

## A TEORIA DAS TRADIÇÕES DE PESQUISA DE ALASDAIR MACINTYRE CONTRA O UNIVERSALISMO ILUMINISTA, O RELATIVISMO E O PERSPECTIVISMO

*Alasdair MacIntyre's theory of traditions of enquiry against enlightenment universalism, relativism and perspectivism*

*La teoría de las tradiciones de investigación de Alasdair MacIntyre contra el universalismo de la ilustración, el relativismo, y el perspectivismo*

**Alberto Leopoldo Batista Neto<sup>1</sup>**

*Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Caicó, RN, Brasil.*

### Resumo

A teoria das tradições de pesquisa de Alasdair MacIntyre é a sua resposta ao problema da radical discrepância entre perspectivas filosóficas incompatíveis e sua incomensurabilidade *prima facie*. MacIntyre vê no universalismo iluminista a raiz remota do problema, de modo que desenvolve uma crítica vigorosa de suas pretensões de constituir um campo neutro para o julgamento de teses rivais. Ao mesmo tempo, porém, MacIntyre propõe que uma marca das tradições racionais é a sua tendência a transcender os limites

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pelo Programa Interinstitucional de Doutorado em Filosofia UFPB-UFPE-UFRRN. Docente na Universidade do Estado do Rio Grande do Norte, Caicó, RN, Brasil. <http://orcid.org/0000-0002-3070-7934>. E-mail: [albertolbneto@yahoo.com.br](mailto:albertolbneto@yahoo.com.br)



contingentes de sua origem, aspirando a uma efetiva objetividade, e em linha com tal aspiração, desenvolve também uma crítica sistemática às posições relativistas e perspectivistas. Alguns críticos de MacIntyre veem uma tensão problemática, quando não uma contradição expressa, nessa dupla rejeição de MacIntyre. Busca-se mostrar que o pensamento de MacIntyre escapa a tais objeções e constitui um contraponto eficiente tanto ao universalismo iluminista quanto às posições do relativismo e do perspectivismo.

**Palavras-chave:** Alasdair MacIntyre (1929). Racionalidade. Iluminismo. Relativismo. Perspectivismo.

## Abstract

Alasdair MacIntyre's theory of traditions of inquiry is his response to the problem of radical discrepancy between incompatible philosophical perspectives and their *prima facie* incommensurability. MacIntyre sees in the Enlightenment's universalism the remote root of that very problem and therefore develops a vigorous criticism of its pretension to build a neutral field for the judgment of rival theses. At the same time, however, MacIntyre proposes that one of the distinctive features of rational traditions is their tendency toward transcending the contingent limits of their origins, aspiring to effective objectivity, and in line with such aspiration he also develops a systematic criticism of relativist and perspectivist positions. Some among MacIntyre's critics see a problematic tension, or even a straightforward contradiction, in such double rejection by MacIntyre. It is shown that MacIntyre's thought can avoid such objections and efficiently opposes both the theses of relativism and perspectivism.

**Keywords:** Alasdair MacIntyre (1929). Rationality. Enlightenment. Relativism. Perspectivism.

## Resumen

La teoría de las tradiciones de investigación de Alasdair MacIntyre es su respuesta al problema de la discrepancia radical entre perspectivas filosóficas y su inconmensurabilidad *prima facie*. MacIntyre considera que en el universalismo de la ilustración está la raíz del problema, motivo por lo desarrolla, por lo desarrolla una vigorosa crítica de sus afirmaciones de ser un lugar neutral para el juicio de sus tesis rivales. Al mismo tiempo, sin embargo, MacIntyre propone que una marca de tradición racional es su tendencia a trascender los límites de su origen, con el objetivo de una efetiva objetividad, y en consonancia con tal aspiración desarrolla también una crítica sistemática a las posiciones relativistas y perspectivistas. Algunos críticos de MacIntyre ven una tensión problemática,

cuando no una contradicción manifiesta, en este duplo rechazo a MacIntyre. El objetivo es mostrar que el pensamiento de MacIntyre escapa a tales objeciones y constituye un eficaz contrapunto al universalismo de la ilustración como posiciones de relativismo y del perspectivismo.

**Palabras clave:** Alasdair MacIntyre (1929-). Racionalidad. Iluminación. Relativismo. Perspectivismo.

## Introdução

Conhecido como um dos grandes responsáveis pelo resgate contemporâneo da ética das virtudes de inspiração aristotélica, Alasdair MacIntyre celebrou-se após a publicação, em 1981, da obra *After Virtue* (MACINTYRE, 2007<sup>2</sup>), em torno da qual se estrutura a etapa madura de seu pensamento. *After Virtue* apresenta uma narrativa da ascensão e do declínio da chamada “tradição das virtudes” que requer a elaboração do conceito macintyriano de “prática”, que também desvincula os elementos fundamentais dessa tradição da “biologia metafísica” de Aristóteles.

Ao mostrar a fragmentação do discurso moral na modernidade como resultado da degenerescência dessa tradição, MacIntyre reconhece a necessidade de elaborar uma teoria sistemática das tradições de pesquisa, que inclua 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?* (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. No final dessa obra, MacIntyre reivindica, explicitamente, a superioridade do tomismo (superando as

---

<sup>2</sup> Trata-se da terceira edição da obra, que inclui o importante posfácio adicionado à segunda edição e ainda um prólogo em que MacIntyre detalha os aspectos preservados e modificados através da evolução de seu filosofar.

reservas que apresentara em *After Virtue* –, e aqui MacIntyre já assegura lugar para considerações de ordem metafísica.

Em *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (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) e genealogista (que articula uma crítica perspectivista e irracionalista da razão moderna). Mais do que isso: identifica no modo de condução do inquérito racional por Santo Tomás um uso consistente do tipo de dialética das tradições de pesquisa cujos princípios MacIntyre descortina. A própria descrição de seu programa metafilosófico se incrementa sobretudo pelo estudo do papel da autoridade racional em uma tradição de pesquisa.

Fora da trilogia, MacIntyre desenvolve aspectos importantes de seu programa nas preleções intituladas *First Principles, Final Ends, and Contemporary Philosophical Issues* (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 livro *Dependent Rational Animals* (1999), menos centrado em sua teoria das tradições de pesquisa (embora a suponha), além de desdobrar a sua compreensão da ética das virtudes com uma reflexão sobre o que chama “virtudes da dependência reconhecida” e “virtudes da generosidade justa”, defende uma compreensão biológica da teleologia humana e permite uma consideração dos condicionamentos da pesquisa racional com foco no caráter biológico da natureza humana, com seus aspectos associados de vulnerabilidade e dependência.

Há, portanto, tensões, desenvolvimentos e revisões significativas no projeto macintyriano, 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). Também seu último livro, *Ethics in the Conflicts of Modernity* (2016), oferece um vislumbre das referidas continuidades. No que segue, assume-se esse pensamento maduro como bloco.

A compreensão da pesquisa racional que emerge do desenvolvimento da filosofia de MacIntyre propõe uma via para superar a aparentemente irremediável situação de desacordo racional do discurso moral contemporâneo, isto é, uma situação que não se refere apenas ao consumado pluralismo de posições morais incompatíveis, mas também a uma correspondente multiplicidade de *racionalidades* morais (ou práticas) que lhes pretendem servir de fundamento. O diagnóstico, a etiologia e o tratamento podem facilmente ser estendidos para além do âmbito do discurso moral, para atingir a racionalidade filosófica em sentido amplo. A solução proposta por MacIntyre, contudo, rejeita em princípio qