universais do ser, independentemente do modo característico de existência (material ou não material). Entre os dois primeiros, há espaço para as ditas *ciências médias* ou intermediárias.

²⁰⁰ Que a ideia de que as “hipóteses matemáticas” avançadas desde o interior dessas ciências deveriam ser interpretadas como esquemas artificiais para enquadrar os fenômenos observados, sem imediata importância ontológica, tenha permanecido plenamente operante à época de Copérnico e de Galileu é atestado pelas próprias controvérsias que culminaram com o prefácio de Osiandro ao *De Revolutionibus* e o processo de Galileu. Para um estudo detalhado dessas controvérsias, cf. FINOCCHIARO, 2010.

essa separação não era operada por aqueles estudiosos. Para eles, as noções de ciência e de filosofia se correspondiam. Fazia-se a distinção entre o científico e o dialético, conforme o estudo em questão se pudesse organizar segundo os parâmetros da teoria demonstrativa dos *Analytica Posteriora* ou se buscava um encaminhamento a esse ideal sem se tomar ainda por suficientemente conclusivo em sua ordenação dedutiva aos princípios. As chamadas “ciências médias” eram, pois, ciências verdadeiras (na medida em que se ajustavam a esse modelo) e conduziam a um tipo definido de certeza²⁰¹.

Para a tradição aristotélica, vale lembrar, as matemáticas são ciências do real, não por dizerem respeito a “entidades abstratas” separadas do mundo sensível à maneira dos platônicos, mas por tratarem de aspectos realmente presentes no ente sensível (tais como número, dimensão e figura) segundo sua ordem própria de formalidade (cf. *Metaphysica*, L. XIII, C. 3, 1078a). Segundo a formulação de Sto. Tomás, os entes matemáticos dependem da matéria sensível quanto ao ser (pertencendo à categoria da quantidade), mas não quanto à inteligibilidade, podendo ser considerados, ao contrário dos objetos da física, em abstração da matéria sensível (*Super Boethium de Trinitate*, Q. V, A. 1). De acordo com esse modo característico de inteligibilidade, porém, consideram-se os atributos e as relações que competem a tal domínio de objetos sem menção ao ente físico, de modo que o conhecimento matemático não diz respeito, por si, à realidade material. Trata-se, porém, de um conhecimento investido de um grau de certeza (e, assim, de uma “cientificidade”) superior ao do conhecimento do ente físico, dada a simplicidade de seu objeto em comparação com a deste último. Isso, contudo, não implica que seu objeto seja mais eminente do que o objeto da física, uma vez que ontologicamente dependente deste. O conhecimento da realidade natural é em si um fim mais desejável do que aquele dos objetos matemáticos, de modo que, em certo sentido, é a aplicação da matemática à compreensão da realidade física o fim eminente de seu estudo.

Aqui cumpriria distinguir, por analogia com uma distinção frequentemente feita para a lógica (cf. *Super Boethium de Trinitate*, Q. VI, A. 1), entre uma *mathematica docens* e uma *mathematica utens*, isto é, a matemática enquanto objeto de ensino (e estudo autônomo) e a

²⁰¹ Frequentemente o tipo de certeza invocado é de um tipo relativo às evidências disponíveis, uma certeza “suficiente”, sem que se afirme uma segurança absoluta e inabalável por princípio. Em *De Caelo*, L. I, C. 10, 270b, Aristóteles menciona que, sobre a imutabilidade dos céus, a evidência disponível garante no mínimo uma certeza humana, uma vez que, até onde alcançam os registros, não há notícia de alterações. Sto. Tomás, no comentário ao mesmo texto (*In De Caelo*, L. I, Lec. 7, N. 6 *apud* KONINCK, 2008, p. 455, nota 13) expressamente afirma a possibilidade de afirmar que os céus são naturalmente corruptíveis mas que o tempo de que se tem memória é insuficiente para perceber sua mudança (cf. KONINCK, 2008, p. 450).

matemática enquanto útil para a compreensão da realidade substancial, que se vale dos resultados ali atingidos para o fim de atingir um conhecimento mais apropriado daquilo que, por ser ontologicamente primário, coincide com o objeto preferencial da investigação. O estudo da matemática (como o da lógica) é exigido (na medida em que o conhecimento é um fim legítimo da existência humana) pela limitação do intelecto dos homens, que precisa operar por passos subsequentes num processo raciocinativo, segundo os meios que lhe são conaturais, para atingir o seu objeto. Essa simples constatação serve para justificar o cultivo das ciências intermediárias, desde que se entenda que se trata de um meio efetivo para atingir um conhecimento da realidade natural e um conhecimento que se restringe a aspectos determinados dos entes, a saber, aqueles passíveis de alguma maneira de medida e quantificação.

As ciências médias, considerando o ente físico segundo seus aspectos quantificáveis, proporciona uma ciência da realidade natural. Contudo, ao concebê-lo segundo o modo de inteligibilidade característico das matemáticas, *subordina-se* formalmente à ciência das quantidades (pois é a elas que dizem respeito as matemáticas nessa tradição, ao menos em sua forma clássica). Retomando uma distinção feita acima, são ciências que proporcionam um conhecimento “da coisa” física (*quia*) a partir de um modo de explicação matemática (*propter quid*)²⁰². Dada a complexidade composicional do mundo físico, mesmo em seus aspectos quantificáveis, em comparação com o domínio das quantidades “puras” (abstraídas segundo o modo pertinente de consideração), tratar-se-á de um conhecimento menos exato que aquele que compete à matemática, porém mais exato que aquele que diz respeito ao ente físico. Sendo formulado em termos alheios à consideração estritamente física, é um conhecimento menos “substancial” dessa realidade. Não obstante, é conhecimento autêntico, passível de justificação científica e, segundo o modo de ver original, igualmente filosófica (cf. *Super Boethium de Trinitate*, QQ-56; NASCIMENTO, 2013, pp. 135-155).

Com a guinada ao nominalismo no século XIV, a ideia de um “conhecimento substancial” do mundo físico pela inteligência das formas naturais desapareceu do horizonte epistemológico dos mestres escolásticos que aderiram ao que logo se tornaria a tendência preponderante (embora de nenhuma maneira exclusiva) nas universidades da Europa, o

²⁰² Acima se caracterizou o conhecimento *quia* como conhecimento a partir dos efeitos e o *propter quid* como a partir das causas. Não é inexato aplicar essa caracterização ao presente caso, entendendo que os aspectos quantitativos da substância material “decorrem” do seu caráter de composto (matéria assinalada “moldada” pela forma substancial) e que as relações formais entre figuras, dimensões e números podem ser assimiladas à causalidade formal (segundo formas acidentais) na etiologia aristotélica.

modelo investigativo das chamadas ciências médias permaneceu basicamente inalterado, mas a compreensão da natureza desse empenho se modificou sensivelmente. Uma vez que excluía, de um lado, a existência de formas específicas nos seres e, de outro, sua apreensão por formas intelectuais definidas, Ockham, por exemplo, negava a distinção das ciências por um critério de consideração formal, tomando por ciências distintas aquelas que lidam com objetos (coleções de indivíduos) diferentes. Segundo a possibilidade de interseção entre essas coleções, tem-se a possibilidade de conclusões compartilhadas entre duas ou mais ciências. Assim, uma ciência matemática dos entes físicos, enquanto trata de quantidades individualizadas, é ciência dos objetos de que estas se predicam, mas não por ser uma ciência física formalmente subalternada a uma ciência matemática. Na medida em que diz respeito a tal classe de objetos, é tão ontologicamente pertinente quanto qualquer outra ciência que lhes diga respeito (cf. LIVESEY, 2013, pp. 229-230, 232).

A simplicidade inerente às ciências quantitativas (outrora “médias”), assim, fazia delas, em vista do nivelamento de “dignidades”, tema privilegiado de estudo. E os resultados que se vinham acumulando, a partir das realizações em mecânica (e também em outras disciplinas, como a óptica, a perspectiva, além da própria matemática pura) pelos herdeiros filosóficos de Ockham, provavelmente com o reforço ainda de outros fatores (para entre os quais a condenação eclesiástica dirigida a Aristóteles é um candidato óbvio), contribuíram para que a nova tradição, convertida em “programa de pesquisa progressivo” no sentido lakatosiano, prosperasse²⁰³. Mais tarde, Galileu, que teve sólida formação na concepção aristotélica de ciência conduzida e ainda desenvolvida pelos mestres da *via antiqua* na Universidade de Pádua e chegou a se bater com a questão das ciências médias, se amparou sobre a mecânica matemática do tipo legado pelos físicos do século XIV para elaborar sua imensamente fecunda abordagem científica (cf. LAIRD, 2013, pp. 313-319).

Galileu decerto estava movido por cuidados epistemológicos, em busca de uma ciência edificada sobre princípios seguros e evidentes (cf. LAIRD, pp. 319, 328-329), e já se exprimia em termos caracteristicamente modernos quando rejeitou o discurso escolástico das “qualidades ocultas” e distinguiu entre o que depois de Boyle se veio a conhecer como

²⁰³ Ainda que o caráter cada vez mais técnico dos debates terminasse por condenar os escolásticos a certo ostracismo cultural, preparando, pela contramão, o caminho para a mística especulativa e o esteticismo humanista, capitaneados, respectivamente, por Mestre Eckhart e Petrarca. Além de que as repercussões teológicas do nominalismo ajudaram a configurar o cenário da crise religiosa do século XVI (cf. MACINTYRE, 1990a, pp. 160-169; GILLESPIE, 2008, cap. 1). Entretanto, será sobre o modelo de ciência construído a partir da herança desses escolásticos que se procurará estabelecer uma “racionalidade” capaz de guiar a civilização europeia (e sua prole) através das muitas mudanças que virá a experimentar. Ver acima, seção 3.1.2.

“qualidades primárias” e “qualidades secundárias” (cf. BURTT, 1983, pp. 67-72), mas não fazia propriamente qualquer distinção entre ciência e filosofia. Convém, de qualquer maneira, mencionar que o conceito de ciência, para Galileu, ainda é essencialmente o da ciência aristotélica, isto é, o de uma investigação teleologicamente ordenada de modo a culminar num saber de natureza demonstrativa, com explicações concretas derivadas a partir de princípios evidentes de acordo com o modelo proposto nos *Analytica Posteriora*.

Edwyn Burt (1983, pp. 179-183) afirma que Newton estabelece pela primeira vez em termos que denotam plena consciência metodológica, a distinção entre um domínio da “ciência” e um domínio da “especulação”, que esvairia sua concepção da pesquisa científica de toda contaminação “metafísica”, de modo que se poderia, com Duhem, chamá-lo “o primeiro grande positivista” (embora Burt veja sinais de “positivismo” já em Galileu, cf. BURTT, 1983, pp. 77-82). Estaria aqui a raiz para toda distinção subsequente entre “filosofia” e “ciência”, talvez de modo similar àquele com que Sto. Tomás determinara os limites entre filosofia e teologia (*Summa Theologiae*, Ia, Q. I, A. 1).

Entretanto, Sto. Tomás, ao formular os critérios de sua distinção, estava convencido de diferenciar dois modos igualmente válidos (e, de fato, científicos – cf. *Summa Theologiae*, Ia, Q. I, A. 2) de inquerito racional, ao passo em que Newton distingue entre um conhecimento verdadeiro e um espúrio (ou pelo menos carente de garantia, recordando que o próprio Newton não se eximiu de escrever muitas páginas de “especulação”). Naquele momento, a decisão não fora ainda acompanhada da respectiva separação terminológica, pois Newton julga estar praticando “filosofia natural”. Em todo caso, as considerações subsequentes de Burt (1983, pp. 183-188) são bastante pertinentes. Afirma ali que Newton não foge à metafísica, mas antes oferece uma nova concepção metafísica geral sobre o mundo e o homem.

Aqui se poderia substituir o termo “metafísica” por “filosofia natural” e se teria a confirmação do que disse Grant (2009, p. 389): o que caracteriza a empresa científica moderna é a inserção do que foram as antigas “ciências médias” no contexto de uma nova filosofia natural, se bem que essa filosofia natural começa a fincar raízes já entre os mestres nominalistas do século XIV. Em espírito semelhante ao de Burt, Whitehead (2006, pp. 68-76), como já foi mencionado (final da seção 3.1.2), fala da vinculação desse programa (que poderia se caracterizar, em termos popperianos, como um “programa metafísico de pesquisa”, cf. POPPER, 2002, cap. 33) a uma “metafísica da posição simples”, que ameaça o fundamento epistemológico da própria ciência concebida sob esse modelo, a saber, a indução.

De acordo com Henrik Lagerlund (2012), o abandono, pelos nominalistas, da concepção epistemológica baseada no *De Anima* e especialmente desenvolvida pela teoria tomasiana das espécies intelectuais, já havia provocado um ressurgimento do problema cético (basicamente ignorado pelos escolásticos anteriores) e originou uma “virada epistemológica” (no sentido, isto é, do que aqui se chamou “empreendimento epistemológico”, ver acima, seção 2.5.1). Essa preocupação tenderá a crescer exponencialmente nos séculos seguintes, pela pressão da nova concepção de ciência, separada do esquema filosófico geral em que se compreendiam a causalidade natural e as diferentes modalidades de conhecimento (como a ciência média em relação a outras formas de conhecimento da natureza) e terminará (como se viu acima, seções 3.1.2 e 3.1.3) legitimando uma epistemologia que questiona fundamentalmente a capacidade humana de acesso cognitivo à realidade e assim termina por tornar caduca a própria ideia de uma filosofia natural (cf. WALLACE, 1996, p. 222).

Apesar da proeminência das tendências nominalistas que, no século XV, constituiriam a *via moderna* (cf. GHISALBERTI, pp. 55-58), seria um equívoco dizer que o realismo da *via antiqua* (que sintetizava, em geral, tendências tomistas, escotistas e do franciscanismo agostiniano que tem seu modelo em S. Boaventura) era, à época de Galileu, um programa de pesquisa degenerescente²⁰⁴. Foram mencionados acima os avanços na teoria do método investigativo e da demonstração pelos paduanos, que decisiva influência exerceram sobre o próprio Galileu. Entre os séculos XV e XVI, uma série de nomes associados a essa tendência produziram contribuições importantes, efetuaram distinções e introduziram conceitos e ferramentas de análise que muito refinaram o aparato deixado pelos escolásticos medievais, incorporando, por vezes, diversos aspectos das próprias teorias e discussões dos lógicos nominalistas²⁰⁵, nomes como os de Tomás de Vío (Cardeal Caetano), Francisco de Vitória, Domingo de Soto, Luís de Molina, Domingo Báñez e João Poinot (João de Sto. Tomás), e que atingiram uma culminação com Francisco Suárez e sua obra monumental (em volume, alcance e originalidade), que exerceu influência direta sobre modernos como Descartes, Leibniz e Wolff (cf. SARANYANA, 2006, caps. XIII e XIV; PEREIRA, 2006, cap. 1). Certamente as realizações da nova ciência, veiculadas pelos seus protagonistas como

²⁰⁴ O uso da terminologia de Lakatos, descritivamente apropriada no presente caso, não deve dar a entender um assentimento à sua concepção do vínculo entre racionalidade e progresso científico. Cf. acima, seção 2.3.

²⁰⁵ Há que se notar que, nesse período, como em toda a filosofia clássica, há profunda afinidade entre os campos da lógica e da metodologia, muitas vezes entendida como “lógica material” ou “maior” (cf. MARITAIN, 2001, pp. 26-28; WALLACE, 1996, cap. 8).

associadas a uma compreensão do mundo e do conhecimento incompatível com a desses filósofos, juntamente com a série de mudanças históricas narradas acima, na seção 3.1, contribuíram para a relegação dessa tradição.

Se, porém, como pensa MacIntyre, o tomismo é o herdeiro por excelência do aristotelismo (superando mesmo a tradição aristotélica ao integrar seus contributos num quadro sintético, que transcende suas limitações²⁰⁶), teria esse pensamento sido severamente mutilado e (em vista do próprio caráter unificado do esquema de investigação tomasiano²⁰⁷) deformado nos anos posteriores à morte de Sto. Tomás (cf. MACINTYRE, 1990a, cap. VI). Elementos da síntese tomasiana desempenharam papéis importantes no pensamento de autores posteriores, alguns dos quais recebem o rótulo de “tomistas”²⁰⁸, mas outros aspectos de seu pensamento (mesmo centrais) foram obliterados. O tomismo, enquanto tradição filosófica, permaneceu marginalizado por séculos (mesmo nos meios católicos), experimentando um reavivamento somente em finais do século XIX, sendo que mesmo aí se sobressaem (até as primeiras décadas do século XX), as tentativas de conciliação entre tomismo e perspectivas idealistas ou transcendentais modernas, procurando o mesmo tipo de ponto de partida neutro, universal e guiado por considerações epistemológicas que MacIntyre censura a Descartes e ao iluminismo²⁰⁹ (cf. MACINTYRE, 1990a, pp. 69-77).

Em termos das correntes principais do pensamento filosófico, portanto, o tomismo exerceu uma influência exígua, quando identificável em absoluto (em geral como modelo de como *não* se deve conduzir o inquérito filosófico, exceto por alguns juízos mais complacentes, como o de Leibniz). Mas o tomismo não foi, durante o período da ascensão e consolidação da ciência moderna, convocado como interlocutor a ser levado a sério, nem houve propriamente um embate entre tradições rivais no sentido de MacIntyre, uma vez que o diálogo entre ciência natural e filosofia da natureza, tal como tradicionalmente entendida, foi

²⁰⁶ Ver acima, seção 2.5.4.

²⁰⁷ Ver seção 2.2.

²⁰⁸ Notadamente Tomás de Vio (cardeal Caetano) e João de Poinot (João de Sto. Tomás); às vezes também se inclui o nome de Francisco Suárez, que foi influenciado pelo primeiro e influenciou diretamente o segundo. O fato é que a influência de Suárez é reportada por autores como Cornelio Fabro e Etienne Gilson como causa da introdução de graves deformações na tradição tomista, servindo mesmo para ocultar ou marginalizar alguns dos aspectos mais originais e centrais do pensamento do Aquinate, como sua doutrina do *actus essendi*. Sobre isso, ver PEREIRA, 2006, cap. 4; GILSON, 1949, pp. 96-107.

²⁰⁹ Uma crítica a tais variedades de tomismo se encontra em GILSON, 1974, 1983 (ver acima, nota 41), ao último dos quais o próprio MacIntyre faz referência (MACINTYRE, 1990b, p. 69, nota).

simplesmente suspenso. Quando autores de convicção tomista passaram a dedicar-se mais recentemente a um estudo sistemático da filosofia da natureza como ramo relativamente autônomo da pesquisa, destacaram a permanente relevância, em seus aspectos essenciais, das ferramentas conceituais aristotélicas para uma compreensão filosófica do mundo físico, mas tiveram de se engajar numa tarefa de elaboração teórica, de modo a determinar o lugar das ciências modernas relativamente a essa compreensão.

O termo “filosofia da natureza”, introduzido na discussão filosófica moderna pelos representantes do romantismo e do naturalismo no século XIX, e nesse contexto recebendo uma conotação compreensiva de uma reflexão sobre a *ideia* de natureza ou sobre a natureza como objeto próprio de reflexão filosófica (cf. ARTIGAS, 2005, p. 38). Em vista dessa circunstância, assim como da expansão do domínio das ciências naturais, que reivindicam o estudo dos objetos naturais em sua minúcia e especificidade, em que os resultados atingidos refutam extensa e eloquentemente aqueles apresentados pelos pesquisadores situados na tradição aristotélica clássica (a começar pelo próprio Aristóteles), os filósofos tomistas que se lançaram à investigação do assunto tenderam desde o início a separar o estudo da filosofia da natureza daquele da ciência natural e situar o estudo filosófico da natureza num elevado grau de generalidade, como tratando das condições gerais da existência e ação do ente natural (cuidando, porém, em geral, de distingui-la da *metafísica*, a que a associara Wolff, tornando-se desde então uso comum entre os modernos).

Alguns, porém, como Charles de Koninck (2008) e William A. Wallace (1996), protestam contra esse tipo de procedimento, que contraria a essência da filosofia natural na tradição aristotélica. Com efeito, como argumenta Koninck (2008, pp. 448-450), Aristóteles concebia seus tratados sobre temas mais particulares de filosofia natural (tais como *De Caelo*, *Historia Animalium*, *De Partibus Animalium*) não apenas como constituindo um esforço contínuo com tratados de maior generalidade como *Physica* e *De Anima* mas, de certo modo, como a realização dos programas neles contidos. O propósito da investigação racional, afinal, é conhecer a realidade concreta, descendo do mais geral (e inteligível para nós) ao mais particular (e inteligível em si, sendo, a um só tempo, o ontologicamente primário e o objeto e fundamento último da cognição). Cf. *Physica*, L. I, C. 1, 184a. Também ressalta a importância imprescindível da *experiência* como componente da investigação sobre a natureza (KONINCK, 2008, pp. 447-448; cf. *De Generatione et Corruptione*, L. I, C. 2, 316a; *De Caelo*, L. II, C. 13, 293a), enquanto os que pretendem restringir o estudo “filosófico” dela às generalidades se atêm a um modo de reflexão “de gabinete”, largamente *a priori*.

Contra a objeção de que Aristóteles tomara por certo e provado, pelos seus estudos mais particulares e experimentais, muito que foi depois devidamente descartado, Koninck (2008, p. 450) responde com a declaração da moderação das certezas experimentais pelo próprio Aristóteles (*De Caelo*, L. I, C. 10, 270b), reforçada por Sto. Tomás (In *De Caelo Aristotelis Commentarium*, L. I, Lec. 7, N. 6, *apud* KONINCK, 2008, p. 455, nota 13), e reconhece que o conhecimento mais geral e confuso, por envolver menor número de elementos, tende a ser mais exato (mais uma vez, amparado no próprio Aristóteles: cf. *Analytica Posteriora*, L. I, C. 27, 87a). Nesse sentido, a parte mais geral e abstrata da física (que outros autores identificarão à “filosofia da natureza” em sentido próprio) é “mais filosófica”, sendo que exatamente no mesmo sentido em que é mais científica. Por isso aponta como causa frequente de erro o fato de que os cientistas modernos insistem em se pronunciar sobre matérias que competem a tal parte “mais filosófica” da física sem dar a devida atenção à hierarquia arquitetônica dos saberes (KONINCK, 2008, p. 452).

Em sentido semelhante argumenta Wallace, para quem a típica compreensão contemporânea da ciência²¹⁰, ao rejeitar o arcabouço demonstrativo da ciência aristotélica, priva a investigação científica de sua força epistêmica (WALLACE, 1996, cap. 7). Já se viu acima que Wallace identifica em Galileu e Newton a manutenção da concepção demonstrativa de ciência formulada por Aristóteles, que passara por notável refinamento pelas mãos dos escolásticos renascentistas e barrocos para dar conta de versões sofisticadas da pesquisa segundo o modelo das ciências médias (também identifica o uso de técnicas semelhantes em Teodorico de Friburgo, Descartes e Harvey, além de reconstruir ele próprio os raciocínios de Cannizaro para determinar o peso relativo das moléculas a partir da composição atômica e os de Watson e Crick para determinar a forma helicoidal das moléculas de ADN segundo o esquema aí colhido, cf. WALLACE, 1996, cap. 9).

Wallace (1996, cap. 8) expõe os princípios dessa concepção demonstrativa da ciência e mostra como comporta a introdução de estipulações e termos teóricos e a confecção de modelos analógicos, além de prover à possibilidade de aperfeiçoamentos e revisões. E debate, tomando o modelo das discussões escolásticas, notadamente tomistas (cf. NASCIMENTO,

²¹⁰ Entretanto, Wallace (1996, pp. 228-229) se refere à emergência gradual de um “novo consenso” na filosofia da ciência, que tem acolhido a ideia de “tipos naturais”, substituído abordagens empiristas por teorias causais do conhecimento, abandonado o reduativismo metodológico e os aportes humeanas sobre a causalidade, para cuja constatação se refere aos textos (em todo caso, os mais recentes) publicados na coletânea BOYD et al., 1991. São pontos de convergência com a concepção clássica da ciência, ainda que em muitos outros haja ainda um nítido afastamento entre as duas versões.

2013) sobre como é possível, dados os recursos empregados e a concepção de causalidade subsumida, falar do valor em termos de conhecimento da realidade e da dimensão ontológica envolvida em cada caso. Nota ainda que ela exige uma lógica terminista (e não uma lógica de predicados com fragmento proposicional, tal que a própria estrutura dos enunciados categóricos dependa de uma forma compósita, por exemplo condicional ou conjuntiva, como ocorre na lógica pós-fregeana) e uma concepção silogística de dedução (uma “lógica proposicional” seria não propriamente uma lógica, mas um tipo de dialética).²¹¹ Julga que se pode generalizar o aporte metodológico mencionado pela consideração de que, em cada caso, envolve uma ideia de “modelagem” do ente natural, preocupando-se em argumentar pela compatibilidade dos resultados assim atingidos com uma modelagem “primária” desses entes em termos de estrutura hilemórfica, de uma hierarquia de potências e da etiologia quadriforme da filosofia natural de Aristóteles (procedendo a uma descrição que articula os dados científicos no que se refere à constituição da matéria, do domínio biológico e à estrutura do ser humano, cf. WALLACE, 1996, caps. 1-5, 10).

O projeto de Wallace é um programa de fôlego (que, em certo sentido, desenvolve as diretrizes de Koninck com a preocupação de descer até os detalhes), estabelecendo uma direção normativa para a prática científica ou, ao menos, para a ordenação dos dados fornecidos pelas diversas esferas de investigação segundo uma noção epistemicamente robusta de ciência. Como para Koninck, também para ele não há separação efetiva entre filosofia e ciência, mas se deve entender a “ciência” como a entendiam os antigos “filósofos naturais”. Em se insistindo no uso terminológico corrente, poder-se-ia dizer que é uma visão em que, ao contrário dos modernos naturalismos, é a filosofia que dirige a ciência, mas a ciência se deve entender em sentido distinto daquele em que a entendem Popper, Quine, Lakatos, Kuhn, Laudan ou Van Fraassen. Permanece, contudo, uma proposta programática cujo êxito teria de ser avaliado pela sua aplicação consistente e reiterada. Em todo caso, resta o fato de que, bem ou mal, não é a esse tipo de atividade que (conscientemente, ao menos) se dedicam, em regra, os cientistas modernos, nem é esse o modo como tanto eles quanto a maior parte dos filósofos da ciência compreendem a prática científica. Pode-se pensar que esse tipo de prática simplesmente responde por um tipo de atividade dialética. Outros filósofos de orientação aristotélica e tomista, porém, tentarão entender a atividade do cientista moderno em seus próprios termos e então investigar onde se enquadrariam num panorama filosófico mais amplo.

²¹¹ Ver acima, nota 141.

Filippo Selvaggi (1988, pp. 82-94, 130-142), após fazer uma apreciação histórica do desenvolvimento das concepções sobre o conhecimento científico e as condições de seu progresso, chega à conclusão de que não há uma compreensão una e simples da ciência, tal qual contemporaneamente entendida. Ainda que admita ser possível, pela convergência de indícios e evidências, o estabelecimento do que fora uma hipótese científica como certeza além da dúvida razoável (SELVAGGI, 1988, p. 94), crê que a avaliação do valor ontológico de um dado resultado da pesquisa científica deve ser feita caso a caso, em conformidade com uma base metafísica e gnosiológica (que ele próprio tirará da tradição aristotélico-tomista) que permita estabelecer uma crítica do conhecimento capaz de extrair conclusões mais substantivas que aquelas atingidas por autores como Popper, Kuhn, Feyerabend e Lakatos (SELVAGGI, 1988, p. 142). O resultado dessa crítica da ciência será a elaboração de uma filosofia da natureza.

Essa filosofia da natureza, porém, não é simplesmente a física no sentido aristotélico, que cobre desde as considerações mais gerais sobre a análise da mudança natural até a descrição das minúcias específicas das diversas classes de entes, mas, enquanto distinta das “ciências positivas”, é disciplina propriamente “filosófica”. E, para caracterizar o domínio do propriamente filosófico, Selvaggi propõe uma ordenação à metafísica. Isso conferirá à sua concepção de filosofia da natureza o curioso estatuto de uma “ciência média”, cujo polo de atração (ciência subalternante) já não é uma disciplina matemática, mas a metafísica. Como a “crítica da ciência” que gera as teses da filosofia da natureza consiste na determinação do valor ontológico do dado oferecido pela ciência física (entendia aqui em sentido amplo, como qualquer ciência concernente à realidade natural, incluindo as próprias ciências médias de caráter físico-matemático), Selvaggi concebe essa ciência filosófica como formalmente metafísica e materialmente física (SELVAGGI, 1988, pp. 157-152). Diferentemente de Wallace, pois, Selvaggi não impõe às teorias dos cientistas modernos a forma de uma teoria científica aristotélica, nem as julga segundo seus cânones. Toma-as como são. Mas o seu valor ontológico terá de ser determinado por uma consideração filosófica, sendo que esta não é entendida como mera “interpretação”, mas como empreendimento cognitivo substancial, teleologicamente ordenado à verdade e capaz de produzir, segundo uma concepção aristotélica, certeza.

Jacques Maritain (2003, cap. 3; 1940, pp. 168-201) se alinha com Selvaggi no considerar o dado da ciência natural (moderna) tomado tal qual é, sem procurar lhe impor um esquema baseado numa anterior concepção de ciência. Contudo, ao invés de considerar a

concepção atual de ciência um tipo de racionalidade fragmentária e heterogênea, sobre a qual se debruçaria posteriormente a reflexão filosófica para lhe extrair o conteúdo ontologicamente inteligível, atribui a ela certa unidade e um lugar definido no esquema dos conhecimentos (“ciências”, em sentido lato). Não considera a filosofia da natureza uma “ciência média”, mas mantém-na no lugar que lhe fora desde sempre reservado no esquema de Aristóteles e Sto. Tomás, ou seja, no primeiro modo de consideração abstrativa, que não se coloca como subalterno à metafísica, mas apreende, desde sua própria esfera de competência intelectual, o ente sensível ou móvel como tal captado (MARITAIN, 2003, pp. 103-107; 1940, pp. 212ss).

O conhecimento, nesse grau, para ele como para Koninck, pode ser tão específico quanto se queira (ou quanto se consiga de especificidade atingir) e, na medida em que o conhecimento se volta para a realidade concreta, ali pede se complementar e para isso requer a experiência em toda minúcia que for capaz de oferecer. Mas essa experiência não precisa ser uma experiência “nua”; pode ser ordenada segundo modos específicos de catalogar o dado empírico. A distinção característica do conhecimento fornecido pelas ciências modernas, portanto, seria esse caráter empiriológico (MARITAIN, 2003, pp. 71-74; 1940, pp. 178-188). Elas não se interessam em si pelo ser dos seus objetos, mas pela mera *aparência* (fundada, é certo, no ser real) e ordenam-na de acordo com esquemas livremente tecidos. O uso da matemática, em particular, no domínio do que chama as “ciências empiriométricas” (são por certo ciências médias, mas enquanto sua formalidade está na matemática, sua materialidade está no ente sensível concebido como sensível), tanto pode dizer respeito às quantidades inerentes às coisas quanto pode expandi-las por meio de idealizações e forjamento de entes de razão (tais como o zero ou o número imaginário, carentes de fundamento nas próprias coisas) auxiliares, no interesse da eficiência preditiva. E por meio desses recursos, pode-se expandir os limites da experiência possível, mas essa experiência é precisamente o por onde são conhecidos os entes apreendidos pela consideração da filosofia da natureza, que vê assim alargado o seu alcance (MARITAIN, 2003; 1940, pp. 167-178).

Maritain espora, assim, no que se refere às ciências modernas, uma forma de empirismo, de modo que sua concepção sobre as ciências fica de pé ou cai conforme se sustente ou não uma tal concepção do inquirido científico. Faz, de qualquer modo, uma separação nítida entre os domínios da filosofia e da ciência (natural moderna) e, embora assegurando (assim como Selvaggi) autonomia metodológica às ciências, sua importância epistemológica efetiva passa pela consideração da filosofia (mas não necessariamente da metafísica, embora esta, aqui como em todo o tomismo-aristotelismo, seja uma dimensão

suposta e subsequentemente atingível). É interessante observar que Maritain também fala sobre as ciências eminentemente classificatórias (empírio-esquemáticas) que se atraem, por sua natureza, à formalidade metafísica, de modo análogo àquele por que se atraem as ciências empíriométricas à matemática (MARITAIN, 2003, pp. 116-118; 1940, p. 183).

Alguns autores ligados ao aristotelismo e ao tomismo, porém, vão além da separação maritainiana e chegam mesmo a defender a *irrelevância* fundamental dos dados da ciência moderna no que tange a um conhecimento real da ordem da natureza. Gavin Ardley (1950, cap.V) sugere que títulos como ciência “física” ou ciência “natural” são equivocadamente aplicados ao tipo de empreendimento cognitivo inaugurado pela moderna revolução científica: recordando a distinção helênica entre *physis* e *nomos*, argumenta que a física moderna, que concebe segundo o entendimento de Eddington, seria uma espécie de “nômica”, isto é, um discurso sobre a imposição de padrões convencionais sobre a leitura dos fenômenos, que os talha em conformidade com os esquemas conceituais assumidos *a priori* à semelhança dos “ajustes” realizados pelo personagem mítico Procusto sobre seus convivas para adaptá-los às dimensões de sua cama de hóspedes (esticando-os se fossem muito pequenos, decepando-lhes parte das pernas se muito grandes): a “natureza”, do ponto de vista da ciência moderna, seria modelada de acordo com as prévias escolhas teóricas dos cientistas (ARDLEY, 1950, pp. 20-23).

Para Ardley, quando Kant impõe sua “revolução copernicana” à filosofia, fundando na arquetônica projetada sobre o mundo pelo sujeito cognoscente os dados formais do nosso conhecimento da realidade, está de fato reconhecendo uma característica essencial do conhecimento científico tal como concebido na modernidade, errando, porém, em dois pontos principais: (1) ao estender tais resultados à totalidade do conhecimento humano; e (2) ao tomar uma dada ordenação, concebida segundo os parâmetros da física newtoniana, como única e exclusiva (ARDLEY, 1950, cap. VI). Os “neokantianos” (entre os quais Ardley coloca muitos analíticos, como Russell, Wittgenstein, Ayer, Stevenson, e o proto-pragmatista lógico C. I. Lewis) evitarão o segundo erro, mas ainda incorrerão no primeiro. Ao se tomar a ciência moderna como ponto de partida de suas filosofias, pouca alternativa, segundo o ponto de vista de Ardley, parece lhes restar (ARDLEY, 1950, cap. VII). Também a Ardley interessa a dimensão social: a eleição dos ideais epistemológicos da ciência moderna se vincula a uma ordem social primariamente interessada na efetividade: daí a ênfase sobre a predição e o controle dos fenômenos que se coloca em primeiro plano (ARDLEY, 1950, pp. 48-49).

Henry B. Veatch (1969), que não menciona Ardley, segue por uma senda muito similar à sua. Para ele, a racionalidade científica moderna consiste no esforço cognitivo de *relacionar* entre si os fenômenos coletados, amparando-se por isso numa *lógica relacionante* (*relating logic*), cuja operação é habilmente captada pelos recursos da lógica formal pós-fregeana (VEATCH, 1969, pp. 256-261; cap. II). A razão analítica, porém, amparando-se nesses recursos, ao dissolver a distinção entre predicado e relação (por vezes se fala no predicado como uma relação unária e na relação como um predicado *n*-ário, cf. VEATCH, 1969, pp. 26-34), aceitar a classificação kantiana dos juízos em analíticos e sintéticos *a priori/a posteriori*²¹² (VEATCH, 1969, pp. 71-76, 93-96) e priorizar os aspectos do uso linguístico (isto é, as tradicionais “segundas intenções” da lógica escolástica²¹³) sobre a referência imediata dos termos, torna-se radicalmente incapaz de produzir enunciados sobre o “quê” das coisas (*what-statements*), que requer uma lógica apropriada (*what logic*). Cf. VEATCH, 1969, cap. II). Também os próprios fenômenos são descritos, como reconhecem os luminares da filosofia analítica da ciência, de acordo com o enquadramento característico dos esquemas conceituais que informam as teorias, de modo que a descrição dos eventos compartilha o fado do quanto há de “ordem natural” segundo tais perspectivas. Não são mais que dados *interiores* aos esquemas, reduzindo-se a prática investigativa ao desempenho de “jogos de linguagem” incapazes de transcender o confinamento teórico para emitir pronunciamentos sobre a realidade e sua natureza (VEATCH, 1969, 193-198, 220-221).

É de interesse perceber como os dois autores (isto é, Ardley e Veatch) associam a racionalidade científica moderna e a racionalidade analítica. Também é interessante observar

²¹² É verdade que, desde a publicação de *Two Dogmas of Empiricism* de Quine (1963a), a popularidade dessa classificação conhece um sensível declínio, mas mesmo em Quine a persistência da polaridade esquema conceitual/experiência mantém o problema: não há espaço para enunciados ao mesmo tempo substanciais e necessários, nem muito menos para uma referência à natureza das coisas. Davidson evade-se à admissão dessa polaridade, mas tampouco ele abre espaço para o tipo de juízo que interessa especialmente a Veatch, e que considera fora do alcance da racionalidade analítica.

²¹³ A primeira intenção do termo categoremático, isto é, que encontra sua significação em uma das dez categorias que dividem o ser, é a realidade para a qual ele “aponta”. O uso linguístico, ao menos em sua função declarativa, nisso encontra sua precípua finalidade e justificativa. A realidade significada, no mais, é o primeiro objeto da consideração. Somente reflexiva e derivativamente se tomam em consideração os *meios* de expressão, que incluem as convenções linguísticas e os critérios de uso dos termos. Estes podem ser realmente condicionantes do *modo* de significação, mas não podem *explicar* o objeto do primeiro tipo de apreensão, até mesmo porque, para serem invocados como elementos de semelhante explicação, teriam eles mesmos que ser tomados como objeto diretamente considerado (o que por sua vez envolveria outros tantos condicionantes estruturais, cognitivos, sociais etc.). Ver VEATCH, 1969, cap. V; O’CALLAGHAN, 2003, pp. 65-75; SCHMIDT, cap. V.

que ambos consideram uma cisão de racionalidades (grosso modo, uma filosófica e uma científica), cada uma legítima em seu próprio campo, mas que permanecem basicamente sem comunicação. Há uma aproximação relevante entre Veatch e Wallace no fato de que ambos consideram a lógica moderna, pós-fregeana, inadequada para o desenvolvimento de um discurso ontológico e epistemicamente relevante sobre a realidade (também Maritain, aliás, se lhes une neste particular, embora elabore suas reflexões fora do contexto de sua exposição da filosofia da natureza, cf. MARITAIN, 2001, pp. 122, 258, 293, 313). Divergem, entretanto, quanto à pertinência de uma regulamentação do discurso das ciências naturais tais como modernamente compreendidas pelos parâmetros da lógica aristotélica. Veatch considera que a lógica moderna é, de fato, apropriada ao tipo de empenho cognitivo que caracteriza as atuais disciplinas científicas, empenho que concebe, relativamente ao esquema tradicional aristotélico-escolástico, *sui generis*.

Edward Feser (2014) trilha um caminho diferente. Amparando-se na crescente literatura sobre “poderes” e “capacidades” no ambiente analítico²¹⁴, argumenta contra a tendência de tomar a causalidade natural como definida em termos de eventos e leis naturais (característica da senda da filosofia pós-humeana que vai dar às linhas dominantes da filosofia analítica), invocando, por um lado, os argumentos dos referidos autores no sentido de que a aplicação consistente do conceito de uma *lei* natural supõe a atuação de um poder ou capacidade (FESER, 2014, seção 1.2), e defendendo, por outro, que as teses desses filósofos permanecem deficientes (prejudicando a inteligibilidade de distinções entre o “categórico” e o “disposicional”) enquanto não são imergidas num arcabouço teórico capaz de referir-se a uma compreensão da distinção entre uma potência considerada sob o aspecto lógico (a partir da noção de possibilidades não atualizadas) e uma potência considerada sob o aspecto real (como inerente a uma substância) e à distinção real e interdependência ontológica de ato e potência na ordem natural. Em outras palavras, uma conceptualização nos moldes aristotélicos (FESER, 2014, pp. 87-96). Similarmente ocorre com discussões sobre a caracterização de conceitos como o de “intencionalidade” na discussão sobre a possibilidade de uma compreensão direcional de processos físicos, que produz diversos tipos de dificuldade pela falta de uma compreensão integral da teleologia natural (FESER, 2014, pp. 111-116)²¹⁵.

²¹⁴ Cf. MOLNAR, 2003; MUMFORD, 1998; MUMFORD e ANJUM, 2011; CARTWRIGHT, 1989.

²¹⁵ A eliminação das causas finais, já anunciada pela filosofia natural dos ockhamistas e consolidada no período moderno como uma recusa ao “antropomorfismo” é uma espécie de dogma firmemente arraigado na mentalidade filosófica atual. A justificação ontológica do princípio de finalidade, porém, é perfeitamente geral e segue de uma compreensão de noções como as de potência, ato, ação e causa. No âmbito natural, a própria

Feser parte, assim, de dificuldades presentes nas discussões sobre a possibilidade de atribuir sentido e coerência aos dados das ciências e sobre os conceitos por elas pressupostos, tal como se procura fazer de modo algo “experimental” e “construtivo” no âmbito da filosofia analítica para mostrar como as melhores conclusões ali atingidas convergem basicamente com os direcionamentos tradicionais de uma filosofia natural “escolástica” ou aristotélico-tomista (e toma, aliás, o cuidado de confrontar as posições de Sto. Tomás com aquelas de outros pensadores escolásticos como Escoto e Suárez) mas se mantêm ainda em estado insatisfatório enquanto não percorrem o caminho inteiro e aderem à formulação tradicional. A argumentação de Feser não somente tem o mérito de estabelecer um diálogo fecundo entre ciência natural e filosofia da natureza para a elaboração de uma interpretação do mundo físico (como já o fazem os filósofos analíticos com os quais conversa) como tem ainda o de ilustrar com especial habilidade o tipo de dialética entre tradições contemplado por MacIntyre: é um autor versado tanto na tradição analítica quanto na aristotélico-tomista, que consegue exibir, nos termos característicos da primeira, suas tensões e limitações intrínsecas de forma tal que, uma vez estabelecido o conhecimento dos cânones de racionalidade atinentes à segunda, pretende apresentar a seus adeptos (isto é, da primeira tradição) razões para aceitar aqueles cânones²¹⁶.

Também Mariano Artigas (1999) propõe um contato bidirecional entre filosofia e ciência natural e dá argumentos específicos em favor do realismo científico, num espírito bastante próximo à proposta de Selvaggi. Ponto de particular interesse é a menção explícita a MacIntyre e sua concepção da ciência como um empreendimento comunitário, dirigido segundo metas internas e dotado de um indissociável componente ético (ARTIGAS, 1999, pp. 274-278; não se refere, entretanto, à sua dialética das tradições de pesquisa). Artigas reconhece a dificuldade envolvida na enunciação do realismo científico face à evidente discordância entre filósofos da ciência sobre as metas da investigação científica, a atuação da criatividade na elaboração de aportes científicos, a presença inextirpável de componentes convencionais na elaboração das explicações, a fragmentação metodológica advinda da superespecialização profissional etc. (ARTIGAS, 1999, pp. 200-202). Mas considera que a

verificação de uma regularidade dos processos aponta para uma tendencialidade do movimento, em que o movimento se completa. Cf. FESER, 2014, pp. 101-110; GARRIGOU-LAGRANGE, 1947, pp. 87-95; MARITAIN, 2001b, pp. 108-132.

²¹⁶ Tentativas semelhantes são ensaiadas em BROWN, 2005; BROWER, 2014, assim como em KLIMA 2001, 2002; O'CALLAGHAN, 2003; FESER, 2006; ODERBERG, 2007.

admissão de uma orientação teleológica rumo à atinência da verdade (entendida como correspondência), assim como o reconhecimento de uma ordem natural *exterior* à qual o esforço inquisitivo dos cientistas busca ajustar-se, como *pressuposição* da atividade científica (ARTIGAS, 1999, 35-38).

A diversidade de formulações e abordagens encontradas nos vários campos da ciência, no entanto, convida à admissão de uma noção *analógica* de verdade: há diversos sentidos do “verdadeiro” em operação nos diversos ramos da investigação científica. Em alguns, o senso de “correspondência” é mais direto e imediato: Artigas menciona a estrutura helicoidal das moléculas de ADN como um exemplo claro. Em outros, como no caso dos resultados colhidos pela investigação sob o paradigma da mecânica quântica, há uma dificuldade patente de interpretação, não obstante o acerto minucioso de muitas previsões aponte para *alguma* espécie de correspondência (ARTIGAS, 1999, pp. 202-205). Artigas considera que o poder preditivo e explanatório das teorias científicas é fundamental para uma tal concepção de verdade (como *telos* pressuposto pela investigação), juntamente com outros valores que ele também rotula “epistêmicos”, como coerência interna, consistência externa, poder unificador, fertilidade e simplicidade; mas reputa também essencial a sua interação com valores pragmáticos e institucionais (havendo mesmo reforço mútuo entre os tipos diferentes de “valor”) para o bom funcionamento da pesquisa científica²¹⁷ (ARTIGAS, 1999, cap. 7).

Artigas, porém, pensa que, para tornar os dados da ciência relevantes aos debates que agitam o espírito humano²¹⁸, é necessária a mediação da filosofia, que permite a tradução “dos elementos científicos em termos humanísticos” (ARTIGAS, 1999, p. 13). De fato, um tal diálogo entre filosofia e ciência é crucial para a reflexão sobre a natureza do mundo físico que em outra parte empreende (ARTIGAS, 2005, pp. 32-40), sendo a mediação filosófica estipulada basicamente segundo os parâmetros da tradição aristotélico-tomista (ARTIGAS, 1999, pp. 31, 61-63).

Há aspectos das soluções de Ardley e de Veatch, contudo, que demandam atenção. Antes de tudo, sua forma de argumentação também se aproxima dos ideais da epistemologia macintyreana: mostrar as limitações intrínsecas ao modo de pensar de uma tradição antagônica nos termos dos parâmetros de racionalidade nela mesma inscritos, para propor a

²¹⁷ Existe certa semelhança entre a solução de Artigas e aquela de Da Costa e French (2003), que distinguem verdade pragmática (ou quase verdade) da verdade como correspondência, embora ressaltem certas continuidades entre elas. Ver acima, nota 71.

²¹⁸ Refere-se, nesse contexto, especificamente às relações controvertidas entre ciência e religião.

superioridade de sua própria tradição, reconhecendo embora a legitimidade de determinadas reivindicações e os méritos parciais da tradição rival para justificar um alargamento da perspectiva que advogam (no domínio do *nomos* ou da racionalidade “relacional”). É igualmente relevante ressaltar que, se a ciência moderna é capaz de conceber a natureza apenas partindo do recorte teórico característico de cada aporte adotado, é difícil evadir-se à atração da ideia da atividade científica concebida como “jogo de linguagem” servido por regras internas²¹⁹ (ainda que passíveis de revisão e eventual câmbio).

Para ser exato, se há uma natureza “lá fora” que é o objeto último da investigação em ciência, é certo que a experiência científica de algum modo intervém sobre ela, e o registro teoricamente relevante do “dado” responde à intervenção de maneiras determinadas. Mas o tipo de construção teórica vigente na ciência física impõe modelos que refletem estruturas abstratas concebidas *a priori* que, como foi visto quando se consideraram as críticas de Van Fraassen ao realismo científico, não podem ser isomórficas à natureza, a menos que se considere que esta encarne por si um tipo de estrutura matemática. E, nesse caso, não se pode afirmar que essa suposta estrutura coincide com nenhuma estrutura proposta no curso de uma investigação científica, uma vez que é possível obter o mesmo grau de corroboração empírica a partir de diversas elaborações alternativas. Além do mais, ao se admitir a importância da criatividade do cientista na formulação de suas hipóteses²²⁰, a identificação da ordem da natureza com qualquer uma dessas alternativas se torna especialmente arbitrária.

O tipo de “correspondência” das teorias com a realidade não pode ser avaliada diretamente por meio da experiência, uma vez que os próprios dados observacionais dependem de uma descrição teórica que é somente uma entre as muitas possíveis. Conforme observam ainda, por exemplo, Duhem (1906, pp. 342-349), Quine (1963a, pp. 37-46) e Lakatos (1978a, pp. 30-31), não pode haver “experimentos cruciais” que testem hipóteses particulares em ciência, uma vez que, em face do dado experimental, é possível fazer ajustes, indeterminadamente, em diversas partes do edifício teórico (incluindo a própria “base empírica” ou o modo de descrição do dado observado, ou mesmo os parâmetros de medição e a avaliação da confiabilidade dos instrumentos). A determinação do tipo de relação entre teoria e realidade só pode ser *externa* aos métodos e recursos conceituais da própria ciência.

²¹⁹ Evidentemente, muitos filósofos analíticos, mormente os de simpatias wittgensteinianas e anti-realistas, nada teriam a objetar a uma tal compreensão.

²²⁰ A compreensão da própria matemática também é relevante para o tipo de questão aqui debatida. Ver seção seguinte.

Não se pode, por exemplo, tomar os modos de ligação entre os fenômenos oferecidos pelas teorias vigentes como base para uma concepção de causalidade capaz de explicar como a realidade incide sobre as elaborações do cientista.

Esse caráter insubstancial da racionalidade científica tal como aqui considerada aproxima-a bastante da noção weberiana de uma racionalidade instrumental, que ou bem se coloca a serviço dos valores (para ele, arbitrários) de uma racionalidade substantiva, ou bem acaba por se tornar o valor regente numa ordem social, dirigida por preocupações de eficiência, legitimando assim a autoridade burocrática, o formalismo jurídico e uma baseada na produção e atendimento de demandas flutuantes, características da cultura “emotivista” (cf. MACINTYRE, 2007, p. 26). O que se tem buscado aqui argumentar é que os critérios para uma racionalidade substantiva podem estar vinculados a um conhecimento real da natureza, fundado na razão filosófica.

Encontra-se, é verdade, consideráveis divergências entre os filósofos, aqui considerados, que defendem uma concepção aristotélico-tomista da filosofia da natureza (começando por afirmar, aliás, a possibilidade e legitimidade de tal estudo), diversidade em grande parte devida à ambiguidade que acabou impregnada no uso de termos como “ciência” e “filosofia” na modernidade. Entretanto, todos são concordes em reconhecer que os dados das “ciências positivas” tais como elas por si mesmas se apresentam, isto é, sem a vinculação à atividade diretiva de uma filosofia da natureza entendida em seus termos mais gerais, não são capazes de oferecer uma visão substantiva e epistemicamente robusta de racionalidade.

Assim, somente a partir de uma direção propriamente filosófica (por contraste com “científica” em sentido moderno) é que o investigador da natureza é capaz de *discernir* a contribuição ao conhecimento do mundo facultada pela perquirição científica. Sob essa perspectiva, até mesmo uma forma de *antirrealismo científico* (no sentido de que as teorias e modelos científicos não são capazes – nem “aproximadamente” – de revelar a “estrutura real” do mundo) não é incompatível com a aceitação de que a perscrutação científica (levando em conta, aliás, sua essencial fragilidade, dependente também de fatores sócio-históricos) possa outorgar ao intelecto humano verdadeiro material para o conhecimento (mais ou menos substantivo) da realidade, desde que se reconheça que esse material não impõe por si uma interpretação dessa mesma realidade nem pode ser um ponto de partida absoluto para a produção de uma. Dito de outro modo, como quer que se posicione a respeito do alcance do conhecimento científico (embora se exclua o realismo *direto*, que atribui verdade literal e unívoca ao que quer que as “melhores teorias científicas disponíveis” afirmem, e o

naturalismo, que reduz o âmbito do conhecimento legítimo ao conhecimento científico²²¹), o filósofo radicado na tradição aristotélico-tomista, e portanto comprometido com o tipo de compreensão do inquérito racional avançado por MacIntyre, deve ser um *realista filosófico*, admitindo que a filosofia (a começar pela filosofia natural) é capaz de atingir um conhecimento autêntico sobre o mundo. Aliás, é precisamente a busca desse tipo de conhecimento que está suposta na teleologia do inquérito dirigida à verdade interpretada como adequação que aqui se expôs (ver acima, seção 2.5.1).

O que é relevante das considerações precedentes para o programa macintyreano são duas coisas: primeiro, se é duvidoso que o supracitado programa constitua uma teoria apta da racionalidade *científica*, o fato é que isso em nada afeta a sua aptidão como teoria da racionalidade *filosófica*; em segundo lugar, as considerações anteriores sobre o programa macintyreano mostram-no como perspectiva privilegiada a partir da qual se pode estabelecer uma crítica às principais teorias da racionalidade científica como proporcionando acesso, ou ao menos acesso *privilegiado*, à estrutura ontológica do mundo físico. E isso num sentido não meramente negativo: a parte puramente crítica do argumento não leva para muito além de posições como o empirismo construtivo de Van Fraassen, o naturalismo holista de Quine e Davidson ou o “realismo interno” de Putnam. O erro desses autores, no entanto, está justamente em tomar os padrões da racionalidade científica como paradigma da razão *tout court*, e, *a fortiori*, como modelo ou fonte da razão filosófica, quando, de fato, a inteligibilidade epistemológica da ciência depende fundamentalmente de um argumento filosófico: o caráter fluido, indefinido ou fragmentário que se tende, desde semelhantes pontos de vista, a atribuir à racionalidade é uma consequência dessa inversão.

Ainda que a natureza do “filosófico”, por oposição ao “científico”, em relação ao conhecimento da realidade natural desde uma perspectiva aristotélico-tomista, diante do exposto, esteja ainda aberta a ulterior investigação, havendo, como se viu, considerável divergência entre os participantes da tradição a respeito do assunto, deve-se considerar alguns de seus traços fundamentais. Do que aqui se escreveu, pode-se depreender que se trata de um tipo de conhecimento *substantivo*, capaz de pronunciar-se sobre a natureza da realidade; portanto, dotado de uma dimensão inerentemente *ontológica*, que o ordena essencialmente à metafísica que lhe constitui, por assim dizer, o coração. É um conhecimento de caráter *não instrumental*, sendo a sua obtenção um fim natural da própria inteligência. Assim, a

²²¹ Em sentido moderno. Dado o sentido de “ciência” admitido por Koninck e Wallace, esses autores bem se classificariam como “naturalistas”.

racionalidade prática e mesmo a lógica, em seu caráter de *logica utens*, não são propriamente disciplinas filosóficas, enquanto ordenadas a fins extrínsecos, embora a consideração dos *princípios* de uma e outra o sejam. A propósito, é a filosofia um conhecimento *amparado em princípios* e dizendo, aliás, respeito aos mesmos princípios, que podem ser ordenados de maneira hierárquica, sendo que a *ordenação das disciplinas* segundo esses princípios também lhe diz respeito essencialmente. Essa mesma ordenação atende, primariamente, a uma compreensão do conhecimento como fim do intelecto, capaz de atualizar as potências distintivas do estudante como pesquisador, e à qual importa igualmente a consideração dos seus fins próprios enquanto ser essencialmente racional. Pode-se, assim, caracterizar a *racionalidade filosófica* como o tipo de organização do inquérito racional que almeja à obtenção desse tipo de conhecimento, organização esta que reveste o caráter de uma *arte (craft)* no sentido macintyreano, que determina a sua inserção numa tradição de pesquisa, seu reconhecimento de padrões de realização intelectual e a importância para ela de um treinamento adequado dos neófitos, do papel da autoridade intelectual e da inserção numa ordem institucional adequada.

Essa caracterização concilia a compreensão aristotélico-tomista tradicional com a compreensão macintyreana da filosofia ou, melhor dizendo, mostra-as como intrinsecamente ordenadas uma à outra. Pela concepção tradicional, à filosofia concerne o conhecimento da realidade natural (através da luz natural da razão) pelas causas primeiras e universais (cf. *Metaphysica*, L. I. CC. 1-2; *Sententia Libri Metaphysicae*, Liber. I, Lectiones 1-2; *Summa Theologiae*, Ia, Q. I, A. 1, Ad. 2; GARDEIL, 2013, pp. 53-57; MARITAIN, 1970, pp. 67-72), fórmula que, estritamente falando, diz respeito à metafísica ou filosofia primeira, a qual constitui, no entanto, o centro em torno do qual se organiza o inquérito filosófico, sendo filosóficas as disciplinas orientadas ao conhecimento das mais elevadas causas e princípios em cada ordem, de um modo tal que, num nível acima de cada uma delas mas lhes dizendo ainda respeito, as “causas das causas” são investigadas pela metafísica. Porém, o próprio Aristóteles apresenta o lugar da filosofia conforme uma analogia com as artes, que introduz uma hierarquia conforme se trate do conhecimento mais profundo das causas (*Metaphysica*, L. I, C. 1, 981a-b), analogia retomada e reforçada por Sto. Tomás (*Summa Contra Gentiles*, C. 1), o que leva MacIntyre a apresentar a filosofia como “arte mestra das artes mestras” (MACINTYRE, 1990a, pp. 67-68), função que ela não poderia exercer em relação a tais artes se não gozasse precisamente do tipo de estatuto, na ordenação do edifício racional, que lhe dá a compreensão tradicional mencionada. Vale também observar que se trata de uma

compreensão de racionalidade essencialmente em linha com o modelo de investigação racional acima defendido (seção 2.5), razão pela qual se pode dizer que aquele é essencialmente um modelo de racionalidade filosófica.

Quanto à racionalidade científica (isto é, em sentido moderno), por contraste, uma vez que somente ordena determinados construtos que se procura adequar, segundo os critérios aceitos em determinada área da investigação, a certos recortes da experiência, não oferece, por si mesma, um conhecimento substantivo sobre a natureza da realidade ou o estatuto ontológico do seu objeto, sendo possível, efetivamente, que os participantes desse modo de investigação sustentem diversas interpretações divergentes (e não necessariamente coerentes) das suas pesquisas em termos de ontologia, ou até, em princípio, se abstenham de fazê-lo, sem com isso comprometer enquanto tal a qualidade e credibilidade de seu trabalho como investigadores científicos. Por essa mesma razão, trata-se de uma racionalidade que *tende* à instrumentalidade, uma vez que não se compromete necessariamente com este ou aquele projeto filosófico (embora esse compromisso possa guiar, como motivação pessoal, a pesquisa do cientista individual ou até de determinados grupos de investigação), sendo, de certa maneira, talhada à medida das demandas de pesquisa da sociedade (pós-)industrial, advindo-lhe daí a estruturação do ambiente institucional em que tipicamente se processa (cf. MACINTYRE, 2009, pp. 173-175). É possível afirmar, porém, que a investigação científica puramente teórica constitui por si um tipo de prática, com seus próprios bens internos e critérios de excelência, pois existe uma pressão no sentido de prover modelos teóricos mais abrangentes, elegantes e corroborados, capazes de resistir ao exame crítico, sustentar o curso de um programa de pesquisa ou oferecer-se como modelos para soluções análogas em campos associados (ou diversos), aptidão de certo modo valorizada por si mesma. Esse aspecto, contudo, não é incompatível com a tendência à instrumentalidade, pois o tipo de excelência teórica obtido na investigação científica está muito próximo, em termos das habilidades envolvidas, da eficiência da pesquisa ordenada à prática, como revela a interdependência orgânica (não sem a interrupção de rugas eventuais e rivalidades profissionais) entre ciência teórica e aplicada nos departamentos universitários, para já não mencionar a questão da captação de recursos.

Não é preciso, ademais, que tal investigação se ampare em princípios comuns (ainda que caracteristicamente opere no interior de determinados marcos teóricos de um paradigma ou programa de pesquisa) e a investigação em áreas diversas pode ser conduzida sem preocupação de integrar seus resultados num corpo unitário e organizado de conhecimentos,

pautado por uma hierarquia de princípios e de causas. Por essa razão, as tentativas de estabelecer uma hierarquia entre as disciplinas científicas, segundo esquemas reducionistas ou holísticos, têm em geral um nítido caráter *ad hoc* e *a posteriori* (ver próxima seção) e, em todo caso, não logra uma reordenação da prática acadêmica e o estabelecimento uma colaboração universal dos pesquisadores.

Não significa que não seja possível estabelecer semelhante ordem, começando pela determinação da respectiva contribuição de cada disciplina para um esforço integrado de inquérito do tipo que se descreveu acima, na seção 2.5, como alguns dos autores, como Koninck e Wallace, pretendem. Mas isso implicaria a absorção desse tipo de pesquisa na modalidade filosófica de racionalidade, restaurando-se assim a comunhão original de filosofia e ciência. Seja como for, o que ocorre é que as duas modalidades de pesquisa podem simplesmente coexistir sem que o projeto de cada uma termine prejudicado. A distinção entre suas competências, porém, e a necessidade de se estabelecer uma compreensão da natureza conforme o modelo filosófico de racionalidade, são aspectos importantes para a continuidade e o progresso, senão mesmo para uma mais completa fundamentação, da compreensão macintyreana da pesquisa racional.

Alguém poderia objetar, porém, que a concepção de “racionalidade filosófica” apresentada (e a distinção implicada em relação à “racionalidade científica”) é demasiadamente “internalista” e exclui as concepções alternativas quase por definição, cometendo uma forma clara de *petitio principii*. A essa objeção se pode responder que se trata, em primeiro lugar, não apenas de uma concepção tradicional da própria filosofia, mas, de certo modo, da sua compreensão originária, tal como surgida quando o estudo filosófico se estabeleceu na antiga Grécia e como se desenvolveu, por seus próprios recursos, até que viesse a ser rejeitada sem que se apresentasse para isso um desafio que a questionasse em seus próprios termos, de modo que à rejeição daquela compreensão é que, antes de tudo, caberia o ônus de exhibir suas credenciais, sob pena de incorrer mesmo num tipo de equivocação falaciosa.

Porém, o representante da tradição aristotélico-tomista não precisa enxergar seu adversário como alguém que empresta o nome da filosofia a alguma coisa que não o é, pois, à semelhança do questionador da filosofia que precisa filosofar para defender o seu ponto de vista, pode-se dizer que a contestação dessa maneira de caracterizar a filosofia também se faz, do ponto de vista dela, de maneira filosófica. Assim, o cético afirma que a natureza das coisas é ser incognoscível; o fenomenista adota uma metafísica que identifica *esse* e *percipi*; aquele

que reduz todo discurso à instrumentalidade nada fala de inteligível se sua própria declaração não tiver intenção de mero instrumento; aquele que nega a hierarquia das disciplinas é convocado a apresentar os critérios de sua horizontalidade e mostrar como pode, ainda assim, emitir um discurso *sobre* as disciplinas que não suponha certa hierarquia; o negador de princípios deve supor princípios de outra ordem (como um princípio de relatividade); o que recusa a teleologia da pesquisa parecerá supor algum critério de adequação (que rescinde a teleologia); o liberal voluntarista concebe o bem do homem como a satisfação de suas demandas, e assim por diante. Nada disso chega a representar uma *refutação* de alguma posição rival, que deve ser confrontada em seus próprios termos ou comparada em matérias de compreensividade, coerência, fecundidade etc. Mas mostra que elas podem, a partir da compreensão da racionalidade filosófica assumida, ser confrontadas *como* rivais filosóficas.

Ademais, a questão sobre a correta compreensão da filosofia é algo que, na história dos debates filosóficos, é tomado como um problema filosófico ele mesmo. É, portanto, de se esperar que versões rivais da pesquisa filosófica incorporem definições entre si incompatíveis da própria filosofia. É perfeitamente lícito e, talvez, do ponto de vista de um embate dialético entre tradições de pesquisa (que pode, ele próprio, ser concebido de formas diversas), mesmo imperativo, contestar a definição de filosofia de uma tradição oponente. Não basta, porém, para que tal contestação constitua efetivamente um desafio, constatar o desacordo. Para que o seja, é preciso mostrar como e por que aquela compreensão de pesquisa falha em seus próprios termos ou é menos adequada e consistente que aquela de uma compreensão rival. Procurou-se, acima, justificar a presente concepção de racionalidade filosófica e sua distinção relativa a uma de racionalidade científica como coerente com a história da filosofia e da ciência (seção presente), com as considerações de filósofos aristotélico-tomistas dos séculos XX e XXI (*idem*) e com um modelo de pesquisa racional em defesa do qual se apresentaram alguns argumentos (seção 2.5) e que se julga coincidir com aquele assumido pelos filósofos mencionados.

A partir dessas considerações, se terá melhor equipamento conceitual para elaborar uma crítica, a partir do projeto de MacIntyre, à tradição da filosofia analítica como um todo. Mas antes é preciso mostrar que a distinção aqui apresentada constitui um complemento desejável ou mesmo necessário ao programa macintyreano.

3.2.2 Ciência, realismo filosófico e essencialismo

Ao desenvolver a ideia de uma dialética das tradições de pesquisa para atacar o problema da pluralidade aparentemente irreduzível de concepções de racionalidade no panorama da filosofia contemporânea (que termina por legitimar uma *prática* filosófica tacitamente relativista, ainda que muitas das posturas em oposição não o sejam), buscou-se articular uma teoria do conflito entre as tradições e suas correspondentes versões da racionalidade, aqui chamada uma “dialética” das tradições de pesquisa racional. Argumentou-se que essa dialética se orienta em conformidade com uma teleologia que se vê, afinal, radicada, antes mesmo que na natureza do inquirido racional, na natureza dos próprios agentes inquisidores. Com base nesse tipo de conclusão, foi estabelecido que uma compreensão consistente da pesquisa racional deve se comprometer com teses definidas que a aproximam de uma perspectiva filosófica definida, a saber, a tradição aristotélico-tomista (à qual o próprio MacIntyre manifesta a sua adesão).

Dentro dessa perspectiva filosófica, teve-se que estabelecer uma distinção entre o que se deve entender por uma “racionalidade científica” e o que se deve entender por uma “racionalidade filosófica”, mostrando-se algumas propostas para a compreensão do relacionamento entre elas, sendo todas concordes, porém, em afirmar a precedência desta última sobre aquela quando se trata de justificar algum juízo sobre o conhecimento da realidade, ao menos na ordem natural. Resta saber se a compreensão até aqui apresentada do inquirido racional segundo o modelo macintyreano inclui, como parte indispensável, semelhante distinção e subordinação entre esses dois modos de racionalidade. O ponto é especialmente importante para o argumento geral aqui desenvolvido, pois o que se caracterizará como racionalidade analítica será criticado, no capítulo seguinte, precisamente por inverter, intencional ou tacitamente, a ordem dessa subordinação.

De acordo com o encaminhamento argumentativo que até aqui se tem constituído, a noção de racionalidade filosófica do tipo macintyreano pareceria aderir a certas posições a respeito de uma compreensão geral da natureza que entram em conflito com muitas assunções correntes na filosofia contemporânea, de modo especial na filosofia analítica. Hilary Putnam (1994, p. 103), por exemplo, critica a MacIntyre como falha o que considera seu compromisso com o “essencialismo”²²² aristotélico e medieval. Richard Rorty (1991a, p. 67) sai em defesa

²²² O termo “essencialismo” tem sentidos bastante equívocos na história da Filosofia, fato responsável por um sem-número de confusões. Etienne Gilson (1949, caps. III-V) o atribui a filosofias produzidas a partir da Idade

de MacIntyre contra essa acusação específica, mas o faz lembrando sua rejeição da biologia metafísica de Aristóteles e notando que o próprio MacIntyre, com sua crítica às pretensas alegações de descoberta de leis sociais e históricas, contribuiu para o abandono do essencialismo no âmbito antropológico. Desse modo reconhece tacitamente a gravidade da acusação. Porém, e aí *contra* MacIntyre, observa que, ao rejeitar essa parte do edifício teórico aristotélico, pouco espaço restaria para as alegações de objetividade e autoridade que este julga ver na ética das virtudes (RORTY, 1991b, p. 161, nota).²²³ John Haldane (2004, p. 18), que procura conciliar tomismo e filosofia analítica, sugere que essa rejeição da biologia metafísica, que termina por relativizar o *telos* humano aos diferentes modos de organização social, termina por prejudicar a inteligibilidade do compromisso realista de MacIntyre, deixando-o com a ideia de uma “natureza social historicamente desenvolvida”.

O que coloca MacIntyre sob esse fogo cruzado de objeções são as passagens de *After Virtue* (MACINTYRE, 2007, 58-9, 162-164) em que ele menciona ser o “conceito funcional” de homem anterior à biologia metafísica de Aristóteles e fundado em certas formas de vida social, donde julga poder reter a substância da ética das virtudes aristotélicas e a uma visão teleológica da vida humana por uma reflexão sobre o contexto de conflitos em meio ao qual ela se empenha por guiar-se, embora admita que, *para Aristóteles*, tal biologia fosse indispensável (MACINTYRE, 2007, p. 148). Putnam não desce aos detalhes, mas parece simplesmente pressupor que a teleologia assumida por MacIntyre supõe aquele compromisso

Média que, inspiradas na concepção aviceniana da existência como acidente da essência nos entes meramente possíveis, atribuíram tal precedência ontológica à essência, terminaram, no curso da história, por relegar a existência à irrelevância ou ao paradoxo, gerando depois a resposta irracionalista dos existencialismos; contrapondo-se aos dois extremos, situa a filosofia intelectualista da existência de Sto. Tomás, que inverte a ordem de precedência enquanto mantém a inteligibilidade do ente. O termo é tipicamente aplicado na filosofia analítica às posições que defendem a existência de predicados modalizados *de re* ou a identificação de determinados predicados como designadores rígidos nos debates analíticos sobre ontologia, posições que se associam com frequência automaticamente a todas as teses filosóficas históricas que afirmam a realidade das essências. Gyula Klima (2002) argumenta que essa associação é bastante equivocada, havendo um hiato entre o que entende pelo essencialismo tradicional e o “essencialismo” espúrio dos metafísicos analíticos (e aqui toma Sto. Tomás como paradigma do “verdadeiro” essencialismo. David Oderberg (2007, pp. 18-19), também vinculado à tradição aristotélico-tomista, propõe a expressão “essencialismo real” (*real essentialism*) para designar o tipo de posição, a ser distinguida dos realismos espúrios e contra eles defendida, que se compromete com (1) a tese de que o mundo é inteiramente objetivo, (2) uma concepção aristotélica da metafísica como ciência do ser enquanto ser, (3) a cognoscibilidade das essências, (4) a possibilidade de atingir definições reais das mesmas essências e (5) a classificabilidade dos entes (por critérios ontológicos).

²²³ Da escolha entre Nietzsche e Aristóteles com que MacIntyre caracteriza a bifurcação de caminhos que se oferece à civilização (MACINTYRE, 2007, cap. 9), Rorty opta por Nietzsche (se bem que um Nietzsche também purificado de elementos que considera inaceitáveis, cf. RORTY, 1991b, p. 159, nota).

essencialista, de que se lamenta em vista da emancipação do *ergon* humano que julga ter sido legada por Kant, emancipação, emancipação que a seguir passa a defender (PUTNAM, 1994, pp. 103-110). Rorty e Haldane, embora ocupando posições opostas sobre o assunto, estão de acordo sobre a tese de que a rejeição da concepção aristotélica de natureza é pouco compatível com a pretensão macintyreana de fundar uma ética “objetiva”. Com efeito, é difícil ver como um conceito funcional de “ser humano” poderia ser entendido sem que tivesse por referente uma natureza humana determinada. O ter-se originado o conceito fora de um contexto filosófico que invoca uma “biologia metafísica” não garante que sua plena inteligibilidade prescindia de um. No mais, ainda que fosse verdade que o ser humano se torna consciente da orientação teleológica de sua vida na medida em que se depara com os conflitos que inescapavelmente a caracterizam, não significaria que as mais profundas raízes para a generalidade dessa condição conflituosa não alcançam, afinal, uma dada natureza.

Ocorre, porém, que MacIntyre se retrata de seu repúdio aos aspectos mais metafísicos do pensamento aristotélico (cf. 1988, p. 198; 1990b, p. 29; ver acima, seção 2.1) e às considerações pertinentes à biologia (1999²²⁴, p. x). A dimensão metafísica da compreensão da finalidade é plenamente reconhecida: não é somente enquanto membro de comunidades engajadas em determinadas práticas que o homem encontra seu *telos*, mas a compreensão de seu fim *enquanto ser humano* é fundamental para a razão. Não se trata meramente da busca de uma unidade do particular do eu narrativo (cf. MACINTYRE, 2007, cap. 15), mas de uma autêntica sujeição dos fins particulares a um fim último e pertencente ao homem por sua natureza. Como para evitar subsequentes mal-entendidos, no prefácio da terceira edição de *After Virtue* (2007, p. xi), MacIntyre reconhece seu erro anterior, destacando a importância do aspecto metafísico e do aspecto biológico na condução do inquérito moral.

Assim, em *First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues* (1990b, p. 29), MacIntyre se refere à imprescindibilidade de uma dimensão teológica, entendida no sentido metafísico, para uma concepção aristotélica da pesquisa racional. Com efeito, para o próprio Aristóteles (*Metaphysica*, L. XII, C. 7), o objeto primário do pensamento e da volição é um só, a saber, Deus. Enquanto objeto do tipo mais elevado de atividade (*Ethica Nicomachea*, L. X, C. 7) e da emulação do sábio, aquele que é o ente necessário e causa final universal é também, em certo sentido, norte da atividade humana,

²²⁴ As críticas acima elencadas foram publicadas anteriormente ao lançamento desse livro. O texto de Haldane (2004) veio a lume originalmente em 1994. Mais tarde, Haldane registra, com aprovação, a mudança (cf. HALDANE, 2004b, p. 139, publicado no mesmo volume).

embora só atingível em ocasiões fugazes e a um número reduzido de indivíduos em circunstâncias de vida bastante particulares. Existe mesmo uma tensão entre a vida feliz em sentido mais estrito (relacionado à contemplação teórica) e o tipo de felicidade de grau imediatamente inferior, obtível pelo exercício da virtude moral (tanto quanto as contingências da Fortuna o permitam – cf. *Ethica Nicomachea*, L. I, C. 8 [1099b]). Enquanto *telos* universal, contudo, também é fundamento da atividade humana, embora essa admissão requeira justamente o reconhecimento expresso e pleno da teleologia natural aristotélica. Entretanto, em Sto. Tomás, que MacIntyre acredita ter superado Aristóteles²²⁵, Deus, que reúne os atributos de causa final e causa eficiente universal (cf. *Summa Theologiae*, Ia, Q. XLIV), é também, como objeto de contemplação, o *summum bonum* a que se dirige toda atividade humana (de um modo que independe das circunstâncias de vida e das condições sócio-históricas de cada um).

Ao mesmo tempo, então, em que torna mais explícita e direta a relação entre ética e filosofia primeira, Sto. Tomás, de certo modo, torna ambas as disciplinas menos dependentes dos detalhes da concepção cosmológica de Aristóteles. Por um lado, Deus não é somente a causa do devir universal, como finalidade última do cosmo, operando através da série de motores móveis, mas é a origem e o princípio de manutenção do ser e da operação de todos os entes naturais (cf. *Summa Theologiae*, Ia, Q. XLV, A. 1; Q. CV, A. 5), de modo que o modelo de transmissão da motricidade de Aristóteles (que tomava a eternidade do movimento da esfera superior como passo fundamental na sua demonstração da existência de Deus como Primeiro Motor Imóvel) perde, para o Aquinate, sua efetiva centralidade. Por outro, também no campo da ética, o Primeiro Princípio se identifica ao derradeiro fim (cf. *Summa Theologiae*, Ia, -Iae, Q. III, A. 8), de maneira que a interferência da “biologia filosófica” se torna, em algum sentido, mais remota. Ao adotar uma postura tomista, MacIntyre compromete-se com esse tipo de concepção do bem humano (e do fundamento racional da ética). Não se pode dizer, é certo, que haja aí uma relativização dos fins da vida humana a uma dada ordem social²²⁶. No entanto, talvez se poderia dizer que as considerações sobre a

²²⁵ No prefácio da terceira edição de *After Virtue*, MacIntyre (2007, p. x) afirma ter chegado à conclusão de ser Sto. Tomás um “em alguns aspectos, um melhor aristotélico que Aristóteles”. “Melhor aristotélico em alguns aspectos” ainda não diz “melhor filósofo” em cômputo geral. No seu juízo sobre a racionalidade prática e o inquérito racional, ao menos, contudo, MacIntyre afirma claramente a superioridade de Sto. Tomás (cf. MACINTYRE, 1988, p. 205; 1990a, pp. 124-125; 1990b, p. 32; 1999, pp. xi-xii).

²²⁶ O sentido do argumento é o inverso: a existência de fins objetivos e comuns da vida humana requerem determinadas formas de organização social (ainda que possa haver diversas formas alternativas capazes de procurar aqueles fins), que reconhecem bens, limitações, regras e virtudes necessários à busca do bem comum,

natureza do mundo físico (em particular sobre o domínio da biologia) poderiam ser excluídas sem grande prejuízo para o quadro total de uma racionalidade filosófica de caráter aristotélico-tomista, ou pelo menos em sua versão macintyreana.

É o próprio MacIntyre, porém, que se opõe a essa via. Em *Dependent Rational Animals* (1999, cap. 1), o filósofo insiste na importância do reconhecimento da animalidade como marca essencial da existência humana para o desenvolvimento da pesquisa moral (e, dada a fundamental conexão entre “fins últimos” e “primeiros princípios”, da pesquisa racional em sentido lato). Há mesmo a insinuação de uma ponte entre biologia e metafísica no conceito, elaborado em esboço, de “florescimento”. Os seres de uma dada espécie biológica, inclusive os seres humanos, requerem condições características sob as quais seu desenvolvimento adequado se possibilita (MACINTYRE, 1999, cap. 7). No artigo *What is a human body* (2006d), MacIntyre traça uma descrição fenomenológica do corpo humano como um corpo animal dotado de potências motrizes das quais ao menos algumas são voluntárias; que possui um caráter *expressivo* (a partir da direção de alguns movimentos e de sua interpretabilidade e responsividade) pelo qual se apresenta como significado compreensível por outros corpos semelhantes; que é dotado, em sua direcionalidade, de uma unidade de agência, inescrutável sem referência a dados contextos de interação; e que se mantém em alguma medida enigmático (sendo o único tipo de corpo animal capaz de emitir a questão sobre sua própria natureza). Embora admita ser a sua descrição incompatível tanto com perspectivas dualistas (de tipo platônico ou cartesiano) sobre a natureza humana quanto com os monismos de caráter materialista, situa seu empenho num nível *pré-filosófico*.

MacIntyre não leva, com efeito, a elaboração dessas ideias ao ponto de traçar os contornos de uma filosofia da natureza. Embora sua noção de florescimento incorpore um sentido de teleologia natural, MacIntyre não elabora o sentido geral de semelhante noção. Pelo contrário, como indica a sua muitas vezes reiterada afirmação do sucesso epistemológico da ciência galileana, relega o domínio da natureza ao escrutínio da ciência moderna.

assim como as artes produtivas exigem determinados modos de organização inquerito cristalizados na ordem institucional. Por outro lado, a investigação racional sobre os bens da vida humana precisa partir de um contexto social dado, de uma rede (possivelmente deficiente) de relações de “dar e receber” em que o investigador já se vê envolvido, e que requerem dele um conjunto de compromissos. O seu reconhecimento deve envolver a clara percepção de nossa condição de “animais racionais dependentes”, que implica admitir a importância das virtudes da “generosidade justa” e da “dependência reconhecida” como condições indispensáveis ao florescimento humano e à justa reciprocidade: daí a possibilidade de uma autêntica crítica social a estruturas que as estorvam e lhes levantam obstáculos. A argumentação detalhada de MacIntyre está em *Dependent Rational Animals* (1999, caps. 9-13).

Entretanto, se é, como se argumentou, tremendamente difícil derivar das teorias científicas uma compreensão em nível ontológico do mundo físico, tanto mais será conciliar a afirmação de uma teleologia natural, ao menos no âmbito biológico, com um aparato conceitual forjado para “modelar” o domínio da experiência da maneira que o fazem as teorias científicas. Tais modelos, além do mais, são reconstruções exploratórias²²⁷ bastante livres (em termos de recursos empregados e mesmo, em alguma medida, de técnicas de avaliação).

A corporeidade e a animalidade humanas são, aliás, centrais para a concepção tomasiana de investigação racional: o conhecimento começa na sensibilidade, que é a marca característica do animal, sendo a experiência sensível original não “nua”, mas informada pela faculdade *cogitativa*, que corresponde à estimativa dirigida pelo instinto entre as feras. O processo de abstração pelo qual se forma o conceito (*species expressa*) no qual se imprime a forma do ente que existe *extra mentem* (*species impressa*) – sendo precisamente o ente físico o que o nosso intelecto primeiro e de modo mais evidente e imediato conhece – é realizado pelo recurso às imagens sensíveis (*phantasmata*) armazenadas na memória e disponíveis à imaginação. Toda evocação do conceito, no mais, “retorna às imagens”. Trata-se de etapas do processo cognitivo de aspecto eminentemente corpóreo (de modo a sofrerem defasagem, por exemplo, em casos de dano neurológico) e que são concebidos de modo análogo ao da experiência perceptual dos animais não racionais²²⁸ (cf. Aristóteles, *De Anima*, L. III, C. 8;

²²⁷ Entende-se aqui o termo *exploração* de acordo com Capaldi (1996, p. 4): trata-se de uma substituição da compreensão “ordinária” dos objetos por uma que se baseie na postulação de estruturas subjacentes, “descobertas” ao se inferirem aos consequências da adoção de modelos hipotéticos sobre elas. Ver abaixo, seção 4.3.

²²⁸ É importante notar que não se trata, aqui, de uma análise dos mecanismos psicológicos (no sentido kantiano de “psicologia empírica”) envolvidos no ato de conhecer, mas sim de uma descrição das condições *formais* do conhecimento. Tampouco se trata de uma análise *transcendental* das condições do conhecimento. Sto. Tomás (como Aristóteles) não se pergunta se é possível ao homem conhecer nem *o que* pode ser conhecido: sendo a verdade um transcendental do ser (no sentido escolástico, isto é, conversível com o ser, embora resultante de sua consideração sob dado aspecto), todas as coisas podem ser por princípio conhecidas, e *que* nós realmente conhecemos é um dado primário, que precede toda reflexão sobre suas condições e modo. O dinamismo natural que se investiga quando é estudado o mundo físico (que é o primeiro objeto da cognição humana – por isso é um erro afirmar que é conhecido *através* do conceito, sendo conhecido *no* conceito, cuja realidade só se torna evidente, porém, num segundo momento, isto é, de *reflexão*), que impõe condições aos modos de ser dos entes no mundo, impõe-nas também (segundo suas exigências próprias) aos dos objetos do conhecimento. O ato de conhecer, portanto, dá-se “no mundo” e é descrito com os mesmos critérios ontológicos que se aplicam aos demais processos naturais, distinguindo-se apenas pelo modo peculiar que atine às operações cognitivas humanas. A gnosiologia de Aristóteles e de Sto. Tomás, portanto, não é propriamente uma “ciência cognitiva” nem uma epistemologia: é antes uma *metafísica do conhecimento* (cf. GILSON, 1974, pp. 142-150; 1983, p. 194; MARITAIN, 1940, pp. 134-143).

Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, Ia, Q. 78. A. 4, Q. 84, A. 7; *Quaestiones Disputatae de Anima*, QQ. II, VIII). Também o protagonismo da formação de *hábitos* (como as virtudes) e seu exercício na vida moral está intrinsecamente relacionada à nossa condição de seres corpóreos sensíveis, isto é, de animais (razão pela qual a discussão dos hábitos como as virtudes e vícios, na Ia-IIae da *Summa Theologiae* é precedida por uma análise detalhada das paixões). Em outras palavras, a racionalidade, teórica e prática, dos seres humanos exige o reconhecimento *ontológico* de determinadas potências da nossa natureza corpórea *específica*.

Um realismo ontológico baseado numa imagem fragmentária da realidade legada pelos diferentes recortes formais das diversas disciplinas científicas é diretamente vulnerável às objeções de Putnam ao realismo metafísico: um ente (suposto) materialmente idêntico teria várias “essências” em conformidade com os marcos teóricos, possivelmente inconsistentes entre si, das diferentes disciplinas que dele tratam, sem haver meio neutro para decidir por uma delas²²⁹. Tal decorre do caráter eminentemente construtivo e estipulativo dos recursos conceituais usados na investigação científica tal como concebida hodiernamente. As diferentes reconstruções formais são amiúde incomensuráveis entre si.

O reconhecimento desse caráter, por sua vez, é implicado pelo desvelar da crise epistemológica manifesta na discussão sobre a racionalidade e o progresso da ciência, mas não é que a exploração como método *resulte* dessa crise: é o seu uso não reconhecido (recorde-se o célebre “*hypotheses non fingo*” de Newton) que *produz* a crise. Já foi visto que o emprego de hipóteses matemáticas para “salvar os fenômenos” não era de modo algum estranho ao pensamento pré-moderno. Foi o tomar o conteúdo desses modelos como representação fidedigna do que a realidade é em si, juntamente com a interpretação dos êxitos colaterais da ciência moderna como sucessos epistemológicos *simpliciter* (e marca de uma suposta “superção” da filosofia escolástica), que levou a um perdulário depósito de confiança

²²⁹ Embora seja precisamente esse o ponto de partida da variante de realismo metafísico defendida por John Dupré (1993, pp. 6-11), por ele chamada “realismo promíscuo”. Dupré admite o mesmo “pluralismo” de essências e a mesma incoerência das diversas perspectivas científicas que justificam a posição de Putnam, procurando porém propor que o caráter desordenado da paleta científica reflete o caráter desordenado da própria realidade. Uma conclusão semelhante é atingida por Nancy Cartwright (1999, p. 4). Embora partam do dado obtido da pesquisa científica atual, reconhecem ambos algo como uma ontologia de “capacidades” aparentada à teoria aristotélica da potência como pressuposição do inquérito científico (de maneira que a apresentação meramente legiforme seria essencialmente insuficiente de um ponto de vista explicativo). Um tipo de reforma da compreensão da realidade em espírito semelhante se encontra na proposta dialeteísta de Priest (cf. 2006, pp. 3-6).

na autoridade racional da ciência²³⁰ e à conseqüente identificação da crise da razão científica com uma crise da razão enquanto tal.

De outra parte, a aposta num hipotético desenvolvimento futuro das ciências capaz de proporcionar a reintegração dos fragmentos numa síntese compreensiva e coerente padece de defeitos semelhantes. Há, é verdade, um aspecto teleológico que poderia dar à investigação uma ordem mais claramente discernível, além de evitar o tipo de fragmentação da imagem da realidade que é uma das deficiências mais conspícuas do tipo de racionalidade que informa as discussões na filosofia analítica. Mas, em primeiro lugar, essas tentativas consistem mais em uma reflexão *ex post facto* sobre os resultados da investigação do que numa direção efetiva da pesquisa ou princípios assumidos pelas instituições que a coordenam. Em segundo lugar, sua própria proposição é matéria do mesmo tipo de exploração que se tornou característica da prática científica enquanto tal. Ou seja, trata-se de criar arcabouços artificiais que procuram conectar os diversos ramos do inquérito, os quais se desenvolveram de forma amplamente autônoma e sem uma unidade original de método e pressupostos, de modo que tendem a resultar antes na confecção de uma colcha de retalhos do que na de um organismo. Em terceiro lugar, há uma vasta variedade dessas tentativas na literatura, cada qual invocando seus próprios princípios unificadores e se articulando de modo incomensurável com aquele de suas rivais. Aliás, no âmbito de tais empreendimentos exploratórios, a eventual unicidade só é atingível de forma acidental: ainda que todos a acatem, permanece sendo somente uma das numerosas formas *possíveis* de apresentar e ordenar os dados, capaz de clamar virtudes pragmáticas como simplicidade, elegância e eficiência, mas não de atingir uma autêntica adequação à realidade.

Também considerações tomadas à filosofia da matemática ajudam a reforçar o ponto pressionado. O tipo de realismo científico que tem aqui sido criticado parece exigir uma espécie de realismo platônico a respeito do próprio domínio matemático. Para ser preciso, uma compreensão aristotélica da matemática também é uma espécie de realismo, que funda o ente matemático nos aspectos quantitativos do ente físico, considerando, por um lado, as quantidades discretas (aritmética) e, por outro, as quantidades contínuas (geometria).²³¹ A noção, porém, de uma ciência média que considera o ente físico segundo o aspecto formal das

²³⁰ Evidentemente, a apropriação do termo “ciência” pelo empreendimento cognitivo inaugurado pela revolução galileana é um reflexo imediato de tal confiança.

²³¹ Para um contraste entre as teorias de Platão (e de seus sucessores imediatos na Academia) e de Aristóteles a respeito da interpretação da matemática e sua relação com a realidade física, cf. CATTANEI, 2005.

quantidades visando a preservar as aparências sensíveis de um modo compatível com a existência de modelos alternativos igualmente bem ajustados aos fenômenos parece implicar alguma autonomia da matemática em relação ao mundo material.

Ora, a ideia de que a matemática constitui um tipo de conhecimento do ente real, para a tradição aristotélica, depende da noção de que é um conhecimento adquirido a partir de certo modo de consideração do ente físico, isto é, segundo seus aspectos numeráveis e mensuráveis. Contudo, como se viu na seção anterior, a ideia de uma ciência formalmente matemática usada para adquirir um conhecimento do mundo físico de tal modo que uma diferente “modelagem” também poderia ser igualmente apta a salvar os fenômenos (cf. *Summa Theologiae*, Ia, Q. 32., A. 1, ad. 2), de modo que a conexão entre o “modelo” matemático e a realidade sobre a qual ele se aplica comporta alguma frouxidão. Além do mais, o objeto matemático, mesmo no sentido mais tradicional, comporta elementos definicionais que não encontram correspondentes no mundo natural (os círculos e triângulos naturais não são círculos e triângulos matemáticos).

Há uma controvérsia entre os tomistas no que diz respeito à compreensão dos entes matemáticos (tanto como problema exegético quanto como questão aplicada à compreensão da matemática atual), mas Armand Maurer (1993, pp. 48-61) considera que, segundo sua opinião madura, o Aquinate propunha uma equiparação do ente matemático aos entes de razão (tais como os gêneros e espécies), que não correspondem a nada de concreto na realidade, mas que são excogitados com fundamento remoto sobre os entes reais e considerados à parte em vista do auxílio que prestam ao conhecimento acerca deles. Tal é possível porque os entes sensíveis possuem determinações quantitativas, sendo as noções matemáticas impostas como padrões, mais proporcionados ao entendimento humano (porque mais simples e uniformes em sua definição) para dimensioná-los e numerá-los (convém aqui aludir à distinção entre o “número numerante”, que está no entendimento, e o número numerado, a que ele se aplica, cf. *Summa Theologiae*, Ia, Q. 10, A. 6).

Essas considerações por si já bastariam para advertir quanto ao grau de substancialidade do conhecimento natural derivado da aplicação de esquemas matemáticos em geral, já que sempre resta algum grau de “subdeterminação” da realidade em relação ao esquema que a procura capturar (donde algo análogo aos argumentos de Van Fraassen em favor do antirrealismo científico já é possível mesmo sob uma concepção aristotélica “ortodoxa” de ciência).

Similarmente ao caso das ciências modernas, porém, as matemáticas modernas atingiram desenvolvimentos inimagináveis aos antigos, chegando a mudando de caráter não somente ela como o modo como os próprios estudiosos a entendiam (também face às mudanças mais gerais de mentalidade). Quando despontou o movimento intelectual ocupado de tratar o problema dos chamados “fundamentos da matemática”, as preocupações de ordem semântica e epistemológica envolvidas se encontravam influenciadas por práticas científicas heterogêneas e doutrinas filosóficas já bastante distanciadas da tradição aristotélica, e que alteraram drasticamente as feições da disciplina (cf. GRAY, 2008, cap. 1). Assim, a reflexão filosófica de tomistas e aristotélicos sobre o assunto precisa de alguma maneira acomodar a nova situação, podendo chegar, talvez, mesmo a um uso equívoco do termo. Em todo caso, é preciso cuidar em discernir o quanto desse estudo pode ser atribuído ao mundo real ou usado na aquisição de conhecimento ontologicamente fundado acerca dele, evitando hipostasiar abstrações, construções e estipulações (ou até tomá-las pela verdadeira e mais profunda realidade).

Acontece, aliás, que já ao fim da Idade Média, com a influência da álgebra arábica, a qual procura meios abstratos de lidar com questões de aritmética e geometria, também com vistas à solução de problemas práticos (cf. RASHED, 1994, pp. 9-10; enquanto a matemática grega expressamente se distanciava, por exemplo, dos usos comerciais, cf. CATTANEI, 2005, pp. 217-219), deu-se uma espécie de guinada “formalista”, com a introdução de simplificações simbólicas e técnicas de resolução destinadas sobretudo a tornar mais eficientes os procedimentos de cálculo, ainda que utilizando artifícios teóricos tidos por desprovidos de sentido, como as raízes quadradas de números negativos (cf. SILVA, 2007, pp. 77-82; CROSBY, 1999, pp. 119-121). O progresso da física matemática na modernidade proporcionou à disciplina uma ainda maior flexibilização.

Epistemologicamente, a tendência era buscar resolver o emprego desse aparato no apelo à intuição sensível, sobretudo na análise do movimento, tema candente da investigação científica e que conduziria ao desenvolvimento do cálculo diferencial (cf. MANCOSU, 1996, pp. 94-97; COFFA, 1991, pp. 23-25). Essa tendência encontrou sua mais apurada encarnação filosófica na visão kantiana sobre a natureza da matemática. As dificuldades com a concepção kantiana da intuição levaram a um progressivo abandono do papel da intuição em matemática, e estiveram ligadas também aos esforços de *rigorização* que culminariam, antes do término do século XIX, com a aritmetização da análise e o surgimento da teoria de conjuntos (cf. especialmente COFFA, 1991, pp. 26-29). A liberdade das construções e a autonomia do corpo

de conhecimentos matemáticos, tanto em relação à intuição quanto a quaisquer aspectos concretos da realidade externa (cf. GRAY, 2008, p. 3), ao mesmo tempo a convertem em ferramenta mais flexível à disposição das ciências naturais (e sociais) e da engenharia e manifestam de forma mais nítida o caráter artificial e o componente convencional das explicações e modelos científicos²³².

Jacques Maritain (1940, pp. 176-178), com efeito, argumenta que a liberdade de construção do matemático (tal como proverbialmente defendida por Georg Cantor) tem um amparo analógico naqueles entes matemáticos fundados mais diretamente sobre os aspectos quantitativos do mundo físico, mas que não necessita permanecer sempre dependente de tais aspectos. Ora, uma ciência como a aritmética, já em sua concepção clássica, lida com quantidades medidas por uma unidade inteiramente abstrata e extrai as suas conclusões sem qualquer necessidade de “retornar” sobre o mundo concreto dos objetos numerados, de modo que goza de autonomia relativamente a ele. Se a aplicação da matemática, no mais, sobre essa mesma realidade comporta uma medida de flexibilidade, a excogitação de conceitos teóricos sem fundamento na realidade (incluindo, por exemplo, a noção de um infinito numérico atual, impossível de fundar-se sobre a quantidade real, e mesmo a de uma “aritmética transfinita”, que lida como “infinitos” de diversas ordens), mas que possuam suficiente grau de analogia formal com aqueles que nela originariamente se amparam para com eles constituir um só sistema de objetos abstratos, na medida em que auxiliem na realização de operações, podem sem dificuldade ser integrados aos modelos “empiricamente adequados” da realidade sem que com isso se precise dizer que signifiquem (*supponunt pro*) entidades ou aspectos reais do mundo.²³³

²³² Quaisquer que sejam as sutilezas e complexidades dos expedientes matemáticos usados pela ciência moderna, com sua excepcional aplicação no forjamento de modelos com vasto poder de predição e controle, o estudo matemático da natureza física, em toda a sua fecundidade, é justificado, desde o pensamento de Sto. Tomás, pelo fato de que a quantidade (que segue da consideração dos pares divisão/indivisão e unidade/multidão) é a primeira disposição do ente material, o que teria induzido alguns, ainda segundo o Doutor Angélico, a identificar a dimensão à substância do ente material, uma vez que, removidas as qualidades, não pareceria restar nada mais a um tal ente que a quantidade (cf. IV *Sententias*, D. 12, Q. 1, A. 1 e Q. 3, *apud* SELVAGGI, 1988, pp. 169-170). Quatro séculos depois, *alguns*, como Descartes (*Meditationes*, VII, 30) continuariam a sustentar tal posição com argumento surpreendentemente similar. Com o emprego de artifícios matemáticos muito mais distantes da apreensão abstrativa dessas disposições próximas dos entes materiais, a tentação de ver-se induzido a semelhante conclusão talvez devesse ser menor, não fosse o olvido generalizado em que caiu o pensamento do Aquinate e, com ele, suas advertências.

²³³ Para dar conta dessa proliferação de termos teóricos na matemática atual, James Franklin, mais recentemente (FRANKLIN, 2014, pp. 21-22), defende um realismo aristotélico que chama “semi-platônico”, afirmando que os construtos matemáticos são instanciáveis por entes reais e possíveis. Entretanto, em vista do

Mesmo onde o recurso aos modelos matemáticos não constitui o princípio diretor da prática científica, as construções exploratórias estão operantes, embora seja às vezes mais difícil discerni-las. David Oderberg (2007, cap. 9), por exemplo, opõe-se aos argumentos anti-essencialistas avançados a partir de uma perspectiva evolucionista em biologia precisamente por confundirem o nível de descrição pertinente à teoria e o âmbito propriamente ontológico na interpretação das taxonomias como a cladista²³⁴. Oderberg alude ao trabalho de Brian Ellis (2001), que defende uma variedade de “essencialismo científico” como fundamental em física e química, ao lidar com conceitos como o de átomo, molécula, campo, partículas elementares, elementos químicos etc. (ELLIS, 2001, pp. 161-167), enquanto equipara a biologia às ciências sociais ao afirmar a impropriedade da menção a essências nessa área (ELLIS, 2001, pp. 167-170). Ora, o essencialismo científico de Ellis depende justamente do tipo de ontologização acrítica do discurso científico contra a qual se tem argumentado. A estabilidade de um conceito como o de número atômico no interior da teoria química concernente aos elementos é suficiente para que Ellis o identifique a uma “essência” discernível, assimilada à “estrutura interna” dos átomos a que se refere.

Oderberg admite que a estrutura interna das coisas é relevante para uma consideração das essências, mas não pode identificar-se a elas, sendo somente uma disposição radicada em uma substância, que tem seu princípio de unidade (dado precisamente por sua essência) acima e além das suas partes. É a unidade substancial que determina as partes e não o contrário (ODERBERG, 2007, pp. 12-18). Além do mais, também de acordo com as teorias aceitas, essas estruturas, tanto quanto as atuais espécies²³⁵ biológicas têm uma história: constituíram-se no tempo, a partir de estruturas anteriores, sendo classificadas, porém, não por um critério genético, mas por suas disposições e qualidades atuais.

Ainda que haja dificuldade em classificar as espécies biológicas por critérios claros, há pelo menos algumas propriedades de entes vivos discerníveis de forma suficientemente

que acima foi dito, tanto a referência ao platonismo quanto o uso da modalidade (sem suporte substancial) podem ser considerados supérfluos.

²³⁴ Oderberg de fato *critica* o critério cladista de classificação (ODERBERG, 2007, pp. 214-224), propondo uma classificação alternativa que não leva em conta o fator filogenético mas sim as potências ativas exibidas pelos organismos independentemente de considerações de parentesco. É possível, porém, que os dois tipos de classificação corram em paralelo desde (o que coere com a bipartição da racionalidade de que se tem aqui reiteradamente falado) que se admita que se guiam por critérios diferentes e se aceite o caráter ambíguo de um termo como “espécie” através das duas formulações.

²³⁵ Atentar para a possível ambiguidade do termo. Ver nota anterior.

distinta: potências nutritiva e reprodutiva, autopoiese, auto-organização, sensibilidade, regularidades estruturais, fisiológicas, comportamentais etc. (ODERBERG, 2007, pp. 223-224). Há aqui, decerto, o diferencial de que a história evolucionária das espécies biológicas, ainda que conjectural, é mais do que um recurso para a obtenção de descrições mais elegantes, compreensivas e com maior poder de predição (ou retrodição) das regularidades naturais: afirma-se ter sido o que *de fato aconteceu*²³⁶. Isso, porém, não altera o fato de que se usa uma determinada interpretação ontológica dos dados de uma determinada teoria para estabelecer conclusões sobre a ordem da realidade de uma forma que não é diretamente autorizada pelos dados em si mesmos. Se o estudo do mundo físico, porém, for entregue à exclusiva autoridade da ciência natural, essa crítica sequer poderia ser formulada. Como foi visto, porém, os dados da ciência natural em geral não se prestam sozinhos a uma interpretação em termos de ontologia: é realmente necessária a intervenção de uma filosofia da natureza. Mais uma vez, a conclusão relevante a tirar é que, o que quer que se diga sobre a solubilidade dos problemas científicos e das possibilidades interpretativas que a que os dados científicos se sujeitam, a posição do realismo *filosófico* permanece incólume. Mesmo quando falham os esquemas classificatórios ou se deparam com dificuldade aparentemente intransponível, a ideia de que cada ente é um ente de determinado tipo, donde segue haver-lhe uma definição real possível, ainda que não acessível, continua inteiramente geral (cf. MARITAIN, 2001b, pp. 96-102).

Uma palavra ou duas sobre a conexão feita por Rorty entre a crítica de MacIntyre ao tratamento nomológico das ciências sociais e seu suposto “anti-essencialismo” são ainda relevantes. MacIntyre, com efeito, argumenta contra a legitimidade das generalizações legiformes em ciência social ao partir do que considera a radical imprevisibilidade da conduta humana relacionada à imprevisibilidade das descobertas futuras e de seu impacto sobre as decisões subsequentes, à imprevisibilidade para o próprio agente das consequências das suas decisões ainda não tomadas, da imprevisibilidade (revelada na teoria de jogos) resultante do aninhamento dos estados intencionais na predição do comportamento dos sujeitos com que se interage (e do papel do logro em tais avaliações), à imprevisibilidade das reações às puras contingências (isto é, irrupções intervenientes elas mesmas imprevisíveis) (cf. MACINTYRE, 2007, cap. 8) e ao papel da autoconsciência (relativa aos dados da história individual e sua inserção numa narrativa pessoal) e da consciência histórica (referente a concretudes irrepitíveis como os eventos na história de uma nação) (cf. MACINTYRE, 2006c, p. 81).

²³⁶ O que obviamente acrescenta considerável dificuldade no que concerne à avaliação da evidência relevante, mas isso não é especialmente importante para o argumento.

Isso, em contraste com a orientação das ciências naturais ao enunciado de leis gerais e à realização de predições com base nelas, poderia sugerir ou bem uma descontinuidade entre o humano e o natural que tornaria irrelevante, para os assuntos concernentes ao homem, o papel da filosofia da natureza.

Contudo, para a tradição tomista (como para o próprio Sto. Tomás), trata-se de peculiaridade da natureza *humana*, sendo o homem um ente *composto*, isto é, formado pela atualização da matéria por uma forma *espiritual*, dotado, portanto, de intelecto e vontade, não está sujeito à pura causalidade “natural” (isto é, regular, legiforme), que não deixa de atingi-lo enquanto ente corporal, mas é capaz, em suas ações especificamente *humanas*, de dirigir suas ações de forma voluntária, por meio da escolha (cf. a distinção entre *atos humanos* e *atos do homem*, *Summa Theologiae*, Ia-IIae, Q. I, A. 1). Essa peculiaridade, porém, não exclui a importância das considerações biológicas no estudo do ser humano (como o próprio MacIntyre admite) nem coloca as ações caracteristicamente humanas fora do âmbito da natureza. Com efeito, tanto as ações especificamente humanas quanto as ações naturais em sentido mais amplo, procedem de um princípio externo e em vista de um fim, sendo que as ações humanas (quer dizer, voluntárias) envolvem um conhecimento do fim, como é próprio à natureza do ente racional, enquanto as demais procedem por inclinação “cega” (da parte do agente). Ver *Summa Theologiae*, Ia-IIae, Q. VI, A. 1.

Ora, a teoria macintyreana, ao tomar seu ponto de partida numa compreensão realista do inquérito racional, de um modo que ainda supõe uma aplicação consistente das virtudes e permite fundamentar uma teoria moral capaz de superar os dilemas da cultura emotivista baseada numa razão instrumental weberiana, requer uma antropologia firmemente assentada, por um lado, numa compreensão metafísica do bem do homem e, por outro, no reconhecimento do aspecto biológico constitutivo de sua condição de animal racional (dependente e social). Mas, para dar verdadeira consistência a esse quadro, é preciso contar com uma compreensão adequada de sua relação com a ordem cósmica, que é também o ponto de partida de suas investigações, tanto na medida em que pode conhecê-la como naquela em que é por ela condicionado. Assim se dá no próprio pensamento tomasiano, cujo patrocínio reivindica. Reservar o estudo da realidade física exclusivamente aos métodos da ciência moderna – como, aliás, é prática corrente entre os filósofos analíticos e se tem aqui argumentado ser essencialmente problemático – opera uma grave mutilação na compreensão de pesquisa racional macintyreana. Esta deve ser concebida de forma realista, teleológica,

holística, dialética e dependente da tradição e amparada na estrutura narrativa da vida dos investigadores e do desdobramento da investigação.

A consideração dos apontamentos de MacIntyre sobre a inserção institucional da pesquisa e, de um modo geral, sobre a universidade, reforça os argumentos até aqui avançados. Para MacIntyre, embora não se possam confundir práticas e instituições, as duas estão intimamente associadas, sendo as instituições responsáveis pela captação, administração e distribuição de bens externos necessários à sobrevivência e progresso das práticas, mas dependentes das virtudes cultivadas pela atenção aos bens internos às mesmas práticas para não corrompê-las e perverterem-se em sua função (MACINTYRE, 2007, pp. 194-195). Ora, a pesquisa racional tipicamente requer um tal entorno institucional que lhe assegure suporte material, condições de comunicação e transmissão de saberes, efetivação da autoridade racional, reconhecimento de méritos, sistema de recompensas etc. Na Europa do século XIII, assim como hoje em boa parte do mundo, esse ambiente era, principalmente, a universidade.

Na universidade medieval, além do interesse comum em adquirir o conhecimento, avançar discussões, chancelar a autoridade intelectual e pedagógica, formar profissionais e especialistas, havia a aceitação da autoridade doutrinal da Igreja, que a patrocinava e promovia, a referência a textos e autores canônicos, o cultivo de uma ideia do bem próprio do ser humano e uma ordenação hierárquica das disciplinas, que asseguravam uma unificação do inquérito. Coroada embora pelo estudo da teologia, com base na revelação cristã, uma racionalidade decididamente filosófica no sentido delineado na seção anterior desempenhava aí um papel fundamental na construção dessa arquitetônica unificada dos saberes (MACINTYRE, 1990a, pp. 96-103), ordem, aliás, reforçada pela compreensão da formação universitária de Sto. Tomás (MACINTYRE, 2009, cap. 11).²³⁷

²³⁷ Se a fragmentação do currículo devida às dificuldades de assimilação do monumental esquema científico aristotélico e a progressiva autonomia das disciplinas e isolamento da teologia por um lado marginalizou culturalmente a academia (MACINTYRE, 1990a, cap. VII) e por outro preparou terreno para algumas das mais notáveis realizações da revolução científica (GRANT, 2009, pp. 250-308), a chegada efetiva desta levou muitos de seus pioneiros a rejeitar as universidades como instituições ainda muito presas a confissões religiosas e concepções unitárias de mundo, de modo que, mais interessados no *progresso* do conhecimento do que na transmissão de um saber estabelecido, uniram-se nas *academias* de pesquisa para fazer avançar o seu projeto (cf. ROSSI, 2001, cap. 16). Esse novo tipo de disposição mental pode ter, por si, muito a explicar acerca da recusa moderna da tradição. Estava, de qualquer modo, anunciada a separação entre ensino (universitário) e pesquisa (acadêmica) que, reatados, por Humboldt segundo um modelo de universidade liberal (cf. GERHARDT, 2002), levaram Newman, ao repropor a ideia de uma universidade de perspectiva filosoficamente unificada e coroada pelo estudo teológico, a julgar oportuno mantê-los separados, aludindo justamente ao progresso da pesquisa científica fora dos muros da universidade, nas academias (NEWMAN, 1873, pp. xiii-xiv). Entretanto, de tal modo triunfou socialmente a universidade de pesquisa (MACINTYRE, 2009, pp. 173-174) que a visão de

Bastante diferente é o modelo da universidade liberal, que, prescindindo da uniformidade de crença religiosa em nome de uma “objetividade” que já excluía, por construção, qualquer compreensão definida sobre o bem próprio do ser humano (relegado à esfera do irracional e privado), propôs uma espécie de *laissez-faire* intelectual que traria, como pensavam os economistas liberais sobre a desregulação no mercado, os melhores resultados no campo dos estudos, fazendo sobressair os pesquisadores que se destacassem por suas realizações e dando a cada disciplina uma autonomia para desenvolver-se de acordo com os critérios da autoridade *self-made* dos especialistas. Esse arranjo não impediu que se formassem esquemas de exclusão e ficções de progresso que são pelo menos um elemento da pesquisa conduzida sob a “ciência normal”, assim como a “livre concorrência” não evitou a formação de cartéis e monopólios (MACINTYRE, 1988, pp. 399-400; 1990a, pp. 222-230). Mas sem dúvida reorientou a prática investigativa no interior das universidades especialmente em torno de parâmetros de desenvoltura técnica e eficiência, segundo as demandas desde fora impostas por uma sociedade cada vez mais organizada em torno de valores aparentados. “O sucesso das ciências naturais”, escreve MacIntyre, “conferiu prestígio à técnica como tal, e fora das ciências naturais o acordo sobre a técnica foi frequentemente aceito como substituto para acordos em matérias de substância” (MACINTYRE, 1990a, p. 225). O resultado é a consagração do modelo da moderna universidade de pesquisa, singularmente bem sucedido em promover o avanço da pesquisa nas direções ditadas pelos patrocinadores, em formar profissionais e especialistas tecnicamente capacitados para a atuação em diversas áreas (em geral bem separadas entre si) e em atrair e alocar recursos com competitividade e *pleonexia* comparáveis às das grandes corporações de negócios (MACINTYRE, 2009, pp. 173-174).

Em franco contraste com a universidade medieval (assim como a universidade da Escócia calvinista ou a universidade concebida por Newman, cf. MACINTYRE, 1988, pp. 219-228; 2009, cap. 16), a universidade de pesquisa nascida das premissas do liberalismo, carece de um senso organizado de interdependência das disciplinas e de uma colaboração geral para um empenho cognitivo comum, tornando-se instituições de tal modo particionadas nos inquéritos a que dá lugar que melhor lhes caberia a alcunha, sugerida por Clark Kerr, de *multiversidades* (MACINTYRE, 2009, p. 174). A sugestão é significativa porque projeta a ideia de que a universidade moderna não reconhece um *universo* como todo articulado sobre o

universidade de Newman parecerá, a seus críticos contemporâneos, uma peça de museu (cf. MACINTYRE, 2010a, pp 4-5). MacIntyre reivindica a concepção de uma universidade unificada e “filosófica” de Newman, mas não a sua separação entre ensino e pesquisa (se bem que rejeite o modelo da universidade *de pesquisa*), ver MACINTYRE, 2010a, 8-11.

qual a instituição, como entidade coletiva, se debruça para estudar, de maneira que as tentativas de extrair um senso de visão de “mundo” dos produtos de investigação aí produzidos, se levadas às últimas consequências, terminam por afirmar uma forma de perspectivismo ou declarar o próprio “mundo” como um tipo de “todo” essencialmente incoerente (ver acima, seção 3.1.3).

Ao contrário, a ideia de uma universidade que MacIntyre vai buscar em Newman, e que aproxima das concepções pedagógicas de Sto. Tomás (MACINTYRE, 2009, p. 174), prima pela unidade da investigação fundada em uma concepção unitária do bem humano e do próprio mundo, de modo tal que a pesquisa sediada em semelhante instituição, mais do que formar profissionais e especialistas (o que, aliás, não está fora de seu escopo), visa a um conhecimento substancial (concernente ao ser das coisas), hierarquicamente ordenado (através de princípios) e que, constituindo um bem próprio do intelecto, aperfeiçoa o estudante enquanto investigador e ao qual interessa o seu fim enquanto ser humano (MACINTYRE, 2009, caps. 11 e 16). Trata-se, portanto, de uma instituição dirigida por um tipo de racionalidade que tem todas as notas que acima (seção anterior) foram atribuídas à racionalidade filosófica, coisa que o próprio MacIntyre (2009, p. 175), seguindo Newman (1873, p. 51), confirma, mostrando que compete à filosofia (ou melhor, à filosofia concebida como em determinada relação com a teologia) a tarefa de investigar a natureza e o bem próprio dos seres humanos e unificar os esforços de inquérito das diversas disciplinas. Isto é, se a racionalidade diz respeito ao modo de organizar a pesquisa de acordo com seus fins (e discutir os mesmos fins) no contexto de uma tradição, a racionalidade incorporada no modelo institucional defendido por MacIntyre (que deve ainda exercitar-se em ocasiões de diálogo e confronto dialético com perspectivas rivais representadas por outras instituições, cf. MACINTYRE, 1990a, pp. 230-236) é, no sentido caracterizado na seção anterior, uma racionalidade filosófica.

Que tal afirmação não é puramente trivial se mostra pelo contraste com a racionalidade científica. Ora, MacIntyre admite que a pesquisa científica floresce e atinge resultados de excelência no interior de instituições como as modernas universidades de pesquisa, mas nega que a filosofia nelas desempenhe a tarefa de ordenar a investigação no sentido da obtenção de um conhecimento ordenado do universo e voltado ao bem humano como tal reconhecido (MACINTYRE, 2009, pp. 174-176). Se tais ambientes proporcionam inserção institucional para determinado tipo de racionalidade (como se procurou defender na seção anterior), essa racionalidade não pode ser uma racionalidade filosófica, pois carece de critérios ordenadores,

teleologia unificada, princípios comuns etc. Trata-se de uma racionalidade que nitidamente tende à instrumentalidade e ressalta critérios de eficácia, engenhosidade e desempenho técnico. Ou seja, uma racionalidade que reveste as notas do que acima se denominou “racionalidade científica”.

Não segue daí que o desenvolvimento da pesquisa, filosófica ou científica, *exija* estritamente os ambientes institucionais da universidade “tomista-newmaniana” e liberal/de pesquisa, respectivamente. A pesquisa científica, para começar, pode (e, no ver de MacIntyre, deve) ser inserida no seio de uma universidade “filosófica” ou de uma prática investigativa dirigida pela filosofia. Talvez se objetasse que isso mudaria seu caráter, pois a pesquisa seria então feita em “espírito filosófico” e seria então subsumida pela própria racionalidade filosófica. Em certo sentido, isso é verdade, mas é preciso ainda observar que o “cientista filosófico” que assim operasse continuaria a se considerar colega do cientista “não filosófico” que trabalhasse em outro tipo de instituição ou com outra perspectiva epistêmica, mantendo ambos comunicação científica, colaboração ou juízo crítico recíproco. Desse modo, a racionalidade científica goza de certa autonomia, ainda que, operando num contexto filosófico, fosse virtualmente assimilada a ele. Vale lembrar que, antes da emergência da moderna universidade de pesquisa, a investigação científica se produzia tipicamente em outras circunstâncias, como as academias, laboratórios particulares etc. (como ainda ocorre, aliás).

Similarmente, o filósofo pode trabalhar com uma perspectiva racional adequada (de um ponto de vista aristotélico-tomista) mesmo num ambiente institucional pouco apropriado ao desenvolvimento de sua tradição. MacIntyre menciona que o próprio Sto. Tomás encontrou um ambiente universitário pouco adaptado ao tipo de inquérito “neoaristotélico” que ele desenvolve, o que teria sido em parte responsável pela dificuldade de assimilação história do tomismo. E é certo que o próprio MacIntyre desde sempre trabalhou em ambientes intelectuais muito diversificados, nenhum dos quais perfaz seu ideal de uma “universidade filosófica” (cf. MACINTYRE, 2010, pp. 61-67; nesse mesmo texto [pp. 67-68], MacIntyre defende um “departamento de filosofia ideal” pluralista, muito pouco compatível com o modelo de universidade confessional/identitária que em outras partes ele propõe, cf. MACINTYRE, 1990a, cap. X; 2009, cap. 19). Instituições, lembra MacIntyre, não se confundem com práticas, mas podem ser mais ou menos favoráveis ao seu desenvolvimento. E assim, concepções diferentes da racionalidade investigativa *pedem* suportes institucionais que lhes sejam, de alguma maneira, conaturais.

Conclui-se, da argumentação anterior, que o projeto macintyreano, quer por seu caráter “holístico” e pela necessidade de fundamentação da teleologia humana numa compreensão da natureza, quer por sua compreensão do inquérito racional em relação com sua contraparte institucional (aspectos entre si relacionados, pois a pesquisa em ciências naturais, num empreendimento de pesquisa filosoficamente dirigido, exige uma atenção especial à filosofia da natureza), não apenas é coerente com a distinção proposta entre racionalidade filosófica e racionalidade científica como, pode-se mesmo dizer, a exige. Mais do que a distinção em si mesma, exige também o tipo de relação que acima se estabeleceu entre elas (ver seção anterior). Pois, se a racionalidade científica pode subordinar-se à racionalidade filosófica em contextos determinados, isto é, deixando que esta a dirija, interprete e integre seus esforços num quadro unificado e coerente (mesmo que isso possa significar a desaceleração do progresso técnico), a primeira (embora possa lhe prover dados importantes a serem tomados em conta na sua reflexão e, enquanto dizem respeito à realidade com que cumpre se ocupar, mesmo essenciais) não pode tomar as rédeas da segunda, sob pena de subverter substancialmente a justa ordem racional do inquérito. Após mencionar a substituição de acordos sobre matérias de substância por acordos sobre a técnica, na passagem há pouco citada, MacIntyre escreve:

Tanto nas humanidades quanto nas ciências sociais, o que pode ser reduzido a técnica e procedimentos gozou de seu próprio tipo de status, e naquelas áreas, tais como a filosofia analítica, a linguística e a economia, nas quais há usos indubitavelmente frutuoso, tais usos são frequentemente acompanhados por uma mimetização do técnico em áreas nas quais ele não tem de fato qualquer aplicação (MACINTYRE, 1990a, p. 225)

A menção à filosofia analítica é especialmente importante. Embora reconheça a contribuição possibilitada pela técnica na filosofia analítica, MacIntyre dá a entender que a importação de critérios técnicos, que se pode associar, dada a argumentação que até aqui se tem desenvolvido, à racionalidade científica, para o estabelecimento de acordos sobre materiais substantivas, gera resultados filosoficamente espúrios. Não se trata, é certo, ainda de uma crítica a *toda* a filosofia analítica. Mas é exatamente isso o que se propõe fazer no próximo capítulo, isto é, mostrar como a tradição analítica em filosofia se caracteriza justamente por buscar modelar a razão filosófica *pela* razão científica e que por isso deve falhar como tradição de pesquisa racional (filosófica), reproduzindo em seu próprio seio, de maneira generalizada, o mesmo tipo de crise epistemológica que MacIntyre enxerga surgir na filosofia moral com a ascensão do emotivismo.

4 AS LIMITAÇÕES DA RACIONALIDADE ANALÍTICA

O projeto de crítica à sociedade moderna desenvolvido por Alasdair MacIntyre ao longo de toda a sua trajetória acadêmica assume, a partir da publicação de sua obra *After Virtue* (2007), uma dimensão programática, norteadada por uma perspectiva progressivamente mais informada pelo aristotelismo e pelo tomismo, mas desenvolvida em uma elaborada teoria metafilosófica (nitidamente inspirada em discussões da filosofia da ciência, e em particular nas teses de Thomas Kuhn e Imre Lakatos mas que, como foi visto, em muitos pontos delas se afasta) que lhe permite emitir julgamento sobre concepções de racionalidade tomadas em sentido amplo.

Em suas principais obras, e em especial na trilogia inaugurada pelo já mencionado livro e que se complementa (e corrige) nos títulos *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) e *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990a), tal programa se desdobra notavelmente tomando como objeto a racionalidade moral, sendo MacIntyre conhecido principalmente por sua defesa de uma ética das virtudes de corte aristotélico-tomista a partir do panorama descortinado por seu peculiar programa de pesquisa. É certo, porém, como acima se argumentou extensivamente, que o programa macintyreano é dotado, por si mesmo, de muito maior escopo, sendo mesmo uma posição característica daquele filósofo que os diversos setores da racionalidade filosófica são em grande medida interdependentes. De fato, MacIntyre dá, mesmo nessas obras, diversos apontamentos de como sua perspectiva repercute sobre o tema da racionalidade teórica, e em algumas publicações, como nos ensaios publicados na coletânea *The Tasks of Philosophy* (2006), mostra de modo mais explícito como afeta a discussão de problemas clássicos da filosofia teórica, como o da admissão de “primeiros princípios” e o das teorias sobre a verdade.

Sendo um filósofo estabelecido no ambiente universitário anglófono, MacIntyre está em constante diálogo com filósofos analíticos, e seu nome é frequentemente vinculado a seu movimento filosófico. Em certos aspectos, a obra de MacIntyre se encontra em continuidade com a de filósofos associados ao chamado “tomismo analítico”, tais como Elizabeth Anscombe, Peter Geach e Philippa Foot (cf. MICHELETTI, 2009). No entanto, não somente estende sua conversa filosófica a representantes de outras tradições (tais como a filosofia antiga e medieval, a filosofia escocesa moderna, o marxismo, a psicanálise, o pós-estruturalismo) como, em certo sentido, provê apontes importantes para a elaboração de uma crítica compreensiva à tradição analítica em filosofia enquanto tal. Pode-se mesmo dizer que

o pensamento de MacIntyre – em sua insistência sobre a unidade do empreendimento investigativo, em sua compreensão das tradições de pesquisa, em sua apreciação negativa da tradição liberal, em sua crítica aos modos institucionalizados de produção filosófica – ataca frontalmente os pressupostos básicos que deram à filosofia analítica o seu perfil.

A tradição analítica (à primeira vista, pelo menos) parece especialmente recalitrante a uma avaliação compreensiva, em bloco. Não apenas se observa uma tremenda heterogeneidade em teses e abordagem como parecem mesmo contrários à metodologia característica dos filósofos que se inscrevem sob a rubrica de analíticos os aportes mais compreensivos e transdisciplinares. Isso, juntamente com uma renhida resistência à penetração de considerações históricas no campo da filosofia, acabou tendo por resultado que os autores com suficiente competência para dominar o tipo de ferramental técnico e conceitual de ordinário empregado pelos filósofos analíticos só raramente se interessassem por construir histórias ou apresentações panorâmicas daquela tradição (embora se tenha observado uma progressiva reversão dessa tendência). No entanto, precisamente esses traços que tornam a tradição analítica, enquanto tradição (sendo um estilo de filosofia que procura emancipar-se da espécie de vínculos históricos que são constitutivos de uma tradição), pouco transparente a seus participantes, constituem um elemento importante para uma crítica inspirada em MacIntyre. Aqui é particularmente relevante o que MacIntyre tem a dizer acerca da constituição da tradição *liberal* no pensamento moral e político.

A compreensão do conceito de “filosofia analítica” e a delimitação de sua extensão não são, pois, problemas triviais. Em regra, porém, se reconhece certa unificação de tendências no fenômeno da chamada “virada linguística” (Aaron Preston chama a tese que identifica, ao menos historicamente, o núcleo da filosofia analítica com a virada linguística a “Concepção Tradicional” da filosofia analítica, ver PRESTON, 2010, pp. 30-33). Ao mesmo tempo, a formatação do movimento foi em larga medida influenciada pelo desenvolvimento das ferramentas da lógica matemática, sobretudo a partir de Frege, as quais, quando não estão explicitamente presentes no modo de enquadrar os problemas e formular as soluções para eles, constituem pelo menos uma espécie de pano de fundo racional, ou ainda um depósito de recursos aos quais se pode recorrer quando alguma clarificação conceitual é requerida. Com efeito, as duas tendências convergem na busca de paráfrases “logicamente disciplinadas” dos enunciados reconhecidos como problemáticos e nas tentativas, características dos esforços originários nessa tradição, de reduzir os problemas filosóficos (pelo menos os que sobrevivem a tal filtragem metodológica) a problemas de análise da forma lógica (“formal” ou “informal”)

dos enunciados. Do ponto de vista da chamada “filosofia da linguagem comum”, porém, o disciplinamento lógico dos enunciados cede lugar ao estudo das condições de uso dos termos, de modo a determinar-lhes os respectivos significados (cf. RORTY, 1992, pp. 15-24). Não raro se observa uma interação entre as duas perspectivas, com o desenvolvimento de recursos formais específicos com base na suposição de que atendem aos critérios de uso, embora em geral por meio de adaptações a partir dos sistemas lógicos disponíveis, quase invariavelmente inspirados naqueles de Frege e de Russell/Whitehead.

Por outro lado, a vinculação das teorias do significado aos critérios de uso, quando estes são referidos à intenção do emissor, ou uma abordagem empirista que relaciona o significado a “atitudes proposicionais”, assim como a interação surgida entre linguistas e filósofos da linguagem após o surgimento dos estudos sobre a “gramática gerativa”, tudo abre espaço para as controvérsias a respeito da mente, as quais se assentarão quase sempre nos termos das categorias cartesianas. A partir das diferenças constatadas entre o mental e o físico, as discussões tendem a girar principalmente em torno do problema de relacioná-los causalmente, ou de reduzir a uma das categorias a outra – quase sempre o mental ao físico (entendido como aquilo que é passível de ordenação pela ciência natural, ou que faz parte de sua “ontologia”). Aqui se observa já uma significativa fragmentação da literatura especializada, com a constituição da filosofia da mente como área autônoma (cf. BURGE, 1992, pp. 28-29; GLOCK, 2008, pp. 52-56). O mesmo já vinha ocorrendo com outras áreas: da ética à metafísica; da filosofia da ciência à estética; da filosofia política à filosofia da matemática e da lógica. À medida em que as restrições metodológicas iniciais perdem a força, e o interesse dos filósofos analíticos se permite alcançar novas áreas, a pesquisa filosófica, naquela tradição, tende a se caracterizar por discussões técnicas e isoladas (SOAMES, 2003, pp. xv-xvi). Na ausência de primeiros princípios admitidos e outros acordos metodológicos, a conclusão de David Lewis (1983, p. xi) parece inevitável: “uma vez que o cardápio de teorias bem elaboradas está diante de nós, a filosofia é uma questão de opinião”.

Essa afirmação de David Lewis, com efeito, é uma citação “de estimacão” de MacIntyre (cf. MACINTYRE, 2007, p. 267; 1988, p. 335; 1990b, p. 68) e expressa, com clareza ímpar e preclara franqueza, a situação de “emotivismo cognitivo” descrita por ele (MACINTYRE, 2007, cap. 3). O próprio Lewis, na sequência da mesma passagem, assegura que isso de maneira alguma implica que não haja uma verdade (a qual certamente existe, dependendo “do que há”), mas somente que afirmações contraditórias podem ser emitidas sem erro de método filosófico. A correção metodológica em filosofia, pois, não tem qualquer

conexão essencial com a verdade, reduzindo-se a uma matéria de escrúpulo argumentativo e cuidado na construção teórica. Admiti-lo, adianta Lewis, não precisa fazer de um filósofo um relativista (já que há critérios para a distribuição de méritos filosóficos) nem um perspectivista (já que há uma verdade independente de qualquer perspectiva) no sentido acima descrito (seção 2.5.3). Mas, se ele vai sê-lo ou não, isso é questão de gosto.

Assim, MacIntyre percebe que o tipo de racionalidade filosófica característico da tradição analítica goza de uma espécie de conaturalidade com o tipo de cultura prevalecente no ocidente liberal, denuncia seu caráter largamente insubstancial e eminentemente técnico, observa que o mérito intelectual é nela julgado principalmente pela engenhosidade de seus recursos construtivos. Essa caracterização é em ampla medida compatível com aquela que se ofereceu acima (seção 3.1) da “racionalidade científica” enquanto dissociada de uma racionalidade filosófica.

Em vista do que acima se argumentou (especialmente seção 3.1), isso deverá implicar uma fundamental insubstancialidade e impotência da filosofia analítica como projeto intelectual (aquilo que Preston chama a “ilusão da promessa”, cf. PRESTON, 2010, pp. 82-83). Para mais solidamente estabelecê-lo, dever-se-á tratar especificamente da vindicação, feita corriqueiramente pelos filósofos analíticos, da sua tradição como modelo de racionalidade filosófica.

Em primeiro lugar, tratar-se-á do se tem chamado a “crise de identidade” da racionalidade analítica (que corresponde à crise do que Preston [2010, pp. 82-83] chama “Ilusão da Unidade”)²³⁸, Em seguida se tratará propriamente a crise epistemológica da filosofia analítica enquanto modelo de racionalidade, especialmente manifesta no desenvolvimento da questão do pluralismo lógico. Por fim se tratará de discutir os resultados apresentados no contexto mais amplo da perspectiva de enfrentamento entre tradições de pesquisa racional de MacIntyre.

²³⁸ Não se trata sempre de uma crise visível e consensualmente reconhecida: institucionalmente, pelo contrário, pode-se dizer que, em nível global, a filosofia analítica está em plena fase de expansão (ainda que, naquele ambiente em que naturalmente se desenvolveu, como os países de língua inglesa – e notoriamente nos Estados Unidos da América – tenha perdido algo de sua indiscutida hegemonia, sendo mesmo comum a apropriação de elementos exógenos, e até pouco tempo comumente hostilizados, por autores claramente ligados ao movimento). Também Husserl (1970, pp. 3-5), ao tratar da “crise das ciências europeias”, observa que, social e institucionalmente, elas não experimentam qualquer espécie de crise visível, além de progredirem sensivelmente em seus próprios termos, com um aumento conspícuo do rigor das abordagens e dos resultados colhidos: a crise a que se refere é uma crise racional e filosófica derivada de uma redução do ideal de “ciência” e que se reflete numa profunda crise civilizacional.

4. 1 A CRISE DE IDENTIDADE DA FILOSOFIA ANALÍTICA

Nas discussões levadas a cabo nos capítulos precedentes, reiteradas vezes se insistiu na necessidade, para os que vindicam a racionalidade e adequação de uma tradição de pesquisa, de reconhecerem os condicionamentos e compromissos que assumem. Entre aqueles que se consideram praticantes de *algum* tipo de filosofia, em nenhuma parte parece haver maior divergência a respeito de compromissos filosóficos explicitamente assumidos ou maior desinteresse pelos condicionamentos histórico-culturais desse tipo de filosofia do que naquilo a que se aqui tem chamado “tradição analítica”. A maior parte de seus praticantes afirmará que semelhantes preocupações históricas constituem uma forma de arqueologismo intelectual e que pouco interesse têm para a prática filosófica genuína, se é que não rescindem a “falácia genética” ou à “confusão entre história e filosofia” (cf. o reporte do intercâmbio filosófico entre MacIntyre e Frankena em MACINTYRE, 2007, pp. 265-271). Se algum deles aparecer a afirmar a importância do reconhecimento desses condicionamentos, isso será de pronto tomado por outro como evidência cabal de que, em vista dessa mesma divergência, tais condicionamentos não existem.

Poder-se-ia talvez dizer que a filosofia analítica não é, absolutamente, uma tradição de pesquisa racional. Certamente não o é no sentido em que o aristotelismo é uma tradição de pesquisa racional e muito menos naquele, melhor delimitado, em que o tomismo o é. E nem mesmo, aliás, naquele em que se pode falar de uma “tradição das virtudes”. Entre os analíticos há defensores de uma ética da virtude, do utilitarismo, do intuicionismo ético, do deontologismo kantiano. Há realistas e nominalistas, realistas e antirrealistas. Há relativistas, perspectivistas, niilistas, platonistas (de vária inclinação), neoaristotélicos, nietzscheanos, “tomistas analíticos”. Há-os em todos os continentes, publicando em praticamente todas as línguas europeias e algumas asiáticas. Hans-Johann Glock (2008) escreveu um livro inteiro com o fito de rebater cada alegação geral sobre a “natureza” da filosofia analítica, elaborando uma lista de exceções para cada uma delas, de modo a terminar por descrevê-la em vagos termos de ligações genealógicas e semelhanças de família (GLOCK, 2008, cap. 8). Isso, contudo, não o impediu de encerrar o mesmo livro com uma defesa, ponderada mas altiva, da filosofia analítica (melhor lida sobre o fundo musical de *Pomp and Circumstance* de Elgar) e até mesmo do bem que ela pode fazer ao mundo (GLOCK, 2008, pp. 260-261).

Nem todos os praticantes da filosofia analítica, é certo, nem mesmo entre os que se dedicam ao problema de delimitar ou definir o âmbito da própria filosofia analítica (que não

são maioria) sucumbem sob semelhante paradoxo. Como se verá pouco mais adiante, há os que propõem uma maneira mais normativa de se fazer filosofia analítica, que em regra identificam como a maneira correta de fazer *filosofia*, e obtêm como resultado listas (em geral não co-extensivas entre si) de filósofos que classificam como genuinamente analíticos. Em todo caso, o dado a ser notado é que uns e outros normalmente se consideram participantes de um fenômeno cultural, de um tipo de atividade a ser distinguido não somente da jardinagem ou do tênis-de-mesa como também do romantismo e do pós-estruturalismo. Um fenômeno ou uma atividade historicamente constituída e até institucionalmente chancelada, com associações, encontros e publicações particulares, em que por vezes se reconhecem realizações canônicas ou semicanônicas e em que se cultiva um diálogo continuado. Algo, enfim, muito semelhante a uma *prática* ou uma *arte (craft)* macintyreana (cf. MACINTYRE, 2007, pp. 187-194; 1990a, pp. 60-63) que, por falta de melhor nome, se poderia chamar uma *tradição* (ou até uma “tradição de pesquisa racional”²³⁹).

Mas o próprio escrúpulo analítico dos esforços classificatórios encerra aspectos dignos de nota. O recurso de Glock (que ele mantém em comum com, por exemplo, com Peter Hylton, cf. HYLTON, 1998, p. 54) ao conceito wittgensteiniano de “semelhanças de família” remete a certa atitude “antiessencialista” que resgata o contexto da proposição do conceito em Wittgenstein (*Philosophical Investigations*, 66), quando analisa o conteúdo da noção de “jogo” e não lhe parece se lhe dê algo como uma definição essencial (suspeita que se pode confirmar consultando GLOCK, 2002). Ora, unidades acidentais como “jogo”, “tradição de pesquisa racional”, “capa” e “homem branco” não pertencem a uma categoria de objetos aos quais Aristóteles ou Sto. Tomás, por exemplo (cf. *Metaphysica*, L. VII, C. 3, 1030a; *De Ente et Essentia*, C. III) atribuiriam essências sem hesitação (cf. VEATCH, 1969, pp. 149-154; ODERBERG, 2007, pp. 38-41). Nem são todos os entes naturais, dotados de uma unidade definida como o tipo de coisas que elas são, conhecidos por sua essência. Em geral, aliás, não o são. São conhecidos a partir dos acidentes sensíveis e quase sempre é preciso contentar-se com uma definição acidental ou nominal (cf. *Analytica Posteriora*, L. II, C. 8), e mesmo quando se conhece algo por um acidente próprio, isto é, como algo que decorre da essência mas a ela não se identifica, a sua ausência não significa necessariamente a ausência daquela. Assim, da definição (nominal, pelo *proprium*) de homem como “bípede implume” não segue que quem tenha uma perna amputada deixe de ser homem.

²³⁹ A esse propósito, cf. MACINTYRE, 1999, cap. XVIII, sobre a transformação do liberalismo, contrariamente à intenção de seus fundadores, numa tradição.

Assim, alegar que uma dada caracterização da filosofia analítica falha porque encontra exceções entre seus praticantes avizinha-se, no mínimo, da arbitrariedade filosófica. Concedendo, porém, que assim se possa estipular, é possível adotar, por exemplo, o expediente de que se vale Capaldi e falar, ao invés de sobre a “filosofia analítica” como objeto precisamente delimitado, na existência de uma “conversação analítica” que apresenta linhas mestras discerníveis, ainda que eventualmente se permitam as divagações e intervenções de visitantes (ou mesmo párias). Outra maneira de proceder seria simplesmente declarar que, em havendo filósofos analíticos (e entre eles próprios não há consenso sobre o conteúdo do conceito) que se evadem à caracterização proposta, a crítica que se propõe a eles não se aplica. Afinal, *nomina significant ad placitum*. Tendo em vista essas observações, o que segue é (como não poderia deixar de ser) bastante esquemático e, sob alguns aspectos, talvez mesmo “jornalístico” (no sentido traçar com pinceladas grossas descrições de posições que poderiam ser discutidas em suas minúcias). Em todo caso, o ponto a que se pretende chegar é precisamente o de que as tentativas de caracterização da filosofia analítica tendem a falhar porque essa tradição não encontra suporte em uma compreensão substantiva da racionalidade filosófica.

O que hoje se conhece como “filosofia analítica” é um fenômeno bastante heterogêneo e multifacetado, que se alastra por uma diversidade de áreas temáticas que parecem incluir a totalidade do campo de investigação tradicional da filosofia: metafísica, ética, epistemologia, filosofia política, teologia natural, estética etc., dando ainda, pela peculiar ênfase investida, lugar ao surgimento de disciplinas que, ainda quando se movem na órbita daquelas outras (ou em seus pontos de interseção), mereceram uma constituição como especialidades particulares: filosofia da linguagem, lógica filosófica, filosofia da ciência, filosofia da lógica, filosofia da matemática, filosofia da mente (cf. GLOCK, 2008, cap. 2). Em seu estabelecimento, haure de ramos da filosofia continental do século XIX em seu diálogo crítico com Kant acerca das condições do conhecimento (e em especial no que diz respeito ao conhecimento matemático, cf. COFFA, 1991, p. 21; HANNA, 2001, pp. 4-5) e da tradição do empirismo britânico (que tem raízes mais remotas na “virada nominalista” do pensamento escolástico no século XIV, mas toma sua forma mais imediatamente reconhecível a partir do século XVII), e é propriamente na Grã-Bretanha das primeiras décadas do século XX que assume consistência como movimento²⁴⁰ (PRESTON, 2007, pp. 1-2).

²⁴⁰ Glock, que é alemão, sugere que a concentração da atividade filosófica analítica nos países de língua inglesa decorre de um mero acidente histórico: as hostilidades que se acercaram à Segunda Grande Guerra e ao exílio

Originalmente, há uma forte preocupação em oferecer oposição ao idealismo (frequentemente visto como alienígena ao temperamento filosófico anglo-saxão) e restaurar um “senso comum” filosófico que seja ainda compatível com uma visão essencialmente aberta às contribuições da ciência natural (cf. GLOCK, 2008, pp. 30-34). O ferramental da nova lógica, sobretudo em sua versão mais completa desenvolvida por Frege, servia ainda (a partir, principalmente, de Russell) como instrumento para uma análise conceitual (aqui ainda compatível com um programa realista em metafísica) destinada a desfazer as perplexidades da “filosofia tradicional” por meio de paráfrases que revelassem a forma lógica genuína dos enunciados, frequentemente descontínua com a sua forma gramatical de superfície. A conversão desse programa em um que dá centralidade à noção de análise *linguística* como modo de *dissolver* os problemas tradicionais da filosofia – noção que exerceria enorme influência sobre a configuração posterior do movimento, viria com Wittgenstein (cf. GLOCK, 2008, pp. 34-39; HACKER, 2007, pp. 127-132).

O que se chamou “a virada linguística”, expressão que ganhou terreno após a publicação de influente coletânea de artigos organizada por Richard Rorty (1992, publicada inicialmente em 1967), que a atribui a Gustav Bergmann (RORTY, 1992, p. 9, nota), não tardou a identificar-se como o próprio fulcro do movimento analítico desde então. As obras anteriores do “cânon”, como as de Frege, Russell e Moore (e, em certo sentido, também Bolzano), a ele foram admitidas, pode-se dizer, por entreverem potencialidades que apenas então foram plenamente amadurecidas²⁴¹. Um título tomado comumente como sinônimo de

dos filósofos austro-germânicos de ascendência judaica no Reino Unido e nos Estados Unidos da América (cf. GLOCK, 2008, p. 86. Thomas Akehurst (2010, caps. 1 e 2) vê no conflito a ocasião para uma afirmação nacionalista da “britanidade”, cuja identidade se procurava remeter à cultura liberal e à tradição iniciada por Locke, gerando uma estigmatização do idealismo como filosofia “obscura” e “perigosa” de caráter germânico e de algum modo associada ao nazifascismo. Simon Critchley (2001, pp. 41-48) atesta que, já no século XIX, a cultura letrada britânica se polarizava entre “benthamianos” e “coleridgianos”, portanto, entre um polo empirista/liberal e outro romântico/conservador social, sendo que John Stuart Mill já então denunciava o caráter “germânico” e “continental” do pensamento de Coleridge. Portanto, mesmo que a cultura filosófica analítica tenha uma origem remota heterogênea (e se os representantes do Wiener Kreis em geral se inclinavam ao liberalismo e ao socialismo, Frege era um notório antissemita e simpatizante de Hitler), adquiriu seu caráter próprio na Grã-Bretanha, onde recebeu o influxo das características arraigadas no espírito local.

²⁴¹ Um autor como Glock (2008, pp. 121-134) recusa tal caracterização “tendencial” da filosofia analítica em vista do fato de que não apenas filósofos como Frege, Russell e Moore são contados entre os representantes canônicos da tradição analítica como de que se observa mais recentemente uma reversão dessa tendência. Mas permanece relevante o argumento de Preston (2010, cap. 3) para efeito de que a imagem, interna e externa, da filosofia analítica é constitutivamente tributária dessa caracterização em seu estabelecimento e consolidação. É certo que a inclinação à linguagem não é uma tendência exclusiva à filosofia analítica (cf. HEIDEGGER, 1971), mas reveste um significado bastante particular em seu interior.

“filósofo analítico” passou a ser o de “filósofo linguístico” (cf. RORTY, 1992, pp. 3-4). O ensaio introdutório de Rorty à coletânea tornou-se ainda célebre por consagrar a distinção entre duas linhas principais da “filosofia linguística”: a dita filosofia da linguagem ideal e a dita filosofia da linguagem ordinária (as quais procura ainda aproximar, na medida em que a determinação do “sentido ordinário” das expressões envolve uma medida de reconstrução, cf. RORTY, 1992, pp. 15-24). Elencando uma série de dificuldades e objeções enfrentadas por filósofos linguísticos e mostrando a extensão em que crê poderem ser respondidas (e as mais promissoras perspectivas para o seu desenvolvimento no futuro), Rorty (1992, p. 33), no entanto, admite que a revolução filosófica da virada linguística apresenta um genuíno desafio à filosofia, suficiente para por em guarda toda a tradição filosófica e erguer o período subsequente ao estatuto de uma das mais grandiosas eras da história da disciplina.

Em pós-escritos para edições posteriores, vê-se mais cauto. Com efeito, a partir da década de 1960, o paradigma linguístico vai gradualmente perdendo seu monopólio no campo da filosofia analítica (cf. GLOCK, 2008, pp. 48-55; BURGE, 1992, p. 28). No interior dos debates que esse paradigma ocasionava, especialmente com Grice (1989, cap. 5) e Searle (1969, pp. 42-50), houve mesmo um afastamento de algumas premissas metodológicas próprias à virada linguística, abrindo espaço para a projeção da chamada “filosofia da mente”, que chegou mesmo a dominar o panorama de produção e publicação no ambiente filosófico “analítico” e representa, em certo sentido, um retorno a Descartes e sua progênie filosófica imediata (embora a constante menção a “atitudes proposicionais” e a forma dos debates, por exemplo, entre defensores do conexionismo e proponentes da tese da “linguagem do pensamento”, mostrem que as considerações lógico-linguísticas ainda ocupam aqui um posto destacado²⁴²). O trabalho filosófico de Quine (cf. 1963a, 1960), diluindo as fronteiras entre a filosofia e as ciências, atacando os princípios que ora recomendavam o método da “análise linguística” (tais como a distinção entre enunciados analíticos e sintéticos e o isolamento do conteúdo cognitivo das sentenças) e abrindo espaço para as discussões sobre ontologia, também ajudou a alterar substancialmente a face do movimento (mais uma vez, sem realmente marginalizar os aspectos lógico-linguísticos – como se vê pela importância do conceito de “ascensão semântica”, por exemplo) Cf. GLOCK, 2008, pp. 48-51.

Em 1975, Ian Hacking publica a obra *Why Does Language Matter to Philosophy?* (cf. HACKING, 1979), em que questiona todo o projeto da virada linguística: assim como a “virada epistemológica” de Descartes interpôs entre o sujeito cognoscente e a realidade

²⁴² Cf. O’CALLAGHAN, 2003, pp. 118-120.

conhecida as representações mentais privadas, a virada linguística interpõe os significados incorporados ao discurso público (HACKING, 1979, p. 73) e as mesmas dificuldades céticas sobre “mediação” e “acesso” ao mundo se veem replicadas²⁴³. Rorty (1992, p. 370) rejeita algumas conclusões específicas de Hacking, mas se vê progressivamente inclinado a propor a insustentabilidade da “tese linguística” (que tenta reduzir os problemas filosóficos a problemas de linguagem) e se aproxima de uma posição davidsoniana, que radicaliza o naturalismo proposto por Quine, atacando como “último dogma do empirismo” o dualismo entre esquema e conteúdo (cf. DAVIDSON, 1984b, pp. 189-198).

Uma abordagem linguística mais explícita permanece no horizonte, por exemplo, com o influente projeto de Michael Dummett (cf. 1991), que não propõe propriamente uma dissolução linguística dos problemas da filosofia (que identifica à etapa *destrutiva* da filosofia analítica, cf. DUMMETT, 1991, p. 1), mas afirma que sua resolução própria depende de uma opção prévia por uma teoria semântica adequada, que deve capturar as condições de uso, e possivelmente filtrá-las por razões de assertibilidade (a propósito, a combinação entre uso ordinário e reconstrução e a interação entre métodos formais e análise “informal” de significados em Dummett aponta para um compromisso entre as abordagens da linguagem ideal e da linguagem ordinária, cf. DUMMETT, 1991, cap. 6). Com efeito, Dummett repropõe a ideia da virada linguística como uma característica central da filosofia analítica, cuja gênese procura reportar em sua obra *The Origins of Analytical Philosophy* (1993, cf. pp. 4-5). Esta obra integra um gênero crescente de estudos históricos sobre a filosofia analítica, que se pode identificar como forma de reação à crise identitária que mais e mais se reconhece.

Segundo Aaron Preston (2010, pp. 28-29), a busca pelas condições de origem da filosofia analítica é tomada como um meio para permitir, de um ponto de vista mais propriamente filosófico, identificar os traços definidores daquele modo de filosofar. A posição de Dummett, porém, embora se alinhe com aquilo que Preston denomina a Concepção Tradicional de Filosofia Analítica, é idiossincrática entre aquelas que caracterizam a produção contemporânea. Partindo dos textos de Rorty que foram aqui mencionados (inclusos em RORTY, 1992), Timothy Williamson (2004), um dos nomes de destaque da nova geração de filósofos analíticos, embora atribuindo importância às técnicas lógicas modernas, às ferramentas de análise semântica e considerações sobre representação mental, que teriam ampliado substancialmente o grau de precisão com que conceitos e distinções são formulados, considera desnecessário referir-se a eles como condição para a resolução de qualquer

²⁴³ Cf. acima, seção 2.5.1, a discussão sobre a “intencionalidade invertida”.

problema filosófico, sendo o estudo da realidade natural o objeto primário da conhecimento. Assim, o entreposto linguístico ou representacional não seria uma etapa necessária para a análise filosófica. Tal disposição também abriria espaço para a reabilitação da metafísica (ao menos tematicamente próxima à metafísica tradicional)²⁴⁴ em chave modalista, como se vem praticando com crescente interesse desde Kripke (cf. GLOCK, pp. 50-51)²⁴⁵.

Esses dois exemplos de tomada de posição, procurando, respectivamente, restringir a concepção de filosofia analítica a uma versão mais “linguística” e abrindo-a para outras formas (específicas) de prática filosófica, é ilustrativa do tipo de divergência que hoje se torna comum entre os que procuram olhar para a tradição analítica desde uma perspectiva metafilosófica. Comentando sobre o texto de Williamson, Peter Hacker (2007, p. 133-139) se revela apreensivo quanto à ideia de abandonar a perspectiva linguística e dar espaço à “pseudociência” da metafísica (HACKER, 2007, p. 136), em estilo “analítico clássico”. Interessa observar que, em outro artigo (HACKER, 1998, pp.14-30), Hacker defende que a unidade da filosofia analítica é principalmente histórica, sendo aquele título um termo que não enseja consenso sobre significado, de modo que se teria a liberdade, e mesmo o dever, de impor-lhe um. Que, portanto, filósofos analíticos procurem aplicar o rótulo do movimento a que se afiliam àquelas produções que lhes pareçam mais próximas à sua própria concepção de como deve ser praticada a filosofia, parece uma atitude legitimada, em alguma medida ao menos, pela atual situação na filosofia analítica.

O próprio Rorty, em uma nota a seu pós-escrito *Twenty-Five Years After* à já referida coletânea (RORTY, 1992, p. 371), reconhece que a maioria dos filósofos analíticos em 1990 já não se veem mais como “filósofos linguísticos”, e que os seus problemas característicos de tal maneira variam com o tempo, numa história a que os seus participantes tipicamente dão muito pouca atenção (assim como aos condicionantes culturais que essa história carrega), e aquele movimento se vê muito mais propriamente delimitado pelos professores que discutem aqueles problemas em determinadas partes do mundo (RORTY, 1992, p. 374, nota).

²⁴⁴ Trata-se de uma posição que coincide, sob aspectos importantes, com aquela defendida acima, seção 2.5.1 e evita a falácia da intencionalidade invertida, embora seu juízo sobre o aparato lógico moderno e sua importância “metafísica” claudique na medida em que o poderio desse aparato falhe como arcabouço de uma substancial da realidade.

²⁴⁵ Também a virada naturalista de Quine, ainda que na contramão da metafísica tradicional e em certo sentido contínua com o projeto empirista do Círculo de Viena, com sua abertura às discussões ontológicas e sua rejeição da imagem da filosofia como um empreendimento cognitivo “de segunda ordem”, favoreceu essa reabilitação. Cf. BURGE, 1992, pp. 16-17; GLOCK, 2008, pp. 49-50.

É claro que esse tipo de delimitação sociológica requer uma determinação ulterior. O que caracterizaria um tal grupo de professores como praticantes de “filosofia analítica”? Já se fala do surgimento de uma filosofia “pós-analítica” (cf. GLOCK, 2008, p. 1; PRESTON, 2010, p. 26), que viria a substituí-la e teria, entre suas características, uma maior abertura ao diálogo com seu tradicional Outro odiado, a filosofia “continental”. Em todo caso, institucionalmente, a filosofia analítica não se encontra em estágio degenerativo (cf. PRESTON, 2010, pp. 7-8). Antes, pelo contrário, mantém-se um movimento firmemente estabelecido e em expansão para áreas do globo distantes, geográfica e culturalmente, do ambiente anglófono em que firmou sua inicial residência (inclusive no Brasil²⁴⁶).

Há a clara consciência de uma herança comum, de um estilo próprio, de um tipo de abordagem facilmente identificável pela avaliação das suas principais publicações, em suma, de uma prática social partilhada, como foi dito acima. Há mesmo, e a despeito de toda a divergência que grassa em seu interior, a tendência a identificar a filosofia analítica à “boa filosofia” (cf. PRESTON, 2010, pp. 9-17). É claro que, na própria constituição da filosofia analítica, há essa premissa axiológica. A revolução filosófica proposta pelos analíticos tinha justamente entre seus propósitos o mostrar a caducidade e esterilidade dos modos tradicionais de fazer filosofia. A identidade da filosofia analítica enquanto movimento também está historicamente relacionada ao contraste que estabelecia com a “filosofia continental”, sempre associada à arbitrariedade, à obscuridade e ao parco cuidado argumentativo (cf. AKEHURST, 2010, pp. 3-4; CRITCHLEY, 2001, cap. 3). Entretanto, com a falha da “tese linguística” em se estabelecer como premissa metodológica comum, com a abertura à especulação metafísica, com a própria progressiva aproximação de diversos filósofos analíticos a autores continentais paradigmáticos, a alegação de superioridade passa a partilhar das dificuldades do problema da identidade.

Ainda assim, a identificação entre “filosofia analítica” e “boa filosofia” permanece uma prática comum entre os profissionais da filosofia no mundo anglófono e tem um histórico de exercer, naquele ambiente, pressão burocrática e profissional para ocupar seu espaço. Preston reporta diversos casos em que o corporativismo dos partidários da filosofia analítica se mostra como elemento central na organização acadêmica do estudo da Filosofia naquele quadrante. O tipo de mudança de atitude suposto pela abertura ao diálogo com outras

²⁴⁶ Representantes da filosofia analítica estão em solo brasileiro desde a década de 1930, mas a sua presença nos anos recentes é bem mais notável, reunindo-se a Sociedade Brasileira de Filosofia Analítica em congressos bianualmente desde 1991. Veja-se em sbpha.org.br.

tradições, incluindo as que compõem a chamada “filosofia continental”, como a fenomenologia e a hermenêutica, poderia sugerir uma “abertura” da filosofia analítica, uma disposição para dialogar e abraçar o diferente (assim, por exemplo, o sugere Glock [2008, cap. 9], que concentra a incompreensão e a hostilidade no lado oposto do Canal da Mancha filosófico). Porém, de acordo com Preston (2010, p. 12), o impulso pela diversificação veio, pelo menos no caso estadunidense, não de uma mudança de coração espontânea do *establishment* analítico, mas da pressão política do movimento que veio a chamar-se a “revolta pluralista” na década de 1970, que conseguiu quebrar o monopólio analítico e ocupar posições na universidade desde então.²⁴⁷

Nesse sentido, parece haver alguma motivação para a atitude de filósofos analíticos (como Dummett e Hacker) de restringir a aplicação da expressão “filosofia analítica” à prática filosófica que se mantém no interior dos marcos metodológicos que deram caráter à virada linguística, reservando àqueles que emergem do movimento e permanecem em diálogo com ele o rótulo de “pós-analíticos”. Entretanto, isso ainda pode ser enganador. Como foi visto, autores inequivocamente vinculados à tradição analítica, como Moore e Russell, somente *a posteriori* podem ser associados à virada linguística. Ademais, há suficiente divergência sobre o significado e as implicações desse fenômeno (vejam-se, por exemplo, os artigos incluídos na coletânea organizada por Rorty [1992]) para reconhecer, mesmo onde há aparente convergência, a presença de um grau não desprezível de pluralismo metodológico (e incomensurabilidade *de facto*) entre os filósofos analíticos.

Poder-se-ia, talvez, procurar definir a filosofia analítica como uma modalidade de filosofia preocupada com o rigor de argumentação e a clareza expositiva que dá ainda especial atenção à análise de termos e conceitos. Em semelhante tentativa há, evidentemente, algo da gratuita auto-indulgência característica da identificação da filosofia analítica com a (boa) filosofia *simpliciter*. Seja como for, essa caracterização tende a transcender as fronteiras históricas normalmente atribuídas à filosofia analítica (ao menos se se condescende com “imperfeições técnicas”) e atingir autores e correntes bastante distantes entre si no tempo e no espaço. Tal é a atitude expressa de Dagfinn Føllesdal (1997, pp. 14-15), para quem a filosofia analítica não pode ser definida por teses e problemas comuns nem por um método compartilhado, mas pela centralidade conferida a argumentos e à justificação das posições (e propõe mesmo uma escala de “graus de analiticidade”). Com isso, porém, admite a entrada de

²⁴⁷ Um relato-denúncia sobre o tipo de controle burocrático exercido por adeptos da filosofia analítica que iria desencadear a emergência da revolta pluralista se encontra em WILSHIRE, 2002, cap. 3.

membros improváveis como Aristóteles, Sto. Tomás de Aquino e Descartes; e a considera menos claramente franqueável a um pensador central à tradição analítica como Wittgenstein (ao menos o Wittgenstein pós-*Tractatus*)²⁴⁸.

Há ainda um ponto em que a filosofia tal como praticada na tradição analítica diverge radicalmente daquela praticada por Aristóteles, Sto. Tomás ou Descartes: enquanto estes autores estão preocupados em integrar as discussões de problemas isolados numa visão compreensiva, e relacionar a prática filosófica a uma compreensão global da vida humana e de seus fins próprios, os filósofos analíticos tendem a se concentrar na discussão minuciosa de problemas particulares, de modo que, ainda que em princípio não exclua a sua integração em sistemas mais abrangentes, de modo algum a requer: antes os debates o ignoram, para fixar o foco sobre este ou aquele assunto. Essa, ressalta Scott Soames (2003, p. xv), é principalmente uma característica da filosofia analítica tal como praticada nas últimas décadas, em decorrência da rigorosa especialização que marca o perfil profissional dos participantes. No princípio, porém, um aporte mais universal geralmente se obtinha pela imposição de limites ao “filosoficamente inteligível”: em regra, questões sobre linguagem e acerca de teorias científicas tendiam a dominar o campo em detrimento de discussões sobre filosofia social e política, metafísica etc. Como se viu, porém, em sua fase atual, uma ampla variedade de áreas temáticas veio a ser incorporada, quase sempre ao custo da perda da unidade de perspectiva e da cada vez maior especialização dos debates e, mesmo no interior desses debates, não há parâmetros reais de comparação.

Tal situação contribui, sem dúvida, para o agravamento da própria crise identitária. Diante de todo esse quadro, não surpreende que alguns ensaiem a saída de considerar o princípio de unidade da filosofia analítica como algo fundamentalmente vago, a ser captado pelo conceito wittgensteiniano de “semelhanças de família”.²⁴⁹ O problema evidente com essa

²⁴⁸ A hesitação em listar Wittgenstein, ou ao menos o Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*, como integrante da tradição analítica (embora a inclusão do Wittgenstein do *Tractatus Logico-Philosophicus* também tenha sido problematizada, cf. BILETZKI, 1998) não é exclusiva a Føllesdal: seu estilo de apresentação, suas motivações teóricas, suas teses características, são frequentemente colocadas em contraste com as da filosofia analítica “típica” (cf. GLOCK, 2008, pp. 160-163). Capaldi (1998, p. 39, nota) chega a caracterizá-lo como filósofo *anti*-analítico por excelência. Entretanto, a centralidade de Wittgenstein para a tradição analítica (enfaticamente sublinhada por Hacker [1998, p. 4]) é um dado inegável. Jaako Hintikka (1998) chega a sugerir que determinados desenvolvimentos formais inspirados em vislumbres wittgensteinianos são a via para salvar a filosofia analítica de uma morte iminente.

²⁴⁹ Glock procura ainda combinar essa caracterização com uma que se apresenta em autores como Sluga (1997, p. 17, nota) e Hacker (1998, pp. 14-30), que propõem uma caracterização genética, em termos de linhas históricas de influência. Esse tipo de tensão para a dissolução semântica do conceito de filosofia analítica

saída é de que modo ela poderia se conciliar com a ideia de que a filosofia analítica é, em qualquer sentido inteligível, uma *boa* maneira de fazer filosofia. Parecerá, então (e operando, para efeito de argumento, a simplificação de tomar a teorização em uma só área), que ou bem entre todas as formas particulares de praticar a filosofia analítica (que variam conforme as intenções e o engenho de cada filósofo) haverá um subconjunto das que serão consideradas boas ou bem se terá uma situação como aquela descrita por Lewis, em que a capacidade argumentativa e construtiva é critério suficiente para avaliação de uma proposta filosófica qualquer, em relação ao “que é o caso” (caso se queira postulá-lo) as boas e más propostas serão igualmente aleatórias.

Mas talvez essa conclusão seja precipitada. A tradição analítica, afinal, e esse talvez seja o maior de seus trunfos, desenvolveu instrumentos de análise conceitual extremamente finos e eficazes e seu crescimento acompanhou de perto aquele de uma das mais formidáveis ferramentas conceituais já concebidas pelo homem, a saber, a moderna lógica matemática. Cumpre lançar um olhar sobre o desenvolvimento dessa ferramenta em conjunção com os desdobramentos das discussões filosóficas na tradição analítica antes de arriscar qualquer veredito peremptório.

4.2 O PROBLEMA DA RACIONALIDADE LÓGICA NA TRADIÇÃO ANALÍTICA

Tem-se tratado aqui, desde o início, do confronto entre concepções rivais sobre a pesquisa racional. Se o ser humano se caracteriza pela sua racionalidade, o certo é que essa racionalidade não se manifesta em toda parte do mesmo modo. Diferentes concepções da razão nascem em distintos contextos, atendendo a demandas particulares, organizando-se segundo modos específicos de ordenação, envolvendo diferentes pressupostos. Mas isso não implica dizer que esses diversos tipos de razão simplesmente se equivalham ou que não haja como compará-los. A partir do momento em que se reconhecem como rivais e incompatíveis, percebe-se que se defrontam com um desafio e tendem a ultrapassar as limitações originárias e ajustar-se ao modo como as coisas são. A maneira como são capazes de enfrentar semelhantes desafios, de incorporar novas situações, de acomodar-se a demandas acessórias e de dar respostas às incompatibilidades percebidas são fatores cruciais para o êxito racional de

sugestivamente reflete a tensão essencial apontada por Alexander Miller (2007, caps. 4 e 5) como característica da filosofia da linguagem naquela tradição, entre a tentativa de prover um tratamento sistemático de noções como a de significado, compreensão e conhecimento e a tendência a alguma variante de ceticismo semântico.

uma tal perspectiva (embora tal êxito não coincida necessariamente com um êxito histórico e social, uma vez que aqui adentram variáveis múltiplas que fogem ao controle da investigação racional e da organização interna da tradição).

Às vezes acontece, contudo, que os próprios termos do desacordo são mal concebidos. Acima se viu que o crescimento da moderna razão científica, com a antes inimaginável expansão do escopo da experiência humana que possibilita, com os êxitos tremendos em termos de predição e controle, com a inaudita capacidade de impacto técnico e prático, foi concebido como incorporando uma racionalidade rival, em todos os termos, da antiga razão filosófica da tradição aristotélica, a qual então se julgou superada e descartada. Entretanto, como acima se argumentou, tal juízo foi emitido pela razão principal de que os proponentes da nova ciência associavam seus feitos a determinadas concepções sobre a natureza da realidade material (que iam dar no mecanicismo) e do conhecimento humano (que iam dar no “empreendimento epistemológico”) que não tardariam a se mostrar inadequados. Fizeram-no, mais, em meio a um período marcado por extremos de violência, mudanças sociais profundas e grande agitação intelectual, de tal modo que não houve propriamente confrontação dialética que lhes permitisse discernir o alcance e os limites epistemológicos da empresa em que se envolviam. Disso acabou por resultar uma crise da razão “científica” (que era em verdade um ente híbrido de filosofia e ciência mal discernidas entre si) que se tomou por uma crise da razão humana enquanto tal.

Ora, durante séculos se adotaram os delineamentos gerais da lógica aristotélica como modelo da racionalidade científica. Trata-se de uma lógica baseada em termos, e não em proposições, pois de seu interesse era saber o que se pode predicar de um sujeito; construída sobre juízos de atribuição de um predicado a um sujeito, e não de relações, pois as relações não inerem aos *supposita* de seus termos; articulada em silogismos, não em regras de estrutura proposicional (então chamadas “hipotéticas”, de vez que não dão a conhecer o conteúdo dos juízos, e pertencentes propriamente à dialética, não à demonstração), já que busca estabelecer a ordem dos conceitos, determinando o que pertence a um sujeito *enquanto* considerado como dotado ou privado de tal ou qual aspecto; que se ocupa de *conceitos* e não meramente de classes, pois visa à ordem das essencialidades. Em suma, trata-se de uma lógica devotada à ordem daquele conhecimento substancial da realidade, dirigido à adequação do intelecto à coisa, embora não ignore as limitações e o caráter frequentemente indireto, oblíquo e aproximado das humanas cognições, e que estabelece, numa estrutura demonstrativa em que a inteligibilidade dos objetos se estabelece à luz de princípios (e não de meros postulados em

si indiferentes à sua posição no sistema) um ideal epistêmico de uma concepção de ciência com bem definida orientação teleológica. E uma lógica, a propósito, que inspirou um fecundíssimo programa de pesquisa desenvolvido pelos escolásticos da Idade Média ao período barroco e que só recentemente vem sendo redescoberto pela academia e reivindicado por alguns filósofos²⁵⁰. Quando, porém, foi considerada pelos proponentes da nova lógica matemática, que, assim como os pioneiros da ciência moderna, alcançaram imensa produtividade em seu próprio campo, foi julgada nos termos desta última e considerada uma versão limitada e deficiente desta²⁵¹.

De qualquer modo, se a nova lógica se equivoca em julgar da velha por termos que lhe são fundamentalmente alheios, cumpre ainda averiguar se, na sua compreensão própria, dá algum amparo às reivindicações racionais da tradição analítica, que a ela com tanta frequência recorre. Como foi visto, apesar da ausência de consensos metodológicos e de teses em comum, é frequente a associação, entre os seus praticantes, da filosofia analítica com a boa filosofia pura e simples. Isso parece proceder não somente da ênfase na clareza e no rigor argumentativo, mas também da íntima conexão do movimento analítico com o

²⁵⁰ Cf. MARITAIN, 2001a; SANTOS, 1966; VEATCH, 1969; BROADIE, 1993; WALLACE, 1996; SOMMERS e ENGLEBRETSSEN, 2000; KLIMA, 2001.; ODERBERG, 2005; READ, 2010. Sommers e Englebretsen, aliás, tomam a peito a tarefa de, além de restaurar o estudo da lógica terminista, esquematizá-la ou aplicá-la a problemas específicos (como faz Wallace), resgatar o seu desenvolvimento como programa de pesquisa.

²⁵¹ Muitas críticas feitas, a partir da perspectiva da lógica moderna, à lógica aristotélico-escolástica, são conhecidas: não somente a silogística aristotélica seria um esquema de lógica formal incompleto, mas também legitimaria inferências duvidosas, devido à suposição existencial atrelada às proposições categóricas universais, cuja aceitação pode acabar levando a incoerências. Essas críticas, contudo, baseiam-se mais em caricaturas do que em descrições fidedignas: Alexander Broadie (1993) e Gyula Klima (2001), por exemplo, mostram que a atribuição que se tende a fazer da “pressuposição existencial” às proposições universais na lógica pré-moderna é essencialmente equivocada, ignorando aspectos importantes da interpretação da cópula e da *suppositio* dos termos pertinentes às discussões medievais. Como o foco então não era a inclusão entre classes, mas uma compreensão da cópula como representando uma relação de inerência ou de “coincidência ontológica”, as proposições *afirmativas* implicavam a existência (já que é preciso *ser* para *ser algo*), mas não as negativas. Em conformidade com as distinções sobre os modos de *suppositio* (ou referência) dos termos, esse “ser”, a depender do contexto, poderia entender-se também como ser possível, ser de razão etc., permitindo a formulação de um discurso sobre possibilidades não instanciadas, entidades ficcionais etc. A ideia de “pressuposição existencial” envolvida nas formulações modernas depende das paráfrases adotadas dos enunciados categóricos, que atribui uma estrutura proposicional molecular interna à quantificação. Mas essa quantificação se refere diretamente a um universo de entidades não diferenciadas (ou mais de um universo, no caso das lógicas polissortidas), a serem distribuídas em classes conforme a conveniência de cada contexto. Para outra crítica comum, a saber, a de que a lógica “tradicional” é incapaz de lidar com a quantificação múltipla, cf. READ, 2010, pp. 13-16; BROADIE, 1993, p. 48.

desenvolvimento da moderna lógica matemática e de suas alegadas continuidades, por um lado com a pesquisa científica, e por outro com o “senso comum” ou o “uso linguístico ordinário”. Portanto, a despeito das dificuldades derivadas da crise de identidade da filosofia analítica, convém investigar se não há, aqui, alguma perspectiva de por a casa em ordem.

A constituição da lógica matemática a partir do século XIX se encontra com a dos precursores imediatos da filosofia analítica – os pioneiros do que Alberto Coffa (1991) denominou a “tradição semântica”, iniciada por Bolzano – no esforço de tratar de dificuldades relacionadas ao conhecimento matemático (não só de um ponto de vista epistemológico “fundacional”, recorda Coffa [1991, pp. 22-23], mas em considerável medida com o fim de atingir maior clareza conceitual) após Kant²⁵². A teoria kantiana do juízo, com sua característica tentativa de justificar a existência de juízos sintéticos *a priori* aparece, para os representantes dessa tradição, como resultante de confusões conceituais resultantes da incapacidade de distinguir (em casos concretos) entre ato e conteúdo e da indevida intromissão da intuição em matérias mais propriamente compreendidas como semânticas.

Coffa (1991, pp. 23-24) sugere que Kant provavelmente tinha em mente a tradição matemática britânica, em que os novos conceitos do Cálculo eram modelados segundo a analogia do movimento, trazendo as “intuições” do tempo e do espaço ao coração da própria prática matemática²⁵³. A ampla aplicabilidade daqueles recursos, porém, mais contribuiu para a sua proliferação do que para a inteligibilidade dos conceitos em si mesmos. O esforço de *rigorização* empreendido, por exemplo, por Lagrange e Cauchy, levaria a uma ênfase decidida sobre os processos de demonstração e a uma rejeição sistemática do papel da intuição na matemática, que teria expressão privilegiada no fenômeno da aritmetização da análise. A influência da álgebra arábica a partir do final da Idade Média, como se viu acima (seção 3.2), havia já trazido um formalismo simbólico à prática matemática ocidental, em proveito da facilidade de operação (ainda quando introduzisse construtos sem amparo na

²⁵² Com efeito, Simon Critchley (2001, cap. 2) argumenta que o cisma entre analíticos e continentais remonta à decisão entre seguir (criticamente) Kant como epistemólogo (partindo da *Crítica da Razão Pura*) e segui-lo pelas direções apontadas em sua ética e estética (partindo da *Crítica da Razão Prática* e da *Crítica da Faculdade de Julgar*): tal separação seria responsável ainda pelo juízo comum de que os analíticos estão mais preocupados com a tecnicidade “científica” enquanto os continentais com os aspectos mais “sapienciais” (conquanto potencialmente “obscuros”) da filosofia.

²⁵³ Paolo Mancosu (1996, pp. 94-97) faz a origem de tal apelo ao movimento remontar à matemática grega, tal como se manifesta em certas passagens de Euclides e Arquimedes, embora sua importância seja, em certo sentido, marginal. No século XVII viria a dominar o pensamento matemático na Europa, e não somente na Inglaterra.

experiência). O formalismo algébrico chegou, afinal, à própria lógica, com a proposição, pelos algebristas britânicos, do que entendiam como uma formulação das “leis do pensamento” mais compreensiva que aquela da “lógica tradicional” (praticamente restrita, em sua versão manualista então predominante, à teoria do silogismo dos *Primeiros Analíticos* e a alguns aspectos da lógica proposicional estoica, sem consideração de diversos desenvolvimentos medievais como a teoria das *suppositiones* [cf. BROADIE, 1993, pp. 204-206]). Embora entendida em chave “kantiana” ou psicologista, a algebrização da lógica deu à disciplina a flexibilidade característica dos métodos da matemática moderna. As duas tendências convergiram nos desenvolvimentos posteriores de Peirce, Schröder, Frege, Peano, Russell e Whitehead (cf. GRATTAN-GUINNESS, 2004, pp. 545-550; KNEALE e KNEALE, 1971, pp. 404-434).

A matematização da lógica se apresenta nesse contexto, paradoxalmente, como instrumento da tese logicista, que pretende reduzir a matemática à lógica. Nem sempre se trata somente da construção de uma “lógica simbólica”, cujas operações são definidas de modo análogo às das teorias matemáticas, mas frequentemente do emprego de recursos matemáticos na própria lógica. Um farto uso das quantidades é indispensável ao projeto dos *Principia Mathematica* de Russell e Whitehead²⁵⁴. Também o uso de conceitos da teoria de conjuntos é ubíquo. Seja como for, a lógica matemática, especialmente com as contribuições de Frege para a teoria da quantificação, assume, contrariamente à postura mais flexível e contextual dos algebristas (lógica como *cálculo*, posição a que se associa, no século XX, Löwenheim), uma feição universalista (lógica como *meio universal*). Ver HEIJENOORT, 1967. A lógica de Frege e Russell/Whitehead foi designada para comportar a tese de que as verdades da matemática (da aritmética, no caso de Frege) são analíticas, contrariando a alegação kantiana de que seriam sintéticas *a priori*. Incorporava assim uma concepção sobre a função da lógica, que lhe determinaria a natureza e constituiria, dessarte, a ortodoxia moderna da *lógica clássica*.

A posição de Frege e Russell opunha-se, portanto, frontalmente à de Kant: para este, a lógica tinha de ser uma disciplina intelectual *pura*, independente de toda a experiência e objeto exclusivo do conhecimento de si do próprio intelecto²⁵⁵ (cf. *Logik, Einleitung*, I);

²⁵⁴ Cf. GRATTAN-GUINNESS, 2004, p. 549. O emprego de axiomas como o do infinito e o da redutibilidade, de estatuto lógico duvidoso, também são vistos como comprometedores para o projeto dos *Principia*. Cf. KNEALE e KNEALE, 1971, pp. 669, 662-664.

²⁵⁵ Para Sto. Tomás, em contraste, a lógica é fundada sobre uma reflexão sobre os entes de razão (as chamadas “segundas intenções”, tais como o gênero e a espécie, isto é, os objetos intelectuais *pelos quais* são os entes

possuindo, porém, a matemática conteúdo cognitivo genuíno, supõe encontrá-lo no contributo da intuição (sentidos interno e externo). Tributários da tradição bolzaniana que rejeita o apelo de Kant à intuição, Frege e Russell voltam-se ao projeto (em certo sentido antecipado por Leibniz e Hume) de mostrar a Matemática como redutível à lógica, mas a uma lógica reformulada e de tal modo reforçada a ponto de ser capaz de proporcionar o tipo de conteúdo necessário para tal redução. Frege precisou acrescentar aos princípios empregados na primitiva apresentação de sua lógica (1972) o reconhecimento da realidade das *extensões*, o que, com a admissão de um princípio de compreensão irrestrito (com o nível de generalidade requerido para sua compreensão, no entender de Frege, como esquema *lógico*), levou à descoberta do paradoxo (por Russell) que pôs por terra seu programa (cf. MACBETH, 2005, pp. 172-174). Russell, similarmente, propôs a princípio uma ontologia de *classes* como blocos de construção em seu próprio projeto logicista (cf. RUSSELL, 1920, pp. 12-14), mas teve que abandoná-la também em vista da ameaça de paradoxos. Em sua etapa madura, com Whitehead, substitui-a por uma que admite objetos lógicos como as funções proposicionais, em termos das quais as propriedades das classes podem ser emuladas, sendo que a consistência pode ser preservada através de uma teoria de *tipos* lógicos. O recurso a princípios tais como o da *redutibilidade* e o do *infinito* e o emprego de quantidades como primitivos porá sob suspeita tal projeto, de modo que o tipo de substantividade de que se investe a Lógica para a viabilização do ideal logicista tenderá a parecer excessivo²⁵⁶ (cf. HYLTON, 1990, p. 282; 2005, pp. 80-81).

Os recursos da nova lógica, para além das controvérsias fundacionais na matemática, foram logo utilizadas para disciplinar a discussão filosófica em sentido lato, gerando, por

conhecidos) que supõe o conhecimento iniciado na experiência e se funda sobre ela, embora o modo de consideração seja *enquanto* presente na razão (cf. SCHMIDT, 1966, pp. 52-57).

²⁵⁶ Frege e Russell, no mais, não dispunham propriamente de um esquema de *justificação* das leis da Lógica. Embora estivessem envolvidos num projeto de reformulação radical da disciplina, julgavam tratar-se seus princípios elementares ou bem simplesmente de dados de que não se podia prescindir sob pena de inviabilizar o raciocínio humano enquanto tal ou bem de verdades autoevidentes (ou postulados necessários para o estabelecimento de verdades indubitáveis, cf. HECK, Jr., 2007, pp. 28-29; HYLTON, 1990, p. 320). Russell chega mesmo a esposar uma visão conjectural acerca dos princípios lógicos, de modo que a razão para sustentá-lo seria em larga medida “indutiva”, em vista dos resultados que podem ser deduzidos a partir deles, isto é, supondo desde o princípio a validade cognitiva da ciência, em particular da matemática, tal como então praticada (cf. COFFA, 1991, cap. 7). Não era ainda algo como o princípio carnapiano de tolerância, uma vez que Russell está convencido da verdade daqueles resultados. A liberdade característica da prática matemática moderna, porém, estendida à própria formulação de sistemas lógicos, torna mesmo essa solução de Russell especialmente questionável.

exemplo em Russell, a convicção de que os problemas da filosofia não mais seriam que problemas lógicos. Também Wittgenstein se amparou naqueles recursos para propor a visão metafísica das relações entre linguagem e mundo do *Tractatus Logico-Philosophicus*, que depois contaria com a adesão de Russell (o qual, por sua vez, lhe emprestaria feições mais explicitamente empiristas), consolidando-se como uma filosofia do *atomismo lógico*. Para esta, as verdades lógicas são tratadas como meras tautologias, desprovidas de conteúdo substantivo, dependentes para sua verdade somente do sentido imposto às suas partes fixas, que as tornam incondicionalmente verdadeiras (cf. HYLTON, 1990, pp. 383-389).

Essa compreensão do caráter insubstantivo da lógica será caracteristicamente adotada pelos representantes do empirismo lógico, que buscarão reduzir o discurso cognitivamente relevante, no projeto de elaborar um “sistema da ciência” equivalente a um “sistema do mundo”, às categorias exclusivas dos enunciados dotados de conteúdo empírico (porque verificável) e dos enunciados verdadeiros em virtude do significado convencionalmente atribuídos aos símbolos (cf. CARNAP, 2003, pp. 7-9), que garantiria por si a legitimidade semântico-epistemológica (condição exigida para a autenticação do discurso respectivo) do componente matemático (ou “formal”) da Ciência. A legitimação cognitiva do próprio critério de significância adotado, por sua vez, exigia um esclarecimento da parte de seus proponentes. Carnap procurou justificá-lo pela proposição de um esquema conceitual, a ser julgado por sua expediência prática, em que o dito critério aparece, ele mesmo, como analítico. Mas o ordenamento pragmático que inspira tal proposta confere ao empreendimento carnapiano um grau acentuado de plasticidade, de modo que o próprio Carnap considera oportuno postular um princípio de *tolerância* que permite a reformulação dos princípios da lógica em conformidade com as demandas que determinam a construção de linguagens²⁵⁷ (cf. CARNAP, 2000, pp. 49-52)²⁵⁸.

²⁵⁷ Vale observar que, para Carnap, o empreendimento epistemológico em que se engajava, embora em alguma medida contínuo com o “empreendimento epistemológico” moderno (ver acima, seção 2.5.1), e ainda que se aferre (ao menos num primeiro momento, antes de tender a uma guinada “fiscalista”) a uma concepção “fundacionista” dos elementos empíricos que dão conteúdo ao edifício das ciências (na forma dos enunciados protocolares), procede não propriamente por verdades “autoevidentes”, mas por via de “reconstrução racional” determinada pelas virtudes do aparato técnico disponível (cf. CARNAP, 2003, pp. 5-7).

²⁵⁸ Em 1939, Louis Rougier apresentou uma versão do “princípio de tolerância” na forma de um explícito relativismo lógico (cf. ROUGIER, 1939, pp. 208-216) como legitimador de uma liberdade virtualmente ilimitada na escolha da conformação dos sistemas de raciocínio (desde que se mantenha a coerência com as convenções assumidas).

Mesmo essa relativização do conceito de analiticidade, porém, não foi capaz de assegurar a sobrevivência da própria ideia de analiticidade após o golpe desferido por Quine (1963b, pp. 20-37)²⁵⁹, que, além de atacá-lo como constitutivamente obscuro (as noções em termos das quais se procura defini-lo não parecem acrescentar-lhe inteligibilidade), procura mostrar como malfundada a distinção entre os enunciados supostamente dotados de conteúdo empírico e aqueles cuja verdade seria determinada por exclusiva referência à estrutura ou aos significados, já que, uma vez integrados na linguagem mais compreensiva da ciência, o confronto com a experiência poderia determinar a revisão de qualquer um deles, sendo a escolha daqueles a serem de tal modo afetados eminentemente uma questão de expediência na ordenação do edifício do conhecimento. A admissão de determinados “princípios” (tais como a não-contradição e o terceiro excluído) é mostrada também aqui como uma conveniência pragmática do sistema “total” da ciência, sendo fundamentalmente revisável em vista de eventuais novas direções do inquérito (sendo que as próprias fórmulas que os exprimem, se aceitas como teses, podem estar, indiferentemente em qualquer posição do esquema dedutivo das teorias relevantes, a serem estas ordenadas por critérios extrínsecos como de simplicidade e conveniência, cf. QUINE, 1963b, pp. 26-27, 37-46) Ao contrário de Carnap, porém, Quine não era adepto de uma completa relativização da Lógica, mas antes foi um dos mais empenhados defensores da hegemonia de uma única lógica: a lógica clássica (defendendo, por exemplo, o princípio de bivalência e a interpretação funcional-veritativa dos conectivos lógicos por uma análise comportamentalista de condições de assentimento/dissentimento, cf. QUINE, 1960, pp. 57-61²⁶⁰). Em ambos os casos, todavia, o que se observa é uma tendência a tornar a lógica, mesmo em seus princípios amiúde tomados por elementares, responsiva a

²⁵⁹ Henry Veatch (1969, cap. III, pp. 93-96) também contesta a utilidade filosófica do conceito kantiano de analiticidade, embora desde uma perspectiva radicalmente divergente. Para ele, a ideia de um enunciado analítico (na forma sujeito-cópula-predicado) é incapaz de expressar o “quê” de uma coisa porque mais não faz que manifestar as notas que já foram atribuídas a um dado conceito, de modo que, embora dotado das marcas de necessidade e negação autocontraditória, requeridas de tal expressar, não diz respeito à coisa mesma mas somente a um construto linguístico ou mental; o dizer respeito à coisa, por outro lado, não redundaria em admitir um aspecto “sintético” ao enunciado, que excluiria a autocontraditoriedade da negação e não resultaria em única alternativa senão por falso dilema, sendo antes uma exigência de uma bem aplicada atenção à *intenção* dos termos.

²⁶⁰ Posteriormente, Quine expande sua consideração dessas condições de assentimento/dissentimento para incluir a possibilidade de indeterminação, o que leva à admissão, ao lado das funções de verdade bivaloradas, daquilo que chama “funções de veredito”, com três valores, que seriam, do ponto de vista do uso linguístico, “mais primitivas” que aquelas outras. Quine aqui admite que, embora as funções de verdade (de dois valores) sejam um desenvolvimento teórico legítimo, não haveria maneira empírica de decidir entre umas e outras (QUINE, 1973, pp. 77-78).

demandas externas oriundas da prática científica. Tal compreensão da lógica também desaguou em modos peculiares de abordar problemas de ontologia.

À parte as dificuldades em fazer daquela variedade de prática o fundamento da racionalidade filosófica (ver acima, capítulo 3), o emprego da lógica de Frege e Russell em discussões de caráter ontológico conduz a certos embaraços. Por exemplo: o conceito de existência, na teoria (clássica) da quantificação pede, na sua semântica padrão²⁶¹, o recurso a domínios não vazios de indivíduos (isto é, também tem suas suposições existenciais), e exige, em particular, a instanciação (nos modelos relevantes) de cada constante individual – o que torna problemática a atribuição de existência a indivíduos²⁶² (o que não deveria espantar, dado que se assume, nesses mesmos contextos, a existência como predicado de segunda ordem – ou de instanciação de conceitos). Para contornar as possíveis dificuldades envolvidas, é célebre a solução de Quine: eliminem-se da linguagem as constantes individuais, em favor de predicados unicamente instanciados – saia “Sócrates” e acrescente-se “S(x)” (“x socratiza”) – (cf. QUINE, 1963a, p. 8; HUGHES, 2002).

O artifício quineano se faz acompanhar de outras medidas austeras: os indivíduos “existentes” são sempre relativos a domínios de entes previamente dados (relatividade ontológica), sendo a sua escolha, por sua vez, relativa às exigências de “nossas melhores teorias” científicas (naturalismo). A existência é determinada pela condição de ser um valor de instanciação de uma variável ligada, e os indivíduos são “especificados” unicamente pelo conjunto de predicados que satisfazem, não havendo quaisquer predicados (“propriedades”, no uso analítico comum, que ignora a distinção tradicional entre os predicáveis) essenciais. falar em tais propriedades é perder-se em meio à “selva metafísica” aristotélica. A “higiene” quineana resulta em um ambiente especialmente inóspito para especulações metafísicas

²⁶¹ É verdade que os desenvolvimentos da semântica formal não eram contemplados nos trabalhos fundamentais de Frege e Russell, tendo aflorado com o trabalho de Tarski na década de 1930. Mas o tratamento dado à quantificação por eles, incluindo a concepção da existência como reduzida a uma forma de quantificação (Frege [1960, p. 65], de fato, considera a noção de existência “análoga à de número” [§53]), de alguma forma apontam nessa direção. Heck, Jr. (2007, pp. 41-48) observa em Frege um recurso sistemático a conceitos semânticos (como o de referência) para articular sua compreensão de uma verdade lógica (assim como o da preservação inferencial da verdade) em termos que de certo modo antecipam, ainda que não se identifiquem a, aspectos do tratamento tarskiano. Quanto a Russell, é certo que a abordagem semântico-ontológica de Quine (cf. 1963a, pp. 5-14) se inspira bastante diretamente na sua teoria das descrições.

²⁶² As dificuldades envolvidas com esse tipo de suposição existencial alguns buscaram contornar com a proposição das chamadas “lógicas livres” (cf. LAMBERT, 2004, cap. 2), às quais, em certo sentido, Klima (2001, p. 10) deseja aproximar as soluções medievais típicas. Steven Long (2005, pp. 329ss) critica especialmente a suposição de Frege de que a existência possa ser reduzida fundamentalmente ao aspecto quantificacional.

tradicionais, do tipo “o que *realmente* existe?” ou “o que os entes são por necessidade?”. Além disso, apresentam o indivíduo como um “não-se-sabe-bem-o-quê” por trás de seus predicados (propriedades ou acidentes – em todo caso, a própria possibilidade de distinção se evapora), à semelhança da substância lockeana, alvo preferido das clássicas críticas de Berkeley e Hume (cf. HUGHES, 2002, 163-168)²⁶³.

Desenvolvimentos posteriores no campo da lógica modal sugeriram uma saída para o “claustro” quineano descrito acima, por meio de um disciplinamento lógico das noções de necessidade, possibilidade, predicado essencial etc., dando origem a pujante tendência especulativa: a metafísica dos mundos possíveis. Discussões sobre a caracterização dos “mundos”, a relação de acessibilidade entre eles, os critérios de “identidade transmundana” etc. conduziram ainda a novos desenvolvimentos formais e um volume imprecendente de discussões, seja quanto à própria legitimidade do emprego da lógica modal em filosofia, seja quanto ao modo de interpretar conceitos filosóficos tradicionais com base nela²⁶⁴.

A partir da década de 1930, de qualquer modo, a relação entre a lógica e a matemática sofrerá uma mutação substantiva. Os resultados de incompletude de Gödel deram um sério golpe no projeto logicista (e também frustraram as expectativas de David Hilbert, que admitia na matemática uma parte “sintética”, mas sem qualquer necessidade de apoio na “intuição”, dada pelos axiomas de uma teoria, sendo que o restante se seguiria por via de dedução). A lógica deu uma nova guinada algébrica com Tarski e seu projeto de uma semântica científica baseada em estruturas abstratas “semi-formalizadas” que introduziram uma dimensão “interpretativa” às teorias lógicas (desenvolvendo certas linhas abertas, por exemplo, por

²⁶³ A literatura filosófica analítica designa tais entidades fantasmagóricas com o nome de “particulares nus” (*bare particulars*). David Oderberg (2005) também aponta esse compromisso da lógica de predicados moderna com eles, refletida nas ontologias que por ela se procuram moldar. Ver também VEATCH, 1969, pp. 34-41. Essa ontologização automática do tratamento dado à predicação e à quantificação pela lógica pós-fregeana se tornou “sabedoria comum” na tradição analítica (cf. KLIMA, 2013, p. 146-147).

²⁶⁴ A introdução dos conceitos da lógica modal, especialmente após o desenvolvimento da semântica kripkeana de “mundos possíveis” provocou uma espécie de “febre metafísica” na filosofia analítica, como se abrisse brecha a um violento “retorno do recalçado”. O esforço de acomodação entre conceitos metafísicos tradicionais, especialmente o de “essência”, e o aparato formal expandido que se constrói sobre aquele de Frege e Russell importa as dificuldades trazidas pela ontologização deste e lhes acrescenta uma cascata de outras novas. Para um relato crítico do desenvolvimento dessa peculiar modalidade de prática filosófica, cf. ROSS, 1989. Sobre a irrelevância metafísica e vacuidade explicativa da semântica de mundos possíveis, cf. ODERBERG, 2007, cap. 1. Sobre a impropriedade da “metafísica modal” para estabelecer uma compreensão de conceitos como o de potencialidade e necessidade causal, cf. HUGHES, 2002, pp. 168-173. Sobre as radicais diferenças entre o tratamento da noção de “essência” na metafísica modal (especificamente em Kripke) e na tradição aristotélica (especificamente em Sto. Tomás), cf. KLIMA, 2002.

Löwenheim e Skolem²⁶⁵) e prepararam o terreno para a teoria de modelos, hoje uma das áreas centrais dos estudos lógicos (cf. GRATTAN-GUINNESS, 2004, pp. 550-551).

Enquanto estudos pioneiros de Post e Lukasiewicz sobre formalismos alternativos aos de Frege e de Russell e Whitehead levaram-nos a propor alternativas à “lógica clássica” (lógicas polivalentes) e a contestação de C. I. Lewis da implicação material dos *Principia* o motivariam a propor uma ideia de necessidade de implicação que influenciaria o surgimento da lógica modal moderna e a proposta contrária tanto ao formalismo quanto ao logicismo, o *intuicionismo* defendido por Brouwer, havia inspirado a elaboração de uma lógica que não assume a validade de um princípio como o terceiro excluído, os resultados de Gödel (entre os quais se pode ainda incluir sua prova da *completude* da lógica de primeira ordem) e Tarski ensejaram uma distinção cada vez mais nítida entre teoria e metateoria em lógica (cf. KNEALE e KNEALE, 1971, p. 665; GRATTAN-GUINNESS, 2004, p. 550-551). Com os paradoxos que se acumularam em torno da teoria de conjuntos (como foi visto, amplamente empregada pelos lógicos) desde Cantor, além daqueles que cercavam as discussões das novas teorias semânticas, que justificavam a proliferação de teorias distintas e não equivalentes, um senso de pluralismo se formava entre os lógicos profissionais (cf. DA COSTA, 1980, pp. 68-93). A partir do final da década de 1920 e dos primeiros anos da de 1930, com os trabalhos de Glivenko, Gödel, Gentzen e Kolmogorov, já se realizavam as traduções entre diversos sistemas lógicos (com alguns resultados surpreendentes, como a inter-traduzibilidade entre as lógicas clássica e intuicionista, com preservação de teoremas em ambas as direções). Ver BATISTA NETO, 2007, cap. 2.

Essa situação somente se aprofunda com o passar do tempo. John Woods (2003, p. xii) afirma que, ainda nas primeiras décadas do século XX, as ciências formais – e entre elas a lógica – atingem um estágio *pós-moderno* em sua história. Ao mesmo tempo, as abordagens da “linguagem ideal” em filosofia perdem cedo seu monopólio (cf. RORTY, 1992; GLOCK, 2008; HACKER, 2007). Onde sobrevivem, mesmo entre os empiristas lógicos, como Carnap, assumem uma direção mais pragmatista. Carnap, como foi visto, afirma a relatividade da lógica, assumindo em relação a ela uma postura instrumentalista (nos Estados Unidos, sob

²⁶⁵ A tendência de encontrar procedimentos não axiomáticos de decisão sobre a validade de fórmulas já havia levado ao desenvolvimento das técnicas de tabelas de verdade, inspiradas na álgebra booleana, com Wittgenstein, Post e Lukasiewicz – sendo que estes dois últimos estenderam seus estudos ao que seriam lógicas não bivalentes. Também C. I. Lewis cultivou interesse por questões de semântica, o que o levou a introduzir sua discussão sobre a implicação estrita, germe das modernas lógicas modais (cf. KNEALE e KNEALE, 1971, cap. IX; GRATTAN-GUINNESS, 2004, p. 551).

influência sua e do temperamento filosófico nativo, desenvolveu-se a tendência que se viria a chamar “pragmatismo lógico”, cf. GLOCK, 2003, cap. 1). Seja como for, o fato é que o desenvolvimento de lógicas “heterodoxas” se tornou uma prática corrente, até mesmo a prática principal, entre os lógicos profissionais. A concepção de uma lógica como uma estrutura matemática de determinada espécie deu origem ao problema geral da representação de sistemas lógicos e de como definir operações entre eles: traduções, morfismos, combinações (cf. BATISTA NETO, 2007, caps. 2 e 3).

Embora a discussão inicial em torno das lógicas heterodoxas (cf. HAACK, 1978, cap. 9) tenha girado em torno da questão de substituir globalmente a lógica clássica (que, em virtude da notável elegância, simplicidade, vasta aplicabilidade e disponibilidade de diversas propriedades metateóricas atraentes, permanece como basilar), logo a posição *pluralista*, que defende a existência de mais de uma lógica “correta”, ganhou destaque. Algumas perspectivas, como aquela de Richard Epstein (2012), dão ainda certa centralidade à lógica clássica, tomada como um ponto de origem (EPSTEIN, 2012, pp. 121-122). No entanto, mesmo entre os defensores da soberania da lógica clássica, a atitude de fundadores como Frege e Russell já não mais parece defensável. Quine, talvez o mais célebre deles, não hesitava em afirmar que a Lógica é essencialmente revisável e sua opção pela lógica clássica é justificada em termos eminentemente pragmáticos. Tarski, um dos grandes responsáveis pela consolidação da ortodoxia em sua forma atual, admite que sua apresentação do conceito de consequência lógica (considerado pela maioria dos autores atuais como o conceito lógico fundamental), por se amparar no uso vago e nem sempre consistente da “linguagem comum”, carrega um grau de inescapável arbitrariedade (cf. TARSKI, 1956, pp. 409, 419-420). Semelhante flutuação possível no sentido do conceito de consequência lógica é o ponto de partida do argumento de Beall e Restall (2006, pp. 7-8), um dos mais famosos e influentes, em favor do pluralismo lógico. Esses debates, porém, fizeram-se largamente à margem das discussões centrais dos filósofos analíticos, restringindo-se ao âmbito, já bem demarcado, da filosofia da lógica, em que sistemas de lógica alternativos ao clássico passaram a receber justificativa filosófica (cf. PRIEST, 2006, pp 3-6; DUMMETT, 1978a). O próprio fato, porém, de que princípios elementares da lógica viessem a ser postos em questão pela discussão dos filósofos revela a profundidade da ausência, entre eles, já não somente de acordos racionais significativos, mas de parâmetros a partir dos quais se pudesse julgar acerca de seus desacordos.

Que se tenha chegado a tanto, contudo, poderia não ser de todo surpreendente, ao menos em vista do que se estabeleceu nos capítulos anteriores. Ora, a lógica moderna surgiu como uma espécie de *organum* racional da ciência moderna, tendo sido moldada à sua medida e em conformidade com suas demandas epistemológicas. O que se pode concluir de toda essa reflexão é que, assim como no caso da racionalidade científica, os recursos da lógica moderna são mobilizados em conformidade com fins que lhe são impostos desde fora (cognitivos ou de outra natureza, tendo-se em vista seu leque de aplicações na computação, na engenharia etc.). Na medida em que sirvam para dar ordem aos dados de alguma modalidade de investigação da realidade, é possível que revistam alguma importância cognitiva, desde que avaliados a partir de uma perspectiva racional, ela mesma, informada pelos elementos de uma racionalidade genuinamente substantiva (no caso da pesquisa sobre mundo natural, uma filosofia da natureza).²⁶⁶

Nesse sentido, e dada a sua fundamental *flexibilidade*, é mesmo possível empregar semelhantes recursos para alcançar formas de apresentação esquemática e pedagógica de teorias substanciais sobre a realidade (cf. KLIMA, 1996; 2001, pp. 212-215; 2002, pp. 181-192; DUTILH NOVAES, 2007; em espírito semelhante, MARITAIN, 2001a, pp. 313-316), desde que se procure assegurar não venham a ser deformadas ou mutiladas no processo. Os recursos podem ter uma utilidade expositória, mas não *definitória*. Por essa compreensão, o trabalho de Gyula Klima é exemplar. Criticando o uso do aparato da semântica modal moderna para modelar um discurso filosófico sobre essências, Klima (2002, pp. 176-177) adverte quanto aos riscos de tomar um arcabouço conceitual desenvolvido no seio de uma tradição filosófica recente, em grande medida animada por um espírito antimetafísico (e, poder-se-ia acrescentar, em vista do que se acabou de argumentar, assumindo uma metodologia filosófica essencialmente inadequada), para construir um novo contexto, com sua formatação própria, para a discussão de conceitos tomados de uma tradição a ela alheia. Aqui se percebe a repetição de um tema macintyreano familiar: a retirada dos conteúdos da moralidade tradicional do contexto em que receberam seu sentido e justificativa para buscar

²⁶⁶ É certo que aqui se poderia recorrer a argumentos céticos sobre o poder e o alcance da “filosofia tradicional” e então redefinir as tarefas da própria filosofia. Mas o termo “filosofia tradicional” é equívoco e as críticas que se valem desse rótulo podem não atingir todas as tradições (ver acima, seção 2.5.3). Com efeito, isso faz parte da argumentação de MacIntyre contra as tradições “enciclopédica” e “genealogista”. Além do mais, também a proposta de redefinição da filosofia deve ser confrontada no nível metafilosófico, pelo debate sustentado entre as tradições. A mera estipulação de um novo ponto de partida, além de arbitrária, arrisca-se a cair na ininteligibilidade ou na equivocação pura e simples, pois a filosofia é, essencialmente, uma prática com uma história e um patrimônio.

fundamentá-los a partir de compreensões alienígenas (e, basicamente, construtivas, exploratórias) acabam por privá-los das duas coisas.

É preciso acautelá-los especialmente contra a tendência, muito encontrada entre os filósofos analíticos, de valer-se dos modernos sistemas lógicos para disciplinar “intuições”, sejam estas de natureza metafísica, ética ou qualquer outra. Ao discutir o desenvolvimento de teorias da intuição moral (ou do senso comum) como modo de fundamentar racionalmente um sistema ético, MacIntyre (1988, pp. 329-335) observa que, desse ponto de vista, se torna particularmente dificultosa a tarefa de entender o *desacordo* ético. Se um dado princípio é evidente porque “intuitivo”, como entender a constatação de que nem todos o percebem? Como entender, em particular, a existência de sistemas de pensamento opostos em suas conclusões que igualmente se dizem apoiar em “intuições”? E, em havendo reivindicações opostas ao intuitivo, como julgar da legitimidade de cada uma delas? Por outras intuições?

Caso análogo é o do recurso ao “senso comum”. A existência de desacordos radicais que caracteriza as sociedades hodiernas em geral e a comunidade dos filósofos em particular mostra precisamente que não existe, no que diz respeito às questões fundamentais em todo caso, algo como um “senso comum”. Na concepção aristotélica da pesquisa racional, o juízo da multidão e mesmo “dos sábios” pode no máximo ser um parâmetro ou um ponto de partida do raciocínio dialético, que se deve desenvolver nas direções contraditórias, resultando àquele juízo ser finalmente integrado, corrigido ou descartado no caso de um término bem sucedido do raciocínio. Mas não será ainda filosofia (cf. *Topica*, L. I, C. 1, 101b; C. 2). De qualquer modo, mesmo onde há acordo suficiente nas questões consideradas fundamentais, o “senso comum” será sempre o senso de uma comunidade determinada, situada no tempo e no espaço e com seus próprios critérios e normas. O desiderato de ajustar-se ao senso comum poderá assim talvez passar por uma política de boa vizinhança, mas chamar a uma tal política “filosofia” é brincar com nomes.

E no entanto é compreensível que, faltando o amparo de uma racionalidade sólida ou até, dada a natureza e extensão do desacordo contemporâneo, da esperança de deparar-se um dia com uma, tateie o filósofo em busca de um ponto de apoio. Pode-se suspeitar que algo como uma política de boa vizinhança o motive a buscá-lo junto à instituição da ciência. Familiarizado com a crítica histórica do conhecimento científico e com o caráter amplamente construtivo das teorias e explicações da ciência, talvez não espere o filósofo, em seu íntimo, encontrar por meio dela a explicação da experiência consciente, o conhecimento da natureza do conhecimento ou aquilo que, segundo Lewis, algures além dos esquemas conceituais

habilmente talhados, “há” (para já não falar de saciar sua ânsia pelo bom e pelo belo). Mas a ciência goza de honra e de prestígio e pode ser bom viver à sombra dela. E se isso não basta para restaurar à filosofia a sua antiga glória, pode ao menos lhe garantir uma parcela das migalhas que caem da mesa de seu anfitrião.

Todavia, antes de passar qualquer juízo geral sobre a filosofia analítica e o modelo de racionalidade por ela assumido (se algum há), convém ainda observar que a constatação da debilidade de um ideal de “razão lógica” que tome seu modelo nas realizações da lógica moderna como amparo da razão filosófica não é ainda justificativa para impugnar a própria filosofia analítica como “racionalmente débil”. Ainda que não haja uma compreensão clara do que seria a racionalidade analítica e de por que ela constituiria uma “boa” maneira de praticar a filosofia e que o mais poderoso de seus instrumentos de análise se mostre filosoficamente dúbio²⁶⁷, resta que nem todos os filósofos analíticos se amparam sobre os métodos da lógica e também que, através da própria fragmentação dos critérios metodológicos em dados momentos assumidos, a filosofia analítica se mostrou resiliente e adaptativa. Tampouco é seguro que essa tradição esteja tão firmemente vinculada a uma atitude “cientificista” (como quer que se entenda o termo) quanto se pode querer dar a entender, uma vez que ela comporta um número virtualmente ilimitado de posições entre si divergentes sobre o tema da ciência, assim como sobre praticamente todos os demais.

Como desde o início aqui se tem dito, porém, a filosofia analítica adota (em sentido a ser devidamente esclarecido) um modelo de racionalidade espelhado na racionalidade

²⁶⁷ Soames (2003, p. xi) destaca como duas contribuições de relevo da filosofia analítica até meados da década de 1970 (para ele) o reconhecimento de que a especulação filosófica deve ser amparada no pensamento pré-filosófico e o ganho na compreensão e distinção de conceitos metodológicos ligados à lógica (consequência lógica, verdade lógica, verdade necessária e verdade *a priori*). É difícil entender qual poderia ser o sentido de “pensamento pré-filosófico”. Dos dois mais óbvios candidatos, a ciência, filha da filosofia, seguramente não é pré-filosófica e o “senso comum” das sociedades ocidentais, que podem ser descritas como herdeiras da cultura grega, é duvidoso que o seja. De qualquer modo, o que essa “realização” estabelece é (1) que a filosofia não se justifica por si mesma enquanto prática racional, necessitando de um alibi e (2) que esse alibi é buscado ali onde não há qualquer solidez em termos de princípios racionais. Quanto à segunda “importante conquista”, os conceitos metodológicos mencionados não possuem interpretação única, se se considerarem os vários sistemas de lógica existentes. E mesmo que a possuíssem, ou que se restringisse o seu significado àquele que revestem, suponha-se, na lógica clássica (e mesmo assim o conceito de “verdade necessária” permaneceria um elemento estranho). Além do mais, caberia perguntar *para quem* os ditos resultados seriam importantes. Talvez os cientistas tenham lucrado alguma coisa com eles, ainda que só um número diminuto deles se interesse pelo estudo da lógica. Mas, arguivelmente (e de fato é como argumenta Ross [1989]), a estruturação característica dos conceitos por sistemas de lógica matemática, pela sua frequentemente acrítica ontologização, pode ser filosoficamente desastrosa.

científica, que acima (capítulo 3) se argumentou ser insuficientemente robusta e substantiva para servir de suporte à racionalidade filosófica. É dessa adoção que lhe vem, ademais, que não consiga adotar de si mesma uma compreensão apta a lhe permitir consistentemente recomendar-se como modo de fazer filosofia, assim como lhe vem sua queda num “emotivismo” epistemológico, em que a filosofia, afinal, atendidos certos requisitos formais, “é uma questão de opinião”.

4.3 A CRÍTICA NO CONTEXTO DO PROJETO MACINTYREANO

A pesquisa racional não se constrói sobre o vazio. Como toda obra humana, ela supõe materiais que o homem mesmo não concebeu ou produziu. A filosofia, em particular, é uma prática histórica que frequentemente se renova ao se voltar às suas origens. Em todas as épocas houve platônicos e aristotélicos. Democritianos foram, ao longo da história, quase tão abundantes. Mais recentemente, Nietzsche e Heidegger, propondo um mergulho mais profundo, quiseram retornar aos pré-socráticos. De alguma forma, os filósofos percebem que os problemas que agitavam esses espíritos na remota antiguidade ainda são os seus. E, entretanto, é uma prática que sempre muda e se reforma. Social e culturalmente, encontra contextos os mais diversificados. O mundo do aristotélico de hoje certamente não é o mesmo do monge do século XIII e o deste é já bem outro que o do aluno do Liceu ateniense. Não somente o mundo muda e, com ele, os interesses, as demandas intelectuais e os espaços de debate, como mudam as ideias. Novas filosofias nascem e velhas filosofias entram em confronto. Quase todas elas (senão todas) experimentam crises. Uma delas saem fortalecidas (e algo alteradas). Outras perecem ou são assimiladas. Algumas, que pareciam mortas, encontram ocasião de ressurgir, às vezes a novos títulos. Assim, o ceticismo vez e vez de novo irrompe. Os sofistas, que já têm seus méritos de filósofos reconhecidos (que seria da filosofia hoje se não o tivessem?), não ficam atrás. Haja o que houver, os filósofos sempre terão muito a discutir e não se espera, razoavelmente, que cheguem um dia a um acordo.

Contudo, a discussão é justamente a atividade básica do filósofo. Ainda que fosse dada em vida a ele o gozo tranquilo da verdade contemplada, nada lhe asseguraria, enquanto filósofo, que tal estado não viesse a ser jamais abalado, pois haverá sempre discordância e desafio. E até mesmo a mera possibilidade abstrata da discordância e do desafio impregna sua atividade do aspecto contínuo de uma busca. O intelecto do filósofo, enquanto filósofo, jamais repousará na perfeita adequação a seu objeto. A divergência é, portanto, seu combustível e, de

certo modo, o que lhe possibilitará atribuir à sua busca um caráter racional. É por perceber a sua inadequação que se lança à procura da adequação (cf. MACINTYRE, 1988, cap. XVIII).

Não se pode dizer, certamente, que à filosofia analítica falte esse caráter agonístico. Antes, pelo contrário, é frequente que seus participantes censurem aos adeptos de outras tradições o se envolverem demasiado a fundo com questões de interpretação e exegese para vestir armas para o verdadeiro confronto intelectual, que se trava a golpes certos na arena acadêmica quando se dominam as técnicas de combate. E assim emerge um intercâmbio fecundo de argumentos e refutações, que aquece a produção acadêmica de filosofia “real” e não a faz estagnar em mera história da filosofia. Nenhum problema em buscar ideias aos filósofos do passado, desde que sejam despidas de seus aspectos ultrapassados e trajadas de acordo com o rigor da moda filosófica recente (cf. a introdução de Tom Sorell para a coletânea SORELL e ROGERS, 2005). A princípio parece inobjetoável. Os tempos, afinal, mudam. E uma filosofia, se tem algo relevante a dizer, deve ser relevante no debate atual.

Além do mais, uma dialética de teses e contrateses, um empenho por responder aos desafios colocados, antecipar e rebater objeções ou reformar o edifício teórico em consonância com defeitos descobertos, auxiliados por uma estruturação social das discussões, preocupada com a lógica e o rigor argumentativo, tudo isso é parte da atividade filosófica em sua essência. A descrição caberia igualmente bem no caso das disputas universitárias da Idade Média, para não mencionar a dialética da antiga Academia e do Liceu. Há decerto os monólogos e meditações, as reflexões extemporâneas e enigmáticas dos filósofos oraculares, mas mesmo essas produções, a longo prazo, são introduzidas no curso dos debates e compreendidas pela referência a eles. Se a filosofia analítica, enquanto tradição, não se compromete com os princípios de uma racionalidade substantiva, seus membros individuais estão livres para fazê-lo. Por abertura intelectual ou contingência histórica, os filósofos analíticos estão dialogando com seus colegas continentais (cf. GLOCK, 2008, pp. 255-256; PRESTON, 2010, pp. 12-13). Há filósofos analíticos procurando uma reabilitação de Hegel (cf. BRANDOM, 2000, p. 22). Tem-se ali estabelecido um firme movimento neoaristotélico (manifesto em publicações como TAHKO, 2012 e FESER, 2013). Há mesmo um tomismo analítico (cf. MICHELETTI, 2009).

Haver desacordos fundamentais e faltar a admissão de uma racionalidade substantiva comum parecem, pois, ser razões insuficientes para uma “crítica à filosofia analítica”. Antes, pelo contrário, pouco acima se afirmou que a existência de tais divergências é uma condição da própria atividade filosófica. Poder-se-ia mesmo dizer, talvez, que a filosofia analítica é (ou

tornou-se) um *microcosmo* que reflete com especial aptidão aquilo que é característico do macrocosmo filosófico, com a vantagem de oferecer uma arena em que representantes das mais diversas orientações podem estabelecer um debate *hic et nunc*, em que são avaliados unicamente pelos seus méritos ou deméritos argumentativos, podendo assim fazer, cada um, fazer desenvolver-se o seu próprio projeto pela constante vigilância do *peer review*.

Por que essa objeção falha? Ora, o que se tem aqui criticado na tradição analítica de filosofia não é propriamente o não haver uma racionalidade substantiva comumente aceita, como se seu defeito principal estivesse numa falha (factual) em produzir consenso. O que se tem criticado, ao contrário, é que a filosofia analítica *compromete-se* com uma concepção essencialmente *insubstantiva* (embora tácita) da racionalidade, ainda que tenha problemas em articulá-la. Isso porque a filosofia analítica procura construir a filosofia sobre o modelo da racionalidade científica, a qual, conforme se argumentou acima (capítulo 3), não oferece parâmetros sólidos para o desenvolvimento de uma racionalidade filosófica. Por causa desse compromisso e dessa insubstancialidade, a filosofia analítica, ao menos enquanto permanecer assentada sobre essa base, está condenada a reproduzir a cultura do “emotivismo” e do “individualismo burocrático” denunciada por MacIntyre (2007, cap. 3).

É preciso, todavia, bem entender o que com essa tese se afirma. Em particular, não se afirma que a prática da filosofia analítica compromete o seu praticante, enquanto tal, com alguma tese acerca da ciência ou, para esse efeito, sobre qualquer assunto em absoluto. Nem sequer implica que o praticante da filosofia analítica necessariamente seja movido por um “espírito científico”. Os membros dessa comunidade normalmente se apressam em apontar o nome de Wittgenstein como pronta refutação da tese de que a filosofia analítica de alguma forma esteja vinculada a uma atitude que se poderia chamar “cientificista”. O caso de Wittgenstein será considerado mais adiante, mas agora cumpre somente pontuar que a tese aqui expressa de nenhum modo pretende estabelecer uma comunhão em algum desses aspectos como *condição* para o pertencimento à comunidade dos filósofos analíticos, mesmo se uma tal comunhão é mais frequente que o seu contrário. Se o fizesse, ter-se-ia uma caracterização muito pronta e clara sobre o conteúdo da racionalidade analítica, em contraste com o que se estabeleceu acima (seção 4.1), ainda que isso colocasse a filosofia analítica em plena continuidade com outras tradições filosóficas, em particular com o iluminismo.

Essa continuidade, aliás, é precisamente o objeto da tese de Capaldi (1998, p. 2), que se vale, como acima visto (seção 4.1), do artifício de falar das linhas de uma “conversação analítica” sem se comprometer com alguma afirmação sobre a natureza da filosofia analítica

como um todo, ou para determinar critérios necessários e suficientes de pertença a ela. Com isso, porém, acaba ficando com resultados como o de tomar Hume e Kant por pensadores anti-iluministas e Wittgenstein por anti-analítico (CAPALDI, 1998, pp. 26, 39, nota). Além do mais, identifica teses determinadas como núcleo ideológico da filosofia analítica e propõe um esquema de evolução histórica das discussões entre os filósofos analíticos em diversas áreas da especulação (filosofia da ciência, metafísica, epistemologia, filosofia da linguagem, filosofia da mente, filosofia social e política, ética e filosofia da história) de cuja análise infere a “implosão” do projeto. Apesar da generalidade sem dúvida excessiva do esquema²⁶⁸ e de suas consequências paradoxais (como o seu juízo sobre Hume, Kant e Wittgenstein), os argumentos de Capaldi têm valor explicativo e merecem ser examinados um pouco mais de perto.

Capaldi (1998, pp. 18-19) atribui ao projeto iluminista²⁶⁹ (concretizado especialmente nas opiniões dos *philosophes* do iluminismo francês) um componente metafísico, um componente epistemológico e um componente axiológico. Quanto ao primeiro, o projeto assume o naturalismo filosófico, segundo o qual o mundo físico, passível de explicação através dos métodos das ciências naturais, é a única realidade existente. Quanto ao segundo, uma postura empirista, que implicaria uma tendência às explicações de tipo analítico (resolução do todo em suas partes). No terceiro ponto, compromete-se com uma noção de “lei natural” sem referência a Deus (e que assumiria uma espécie de teleologia interna, que tenderia a produzir naturalmente uma ordem mais ou menos espontânea, mas passível de ser aperfeiçoada pela intervenção técnica). Para Capaldi, esses traços revelam basicamente uma forma de aristotelismo privado de suas dimensões teleológica, espiritual e teológica.

Esse “aristotelismo” (*corruptio optimi pessima*) estabelece um ideal realista da ciência natural como modelo de explicação da realidade, concebida de maneira de tal modo unificada que a realidade humana deveria ser explicada segundo o mesmo modelo da física. Segundo essa compreensão, a ação humana deve ser, em princípio, passível de explicação pelos

²⁶⁸ Capaldi, é verdade, não quer implicar expressamente a falência de *toda* a filosofia analítica (cf. CAPALDI, 1998, p. 2), já que não pretende que sua caracterização a cubra em sua totalidade, mas a ideologia que atribui à filosofia analítica (por exemplo, a ideia de que a tradição assume uma postura de realismo epistemológico), mesmo em suas linhas dominantes (ou dos membros “linha dura”, “*hard liners*”, ver p. 7), pode ser questionada.

²⁶⁹ Historicamente, o iluminismo abrangiu tendências algo diversificadas e a própria interpretação do fenômeno varia consideravelmente de um estudioso para outro, mas procura enfatizar somente traços salientes de um projeto mais ou menos uniforme que identifica em meio àquelas tendências (cf. CAPALDI, 1998, p. 17 e acima, nota 162).

mesmos critérios que regem as explicações naturais em geral (e, mesmo aqui, há uma tendência reducionista, derivada do caráter analítico das explicações, sendo o biológico em última análise resolvido no domínio da física elementar), não podendo ser a humana iniciativa considerada originadora da ação em sua ordem própria, posição que implica, em particular, a possibilidade de uma explicação, pela própria ciência, dos mesmos processos cognitivos que a constituem e suportam, além de permitir a concepção de uma tecnologia social fundada no conhecimento científico do homem como resposta ao problema ético e social. Trata-se, como sem dificuldade se percebe, de um programa rigorosamente cientificista (e o próprio arquétipo do cientificismo), que coloca a o esclarecimento e a solução integral de toda a “questão humana” sob a competência da ciência, podendo servir essa descrição, segundo Capaldi, como a própria definição do projeto (CAPALDI, 1998, p. 2). Vem ele de uma estipulação sobre a natureza e os fins da pesquisa racional baseada, não sendo resultado de argumentação filosófica²⁷⁰ (nem procurando rebater as críticas que os filósofos lhe dirigiam), mas na *promessa* que o progresso da ciência, pela “domesticação” de cada vez mais amplos setores da realidade e por sua capacidade, em particular, de oferecer recursos para o controle prático da natureza e a atenuação das misérias humanas, projetava (CAPALDI, 1998, pp. 19-25).

Esse projeto, alega Capaldi, foi em grande medida incorporado à tradição analítica²⁷¹ (ou, nos seus termos, à “conversação analítica”, cf. CAPALDI, 1998, p. 2) ou nela atingiu

²⁷⁰ Capaldi observa que os mais destacados filósofos (e cientistas, como Descartes, Leibniz e Newton) dos séculos XVII e XVIII de fato jamais abraçaram a mesma variedade do naturalismo dos *philosophes* franceses (o uso do termo em francês já carrega consigo um teor depreciativo) e, com efeito, ofereceram argumentação contrária às suas premissas. Scruton (2008, pp. 24-25) sugere que o estudo dos *philosophes* pertence mais à “história das ideias” (como fatores da formação de um quadro cultural) que à história da filosofia propriamente dita (que lida com os argumentos filosoficamente mais relevantes). Scruton, vale observar, aí também defende, ele próprio, uma versão analítica do inquérito racional (SCRUTON, 2008, pp. 354-356). Dessa constatação, todavia, não segue que não haja absolutamente qualquer relação entre uns e outros. Viu-se acima (capítulo 3) que as mudanças na filosofia e na ciência natural estão historicamente muito intimamente conectadas. Além do mais, das contínuas divergências dos filósofos em contraste como o progresso ininterrupto das ciências procedeu a impressão de que o conhecimento adquirido por meio destas goza de especial privilégio sobre aquele da filosofia, de modo que a esta competiria justificar-se enquanto prática, o que geralmente o fez ao se determinar diante daquela. Kant, por exemplo, pode ter procurado fundar a ciência sobre o sujeito (cuja natureza, aliás, a razão teórica ignora), mas o fez no intuito de mostrar como cognitivamente legítimo somente o conhecimento da ordem dos fenômenos segundo os cânones da ciência natural.

²⁷¹ Na cultura filosófica britânica da primeira metade do século XX, a herança dos “ideais do iluminismo” era invocada explícita e militantemente em favor daquela que se consolidava como “filosofia nacional” (cf. AKEHURST, 2010, cap. 4). O empirismo lógico, que ali também acabou por firmar raízes, também nasceu num contexto claro de defesa da “visão de mundo científica” (cf. CARUS, 2007, pp. 183-184). E, embora o iluminismo britânico tivesse suas peculiaridades e não atingisse o nível de radicalismo cientificista da sua versão francesa, a atitude cientificista estava claramente presente entre seus mais ativos e eloquentes líderes,

uma forma de continuidade. Mas ali se desenvolveu de acordo com um padrão peculiar. Para Capaldi, a conversação filosófica na tradição analítica se desenvolve segundo um padrão básico (reproduzido em suas várias disciplinas filosóficas, mas com um paradigma na filosofia da ciência, cf. CAPALDI, 1998, cap. 2) de dois momentos, cada um dos quais correspondendo a um particular modelo explanatório (CAPALDI, 1998, p. 2): a *eliminação* e a *exploração*.

Num primeiro momento, adota-se um modelo *eliminatório*. Segundo essa forma de explanação, os modos comuns de crença e discurso sobre um dado objeto devem ser completamente substituídos por modos considerados epistemicamente apropriados. É a forma de explanação típica dos reducionismos e das reformas regulamentadas da linguagem, como aquela por que se caracterizou o positivismo lógico. Corresponde, na história da filosofia analítica, ao que Dummett (1991, p. 1) chamou a sua “etapa destrutiva”. Nesse momento, a influência da lógica fregeana²⁷² e do projeto logicista de Frege e Russell/Whitehead, foi decisiva, uma vez que parecia assegurar a possibilidade de descartar o domínio do “sintético *a priori*” kantiano e reduzir o conhecimento a uma interação entre lógica e experiência, realizável a partir de uma reforma da linguagem. Passava-se a oferecer-se, assim, uma maneira de “dissolver” os problemas tradicionais da filosofia, a qual se podia então converter em mera metodologia, proporcionando a base para um projeto de unidade da ciência que prescindisse da “subjetividade transcendental” kantiana e lidar com um mundo inteiramente composto por objetos. Objetos esses que, mais ainda, podiam ter sua identidade e acesso definidos em termos de uma experiência conatural à própria ideia científica moderna (cf. CAPALDI, 1998, pp. 30-32).

Nesse processo, a emergência da chamada “virada linguística” também se revelou especialmente oportuna, uma vez que, mesmo os procedimentos de análise empreendidos por filósofos que expressamente recusavam uma caracterização linguística de seus métodos (como Russell e Moore) podiam ser *descritos* como operações sobre signos (até que se passasse mesmo a crer que o eram), os quais se apresentavam já como objetos materiais,

como Russell e Ayer. Preston observa que, já no século XIX, o currículo comum das universidades britânicas tendia a marginalizar até a obliteração o estudo da filosofia. Embora esta tivesse experimentado certa prosperidade na modalidade idealista (adepta, em regra, de uma inclinação romântica anticientífica ou pelo menos anticientificista), o que teria sido visto pelo panorama cultural predominante como elemento para o ulterior descrédito da filosofia e despertado o clamor para que esta se apresentasse como contínua com as ciências, de modo a restaurar o seu prestígio. Cf. PRESTON, 2010, pp. 138-148.

²⁷² Capaldi (1998, pp. 81-82) não inclui Frege no seu catálogo de “neo-iluministas” analíticos.

sensíveis e públicos, de modo que os ideais do empirismo e do naturalismo do projeto iluminista pareciam poder finalmente ser reivindicados no seio de uma nova e fecunda compreensão da razão. Esta se oferecia como uma revolução filosófica capaz, afinal, de gerar *resultados* e que se apresentava com certa aparência de unidade (cf. PRESTON, 2010, cap. 5). Surgia o ideal da “filosofia linguística”, em sua primeira versão, como a ideia de um novo método para a filosofia. Essa foi a origem do que Aaron Preston chamou a “ilusão da unidade”, diretamente atrelada à “ilusão da promessa”, ou seja, à ideia de que finalmente se havia atingido, ainda que os detalhes estivessem sujeitos à discussão, uma forma de razão filosófica capaz de deixar para trás os erros e confusões da filosofia tradicional e lançar-se rumo ao progresso filosófico, associado ao destino de já decretada bem-aventurança da razão científica. Se nem todo aquele exercício filosófico que historicamente veio agregar-se ao que se chama “filosofia analítica” se adéqua a tal concepção de unidade, pode-se no entanto ainda acolher como *praeparatio evangelica*. No auge da “filosofia linguística”, portanto, havia uma ideia razoavelmente disseminada (mesmo que de modo algum unânime) sobre o *que* seria a filosofia analítica e *por que* se deveria praticá-la, que foi uma razão crucial para o seu prestígio acadêmico. E o cientificismo herdado do projeto iluminista estava em seu coração.

Como as duas últimas seções, porém, recordam, a promessa, nesses termos, não durou. A unidade que se cria pudesse ser alcançada sempre foi um ideal, não uma realização, mas mesmo esse ideal não custou a fenecer. O tipo de eliminação que se propunha não encontrou fundamento numa proposta epistemológica sólida e se percebeu que o domínio de discurso que não se submetia aos métodos propostos não podia ser propriamente eliminado, nem mesmo da própria ciência. Ao modelo da *eliminação*²⁷³ seguiu-se o de *exploração* (cf. CAPALDI, 1998, p. 4). A exploração reconhece a legitimidade (ou indispensabilidade, mesmo se somente tolerada) do discurso “pré-teórico” ou não regulamentado, mas propõe a sua revisão ou eventual futura substituição (amparada, porém, ainda parcialmente nele) por uma reconstrução adequada de uma estrutura subjacente. Trata-se de um modelo de explanação baseada na construção de hipóteses formais (um exemplo nítido seria a proposta tarskiana de reconstrução formal do conceito de “consequência lógica”, cf. seção anterior). No entanto, o modelo exploratório não conhece limites fora daqueles que são dados pela sua consistência interna e “adequação empírica” (embora o próprio domínio da experiência, isto é, a chamada *base empírica*, também seja estruturalmente delimitado de forma exploratória, cf.

²⁷³ Não que as propostas de eliminação tenham sido de todo descartadas. Ainda sobrevivem, por exemplo, na proposta dos “neurofilósofos” como o casal Churchland (cf. CAPALDI, 1998, pp. 276-278).

acima, seção 2.4). Além de procurar inconsistências e contra-exemplos para impugnar as explorações adversárias (apelando às vezes para construtos como a “intuição” e o “uso comum”, cf. seção anterior), os filósofos envolvidos nessa modalidade de explanação criticam-se mutuamente pelo oferecimento de explorações sobre as explorações alheias, de modo que a atividade filosófica desaba no que Capaldi chama o “abismo da exploração”.

Capaldi dá a entender que esse método exploratório se desenvolve principalmente no interesse da sobrevivência de uma versão do “aristotelismo” naturalista do iluminismo na tradição analítica, que ele associa a uma agenda política promotora da ideia de “tecnologia social” e afirma que a crise epistemológica que decorre da crítica histórica da ciência, interna a essa mesma tradição, afeta somente os subscritores de semelhante ideologia (CAPALDI, 1998, p. 68). Isso o deixa, em particular, na desconfortável posição de afirmar que um filósofo absolutamente central para o cânon analítico, como Wittgenstein, não deve ser classificado como analítico e até pode ser tomado como o “maior filósofo anti-analítico do século vinte” (CAPALDI, 1998, p. 39). Poder-se-ia mencionar também os filósofos analíticos católicos, como Peter Geach, Elizabeth Anscombe, Michael Dummett, Nicholas Rescher e Bas Van Fraassen que, mesmo não sendo protagonistas (a ombros com Wittgenstein), não estão demasiado distantes do centro do cânon.

Aaron Preston (2010, pp. 128-136), por sua vez, afirma expressamente que o cientificismo está na raiz da tradição analítica, mas *não como doutrina comum* (definidora) e sim como componente constitutivo do paradigma de investigação (no que segue uma sugestão de Neil Levy). Conforme observa, a *fundação* de um paradigma requer um reconhecimento expresso dos seus compromissos (ou talvez de pelo menos alguns dentre eles), mas o mesmo não se pode dizer com a mesma certeza da prática contínua *sob* o mesmo paradigma. Isso traz a discussão para mais perto do ponto aonde se deseja chegar. Não é preciso, porém, tomar aqui o modelo da teoria da ciência de Thomas Kuhn. Tem-se falado em “tradições de pesquisa racional” e, conforme se argumentou acima (capítulo 3), o conceito não se aplica igualmente bem à ciência e à filosofia. A ciência se presta bem à operação sob algo como um paradigma kuhniano ou um programa de pesquisa lakatosiano, que não tem uma teleologia bem definida em termos de uma concepção substantiva de adequação à realidade (seções 2.4 e 2.5 acima), sendo-lhe o acúmulo de refinamentos técnicos suficiente para lhe assegurar a prosperidade, pois reveste o caráter de uma racionalidade eminentemente *instrumental*, ao menos no que respeita aos seus critérios de avaliação.

Algo semelhante ocorre com a ideia de filosofia analítica, embora o seu caráter instrumental, dada a sua identificação com uma atividade *filosófica*, resulte menos claro. Entretanto, o caráter *substancial* das teses defendidas é em larga medida indiferente, aqui também, ao menos no que respeita aos seus critérios de avaliação. Veja-se o caso de Wittgenstein. Trata-se de um filósofo de inclinação mística, com pouca paciência para academicismos, de expressão enigmática e oracular. Um temperamento filosófico sem dúvida atípico em termos da tradição em que seu pensamento se enquadra. Que importa? Olhem-se os seus argumentos, a construção do seu objeto, os *insights* que podem proporcionar a quem se ocupe da solução de tal ou qual problema.

No volume editado por Matar e Biletzki (1998) sobre a história e as perspectivas da filosofia analítica, considerável atenção é dedicada a Wittgenstein. Hacker (1998, p. 9) fala da centralidade da contribuição de Wittgenstein, cuja influência, em particular, sobre a escola oxoniense da “filosofia da linguagem ordinária” não tem paralelo. Biletzki (1998) enfrenta diretamente o “enigma Wittgenstein”, questionando o estatuto do *primeiro* Wittgenstein, o Wittgenstein do *Tractatus*, como filósofo analítico e constata-lhe uma estranha dualidade: Wittgenstein “faz trabalho filosófico” no “corpo analítico” de sua obra; de uma perspectiva metafilosófica, porém, faz um juízo pouco lisonjeiro do próprio resultado. O “trabalho filosófico”, porém, está ali, no “corpo analítico”. E mesmo o Wittgenstein “menos analítico” (a despeito de sua influência, apontada por Hacker), fornece abundante material para o trabalho filosófico. Suas teses das *Philosophical Investigations* são o ponto de partida para uma série de propostas formais exploratórias apresentadas por Hintikka (1998) como esperança para salvar uma filosofia analítica que lhe parece moribunda. Se há “trabalho filosófico” a tomar forma num “corpo analítico”, portanto, o estatuto de filósofo analítico está assegurado, quaisquer que sejam as teses defendidas, qualquer que seja a atitude do filósofo perante a vida.

Há, em tudo isso, uma nítida emulação das práticas acadêmicas nas ciências naturais e exatas. Um intercâmbio contínuo de propostas, críticas e contracríticas que vão a mais e mais levando a um refinamento das ferramentas de explanação, a uma preocupação com objeções e ao esforço em construir respostas elegantes, econômicas e menos vulneráveis. As ciências acadêmicas prosperam por interações dessa natureza, em que o conhecimento do longo histórico de uma disciplina. Um químico moderno pode, sem dúvida, desenvolver um interesse excêntrico pelas elucubrações arcanas dos antigos alquimistas e pode mesmo nelas se inspirar para solucionar o problema científico que ora o ocupa, mas isso é parte do

indomável “contexto de descoberta”. Dessa inspiração não terá de prestar conta a seus pares. Terá, sim, de encapsular suas “intuições” numa forma que se ajuste aos rigorosos cânones de avaliação da sua comunidade de investigação. A inovação (dentro, talvez, de certos limites) não é de maneira alguma desencorajada, é antes uma marca de relevância. A engenhosidade e aptidão formal de seus modelos certamente é um dos critérios principais da avaliação acadêmica. Mas buscar reconduzir a discussão regularmente à contestação das bases da disciplina, engajar-se com a discussão de modelos alternativos da matéria, talvez mesmo da época em que a civilização ainda era jovem, seria sobrecarregar a discussão de um peso que ela não pode carregar. E, no mais, dificilmente Empédocles e Paracelso sairiam bem do debate.

Não quer dizer que discutir as bases da disciplina se exclua de todo, principalmente em períodos de crise, mas ocupar o centro das discussões, por um tempo prolongado, com tais questões seria bloquear o progresso da ciência. Seria mesmo contrário ao espírito científico. Além do mais, a ciência atende a certa demanda social. Ela está muito proximamente vinculada aos avanços tecnológicos e às ações privadas e políticas públicas movidas por preocupações de eficiência. Disso depende em grande medida o seu prestígio e mesmo a sua sobrevivência como instituição. Não implica essa constatação que o próprio cientista seja eminentemente movido, em sua atividade, por propósitos utilitários, mas, ainda onde ele se lança às alturas das construções teóricas sobre a origem e a estrutura do universo ou a deriva das espécies, sem esperar extrair disso qualquer benefício prático para si ou para outrem, subsiste uma esperança de que sua pesquisa, de alguma maneira, gerará subprodutos passíveis de semelhante aproveitamento, ainda que por meio de um incentivo às investigações setorializadas, esperança que em todo caso se reflete na opinião pública e no repasse de verbas para pesquisa.

Poderia, aliás, atender a outras demandas. Poderia atender a demandas *filosóficas*, por exemplo, poderia estar em busca de um conhecimento da realidade. Esse é, aliás, o tipo de demanda *pessoal* que leva muitos a se dedicar às atividades científicas. Esse era o tipo de demanda feita pelos filósofos medievais às elaborações das ciências médias e é aquele que continuam a fazer à ciência os filósofos naturais que julgam dela poder extrair, conforme seu discernimento filosófico, conhecimento sobre o mundo (ver acima, capítulo 3). E, no entanto, se o cientista está ou não engajado numa busca filosófica pouco importa para a avaliação *científica* do seu trabalho. Ele pode ser um niilista cínico que experimenta um prazer sádico a brincar com símbolos que poucos são capazes de entender, mas, se seu trabalho atende aos

requisitos formais desejáveis pelas comissões avaliadoras de publicações científicas, ninguém se importará (ou ao menos, pensa-se, não deveria). Porém, e quanto à filosofia? A que demandas ela atende? Seria razoável pensar que atende primariamente a demandas filosóficas?

Mas que tipo de demandas seriam essas? Numa pesquisa científica, parece fazer sentido exigir apuro técnico e engenhosidade, coerência teórica e adequação empírica, pois a racionalidade científica, em si, é nisso satisfeita. Cientistas de convicção filosófica vária nisso cooperam e passam avaliação sobre os méritos científicos uns dos outros. Nos tratados do *Organon*, Aristóteles estabelece diversos requisitos sobre a correção formal do raciocínio e, em particular, no *De Sophistici Elenchis*, aponta diversas maneiras inadequadas de ordená-lo, tendo em vista o tipo de investigação que propõe a ser conduzida. Considera tais usos inadequados “sofísticos”. Mas não pensa que a mera obediência a determinadas regras estruturais seja suficiente para evitar semelhante uso. Pelo contrário. Aristóteles pensa que o “dialético” (e esse tipo de exercício em encontrar impropriedades formais no raciocínio sem chegar ainda a um conhecimento estrito e verdadeiro para ele *é* dialética) o *é* pela sua técnica, mas o sofista, pelo propósito moral (*Rhetorica* L. I, C. 1, 1355b). Também Platão, no *Sophista*, distingue o filósofo do sofista não por sua técnica, mas por sua busca (ver acima, seção 3.1.1).

O filósofo analítico, por seu turno, pode simplesmente retrucar que os tempos são outros, outra a cultura filosófica, outros os problemas discutidos. Talvez possa mesmo retornar a Platão e Aristóteles para buscar inspiração para uma hipótese metafilosófica sobre o caráter ético da prática filosófica (pois há diversos programas de pesquisa especializados em metafilosofia, com suas próprias publicações, com um cânon de artigos clássicos recentemente reunidos num volume com as “leituras fundamentais” nessa área, há um *scholarship* recém-aberto em alguma universidade holandesa com o tema “metafilosofia e tecnologias da informação” etc.) e, se a sua proposta for bastante original e bem articulada, talvez consiga publicá-la em algum periódico prestigiado e se engajar num intercâmbio de réplicas e tréplicas com algum crítico. E o caráter substancial de sua proposta, se ela realmente tinha um, perde-se num mar aleatório de propostas e contrapostas, substanciais e insubstanciais. Mas, no nível metafilosófico (ou, nesse caso, *metametafilosófico*), o “insubstancialista” sai triunfante. E isso mesmo que sua proposta seja uma proposta má e confusa.

E aqui é o ponto exato onde se retorna a MacIntyre. Afirmar este (MACINTYRE, 2007, pp. 12-22) que, embora os filósofos analíticos tendam, em regra, a rejeitar a posição *emotivistas* em filosofia moral (isto é, a tese de que as prescrições da moralidade se reduzem à expressão de determinadas emoções) por falhar em perceber as distinções de significado entre enunciados morais e enunciados sobre sentimentos e emoções (é difícil explicar o significado de juízos de aprovação e reprovação por meio de sentimentos de aprovação e reprovação sem circularidade²⁷⁴), a ausência de acordos fundamentais entre eles termina por legitimar uma forma de emotivismo já não como teoria do *significado*, mas como uma do *uso* moral. Isso porque, na impossibilidade de atribuir um valor substancial para os termos de um debate (ou dada a *indiferença* da sua substancialidade ou insubstancialidade para determinar o mérito de seu uso, o que dá no mesmo), os termos serão usados de acordo com a conveniência de quem os invoca. Ou, se assim se quiser, de acordo com os *sentimentos* de aprovação ou reprovação diante deste ou daquele uso.

Nesse sentido, a filosofia analítica reencena a “catástrofe” trazida pela filosofia moderna: embora desconfiando da proposição de “primeiros princípios” (que geralmente são entendidos por referência ao empreendimento epistemológico, cf. MACINTYRE, 1990b, pp. 8-15), veem-se geralmente obrigados a admitir que a justificação racional de um juízo moral se funda numa cadeia finita de proposições concatenadas em argumento, que remetem a proposições iniciais para as quais não se pode dar razões ulteriores. Na falta de acordos sobre princípios comuns, as perspectivas de resolução dos conflitos que dividem entre si os filósofos analíticos são nulas, o que termina por fazer da opção entre diversos pontos de partida, em última análise, uma questão de “gosto”, como na citação de Lewis, registrada no início do capítulo (1983, p. xi).

MacIntyre (1990a, pp. 170-171), aliás, reconhece expressamente que a tradição analítica (embora não a mencione por nome) é a continuadora da tradição iluminista (enciclopédica), reconhecimento baseado em três constatações: primeiro, que os aspectos rejeitados por ingênuos da visão de mundo enciclopedista são atribuídos ao uso ainda insuficiente do aparato crítico à disposição de seus proponentes, que estaria atualmente mais desenvolvido (supondo-se aí mesmo um tipo de progresso linear); segundo, que os pressupostos epistemológicos daquela tradição ainda informam o currículo universitário nas instituições atuais (o que, pode-se supor, se reflete em atitudes teóricas, talvez assumidas

²⁷⁴ Não que se ponha em dúvida a capacidade dos filósofos de estabelecer distinções pertinentes que a evitem ou até que “legitimem” a circularidade nestes ou naqueles tipos de contexto.

tacitamente); e terceiro, que mesmo onde se declara teoricamente a incomensurabilidade dos esquemas conceituais, a traduzibilidade dos textos de tradições e culturas divergentes é em geral assumida em comum pelo corpo docente e discente, de modo que as perspectivas diversas podem (supõe-se) ser colocadas em comparação e confronto direto (isto é, sem o tipo de aprendizado de uma “segunda língua materna”), característica que se manifesta de modo particularmente transparente na atitude típica dos filósofos analíticos face à história da filosofia, pela qual se interessam como reservatório de teses e argumentos que podem, se passarem pelo crivo da técnica racional atualmente disponível, ser julgados úteis para as discussões correntes. Estabelecida essa ascendência, MacIntyre observa, porém, como “diferença crucial”, que essa versão contemporânea da racionalidade acadêmica iluminista (assumida pela filosofia universitária padrão de seu ambiente) adota uma segurança epistêmica muito mitigada em comparação com o otimismo da anterior, por não encontrar nenhum conjunto de princípios ou padrões de avaliação necessariamente vinculante para todo investigador racional, de modo que termina por aceitar a irresolubilidade universal das controvérsias (MACINTYRE, 1990a, pp. 171-172). Aqui se estabelece, pelo próprio MacIntyre, uma ponte entre o “abismo de exploração” de Capaldi e a “catástrofe emotivista” de MacIntyre, se se tomar, como parece que se deve, a sua descrição da racionalidade acadêmica contemporânea como sintomática do mal congênito da tradição analítica.

Não é só, portanto, que os princípios não sejam comuns, mas que os pontos de partida das discussões terminam por revelar-se inteiramente arbitrários. A tradição filosófica (acima e além das suas diversas tradições particulares), como se mencionou, é uma tradição de divergência e de controvérsia. Entretanto, o debate filosófico é, essencialmente, um debate entre tradições, isto é, em que os sentidos tradicionais dos termos e os contextos racionais em que eles surgiram e se desenvolveram, são de fundamental relevância para a avaliação das teses propostas sobre eles. Debater sobre juízos morais, por exemplo, não é o mesmo que debater sobre mesas, cadeiras e canecas de cerveja. Por isso, a racionalidade filosófica não pode ser simplesmente algo como uma confrontação de estruturas abstratas em busca de uma vaga conformação a espectros como a “intuição” ou o “uso”. A racionalidade filosófica se estrutura e fortalece no conflito, mas no conflito entre as soluções propostas para um problema entendidas em seus próprios termos, das quais se deve reconhecer o mérito, aceitar o desafio que representam e resolvê-lo com os melhores recursos de que se dispõe. Por isso MacIntyre insiste no “poliglotismo” racional das tradições de pesquisa. Seguindo MacIntyre,

o desenvolvimento da argumentação aqui apresentado procura mostrar a tradição aristotélico-tomista como especialmente apta para esse tipo de debate.

As tradições filosóficas não são blocos isolados e incommunicantes, mas fazem parte de um diálogo contínuo de dois milênios e meio, que constitui uma grande tradição, a tradição filosófica. Mas esse diálogo nem sempre é conduzido sob as condições ideais da disputa civilizada. A história humana, incluindo a história da razão, é em grande medida uma história de reviravoltas, de revoluções, de catástrofes, de violências, de seduções irracionais, de disputas por poder e riquezas, de interrupções súbitas, de mortes prematuras, de trapaças, de vozes desproporcionalmente amplificadas e silenciadas. Sob esse aspecto, o próprio ser humano é um microcosmo, que vê reproduzidas dentro de si todas essas atrações e influências. Por isso, também uma consciência dos limites e condicionamentos da investigação racional, acessíveis especialmente através da elaboração de narrativas históricas, é importante. E o é na filosofia de um modo que não é na ciência.

Nesta, de certo modo, o estado atual é um ponto necessário de partida. Não somente há uma pressão por resultados como estes são melhor perseguidos quando o pesquisador se atém aos padrões da comunidade de investigação (exceto em casos de crise). Há até mesmo uma espécie de retroalimentação positiva que estimula o inquirido a progredir, construtivamente, pela proposição e teste de hipóteses e pela comunicação eficiente, rápida e crítica, entre os pares. Um cientista que dedicasse toda uma vida de estudo solitário e paciente à preparação de um trabalho, publicado em tomos volumosos em sua velhice, dificilmente faria uma contribuição relevante ao progresso de sua disciplina. Não quer dizer que a investigação filosófica seja um tipo de investigação solitária ou que não se beneficie sobremaneira da participação em uma comunidade crítica. Mas o alcance do debate relevante em filosofia se estende muito no passado. E a ideia de um progresso rápido da pesquisa, com soluções construtivas tecnicamente mais refinadas substituindo-se sucessivamente, pode atrapalhar a inteligibilidade do que se discute muito mais que auxiliá-la. O que, para a própria prática científica, constitui critério de progresso, para a filosofia se converte em *abismo da exploração*.

Porque aqui repercute um tema central de MacIntyre, que é a tese central de *After Virtue* (2007), a saber, que ao se retirar um dado conceito do contexto racional em que se desenvolveu, para tentar fundamentar o que se crê ser o seu conteúdo fundamental em um contexto alienígena, termina-se por esvaziá-lo e privá-lo de sua original racionalidade. Ora, os filósofos analíticos (que, familiarizados com um conceito como o de “definição implícita”,

são talvez nisso ainda menos escusáveis do que outros), por se reconhecerem como “filósofos”, admitem participar na mesma atividade, por exemplo, que Platão e Aristóteles. No entanto, praticam comumente a reconstrução de conceitos filosóficos fundamentais a partir da proposição de estruturas abstratas ou do que entendem como “usos pré-filosóficos”. Com efeito, uma preocupação que atravessa toda a sua história é a de “justificar” a filosofia através de alguma perspectiva não filosófica (geralmente a da ciência ou a de algum setor da realidade considerado permeável ao inquérito científico). Ao reter o vocabulário filosófico, deseja-se enfatizar a continuidade temática: está-se estudando a “necessidade”, a “causalidade”, a “essência”, a “verdade”, a “justiça” etc. Entretanto, procura-se de tal modo construir o conceito que ele já não deve às discussões dos antigos filósofos (a não ser enquanto possam ser dobradas, espremidas e reconduzidas aos contextos atuais em termos a estes tidos por aceitáveis) e, aliás, nem sequer à própria filosofia, pois esta só é considerada um empreendimento cognitivamente relevante se resolvida em outra área discursiva²⁷⁵.

Nessa rejeição dos contextos substanciais de racionalidade, com sua noção de virtudes intelectuais, seus compromissos morais, sua visão substantiva de verdade como adequação (e, portanto, como um aperfeiçoamento ontológico do próprio investigador), com sua recusa expressa e sistemática, enfim, do próprio ideal da sabedoria, a filosofia se transforma em *fobosofia*, isto é, converte-se em seu contrário. Com efeito, Scott Soames (2003, p. xiv), descrevendo o que julga serem as características da filosofia analítica, fala de seu “compromisso com o argumento”, o que esclarece como sendo a preocupação em “estabelecer suas conclusões pelos mais fortes meios racionais possíveis”, levando os meios racionais de investigação “tão longe quanto possível”, concluindo em tom indisfarçavelmente sardônico (mas que se esforça em fazer parecer sóbrio e isento) que a filosofia analítica de ocupa da “verdade” e não do “aperfeiçoamento moral e espiritual”. Essa “verdade” (com a qual nem

²⁷⁵ Mais uma vez, porém, pode ser que não. Pode ser que o filósofo analítico em apreço tenha verdadeiro zelo e escrúpulo na sua apresentação de um conceito filosófico tomado de empréstimo à sua tradição original, mesmo que se valha de recursos formais facultados pela elasticidade da lógica moderna. Cf acima, na seção precedente, o que foi dito acerca de Gyula Klima. Pode ser também que ele argumente pela mudança proposta com razões filosóficas, isto é, fundadas sobre uma concepção substantiva de racionalidade, após um exame das limitações do contexto original que o procure entender em sua própria linguagem e seu próprio escopo e com justificativa para a conformação do novo contexto (que não se reduza, aliás, à mera compatibilidade com recursos formais tornados disponíveis, uma vez que, se há incompatibilidade, é sempre possível que advenha da inaptidão filosófica desses recursos, e não da imprecisão da teoria anterior). Neste caso, estará engajado numa autêntica dialética das tradições de pesquisa. Acontece, porém, que a metodologia analítica, com seus critérios próprios de avaliação, é cega para as virtudes desse tipo de concepção da pesquisa racional e o trabalho será perdido na voragem do abismo da exploração. *Margaritas ante porcos*.

todos os seus colegas analíticos mostram igual preocupação e que desaparece no fundo do abismo da exploração de qualquer modo), como Soames dá a entender pelo que escreve pouco antes (SOAMES, 2003, p. xi), ela a encontra fora de si, pois a especulação filosófica deve achar um fundamento fora de si²⁷⁶, não certamente na revelação religiosa ou no arrebatamento místico (se bem que talvez seja possível construir também uma filosofia analítica sobre esse tipo de alicerce, como Wittgenstein arguivelmente o fez), mas alhures, como no “senso comum” (ou, ainda melhor, no “senso comum cientificamente informado”) ou na ciência. Aliás, não surpreende que, privada de sua busca original, queira a filosofia atrelar sua carroça ao boi da ciência, na esperança de que, reconhecidos os seus préstimos, venha de alguma forma a lhe retribuir o favor. Afinal, a filosofia é mãe da ciência, uma mãe velha e humilde, que deve poder esperar da filha rica e bem sucedida um amparo na decrepitude.

Seja como for, a filosofia, ao renegar a herança de um passado mais generoso, arrisque-se a cair em males afásicos, relacionados ou não à velhice. Se os termos perdem seu sentido original, não por um desenvolvimento dialético que antes procura entender aquele seu contexto para lhe perceber os limites e as possibilidades de refinamento, ajuste ou mesmo reforma e extinção (se as razões parecerem cogentes), arriscam-se a perder a própria inteligibilidade e o debate racional, mesmo movido pela busca do rigor extremo, empurrado até seus últimos limites, parecerá um jogo vazio. E a filosofia se tornará mera questão de opinião, vindo a razão (teórica e prática) a reboque. MacIntyre aponta as consequências devastadoras desse tipo de deslocamento na ordem moral e política. Não se repetirão seus argumentos aqui. Porém, como se procurou argumentar, o problema não apenas se estende para outras áreas da investigação filosófica, em particular para o próprio estudo filosófico da natureza, como o que se pode dizer de filosoficamente relevante nesse mesmo setor repercute na compreensão da moralidade e a condiciona.

²⁷⁶ No “pensamento pré-filosófico”. Ver acima, nota 267.

5 CONCLUSÃO

A teoria macintyreana sobre as tradições de pesquisa racional, que de certo modo coroa a sua obra filosófica (ainda que MacIntyre exiba ainda muitas produções posteriores àquelas em que seus detalhes são trabalhados, sempre, porém, a supô-la), tendo sido formulada originalmente para atacar o problema do aparentemente irreduzível pluralismo moral das sociedades e da cultura filosófica contemporâneas, tem, como o próprio MacIntyre bem percebe, um alcance consideravelmente mais amplo. Trata-se de uma das grandes realizações do pensamento filosófico recente e contribuição de primeira grandeza à epistemologia.

Inserindo-se (como culminação de um longo processo de busca) na tradição aristotélico-tomista, representa um valioso enriquecimento para essa mesma tradição, desenvolvendo o aporte histórico que tem um de seus grandes representantes em Gilson, o qual insiste em ver o tomismo como um fenômeno histórico essencialmente relacionado ao desdobramento da tradição cristã (GILSON, 1940, caps. I e II), com uma visão sobre a filosofia profundamente preocupada com a sua inserção sociocultural e sua dimensão comunitária e institucional como prática coletiva de investigação imersa no curso de uma tradição, e provendo uma teoria detalhada sobre as tradições de pesquisa racional em geral. Teoria esta que, revelando a estrutura de práxis social por trás do método de investigação e discussão do próprio Sto. Tomás de Aquino, serve-se dela para fornecer ao tomismo uma rica interface de debate com os membros de tradições rivais.

Comunicando-se com perspectivas florescentes da filosofia da ciência, trazendo ao debate abundantes oferecidos pelas ciências sociais, consegue MacIntyre elaborar uma posição teórica capaz de satisfazer as demandas “culturalistas” cada vez mais exigentes do pensamento contemporâneo sem render-se a tentações relativistas ou à rarefação dos critérios de “conhecimento” dirigidos por uma vaga noção de “progresso”, mas antes empregando esses recursos numa defesa originalíssima de uma das mais robustas e clássicas versões do realismo filosófico, sem com isso ferir ou reformular, em versão “modernizada”, seus princípios.

Aponta-se com maior clareza essa potencialidade do projeto macintyreano ao se mostrar como, a partir da sua perspectiva, é possível resgatar e defender as posições tradicionais do tomismo não somente em campos como a filosofia moral e política, mas em setores mais “duros” como a ontologia, em particular a ontologia natural, e a lógica. Percebe-

se, porém, no percurso dessa empresa, que é preciso contestar sistematicamente determinadas presunções, muitas vezes acriticamente aceitas, relacionadas às pretensões epistemológicas das ciências naturais, modernamente concebidas. Não que se devam rejeitar de todo suas aspirações ao estatuto de conhecimento ou ignorar suas reivindicações acerca da revisão crítica de determinados aspectos da mundivisão clássica e de seus instrumentos conceituais. Além de muito terem alargado o alcance do conhecimento humano e ocasionado a rejeição de inúmeras crenças, acerca do mundo físico, devidas à precariedade das ferramentas de investigação dos antigos, as ciências modernas introduziram novas formas de abordagem racional ao mundo e novas categorias de pensamento que só parcialmente podem ser assimiladas a análogos na tradição anterior. O mesmo se diga dos debates recentes na *filosofia* da ciência e das construções da matemática e da lógica modernas.

Não faltaram, decerto, os autores, vinculados à mesma tradição tomista (que continua a crescer como tradição), com disposição e competência para tratar desses assuntos com fidelidade aos princípios do pensamento de Sto. Tomás e capacidade de debater com participantes de tradições rivais. Nem sempre, contudo, são inteiramente concordes entre si, havendo espaço para ampla discussão, o que, a propósito, é sinal da própria vitalidade da tradição a que se associam. Colocar essas discussões, porém, na perspectiva da teoria macintyreana da investigação racional e do diálogo entre as tradições de pesquisa constitui um desafio capaz de enriquecer o debate, fortalecer a tradição e, ao mesmo tempo, conduzir a pesquisa macintyreana em direções que o próprio MacIntyre não tomou ou assuntos de que tratou apenas em esboço. É um desafio, no mais, que comporta não poucas dificuldades, seja pela justiça devida ao pensamento, complexo e multifacetado, de um filósofo como MacIntyre ou às exigências de seu método transdisciplinar, seja por aquela devida a uma tradição incomparavelmente rica como o próprio tomismo, pelo caráter muitas vezes abstruso dos próprios assuntos envolvidos ou pela fidedignidade que se deve conservar ao pensamento dos rivais, de modo a apresentar um caso digno de ser tomado a sério contra suas posições.

Ao usar de tais recursos, já penosa e talvez precariamente extraídos, para criticar uma tradição filosófica inteira, ainda mais uma tradição, como a analítica, que tantos problemas revela em se apresentar até mesmo como tradição (ou “movimento”, ou até como “fenômeno sociológico”), as dificuldades crescem exponencialmente. Pode-se mesmo dizer que é impossível conduzir-se em semelhante empenho sem cometer um número considerável de erros, entre imprecisões, deslizes e talvez autênticos desastres. Porém, a importância da tarefa, as enormes potencialidades do programa macintyreano, para já não mencionar a intrepidez

intelectual do próprio MacIntyre, que muitas vezes fez correções significativas em diversos pontos registrados em suas obras, depurando pouco a pouco as inadequações percebidas ou apontadas, constituem um incentivo que a tornou (isto é, a tarefa proposta), no fim, irrecusável. Os riscos inerentes valeram ser corridos e a exposição à crítica foi um motivo a mais para corrê-los.

Dito isso, alguns resultados podem ser listados. Em primeiro lugar, obteve-se uma apresentação da compreensão macintyreana de pesquisa racional que, contrastada com diversas teorias sobre a investigação e a racionalidade científica, mostrou-a como delas distinta em aspectos fundamentais, uma vez que, enquanto estas apresentam modelos de racionalidade baseados em critérios formais vagamente definidos, sem uma direção teleológica bem marcada ou um papel epistemicamente relevante para a narrativa, assumindo uma noção de progresso diversamente interpretada que supõe uma história, em traços gerais, linear para o empreendimento cognitivo da ciência (em termos de substituição sucessiva de teorias ou esquemas), a teoria macintyreana define-se mais propriamente como uma dialética das tradições de pesquisa, que as vê como esforços ordenados em torno de uma busca de fins definidos em termos de adequação à realidade, tomando por referência não uma sucessão de teorias mas um investigador (ou comunidade de investigação) ligado a uma tradição que se esforça por transcender os limites contingentes em que se forma. O tipo de racionalidade que se associa ao modelo de investigação suposto por essa perspectiva, que por si envolve compromissos filosóficos definidos, não se confunde com o que se apresenta como racionalidade científica.

Segundo, obteve-se uma distinção entre o que seria propriamente uma racionalidade científica como a que pretendem apresentar os filósofos da ciência e uma racionalidade filosófica coerente com o modelo de investigação que se associou a MacIntyre. Mostrou-se como essa distinção se ampara numa história sociocultural da filosofia e da ciência, é suportada nas suas linhas principais pelas considerações de diversos filósofos de orientação aristotélico-tomista que se debruçaram sobre o problema das relações entre filosofia da natureza e ciências naturais (mesmo levando em conta suas divergências) e exigida pela própria filosofia de MacIntyre se examinada em suas consequências. Um terceiro ponto, intimamente relacionado ao anterior, diz respeito à precedência da razão filosófica tal como aqui caracterizada sobre a razão científica numa ordem de inquérito unificada que opera segundo os parâmetros estabelecidos por MacIntyre para a pesquisa racional, de modo que a

inversão dessa ordem deve ser considerada uma anomalia filosófica e conduzir a conclusões racionalmente insustentáveis.

Quarto, a inversão mencionada, atuando em nível de pressuposto operacional, guiando os padrões de avaliação racional na tradição analítica, mesmo através de suas transformações históricas e da diversidade de posições que nela medram (ainda quando não se enquadram em rótulos como o de “cientificismo” ou até a ele se opõem), é a característica definidora da filosofia analítica como herdeira do iluminismo que busca reviver os seus valores à luz da visão de ciência que emerge no século XX, consagrando-se como uma forma de racionalidade filosófica que gira em torno da formulação de hipóteses tecnicamente requintadas que são valorizadas e avaliadas em espírito similar ao que informa os padrões da racionalidade científica (exploração). Um corolário imediato é que a filosofia de MacIntyre e o aristotelismo-tomismo, como tradição, não podem ser assimilados à filosofia analítica, sendo de fato essencialmente *anti-analíticos*, ainda que permaneçam (como, aliás, devem) em diálogo com essa tradição. É possível apresentar as teses e argumentos do tomismo e do aristotelismo em roupagem analítica e submetê-los à avaliação por critérios analíticos, podendo nisso ser até muito bem sucedidos, mas uma confrontação eficaz com as diversas filosofias do espectro analítico só pode realmente ocorrer ao se colocar em xeque esses mesmos critérios. Proximamente vinculado a esse quarto resultado está um quinto, que diz respeito ao papel da lógica na racionalidade analítica. A lógica moderna, seja ortodoxa ou heterodoxa, é moldada conforme os interesses teóricos do modelo científico de racionalidade, sendo em geral inapropriada para “disciplinar” as discussões filosóficas tradicionais.

Em sexto lugar, estabeleceu-se uma analogia entre tal interpretação da filosofia analítica e a descrição macintyreana da situação da filosofia moral contemporânea como a apoteose do emotivismo moral, isto é, a redução do valor dos enunciados morais (ao menos quanto ao uso) à mera expressão de reações emocionais ou preferências, uma vez que não há critérios racionais para a comparação e avaliação dos diversos esquemas de justificação que se pode propor. O recurso a um tipo de uma racionalidade pautada eminentemente por critérios de eficácia técnica, como ocorre na filosofia analítica, para estabelecer os acordos racionais associados a assuntos substanciais, como na investigação dos problemas tradicionais da filosofia, conduz inescapavelmente a tal situação, que diz respeito a toda a extensão da pesquisa filosófica e não só na pesquisa moral.

Portanto, pode-se dizer que o presente trabalho contribui para desenvolver o projeto macintyreano ao longo de determinados caminhos que o próprio MacIntyre não chegou a

trilhar, estabelecendo pelo menos uma distinção que se considera fundamental para o seu programa, aquela entre racionalidade filosófica e racionalidade científica (sendo que o modelo investigativo de MacIntyre se coaduna com o primeiro tipo e não com o segundo) e também para estabelecer uma crítica à filosofia analítica a partir de uma determinada tradição, a saber, a aristotélico-tomista, valendo-se das ferramentas oferecidas pela teoria das tradições de pesquisa de MacIntyre (devidamente incrementado). Não se pode dizer, porém, que a argumentação aqui produzida tenha servido para estabelecer a superioridade da tradição aristotélico-tomista sobre a analítica (e, *a fortiori*, tampouco a superioridade “simpliciter” da primeira tradição). Conquanto se tenham exibido razões pelas quais a tradição analítica falha como tradição de pesquisa filosófica (seja por fechar sistemática e terminantemente, devido ao modelo racional adotado, as vias à concretização das aspirações epistêmicas de seus próprios participantes, seja por não conseguir se ajustar às demandas do modelo de pesquisa que se procurou aqui argumentar que é o mais adequado à prática da filosofia), não se mostrou que a tradição aristotélico-tomista tem êxito onde a analítica fracassa. Semelhante resultado está em demanda e depende do diálogo estabelecido entre os participantes das duas tradições nas diversas áreas da investigação filosófica. Registre-se somente que se trata de um diálogo já existente e fecundo, de que se mencionaram, ao longo do presente trabalho, diversos exemplos. Pensa-se, porém, que a incorporação sistemática desse debate no arcabouço da teoria das tradições de pesquisa de MacIntyre é capaz de render muitos frutos que ainda estão por ser colhidos. Seria relevante mostrar como o programa macintyreano poderia ajudar a justificar, contra posições típicas na filosofia analítica, uma compreensão aristotélico-tomista da filosofia da natureza, da lógica etc.

Deve-se acrescentar ainda que, sendo bem sucedida a crítica aqui apresentada à tradição analítica, se os filósofos a ela ligados (ou alguns deles, em todo caso) aceitarem o diagnóstico de crise epistemológica que se oferece, isso não significaria ainda o colapso da tradição ou a urgência imperativa de abandoná-la. É possível que ela de tal maneira se reformule que torne possível a sua sobrevivência e a superação das dificuldades apontadas. A abertura à metafísica, o interesse progressivo pela história e o contato sistemático com outras tradições, incluindo a aristotélico-tomista (para não falar da própria atenção eventualmente recebida pelo pensamento de um filósofo como MacIntyre), podem sinalizar algo nessa direção. Se o resultado de uma tal reformulação (mesmo parcial) constituiria uma autêntica continuidade ou se configuraria um cisma ou a fundação de uma nova tradição, é certamente sujeito a discussão (talvez só plenamente possível *ex post facto*), as conclusões da qual

afetariam diretamente a tese que aqui se defendeu, podendo confirmá-la, impugná-la ou lhe impor necessária revisão.

Outras questões permanecem em aberto. O tomismo de MacIntyre, por exemplo, foi aqui, a partir de suas próprias declarações a respeito, simplesmente assumido (e explorado), sem que tenha sido devidamente problematizado. Já foi dito, por exemplo, que a filosofia de MacIntyre carece de um tratamento adequado da verdade e tende a uma forma de relativismo tradicionalista (HALDANE, 2004a), que assume um tipo de teleologia convencionalista incompatível com a noção de lei natural (COLEMAN, 1992), que implica uma forma de particularismo moral contrário à universalidade do bem humano e de sua cognoscibilidade (GEORGE, 1989), que toma a epistemologia por filosofia primeira (OTTE, 2014). Também foi defendido que a influência da hermenêutica gadameriana ocupa uma posição proeminente no pensamento de MacIntyre (especialmente em sua teoria das tradições de pesquisa), de um modo que pode entrar em tensão com seus compromissos aristotélico-tomistas (CARVALHO, 2013). Há uma defesa do tomismo de MacIntyre, por exemplo em LUTZ, 2004, cap. 4. Há, porém, uma complicação adicional na existência de interpretações divergentes do tomismo (como o próprio MacIntyre reconhece, cf. 1990a, pp. 73-78; com mais detalhe, JOHN, 1966; KNASAS, 2003).

Acima (seção 3.2.2) já se tomaram em conta os argumentos de Haldane. Muitas críticas aparentadas, como as de Coleman e George, não levam em conta os desenvolvimentos do programa macintyreano a partir de 1990, quando ele articula em maior detalhe a sua compreensão do tomismo. Em qualquer caso, as críticas que apresentam um MacIntyre demasiadamente “culturalista” ou vinculam suas visões mais substantivos sobre a verdade ou a natureza à sua compreensão do inquérito racional vinculado às tradições de pesquisa talvez falhem por confundir o modo como MacIntyre apresenta seu método de debate como exigido pelo pluralismo de perspectivas que se articulam a partir de princípios diversos e *prima facie* incomensuráveis com aquilo que a perspectiva a que adere (e justifica naqueles termos) professa em termos, por exemplo, de ontologia. A ênfase de MacIntyre sobre o primeiro item se deve ao fato de que sua contribuição ao tomismo (com base, sem dúvida, na sua trajetória intelectual anterior) está precisamente na apresentação daquele método. Não é, porém, que se trate simplesmente de dois níveis discursivos distintos e relativamente autônomos. A compreensão substantiva sobre a natureza humana, ontologicamente concebida, deve necessariamente afetar a dimensão epistemológica mesmo nos detalhes da compreensão de pesquisa e debate intelectual de MacIntyre. Procurou-se acima (seção 2.5 e capítulo 3)

mostrar que esta compreensão da pesquisa *exige* aquela compreensão da natureza. É possível que a linha de argumentação aqui explorada, com a distinção entre racionalidade filosófica e racionalidade científica e sua pertinência para a compreensão da natureza, além da insistência em que o programa macintyreano seja desenvolvido no sentido de justificar uma compreensão filosófica da natureza em sentido amplo possam se mostrar pertinentes para dissipar a referida confusão (se de fato ocorre) e fundamentar de forma mais completa a defesa do tomismo de MacIntyre (ou, se for o caso, determinar por que mudanças teria que passar para ser defensável como tal), cumprindo ainda determinar em qual faixa do espectro de “tomismos” ele teria que se encaixar. Quanto à influência da hermenêutica, esta não é certamente o único elemento estranho à tradição aristotélico-tomista que MacIntyre incorpora a sua filosofia, mas caberia investigar a extensão precisa dessa influência e em que medida ela poderia ser assimilada a uma compreensão ainda incontestavelmente tomista da pesquisa racional. Talvez uma compreensão estendida da dialética aristotélica seja um caminho promissor para debater a questão.

Uma linha de pesquisa que também se abre provém do exame da compreensão de MacIntyre acerca da filosofia e de suas reflexões sobre a universidade. MacIntyre considera a universidade um instrumento privilegiado para o desenvolvimento das tradições de pesquisa, sugerindo um modelo de universidade “identitária” (cf. MACINTYRE, 1990a, cap. X) como o *locus* de uma pesquisa racional unificada, em conformidade com o modelo de investigação racional que propõe. Em outro momento, MacIntyre reivindica também a ideia de uma universidade “filosófica” de Newman, afirmando que a filosofia nela deve desempenhar justamente a tarefa de ditar a ordem das disciplinas e assim estruturar organicamente o inquérito (MACINTYRE, 2009, pp. 174-175), ao que contrapõe justamente o funcionamento da moderna universidade de pesquisa, de caráter predominantemente tecnocientífico (pp. 173-174). Bryan Cross (2014) argumenta que as concepções macintyreanas de filosofia e de universidade são inseparáveis. Acontece, porém, que num texto diferente (MACINTYRE, 2010), MacIntyre argumenta em favor de um ideal departamento de filosofia marcado pela pluralidade de posições, em que os professores/investigadores se vissem obrigados a entrar em diálogo racional com colegas representantes de perspectivas filosóficas divergentes (pp. 67-68), o que parece ir na contramão de sua defesa do caráter identitário das universidades. Além do problema de encontrar uma maneira de resolver essa tensão encontrada na obra de MacIntyre, seria oportuno investigar como as posições de MacIntyre sobre filosofia e universidade poderiam ser interpretadas em termos de estrutura e conteúdos disciplinares

concretos, relacionando-as ao debate acadêmico sobre o lugar do ensino de filosofia na universidade (e, por extensão, na educação básica). Também aqui se acredita que a distinção acima estabelecida entre racionalidade filosófica e racionalidade científica e o que se disse acerca da relação de ordem entre elas pode lançar alguma luz sobre esse estudo.

Convém, por fim, tecer um derradeiro comentário sobre os resultados aqui apresentados, em particular concernentes à crítica levantada contra a tradição analítica. Vive-se, é certo, uma época de pluralismo. Pluralismo de perspectivas, pluralismo de valores. Os mais diversos pontos de vista emitem reivindicações no espaço público e no debate de ideias que tem lugar na academia. Em nenhuma parte, talvez, esse aspecto das sociedades contemporâneas se manifesta com mais força do que nos departamentos de filosofia das diversas instituições universitárias. Numa época que proclama o “eclipse da razão” e o “fim das certezas”, ali parece o último lugar onde as pessoas procurariam meios para resolver as suas desavenças. Os representantes das diversas correntes da filosofia contemporânea não somente não parecem falar a mesma língua como manifestam desdém pela língua falada pelos representantes de tradições rivais à sua. E mesmo no interior dessas tradições, o espaço de desacordo é muito maior do que qualquer acordo substantivo que se espere razoavelmente encontrar.

E, de todas as tradições, é possível que em nenhuma outra afora a tradição analítica esse tipo de cisão interna é mais profunda. Enquanto fenomenólogos, hermeneutas e pós-estruturalistas exibem pelo menos um acordo significativo quanto à medida daquilo que negam (o que, na verdade, não é pouco), entre os filósofos analíticos são as coisas mais complicadas. Há algum tempo parecia haver um aceno de unidade numa “tese linguística” vagamente formulada: os problemas da filosofia são, no fundo, problemas de linguagem. Além disso, havia uma rejeição generalizada à metafísica e uma atitude, quando não expressamente cientificista, ao menos de confiança nos métodos da ciência e na sua legitimidade e primazia epistemológica. Atualmente, algo com que se logo depara é a ausência de teses definidoras, embora algo como um estilo característico, sensível a partir da apreciação das suas publicações, sirva ainda para tornar o fenômeno ainda mais enigmático. Além disso, a dificuldade provocou a emergência de um escrúpulo histórico em relação ao estabelecimento dessa mesma tradição, que revela que a impressão de unidade que pairara sobre ela era, na verdade ilusória. Jamais houve, ao que parece, teses definidoras que permitissem identificar um filósofo como pertencente à tradição analítica. Tanto a tese linguística quanto a tese “científica” falha em aplicar-se a membros dessa tradição tidos por

canônicos e mesmo àqueles que se consideraram protagonistas. Além disso, os próprios critérios de racionalidade, os meios disponíveis para a avaliação das teses, mostram-se extremamente elásticos, como se revela de maneira mais dramática a partir da consideração do problema do pluralismo *lógico*.

Essa flexibilidade metodológica poderia, talvez, mostrar-se uma virtude. Os próprios filósofos analíticos, aliás, frequentemente a tomam como escudo contra as críticas externas feitas à sua tradição (a alegação de incompetência técnica em compreender suas ferramentas de construção e análise e de incapacidade em acompanhar o avanço vertiginoso dos debates atuais, permanecendo o crítico com uma visão anacrônica, inacurada e não representativa da tradição são outros). O crítico da tradição analítica, parece, está sempre na condição de tomar a árvore pela floresta, de seguir uma visão parcial e necessariamente deformada dessa tradição, já que ela não se baseia em qualquer espécie de acordo teórico ou metodológico que possa ser em si atacado. Além do mais, a tradição analítica é o *locus* do argumento, do rigor de raciocínio, da clareza de pensamento e o lar por excelência da divergência filosófica civilizada e raciocinada, a qual não se atacaria senão em nome de alguma forma de pensamento obscurantista e interessado em “atalhos” pela irracionalidade e provavelmente também por compromissos inconfessos.

Ainda que a crítica, prejudgada já como acientífica e obtusa, atingisse opiniões e posições metodológicas sustentadas por uma parcela estatisticamente relevante, em que o próprio defensor hipotético da filosofia analítica se encontrasse, pode ele ainda alegar abertura intelectual para considerar cautelosamente os contraexemplos apontados e revisar suas opiniões de acordo com as incoerências que termine por encontrar, tudo em perfeita consonância com a prática regular dos filósofos de sua tradição. Se o crítico quisesse dar a entender que o problema é justamente a existência de divergências sem fim e de um número virtualmente ilimitado de perspectivas metodológicas incompatíveis, bastaria responder calmamente que esta é a condição da própria filosofia, por sua essência, de modo que sempre houve e haverá tais discrepâncias, apenas agora elas estão sendo discutidas com os devidos esmero formal e cuidado analítico.

Se o crítico, depois de tudo isso, insiste ainda que o filósofo analítico precisa considerar os condicionamentos históricos de sua tradição para entender o que está por trás da maneira como concebe e lida com seus problemas, o cavalheiro declinará gentilmente o convite, pois há que não confundir a filosofia com a sua história, a gênese dos conceitos e teses com seus méritos ou deméritos teóricos, e admite que estaria sinceramente interessado

em ouvir os argumentos dos filósofos de outras tradições, novas e velhas, para ver o quanto neles há de bom. A filosofia analítica, não esqueceria, tem ainda o mérito de incorporar as estupendas realizações da ciência, de modo tal que pode mesmo ajudar a originar novos ramos em suas investigações, como recentemente aconteceu no caso da linguística moderna e das ciências cognitivas. Além de tudo, tem seus próprios problemas filosóficos a resolver, num debate fecundo e acalorado, no qual precisa concentrar seus recursos e seu interesse. E deixaria seu adversário (babando e bufando, segundo pensa, com um sutil sorriso nos lábios) para sair, num passo tranquilo e elegante, como um *lord*, e tomar o chá das cinco.

Entretanto, como se procurou mostrar nos três capítulos acima, aquilo que o filósofo analítico toma pelos méritos principais de seu modo de fazer filosofia constitui sua principal fraqueza *enquanto filosofia*. O filósofo analítico pode estar certo sobre a contribuição que suas técnicas podem emprestar às ciências naturais nas investigações em áreas limítrofes. Isso porque o seu modo de fazer filosofia mimetiza aquele pelo qual os cientistas fazem ciência. Trata-se de um método eminentemente construtivo e estipulativo, em que se propõem estruturas linguístico-conceituais com o fito de capturar certo domínio de fenômenos ou de usos em suas redes, a ser avaliado pela sua engenhosidade, economia e eficiência. Pode-se mesmo dizer que é uma espécie de *ciência média*, mas que subordina, já não a matemática à física (ou filosofia natural) e sim a filosofia às ciências “positivas”.

Trata-se de um filosofar talvez fecundo se considerado *no interesse da ciência* e que pode eventualmente lhe render dividendos mesmo quando dirigido a problemas de ordem totalmente outra, como na “metafísica dos mundos possíveis”, de modo análogo àquele em que a investigação do cosmólogo dedicado a fabricar modelos altamente teóricos e especulativos sobre a origem do universo pode gerar subprodutos de interesse tecnológico. Se tudo o que o filósofo analítico pretender com seu inquérito racional é isso, não há o que lhe opor. O problema começaria quando ele buscasse trilhar o caminho oposto, isto é, quando quisesse adotar um modo de investigação que é característico das ciências naturais (que, viu-se acima, envolve uma concepção de racionalidade filosoficamente insubstancial²⁷⁷) para nele

²⁷⁷ O sentido dos termos científicos tende a variar com a sucessão das teorias admitidas, as quais se amparam sobre marcos metodológicos notoriamente heterogêneos e frequentemente se pautam por critérios de eficiência de predição e controle que só por uma intervenção exterior, ela própria de natureza filosófica, se pode interpretar como tendo importância ontológica (prova disso é a existência de antirrealismos, pragmatismos e perspectivismos diversos como padrões interpretativos para o discurso científico) ou “anti-ontológica” (prova disso é a existência de interpretações realistas igualmente diversas e matizadas do mesmo discurso). Além do mais, é um dado histórico que a linguagem e o estilo das ciências se deixam igualmente influenciar por aqueles dos filósofos. Especialmente após a virada histórica na filosofia da ciência, a

moldar os debates da filosofia (e lhes determinar os critérios de avaliação), inclusive pela radical reinterpretação dos termos que se teima tomar dos contextos clássicos. Quando o faz, priva a filosofia de sua substancialidade e, assim, de qualquer importância que não seja subordinada a determinadas práticas.

Mas nisso não está só a defesa da proverbial “inutilidade” da filosofia (cf. *Metaphysica*, L. I, C. 1, 981b). Aquilo que está além da esfera do “útil”, disse-se acima (seção 3.1.1), seguindo Joseph Pieper, tem o caráter de fundar o próprio sentido da utilidade e a capacidade de deitar os alicerces de uma cultura. Uma reivindicação tradicional da filosofia consiste precisamente em ser ela capaz de justificar semelhante fundamento através da argumentação racional, mesmo não sendo ela capaz de estabelecê-lo sozinha (também a filosofia tem o seu horizonte e seus condicionamentos, como se viu na mesma seção, e está mesmo vinculada, em suas raízes, ao elemento, antropologicamente mais básico, da religião). Porém, mais ainda que isso.

Aristóteles, que talvez mais que ninguém tenha merecido o título de filósofo (“o Filósofo”, como o chamavam os escolásticos), ao estabelecer a não subordinação da filosofia a qualquer outra modalidade de prática cognitiva, bem sabia que a filosofia podia ter impacto sobre a ordem social e política. Deve-se recordar que o Estagirita sofreu mesmo perseguições em vista disso, e fugiu de Atenas para que a cidade não tornasse, por ele, a cometer o mesmo crime contra a filosofia que cometeu contra Sócrates. E se foi chamado por Filipe da Macedônia para ser tutor daquele que viria a ser chamado Alexandre “Magno”, certamente é que se pensava que seu contributo, como filósofo, podia contribuir à formação política do jovem príncipe. As teorias ética e política de Aristóteles são ainda estudadas com interesse em todo o mundo e estão longe de ser consideradas “irrelevantes”. De fato, a filosofia constitui um recurso indispensável para a crítica social e isso principalmente por ser capaz de apontar como as coisas *deveriam* ser. Para tanto, ela não pode simplesmente assumir uma tarefa a ela atribuída por alguma outra prática (ou colapsa em *ideologia*), de modo que assegurar a sua autonomia é uma maneira de garantir que as coisas *continuarão a ser questionadas*.

A importação do modelo de investigação das ciências pela filosofia analítica (o que não implica a necessidade de um cientificismo doutrinário universal) priva-a justamente dessa capacidade. Como MacIntyre extensamente argumentou (MACINTYRE, 2007, caps. 3 e 4; 1989, cap. XVII), a irresolvibilidade racional dos problemas da filosofia moral e política, pela

subordinação dos princípios da filosofia àqueles das ciências aparece como uma opção arbitrária e especialmente instável.

arbitrariedade dos princípios escolhidos como ponto de partida da investigação, dá ocasião e fundamento para uma cultura em que a razão já não tem mais papel a desempenhar no debate público. Segundo a argumentação aqui desenvolvida, isso se deve (no caso particular da filosofia analítica, ao menos) precisamente à incorporação de parâmetros racionais que pertencem propriamente a uma racionalidade científica no seio dos debates filosóficos. Mais ainda, o tipo de substancialidade racional que MacIntyre advoga como fundamento à razão *prática* precisa ser suplementada por uma racionalidade substancial e bem desenvolvida que diga respeito à validade filosófica do conhecimento humano sobre a natureza.

Isso não significa a imposição forçada de um “consenso”. O pluralismo, como se disse acima, é um elemento característico, provavelmente inextirpável, das ordens sociais contemporâneas. Mais do que isso, é uma condição “operacional” da própria prática filosófica. É preciso, contudo, ordenar o debate filosófico como um debate entre diferentes concepções *substanciais* da racionalidade. A teoria das tradições de pesquisa racional desenvolvida por Alasdair MacIntyre oferece uma perspectiva especialmente fecunda para entender como esse debate pode ser modelado, ao menos do ponto de vista de uma tradição particular. Deve ser um debate que respeite o sentido que os termos adquirem no contexto próprio das tradições que se pretende confrontar, que proceda dialeticamente por uma confrontação de teses opostas, considerando a melhor interpretação que pode ser dada a cada uma delas e tomando a sério o desafio que apresentam. Uma discussão ordenada segundo uma nítida direção teleológica, informada por uma compreensão substantiva da verdade. Como numa *suma medieval*.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **The Confessions. The City of God. On Christian Doctrine.** Trad. Edward Bouverie Pusey, Marcus Dods, J. F. Shaw. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

AKEHURST, Thomas. **The Cultural Politics of Analytic Philosophy: Britishness and the Spectre of Europe.** London: Continuum, 2010.

ALMOND, Ian. **Two Faiths, One Banner: When Muslims Marched with Christians across Europe's Battlegrounds.** Cambridge: Harvard University Press, 2011.

ALVES, Anderson Machado Rodrigues. **Ser e dever-ser: Tomás de Aquino e o debate filosófico contemporâneo.** São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", 2015.

ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral Philosophy. In: _____. **Human Life, Action, and Ethics: Essays by G. E. M. Anscombe.** Charlottesville (VA): Imprint Academic, 2005, pp. 169-194.

ARDLEY, Gavin. **Aquinas and Kant: The Foundations of Modern Science.** London: Longmans, Green, 1950.

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.

_____. **Órganon: Categorias, Da Interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofísticas.** Trad. Edson Bini. Bauru (SP): EDIPRO, 2005.

_____. **Ética a Eudemo.** Trad. Edson Bini. Bauru (SP): EDIPRO, 2015.

ARMOUR-GARB, Bradley P; BEALL, J. C. Deflationism: The Basics. In: _____. (Org.). **Deflationary Truth.** Chicago: Open Court, 2005, pp. 1-29.

ARTIGAS, Mariano. **Mind of the Universe: Understanding Science and Religion.** Philadelphia: Templeton Foundation, 1999.

_____. **Filosofia da natureza.** Trad. José Eduardo de Oliveira e Silva. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", 2005.

AVICENA. **Livro da alma.** Trad. Miguel Attie Filho. São Paulo: Globo, 2011.

BACHELARD, Gaston. **Le Rationalisme Appliqué.** 3. ed. Paris: Presses Univesitaires 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.

BARNES, Barry. **Interests and the Growth of Knowledge**. London: Routledge, 1977.

BATISTA NETO, Alberto Leopoldo. **Representação e combinação de lógicas: questões conceituais**. Dissertação de Mestrado. 142f. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP, 2007.

_____. Para uma crítica macintyreana da filosofia analítica. **Pensando**. Vol. 6, N. 11, 2015, pp. 174-203.

BEALL, J. C.; RESTALL, Greg. **Logical Pluralism**. Oxford: Clarendon, 2006.

BERGER, Alan. Quine on “Alternative Logics” and Verdict Tables. **Journal of Philosophy**, Vol. 77, N. 5 (Maio, 1980), 259-277.

BERGER, Peter L. **The Social Reality of Religion**. Middlesex: Penguin, 1973.

BERGSON, Henri. **Les Deux Sources de la Moral e de la Réligion**. Paris: Félix Alcan, 1933.

BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.

BLACKLEDGE, Paul; DAVIDSON, Neil (Org.). **Alasdair MacIntyre’s Engagement with Marxism: Selected Writings 1953-1974**. Leiden, Boston: Brill, 2008.

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** (1980), pp 613-662.

BOYD, Richard; GASPER, Philip; TROUT, J. D. (Org.) **The Philosophy of Science**. Cambridge: Bradford, 1991.

BRAGUE, Rémi. **Mediante a Idade Média: filosofias medievais na Cristandade, no Judaísmo e no Islã**. Trad. Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2010.

BRANDHORST, Kurt. **Descartes’ Meditations on First Philosophy**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010.

BRANDOM, Robert B. **Articulating Reasons: An Introduction to Inferentialism**. Cambridge: Harvard University Press, 2000.

BREZIK, Victor B., C. S. B. (Org.) **One Hundred Years of Thomism: Aeterni Patris and Afterwards: A Symposium**. Houston: Center for Thomistic Studies, 1981.

BRICKHOUSE, Thomas C.; SMITH, Nicholas D. **The Philosophy of Socrates**. Boulder (CO): Westview, 2000.

BROADIE, Alexander. **Introduction to Medieval Logic**. 2. ed. Oxford: Clarendon, 1993.

BROWER, Jeffrey E. **Aquinas's Ontology of the Material World: Change, Hylomorphism, and Material Objects.** Oxford: Oxford University Press, 2014.

BROWN, Christopher. **Aquinas and the Ship of Theseus: Solving Puzzles about Material Objects.** London: Continuum, 2005.

BURGE, Tyler. Philosophy of Language and Mind 1950-1990. **Philosophical Review.** Vol. 101. (1) (Jan. 1992), pp. 3-51.

BURKE-GAFFNEY, M. W. **Kepler and the Jesuits.** Milwaukee: Bruce Publishing, 1944.

BURNET, John. **A aurora da filosofia grega.** Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2006.

BURTT, Edwin. **As bases metafísicas da ciência moderna.** Trad. José Viegas Filho, Orlando Araújo Henrique. Brasília: UnB, 1983.

CANNING, Joseph. **A History of Medieval Political Thought: 300-1450.** London: Routledge, 1996.

CAPALDI, Nicholas. **The Enlightenment Project in the Analytic Conversation.** Dordrecht: Springer, 1998.

CARNIELLI, Walter; CONIGLIO, Marcelo; GABBAY, Dov M.; GOUVEIA, Paula; SERNADAS, Cristina. **Analysis and Synthesis of Logics: How to Cut and Paste Reasoning Systems.** Dordrecht: Springer, 2008.

CARNAP, Rudolf. **The Logical Syntax of Language.** Trad. Amethe Smeaton. London: Routledge, 2000.

_____. **The Logical Structure of the World.** Trad. Rolf A. George. Chicago: Open Court, 2003.

CARTWRIGHT, Nancy. **Nature's Capacities and Their Measurement.** New York: Oxford University Press, 1989.

_____. **The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science.** Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

CARUS, A. W. **Carnap and Twentieth-Century Thought.** Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. **Hermenêutica e filosofia moral em Alasdair MacIntyre.** Curitiba: CRV, 2013.

CASSIRER, Ernst. **The Philosophy of the Enlightenment.** Trad. Fritz C. A. Koelln, James P. Pettegrove. Princeton: Princeton University Press, 1951.

_____. **The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy.** Trad. Mario Domandi. New York: Dover, 2000.

CATTANEI, Elisabetta. **Entes matemáticos e metafísica: Platão, a Academia e Aristóteles em confronto.** Trad. Fernando S. Moreira. São Paulo: Loyola, 2005.

CAVANAUGH, William T. **The Myth of Religious Violence: Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict**. New York: Oxford University Press, 2009.

CHAPMAN, Siobhan. **Paul Grice, Philosopher and Linguist**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2005.

CHOMSKY, Noam. **New Horizons in the Study of Language and Mind**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

_____. **Cartesian Linguistics: A Chapter in the History of Rationalist Thought**. 3. ed. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2009.

COFFA, J. Alberto. **The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station**. Melbourne: Cambridge, 1991.

COLEMAN, Janet. MacIntyre and Aquinas. In: HORTON, John; MENDUS, Susan. **After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre**. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1994, pp. 65-90.

COLLI, Giorgio. **O nascimento da filosofia**. Trad. Federico Carotti. 3. ed. Campinas: Editora da UNICAMP, 1996.

COLLINGWOOD, R. G. **An Essay on Metaphysics**. London: Oxford University Press, 1940.

_____. **The Idea of Nature**. London: Oxford University Press, 1945.

CORNFORD, Francis MacDonald. **Principium Sapientiae: A Study of the Origins of Greek Philosophical Thought**. New York: Cambridge University Press, 1952.

_____. **From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation**. New York: Harper Torchbooks, 1957.

_____. **Antes e depois de Sócrates**. Trad. Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

CRITCHLEY, Simon. **Continental Philosophy: A Very Short Introduction**. New York: Oxford University Press, 2001.

CROSBY, Alfred W. **A mensuração da realidade: A quantificação e a sociedade ocidental 1250-1600**. São Paulo: UNESP, 1999.

CROSS, Bryan R. MacIntyre on the Practice of Philosophy and the University. **American Catholic Philosophical Quarterly**, Vol. 88, N. 4 (2014), pp. 751-766.

CUNNINGHAM, Andrew. The Identity of Natural Philosophy. A Response to Edward Grant. **Early Science and Medicine**, Vol. 5, N. 3 (2000), pp. 299-300.

CUNNINGHAM, Andrew; WILLIAMS, Perry. De-Centring the 'Big Picture': The Origins of Modern Science and the Modern Origins of Science. **British Journal for the History of Science**. N. 26 (1993), pp. 407-432.

CUYPERS, Stefaan E. Thomistic Agent-Causalism. In: HALDANE, John (Org.) **Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002, pp. 54-75.

DA COSTA, Newton C. A. **Ensaio sobre os fundamentos da lógica**. 2. ed. São Paulo: HUCITEC, EDUSP, 1980.

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.

D'ANDREA, Thomas. **Tradition, Rationality, and Virtue: The Thought of Alasdair MacIntyre**. Hampshire, Burlington: Ashgate, 2006.

DAVIDSON, Donald. **Inquiries into Truth and Interpretation**. Oxford: Oxford University Press, 1984.

_____. Truth and Meaning. In: _____. **Inquiries into Truth and Interpretation**. Oxford: Oxford University Press, 1984, pp. 17-36 (1984a).

_____. Semantics for Natural Languages. In: _____. **Inquiries into Truth and Interpretation**. Oxford: Oxford University Press, 1984, pp. 55-64 (1984b).

_____. In Defense of Convention T. In: _____. **Inquiries into Truth and Interpretation**. Oxford: Oxford University Press, 1984, pp. 65-75 (1984c)

_____. On the Very Idea of a Conceptual Scheme. In: _____. **Inquiries into Truth and Interpretation**. Oxford: Oxford University Press, 1984, pp. 183-198 (1984d).

_____. The Folly of Trying to Define Truth. **Journal of Philosophy**, Vol. 93, Issue 6 (Jun., 1996), 263-278.

_____. Epistemology Externalized. In: _____. **Subjective, Intersubjective, Objective**. New York: Oxford University Press, 2001, pp. 193-204.

DAWSON, Christopher. **Religion and Culture**. New York: Sheed and Ward, 1948.

DENZINGER, Heinrich; HÜNNERMANN, Peter (Org.). **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral da Igreja Católica**. Trad. José Marino Luz e Johan Konings. São Paulo: Loyola, 2006.

DESCARTES, René. **Discurso do método. As paixões da alma. Meditações**. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

DOBBS, J. T. **The Janus Face of Genius: The Role of Alchemy in Newton's Thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

DOD, Bernard G. Aristoteles Latinus. In: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan; STUMP, Eleonore (Org.). **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**. Melbourne: Cambridge University Press, 1982, pp. 45-79.

DOIG, James. Aquinas and Aristotle. In: DAVIES, Brian; STUMP, Eleonore (Org.) **The Oxford Handbook of Aquinas**. Oxford: Oxford University Press, 2012.

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.

DUMMETT, Michael. **Truth and Other Enigmas**. Cambridge: Harvard University Press, 1978.

_____. Truth. In: _____. **Truth and Other Enigmas**. Cambridge: Harvard University Press, 1978, pp. 1-24 (1978a).

_____. **Frege: Philosophy of Language**. Cambridge: Harvard University Press, 1981.

_____. **The Logical Basis of Metaphysics**. Cambridge: Harvard University Press, 1991.

_____. **Origins of Analytical Philosophy**. London: Duckworth; Cambridge: Harvard University Press, 1993.

_____. **Thought and Reality**. Oxford: Clarendon, 2006.

DUPRÉ, John. **The Disorder of Things: Metaphysical Foundations of the Disunity of Science**. Cambridge: Harvard University Press, 1993.

DUPRÉ, Louis. **The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modernity**. New Haven, London: Yale University Press, 2004.

DÜRR, Karl. **The Propositional Logic of Boethius**. Amsterdam: North-Holland, 1951.

DUTILH NOVAES, Catarina. **Formalizing Medieval Logical Theories: Suppositio, Consequentiae and Obligationes**. Dordrecht: Springer, 2007.

DYSON, R. W. Introduction. In: TOMÁS DE AQUINO. **St. Thomas Aquinas's Political Writings**. Org. Trad. R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University, 2002.

EBBESSEN, Stan. The Traditions of Ancient Logic-cum-Grammar in the Middle Ages – What is the Problem?. In: MARENBON, John (Org.) **The Many Roots of Medieval Logic: The Aristotelian and Non-Aristotelian Traditions**. Leiden: Brill, 2007, pp. 6-22.

EDWARDS, Sandra. The Realism of Aquinas. In: DAVIES, Brian (Org.) **Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives**. New York: Oxford University Press, 2002, pp. 97-115.

ELIADE, Mircea. **Le Chamanisme et les Techniques Archaïques de l'Extase**. 2. ed. Paris: Payot, 1968.

_____. **O sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992 (1992a).

_____. **Mito do eterno retorno**. Trad. José Antonio Ceschin. São Paulo: Mercuryo, 1992 (1992b).

ELIOT, T. S. **Christianity and Culture**: The Idea of a Christian Society and Notes Towards a Definition of Culture. San Diego, New York, London: Harvest, 1976.

ELLIS, Brian D. **Scientific Essentialism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

EPSTEIN, Richard. **Propositional logics**: The Semantic Foundations of Logic. 3. ed. Socorro (NM): ARF, 2012.

ERASMO DE ROTERDÃ. **Colloquies**. Trad. Craig R. Thompson. Toronto: University of Toronto Press, 1997.

ETCHEMENDY, John. Tarski on Truth and Logical Consequence. **Journal of Symbolic Logic**, Vol. 53, N. 1 (Mar., 1988), pp. 51-79

EVANS, Robert F. **Pelagius**: Inquiries and Reappraisals. Eugene (OR): Wipf and Stock, 2010.

FANFANI, Amintore. **Catholicism, Protestantism, and Capitalism**. Norfolk: IHS, 2003.

FEINGOLD, Mordechai (Org). **Jesuit Science and the Republic of Letters**. Cambridge: MIT Press, 2003.

FESER, Edward. **Philosophy of Mind**: A Beginner's Guide. Oxford: Oneworld, 2006.

_____. **Locke**. Oxford: Oneworld, 2007.

_____. (Org.) **Aristotle on Method and Metaphysics**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.

_____. **Scholastic Metaphysics**. Heusenstamm: Editiones Scholasticae, 2014.

FEYERABEND, Paul. How to Defend Society against Science. In: _____. **Knowledge, Science and Relativism**: Philosophical Papers, Volume 3. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 181-191.

_____. **Contra o método**. Trad. Cezar Augusto Mortari. São Paulo: UNESP, 2007.

FINOCCHIARO, Maurice A. **Defending Copernicus and Galileo**: Critical Reasoning in the Two Affairs. Dordrecht: Springer, 2010.

FODOR, Jerry A. **The Language of Thought**. New York: Thomas Y. Crowell, 1975.

_____. **Psychosemantics**. Cambridge: MIT Press, 1987.

FOLLESDAL, Dagfinn. Analytic Philosophy: What Is It and Why Should One Engage in It? In: GLOCK, Hans-Johann. **The Rise of Analytic Philosophy**. Oxford: Blackwell, 1997, pp. 1-16.

FOUCAULT, Michel. **The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences**. London, New York: Routledge, 1989 (1989a).

_____. **The Archaeology of Knowledge**. London: Routledge, 1989 (1989b).

FRANCA, Leonel. **A crise do mundo moderno**. 5. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

_____. **A psicologia da fé. O problema de Deus**. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Loyola, 2001.

FRANKLIN, James. **An Aristotelian Realist Philosophy of Mathematics: Mathematics as the Science of Quantity and Structure**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2014.

FREGE, Gottlob. The Thought: A Logical Inquiry. Trad. A. M. e Marcelle Quinton. **Mind**, NS, Vol. 65, N. 259 (Jul., 1956), pp. 289-311.

_____. **The Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical Enquiry into the Concept of Number**. Trad. John L. Austin. New York: Harper, 1960.

_____. **Conceptografía, Los Fundamentos de la aritmética y Otros estudios filosóficos**. Trad. Hugo Padilla. Ciudad de México: Imprensa de Universidad Autónoma de México, 1972.

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.

_____. **Kuhn vs. Popper: The Struggle for the Soul of Science**. Cambridge: Icon Books, 2003.

FUNKENSTEIN, Amos. **Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century**. Princeton: Princeton University Press, 1986.

FUSTEL DE COULANGES, Numa-Denys. **A cidade antiga: estudo sobre o culto, o direito e as instituições da Grécia e de Roma**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martin Claret, 2009.

GARRIGOU-LAGRANGE, Réginald. **El realismo del principio de finalidad**. Trad. R. P. Joaquín Ferrandís. Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1947.

GAUKROGER, Stephen. **The Emergence of a Scientific Culture: Science and the Shaping of Modernity 1210-1685**. New York: Oxford University Press, 2006.

GELBER, Hester Goodenough. **It Could Have Been Otherwise: Contingency and Necessity in Dominican Theology at Oxford, 1300-1350**. Leiden: Brill, 2004.

GEORGE, Robert P. Moral Particularism, Thomism, and Traditions. **Review of Metaphysics**, Vol. 42 (Mar, 1989), pp. 593-605.

GERHARDT, Volker. Sobre a atualidade do programa de Wilhelm Von Humboldt. In: ROHDEN, Valerio (Org.). **Idéias de universidade**. Canoas: Ed. ULBRA, 2002, pp. 13-34.

GHISALBERTI, Alessandro. **As raízes medievais do pensamento moderno**. Trad. Silvia Hoepfner Ferreira. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2011.

GIBERSON, Karl; ARTIGAS, Mariano. **Oracles of Science: Celebrity Scientists versus God and Religion**. New York: Oxford University Press, 2007.

GIERE, Ronald. **Science without Laws**. Chicago: University of Chicago Press, 1999.

_____. **Scientific Perspectivism**. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

GIES, Frances; GIES, Joseph. **Cathedral, Forge and Waterwheel: Technology and Invention in the Middle Ages**. New York: Harperperennial, 1995.

GILLESPIE, Michael Allen. **The Theological Origins of Modernity**. Chicago: University of Chicago Press, 2008.

GILSON, Etienne. Pourquoi saint Thomas a Critiqué saint Augustin. In: _____; THÉRY, G. (Org.) **Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age: 1926-1927**. Paris: J. Vrin, 1926, pp. 5-127.

_____. **The Spirit of Medieval Philosophy**. Trad. A. H. C. Downes. New York: Charles Scribner’s Sons, 1940.

_____. **Being and Some Philosophers**. 2. ed. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949.

_____. **El realismo metódico**. Trad. Valentín García Yebra. 4. ed. Madrid: Rialp, 1974.

_____. **Thomist Realism and the Critique of Knowledge**. Trad. Mark A. Wauck. San Francisco: Ignatius, 1983.

_____. **A filosofia na Idade Média**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

_____. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso, Paulus, 2007.

GIRLE, Roderic A. **Modal Logics and Philosophy**. Montreal and Kingston, London, Ithaca: McGill-Queen’s University, 2000.

GLOCK, Hans-Johann. **Quine and Davidson on Language, Thought and Reality**. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2003.

_____. **What Is Analytical Philosophy?** New York: Cambridge University, 2008.

GOLDMAN, Alvin. **Knowledge in a Social World.** Oxford: Clarendon, 1999.

GRANT, Edward. The Effect of the Condemnation of 1277. In: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan; STUMP, Eleonore (Org.). **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy.** Melbourne: Cambridge University Press, 1982, pp. 537-539.

_____. **História da filosofia natural:** do mundo antigo ao século XIX. Trad. Tiago Attore. São Paulo: Madras, 2009.

GRATTAN-GUINNESS, Ivor. The Mathematical Turns in Logic. In: GABBAY, Dov M.; WOODS, John (Org.). **The Rise of Modern Logic from Leibniz to Frege:** Handbook of the History of Logic, Volume 3. Amsterdam: North-Holland, 2009, pp. 545-556.

GRAY, Jeremy. **Plato's Ghost:** The Modernist Transformation of Mathematics. Princeton, Oxford: Princeton University, 2008.

GRICE, Paul. **Studies in the Way of Words.** Cambridge, London: Harvard University, 1989.

GRIMALDI, Nicolas. **Sócrates, o feiticeiro.** Trad. Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

GROVER, Dorothy L.; CAMP, Jr., Joseph. L; BELNAP, Jr., Nuel D. A Prosentential Theory of Truth. **Philosophical Studies**, Vol. 27, N. 2 (Fev., 1975), pp. 73-125.

GUILHERME DE OCKHAM. **Philosophical Writings:** A Selection. Trad. Philotheus Boehner. Indianapolis: Bobbs-Merrill Company, 1964.

_____. **A Letter to the Friars Minor and Other Writings.** Trad. John Kilcullen. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas.** Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HAACK, Susan. **Philosophy of Logics.** London: Cambridge University Press, 1978.

HABERMAS, Jürgen. **Theory of Communicative Action, Volume 1:** Reason and the Rationalization of Society. Trad. Thomas McCarthy. Boston: Beacon, 1984.

HACKER, Peter M. S. Analytic Philosophy: What, Whence, and Whither? In: BITLETZKI, Anat; MATAR, Anat (Org.). **The Story of Analytic Philosophy:** Plot and Heroes. London: Routledge, 1998, pp. 3-34.

_____. Analytic Philosophy: Beyond the Linguistic Turn and Back Again. In: BEANEY, Michael (Org.). **The Analytic Turn:** Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology. New York: Routledge, 2007, pp. 125-141.

HACKING, Ian. **¿Por qué el lenguaje importa a la filosofía?** Trad. Eduardo Rabosi. Buenos Aires: Sudamericana, 1979.

_____. **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.

HADOT, Pierre. **Exercices Spirituels et Philosophie Antique**. 2. ed. Paris: Etudes Augustiennes, 1987.

HALDANE, John.(Org.). **Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002.

_____. **Faithful Reason**: Essays Catholic and Philosophical. London: Routledge, 2004.

_____. MacIntyre's Thomist revival: What's next? In: _____. **Faithful Reason**: Essays Catholic and Philosophical. London: Routledge, 2004, pp. 15-30 (2004a).

_____. Natural Law and Ethical Pluralism. In: _____. **Faithful Reason**: Essays Catholic and Philosophical. London: Routledge, 2004, pp. 129-151 (2004b).

HANNA, Robert. **Kant and the Foundations of Analytic Philosophy**. New York: Oxford University Press, 2001.

HANSON, Norwood Russell. **Patterns of Discovery**: An Inquiry into the Conceptual Foundations of Science. London: Cambridge University Press, 1958.

HARRISON, Peter. **The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

HECK, Jr., Richard G. Frege and Semantics. In: GREIMANN, Dirk. **Essays on Frege's Conception of Truth**. Amsterdam: Rodopi, 2007, pp. 27-63.

HEGEL, G. W. F. **Philosophy of Nature**. Org. Trad. M. J. Petry. London: George Allen, 1970 (Vol. 1).

HEIDEGGER, Martin. **On the Way to Language**. Trad. Peter D. Hertz. New York: Harper, 1971.

_____. **The Question Concerning Technology and Other Essays**. Trad. William Lovitt. New York: Garland, 1977.

HEIJENOORT, Jean Van. Logic as Calculus and Logic as Language. **Synthese** (1967), Dordrecht: D. Reidel (1967), pp. 324-330.

HINTIKKA, Jaakko. Gaps in the Great Chain of Being: An Exercise in the Methodology of the History of Ideas. In: KNUUTTILA, Simo (Org.). **Reforging the Great Chain of Being**: Studies of the History of Modal Theories. Dordrecht: Springer, 1981, pp. 1-18.

HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor W. **Dialectic of Enlightenment**: Philosophical Fragments. Ed. Gunzelin Schmid Noerr. Trad. Edmund Jephcott. Stanford: Stanford University Press, 2002.

HORWICH, Paul. **Truth**. 2. ed. New York: Oxford University Press, 1998.

HORSCHILD, Joshua P. Does Mental Language Imply Mental Representationalism? The Case of Aquinas's *Verbum Mentis*. **Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics**, Vol. 4 (2004), pp. 12-17.

HUGHES, Gerard J. *Ontology and the Art of the Possible*. In: HALDANE, John.(Org.). **Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002, pp. 160-174.

HUIZINGA, Johan. **The Waning of the Middle Ages: A Study of the Forms of Life, Thought, and Art in France and the Netherlands in the Fourteenth and Fifteenth Centuries**. Trad. F. Hopman. London: Penguin, 1955.

_____. **Homo Ludens**. Trad. João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva, 2000.

HUMPHREY, John W. **Ancient Technology**. Westport, London: Greenwood, 2006.

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos: uma história**. Trad. Laura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HUSSERL, Edmund. **The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy**. Trad. David Carr. Evanston: Northwestern University Press, 1970.

HYLTON, Peter. **Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy**. Oxford, New York: Oxford University Press, 1990.

_____. **Propositions, Functions, and Analysis: Selected Essays on Russell's Philosophy**. Oxford: Clarendon, 2005.

INWOOD, M. J. **Hegel**. London: Routledge, 1983.

JAEGER, Werner. **The Theology of the Early Greek Philosophers**. Oxford: Clarendon, 1947.

JOHN, Helen James. **The Thomist Spectrum**. New York: Fordham University Press, 1966.

JONAS, Hans. **The Gnostic Religion: The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity**. 3. ed. Boston: Beacon, 2001.

KAIN, Philip J. **Marx: Method, Epistemology and Humanism**. Dordrecht: D. Reidel, 1986.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Valério Rohden e Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. **Manual dos cursos de Lógica Geral**. Trad. Fausto Castilho. 2. ed. Campinas (SP): Editora da Unicamp, 2002.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Trad. Leopoldo Holzbach. São Paulo: Martin Claret, 2005.

_____. **Crítica da razão prática**. Trad. Rodolfo Shaefer. São Paulo: Martin Claret, 2006.

KLIMA, Gyula. *The Semantic Principles Underlying Saint Thomas Aquinas's Metaphysics of Being*. **Medieval Philosophy and Theology**, Vol. 5 (1996), pp. 87-141.

_____. *Existence and reference in medieval logic*. In: HIEKE, Alexander; MORSHER, Edgar. (Org.) **New Essays in Free Logic**. Dordrecht: Kluwer, 2001, p. 197-226.

_____. Contemporary “Essentialism” vs. Aristotelian Essentialism. In: HALDANE, John (Org.). **Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002, pp. 175-194.

_____. On Kenny on Aquinas on Being. **International Philosophical Quarterly**. Vol. 44, N. 4 (2004), pp. 567-580.

_____. **John Buridan**. Oxford: Oxford University Press, 2009.

_____. Being, Unity and Identity in the Fregean and Aristotelian Traditions. In: FESER, Edward (Org.). **Aristotle on Method and Metaphysics**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013, pp. 146-168.

KLIN, Morris. **Mathematics: The Loss of Certainty**. New York: Oxford University, 1980.

KLUBERTANZ, George P., S. J. **The Discursive Power: Sources and Doctrine of the Vis Cogitativa in St. Thomas Aquinas**. St. Louis: Modern Schoolman, 1947.

KNASAS, John F. X. **Being and Some 20th Century Thomists**. New York: Fordham University Press, 2003.

KNEALE, William; KNEALE, Martha. **The Development of Logic**. London: Clarendon, 1971.

KNUUTTILA, Simo. Time and Modality in Scholasticism. In: _____ (Org.). **Reforging the Great Chain of Being: Studies of the History of Modal Theories**. Dordrecht: Springer, 1981, p. 163-257.

KOESTLER, Arthur. **The Sleepwalkers: A History of Man’s Changing Vision of the Universe**. New York: MacMillan, 1959.

_____. **The Roots of Coincidence**. London: Picador, 1972.

KOLAKOWSKI, Leszek. **Main Currents of Marxism: Volume 1: The Founders**. Oxford: Oxford University, 1978.

_____. Marxist Roots of Stalinism. In: TUCKER, Robert C. **Stalinism: Essays in Historical Interpretation**. New Brunswick: Transaction, 1999, pp. 283-298.

KONINCK, Charles de. Are the Experimental Sciences Distinct from the Philosophy of Nature? 443-456. In: _____. **The Writings of Charles de Koninck**. Volume One. Org. Trad. Ralph McInerny. Notre Dame: University of Notre Dame, 2008.

KOYRÉ, Alexandre. **Du Monde Clos à l’Univers Infini**. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.

KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan; STUMP, Eleonore (Org.). **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**. Melbourne: Cambridge University Press, 1982.

KRIPKE, Saul. Outline of a Theory of Truth. **Journal of Philosophy** Vol. 72, N. 19 (1975), pp. 690-716.

KUHN, Thomas S. **The Structure of Scientific Revolutions**. 2. ed. Chicago, London: University of Chicago, 1970.

_____. **The Copernican Revolution**: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought. Cambridge: Harvard University Press, 1975.

_____. **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.

LAGERLUND, Henrik. The Turn to Epistemology in the Fourteenth Century: Two Underlying Motives. **Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics**. Vol. 10 (2012), pp. 47-55.

LAIRD, Walter R. Galileu e as ciências mistas. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. In: NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do; PICH, Roberto Hofmeister (Org.). **As ciências intermediárias**: algumas sondagens históricas. Volume II. Porto Alegre: Editora Fi, EdUPUCRS, 2013, pp. 205-329.

LAKATOS, Imre. **The Methodology of Scientific Research Programmes**: Philosophical Papers, Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

_____. 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, pp. 8-101 (1978a).

_____. 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.

LAMBERT, Karel. **Free Logic**: Selected Essays. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

LAUDAN, Larry. **Progress and Its Problems**: Towards a Theory of Scientific Growth. Berkeley: University of California Press, 1977.

LEAMAN, Oliver. **Key Concepts in Eastern Philosophy**. London: Routledge, 1999.

_____. **Eastern Philosophy**: Key Readings. London: Routledge, 2000.

LEE, Philip J. **Against the Protestant Gnostics**. New York: Oxford University Press, 1987.

LE GOFF, Jacques. **Os intelectuais na Idade Média**. Trad. Luísa Quintela. Lisboa: Estúdios Cor, 1973.

_____. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão. Campinas: Unicamp, 1990.

_____. **O apogeu da cidade medieval**. Trad. Antonio de Padua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LEHRER, Keith. **Theory of Knowledge**. Boulder: Westview, 1990.

LEITGEB, Hannes. What Theories of Truth Should Be Like (But Cannot Be). **Philosophy Compass**, Vol. 10 (2007): pp. 276–290.

LEVI, Isaac. **The Enterprise of Knowledge**: An Essay on Knowledge, Credal Probability, and Chance. Cambridge: MIT Press, 1980.

LEWIS, David. **Philosophical Papers**: Volume I. New York, Oxford: Oxford University Press, 1983.

LINDBERG, David C. **Los inicios de la ciencia occidental**: La tradición científica europea em el contexto filosófico, religioso e institucional (desde el 600 a. C. hasta 1450). Trad. Antonio Beltrán. Barcelona, Buenos Aires: Paidós, 2002.

LINHARES, João Caetano. **O teste histórico-dialético das tradições de pesquisa moral na filosofia de Alasdair MacIntyre**. Curitiba: CRV, 2014.

LIVESEY, Steven J. Guilherme de Ockham, as ciências subalternadas e a teoria da metábase de Aristóteles. Trad. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. In: NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do; PICH, Roberto Hofmeister (Org.). **As ciências intermediárias**: algumas sondagens históricas. Volume II. Porto Alegre: Editora Fi, EdiPUCRS, 2013, pp. 224-258.

LONG, Steven A. Aquinas on Being and Logicism. **New Blackfriars**, Vol. 86, N. 1003 (2005), pp. 323-347.

LOUX, Michael J. **Metaphysics**: A Contemporary Introduction. 3. ed. New York: Routledge, 2006.

LÖWITH, Karl. **Meaning in History**: The Theological Implications of the Philosophy of History. Chicago: University of Chicago Press, 1949.

LUTZ, Christopher S. **Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre**: Relativism, Thomism, and Philosophy. Lanham: Lexington, 2004.

MACBETH, Danielle. **Frege's Logic**. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

MACINTYRE, Alasdair. Objectivity in Morality and Objectivity in Science. In: ENGELHARDT, Jr., Tristram; CALLAHAN, Daniel. **Morals, Science and Society**. Hastings-on-Hudson (NY): The Hastings Center, 1978, pp. 21-39.

_____. How Moral Agents Became Ghosts or Why the History of Ethics Diverged from that of the Philosophy of Mind. **Synthese**. Vol. 53. N. 2 (1982), pp. 295-312.

_____. **Whose Justice? Which Rationality**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

_____. **Three Rival Versions of Moral Enquiry**: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition. Indiana: University of Notre Dame Press, 1990.

- _____. **First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues.** Milwaukee: Marquette University, 1990b.
- _____. **Marxism and Christianity.** 3. ed. London: Bloomsbury, 1995.
- _____. **A Short History of Ethics.** 2. ed. London: Routledge, 1997.
- _____. The *Theses against Feuerbach: A Road not Taken.* In: _____. **A MacIntyre Reader.** Notre Dame: University of Notre Dame, 1998, pp. 223-234.
- _____. **Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues.** Chicago: Open Court, 1999.
- _____. On Not Having the Last Word: Thoughts on Our Debts to Gadamer. In: MALPAS, Jeff; ARNSWALD, Ulrich; KRETSCHER, Jens (Org.). **Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer.** Cambridge: MIT Press, 2002, pp. 157-172.
- _____. **The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume I.** New York: Cambridge University Press, 2006.
- _____. Epistemological Crises, Dramatic Narrative, and the Philosophy of Science. In: _____. **The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume I.** New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 3-23 (2006a).
- _____. Moral Relativism, Truth, and Justification. In: _____. **The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume I.** New York: Cambridge University Press, 2006, pp.52-73 (2006b).
- _____. Hegel on Faces and Skulls. In: _____. **The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume I.** New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 74-85 (2006c).
- _____. What is a Human Body? In: _____. **The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume I.** New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 86-103 (2006d).
- _____. Moral Philosophy and Contemporary Social Practice: What Holds Them Apart? In: _____. **The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume I.** New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 104-122 (2006e).
- _____. The Ends of Life, the Ends of Philosophical Writing. In: _____. **The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume I.** New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 125-142 (2006f).
- _____. Philosophy Recalled to its Tasks: a Thomistic Reading of *Fides et Ratio.* In: _____. **The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume I.** New York: Cambridge University Press, 2006, p. 179-196 (2006g).
- _____. Truth as a Good: a Reflection on *Fides et Ratio.* In: _____. **The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Volume I.** New York: Cambridge University Press, 2006, pp. 197-215 (2006h).
- _____. **After Virtue: A Study in Moral Theory.** 3. ed. Notre Dame: University of Notre Dame, 2007.
- _____. **God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition.** Lanham: Rowman and Littlefields, 2009.

_____. The Very Idea of a University: Aristotle, Newman and Us. **The New Blackfriars**, vol. 91, n. 1031 (Jan. 2010), pp. 4-19 (2010a).

_____. On Not Knowing Where You Are Going. **Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association**, Vol. 84, No. 2(November 2010), pp. 61-74 (2010b).

MANCOSU, Paolo. **Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century**. New York: Oxford University Press, 1996.

MARGOLIS, Joseph. Praxis and Meaning: Marx's Species Being and Aristotle's Political Animal. In: MCCARTHY, George E. (Org.) **Marx and Aristotle: Nineteenth Century German Social Theory and Classical Antiquity**. Maryland: Rowman and Littlefield, 1992, pp. 329-355.

MARITAIN, Jacques. **The Degrees of Knowledge**. Trad. Bernard Wall, Margot R. Adamson, 4. ed. London: Geoffrey Bles, 1940.

_____. **Elementos de filosofia I**: introdução geral à filosofia. Trad. Ilza das Neves e Heloísa Oliveira Penteadó. Rio de Janeiro: Agir, 1970.

_____. **Elementos de filosofia II**: a ordem dos conceitos. Lógica menor. Trad. Ilza das Neves. 13. ed. Rio de Janeiro: Agir, 2001 (2001a).

_____. **Sete lições sobre o ser**. Trad. Nicolás Nyimi Campanário. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2001 (2001b).

_____. **A filosofia da natureza**. Trad. Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2003.

MARSÍLIO DE PÁDUA. **The Defender of Peace**. Trad. Annabel Brett. Cambridge: Cambridge University, 2005.

MARTIN, Christopher J. Denying Conditionals: Abaelard and the Failure of Boethius' Account of the Hypothetical Syllogism. In: Marenbon, John (Org.) **The Many Roots of Medieval Logic: The Aristotelian and Non-Aristotelian Traditions**. Leiden: Brill, 2007, p. 23-38.

MARTIN-LÖF, Per. On the Meanings of the Logical Constants and the Justification of the Logical Laws. **Nordic Journal of Philosophical Logic**, Vol. 1, No. 1, pp. 11-60. Scandinavian University Press, 1996.

MARX, Karl. **A Contribution to the Critique of Political Economy**. Trad. N. I. Stone. Chicago: Charles H. Kerr, 1904.

MASON, Richard. **Before Logic**. Albany: State University of New York, 2000.

MATES, Benson. **Stoic Logic**. 2. ed. Berkeley, Los Angeles: University of California, 1961.

MAURER, Armand. Thomists and Thomas Aquinas on the Foundation of Mathematics. **Review of Metaphysics**, Vol 47 (Set. 1993), pp. 43-61.

MCCOY, Marina. **Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

- MCCUMBER, John. Time in the Ditch: American Philosophy in the McCarthy Era. **Diacritics**, Vol. 26, N. 1 (Prim., 1996), pp. 33-49.
- MCGINNIS, Jon. **Avicenna**. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- MCINERNEY, Ralph M. **The Logic of Analogy: An Interpretation of St. Thomas**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971.
- MCMYLOR, Peter. **Alasdair MacIntyre: Critic of Modernity**. London: Routledge, 1994.
- MEHEUS, Joke (Org.). **Inconsistency in Science**. Dordrecht: Kluwer Academic, 2002.
- MERTON, Robert K. Science, Technology, and Society in Seventeenth Century England. **Osiris**. Vol. 4 (1938), p. 360-632.
- _____. Science and Democratic Social Structure. In: _____. **Social Theory and Social Structure**. New York: Free Press, 1968, pp. 605-616 (1968a).
- _____. Puritanism, Pietism, and Science. In: _____. **Social Theory and Social Structure**. New York: Free Press, 1968, pp. 629-661 (1968b).
- MICHELETTI, Mario. **Tomismo analítico**. Trad. Benôni Lemos, Patrizia Collina Bastianeto. Aparecida (SP): Ideias & Letras, 2009.
- MIDGLEY, Mary. **Science as Salvation: A Modern Myth and Its Meaning**. London: Routledge, 1992.
- MILLER, Alexander. **Philosophy of Language**. 2. ed. London: Routledge, 2007.
- MOLNAR, George. **Powers: A Study in Metaphysics**. New York: Oxford University Press, 2003.
- MOSTELLER, Timothy. **Relativism in Contemporary American Philosophy**. London, New York: Continuum, 2006.
- MOTA, Francisco Sasseti da. **Da catástrofe às virtudes: a crítica de Alasdair MacIntyre ao liberalismo emotivista**. São Paulo: Loyola, 2014.
- MULHALL, Stephen; SWIFT, Adam. **Liberals and Communitarians**. 2. ed. Malden: Blackwell, 1992.
- MUMFORD, Stephen. **Dispositions**. New York: Oxford University Press, 1998.
- MUMFORD, Stephen; ANJUM, Rani Lill. **Getting Causes from Powers**. New York: Oxford University Press, 2011.
- MURPHY, Mark C. (Org.) **Alasdair Macintyre**. New York: Cambridge University Press, 2003.
- NASCIMENTO, Carlos Arthur Ribeiro do. O estatuto epistemológico das “ciências intermediárias segundo São Tomás de Aquino. In: _____.; PICH, Roberto Hofmeister (Org.).

As ciências intermediárias: algumas sondagens históricas. Volume II. Porto Alegre: Editora Fi, EdUPUCRS, 2013, pp. 108-183.

NEGRO, Antonio. **Quine's Challenge and Logical Pluralism.** Dissertação de Mestrado. 72f. Universiteit van Amsterdam. Institute for Logic, Language and Computation. Amsterdam, 2010.

NEWMAN, John Henry Cardinal. **The Idea of a University:** Defined and Illustrated. 3. ed. London: Basil Montagu Pickering, 1873.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral:** uma polêmica. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

O'CALLAGHAN, John P. **Thomist Realism and the Linguistic Turn:** toward a more perfect form of existence. Indiana: University of Notre Dame Press, 2003.

ODERBERG, David S. Predicate Logic and Bare Particulars. In: _____. **The Old New Logic:** Essays on the Philosophy of Fred Sommers. Cambridge: MIT Press, 2005, pp. 183-210.

_____. **Real Essentialism.** New York: Routledge, 2007.

OTTE, Marcus Shane. **A Thomistic Critique of the Ethics of Alasdair MacIntyre.** Dissertação de Mestrado. 76f. University of Central Florida. Department of Interdisciplinary Studies. Orlando, 2014.

OTTO, Rudolf. **The Idea of the Holy.** Trad. Brian Lunn. London: Oxford University Press, 1931.

OVERGAARD, Søren; GILBERT, Paul; BURWOOD, Stephen. **An Introduction to Metaphilosophy.** Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

OWENS, Joseph. Aristotle and Aquinas. In: KRETZMANN, Norman; STUMP, Eleonore (Org.) **The Cambridge Companion to Aquinas.** Cambridge: Cambridge University Press, 1993, pp. 38-59.

OZON, Marc Eugene. **The Emergence of Theories of Mental Language in the Early Fourteenth Century as Explanation of Complex Cognition.** Tese de Doutorado. 235f. University of Toronto. Department of Philosophy. Toronto, 2005.

PATERSON, Craig; PUGH, Matthew S (Org.). **Analytical Thomism:** Traditions in Dialogue. Aldershot: Ashgate, 2006.

PEAT, F. David. **From Certainty to Uncertainty:** The Story of Science and Ideas in the Twentieth Century. Washington: Joseph Henry, 2002.

PEREIRA, José. **Suárez:** Between Scholasticism and Modernity. Milwaukee: Marquette University Press, 2006.

PERELMAN, Michael. **The Invention of Capitalism:** Classical Political Economy and the Secret History of Primitive Accumulation. Durham: Duke University Press, 2000.

PIEPER, Josef. **Leisure The Basis of Culture**. Trad. Alexander Dru. New York: Pantheon, 1952.

PINKER, Steven. **O instinto da linguagem**: como a mente cria a linguagem. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

PIRENNE, Henri. **Economic and Social History of Medieval Europe**. Trad. I. E. Clegg. New York: Harvest, 1937.

PLATÃO. **The Dialogues of Plato. The Seventh Letter**. Trad. Benjamin Jowett, J. Harward. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

POCOCK, J. G. A. **The Machiavellian Moment**: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition. Princeton: Princeton University Press, 1975.

POINCARÉ, Henri. **O valor da ciência**. Trad. Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.

POPPER, Karl. **The Poverty of Historicism**. Boston: Beacon, 1957.

_____. **Conjectures and Refutations**: The Growth of Scientific Knowledge. New York: Basic Books, 1962.

_____. **A lógica da pesquisa científica**. Trad. Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1972.

_____. **Unended Quest**: An Intellectual Autobiography. London: Routledge, 2002.

_____. **The Open Society and its Enemies**. London: Routledge, 2003 (2 Vols.).

PRESTON, Aaron. **Analytical Philosophy**: The History of an Illusion. London: Continuum, 2010.

PRIEST, Graham. **In Contradiction**: A Study of the Transconsistent. 2. ed. Oxford: Clarendon, 2006.

PUTNAM, Hilary. **Reason, Truth and History**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____. In Defense of Internal Realism. In: _____. **Realism with a Human Face**. Cambridge, London: Harvard University Press, 1990, pp. 30-42.

_____. **Representation and Reality**. Cambridge: MIT Press, 1991.

_____. **Las Mil Caras del Realismo**. Trad. Margarita Vázquez Campos, Antonio Manuel Liz Gutiérrez. Barcelona: Paidós, 1994.

QUINE, W. V. **Word and Object**. Cambridge: MIT Press, 1960.

_____. **From a Logical Point of View**. New York: Harvard University Press, 1963.

_____. Two Dogmas of Empiricism. In: _____. **From a Logical Point of View**. New York: Harvard University Press, 1963, pp. 20-46 (1963a).

_____. New Foundations for Mathematical Logic. In: _____. **From a Logical Point of View**. New York: Harvard University Press, 1963, pp. 80-101 (1963b).

_____. Epistemology Naturalized. In: _____. **Ontological Relativity and Other Essays**. New York: Columbia University Press, 1969, pp. 69-90.

_____. **The Roots of Reference**. La Salle: Open Court, 1973.

RAHE, Paul A (Org.). **Machiavelli's Liberal Republican Legacy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

RAMSEY, Frank P. Facts and Propositions. In: _____. **Foundations: Essays in Philosophy, Logic, Mathematics and Economics**. London: Routedge, 1978, pp. 40-57.

RASHED, Roshdi. **The Development of Arabic Mathematics: Between Arithmetic and Algebra**. Trad. A. F. W. Armstrong. Boston: Kluwer, 1994.

RAWLS, John. **A Theory of Justice**. 2. ed. Cambridge: Belknap, 1999.

READ, Stephen. **Thinking About Logic: An Introduction to the Philosophy of Logic**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

_____. John Buridan's Theory of Consequence and his Octagons of Opposition. **Proceedings of the Second World Congress on the Square of Opposition**. Corte (Corsica), June 2010.

RORTY, Richard M. **Philosophy and the Mirror of Nature**. Princeton: Princeton University Press, 1979.

_____. Freud and Moral Reflection. In: _____. **Essays on Heidegger and Other Philosophers: Philosophical Essays**. New York: Cambridge University Press, 1991.

_____. (Org.) **The Linguistic Turn: Essays on Philosophical Method**. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

ROSEN, Edward. **Copernicus and His Successors**. London: A&C Black, 1995.

ROSS, James. The Crash of Modal Metaphysics. **Review of Metaphysics** 43 (Dez. 1989): 251-279.

ROSSI, Paolo. **A ciência e a filosofia dos modernos: aspectos da revolução científica**. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 1992.

_____. **O nascimento da ciência moderna na Europa**. Trad. Antonio Angonese. Bauru (SP): EDUSC, 2001.

ROJSZCZAK, Artur. **From the Act of Judging to the Sentence: The problem of truth-bearers from Bolzano to Tarski** (Ed. Jan Wolenski). Dordrecht: Springer, 2005.

ROUGIER, Louis. La Relativité de la Logique. **Erkenntnis**. Vol. 8. N. 1 (1939), pp. 193-217.

ROUSSELOT, Pierre. **A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino**. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1999.

ROWLAND, Tracey. **Culture and the Thomist Tradition: After Vatican II**. London: Routley, 2003.

RUBENSTEIN, Richard E. **Herdeiros de Aristóteles: como cristãos, muçulmanos e judeus redescobriram o saber da antiguidade e iluminaram a Idade Média**. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.

RUSSELL, Bertrand. **Introduction to Mathematical Philosophy**. 2. ed. London: George Allen and Unwin, 1920.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Grandezas e misérias da logística**. São Paulo: Matese, 1966.

SARANYANA, Josep-Ignasi. **A filosofia medieval: das origens patrísticas à escolástica barroca**. Trad. Fernando Salles. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio”, 2006.

SCHMIDT, Robert W. **The Domain of Logic According to Saint Thomas Aquinas**. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966.

SCRUTON, Roger. **Breve história da filosofia moderna: De Descartes a Wittgenstein**. Trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.

SEARLE, John R. **Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language**. New York: Cambridge University Press, 1969.

_____. **A redescoberta da mente**. Trad. Eduardo Pereira e Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

SELLARS, Wilfrid. **Empiricism and the Philosophy of Mind**. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

SELVAGGI, Filippo. **Filosofia do mundo: cosmologia filosófica**. Trad. Alexander A. MacIntyre. 2. ed. São Paulo: Loyola, 1988.

SERENE, Eileen. Demonstrative Science. 1982. In: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan; STUMP, Eleonore (Org.). **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**. Melbourne: Cambridge University Press, 1982, pp. 496-517.

SHEA, William R.; ARTIGAS, Mariano. **Galileo in Rome: The Rise and Fall of a Troublesome Genius**. New York: Oxford University Press, 2003.

SIEGEL, Harvey. **Relativism Refuted: A Critique of Contemporary Epistemological Relativism**. Boston: D. Reidel, 1987.

SILVA, Jairo José da. **Filosofias da matemática**. São Paulo: UNESP, 2007.

SLUGA, Hans. Frege on Meaning. In: GLOCK, Hans-Johann (Org.). **The Rise of Analytic Philosophy**. Oxford: Blackwell, 1997, pp. 16-34.

SMITH, Wolfgang. **The Quantum Enigma: Finding the Hidden Key**. Hillsdale (NY): Sophia Perennis, 2005.

_____. **Cosmos & transcendence: Breaking Through the Barrier of Scientistic belief**. 2. ed. San Rafael: Sophia Perennis, 2008.

SOAMES, Scott. **Philosophical Analysis in the Twentieth Century: Volume I: The Dawn of Analysis**. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2003.

SOMMERS, Fred; ENGLEBRETSSEN, George. **An Invitation to Reason: The Logic of Terms**. Aldershot: Ashgate, 2000.

SORELL, Tom; ROGERS, G. A. J. (Org.). **Analytic Philosophy and History of Philosophy**. Oxford: Clarendon, 2005.

STEINER, George. **Nostalgia for the Absolute**. Toronto: Anansi, 1997.

STRAWSON, Peter F. **Analysis and Metaphysics: An Introduction to Philosophy**. Oxford: Oxford University Press, 1992.

SUPPES, Patrick. **Representation and Invariance of Scientific Structures**. Stanford: CSLI, 2002.

SWINFORD, Dean. **Through the Daemon's Gate: Kepler's Somnium, Medieval Dream Narratives and the Polysemy of Allegorical Motifs**. New York, London: Routledge, 2006.

SYLLA, Edith Dudley. The Oxford Calculators. In: KRETZMANN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan; STUMP, Eleonore (Org.). **The Cambridge History of Later Medieval Philosophy**. Melbourne: Cambridge University Press, 1982, pp. 540-563.

TAINÉ, Hippolyte. **Notes sur l'Angleterre**. 11. ed. Paris: Hachette, 1899.

TAMBIAH, Stanley Jeyaraja. **Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

TARSKI, Alfred. **Logic, Semantics, Metamathematics: Papers from 1923 to 1938**. Trad. J. H. Woodger. Oxford: Clarendon, 1956.

_____. The Concept of Truth in Formalized Languages. In: _____. **Logic, Semantics, Metamathematics: Papers from 1923 to 1938**. Trad. J. H. Woodger. Oxford: Clarendon, 1956, pp. 152-178 (1956a).

_____. The Concept of Logical Consequence. In: _____. **Logic, Semantics, Metamathematics: Papers from 1923 to 1938**. Trad. J. H. Woodger. Oxford: Clarendon, 1956, pp. 409-420 (1956b).

TAYLOR, Charles. **The Sources of the Self: The Making of Modern Identity**. Cambridge: Harvard University, 1989.

_____. **A Secular Age**. Cambridge: Belknap, 2007.

TERESI, Dick. **Lost Discoveries: The Ancient Roots of Modern Science: From the Babylonians to the Maya**. New York: Simon and Schuster, 2002.

TOMÁS DE AQUINO. **On Spiritual Creatures**. Trad. Mary C. Fitzpatrick. Milwaukee: Marquette University Press, 1949.

_____. **On the Truth of the Catholic Faith (Summa contra Gentiles)**. Trad. Anton C. Pegis. New York: Image Books, 1955 (6 vols.).

_____. **Commentary on the Metaphysics of Aristotle**. Trad. John P. Rowan. Chicago: Henry Regnery, 1961.

_____. **Commentary on Aristotle's Nicomachean Ethics**. Trad. C. I. Litzinger. Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993.

_____. **O ente e a essência**. Trad. Carlos Arthur do Nascimento. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. **Comentário ao Tratado da Trindade de Boécio – Questões 5 e 6**. Trad. Carlos Arthur R. do Nascimento. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.

_____. **Political Writings**. Ed. Trad. R. W. Dyson. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

_____. **Suma Teológica**. Coord. Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2009 (9 vols.).

_____. **Questões disputadas sobre a alma**. Trad. Luiz Astorga. São Paulo: É Realizações, 2012.

_____. **The Power of God**. Trad. Richard J. Regan. Oxford: Oxford University Press, 2012.

TORRE DÍAZ, Francisco Xavier de. **Alasdair MacIntyre ¿Un Crítico del Liberalismo?: Creencias y Virtudes entre las Fracturas de la Modernidad**. Madrid: Dykinson S. L., 2005.

TORRELL, Jean-Pierre. **Aquinas's Summa: Background, Structure & Reception**. Trad. Benedict M. Guevin. Washington: Catholic University of America Press, 2005.

VAN FRAASSEN, Bas C. **A imagem científica**. Trad. Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Editora UNESP, 2007.

VEATCH, Henry B. **Two Logics: The Conflict between Classical and Neo-Analytical Philosophy**. Evanston: Northwestern University Press, 1969.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. Trad. Haganuch Sarian. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

_____. **As origens do pensamento grego**. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2010.

VILLEY, Michel. **O direito e os direitos humanos**. Trad. Maria Ermentina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

VOEGELIN, Eric. **Modernity Without Restraint**. Columbia: University of Missouri Press, 2000.

WALLACE, William A. **The Modeling of Nature: Philosophy of Science and Philosophy of Nature in Synthesis**. Washington: Catholic University of America Press, 1996.

WEBER, Max. **Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology**. Trad. Ephraim Fischhof, Hans Gerth, A. M. Henderson, Ferdinand Colegar, C. Wright Mills, Talcott Parsons, Guenter Roth, Edward Shils, Claus Wittich. Berkeley: University of California Press, 1978.

_____. **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. Trad. Talcott Parsons. London, New York: Routledge, 1992.

WEINBERG, Steven. **Dreams of a Final Theory**. New York: Vintage Books, 1994.

WHITEHEAD, Alfred North. **A ciência e o mundo moderno**. Trad. Hermann Herbert Watzlawick. São Paulo: Paulus, 2006.

WILKEN, Robert Louis. **The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God**. Harrisburg: Yale University Press, 2003.

WILLIAMSON, Timothy. Past the Linguistic Turn? In: LEITER, Brian (Org.). **The Future for Philosophy**. Oxford: Clarendon, 2004, pp. 106-128.

WILSHIRE, Bruce. **Fashionable Nihilism: A Critique of Analytic Philosophy**. Albany: SUNY Press, 2002.

WILSON, Edward O. **Consiliência: A Unidade do Conhecimento**. Trad. Ivo Korytowski. Rio de Janeiro: Campus, 1999.

WIPPEL, John F. **Medieval Reactions to the Encounter Between Faith and Reason**. Milwaukee: Marquette University Press, 1995.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus**. Trad. C. K. Ogden. London: Routledge, 1955.

_____. **Philosophical Investigations**. Trad. G. E. M. Anscombe. London: Pearson, 1973.

WOODS, John. **Paradox and Paraconsistency: Conflict Resolution in the Abstract Sciences**. Edinburgh: Cambridge University Press, 2003.

YATES, Frances. **Giordano Bruno and the Hermetic Tradition**. London: Routledge, 1964.

_____. **The Rosicrucian Enlightenment**. Boulder: Shambhala, 1972.

ZIMAN, John. **Real Science: What It Is, and What It Means**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.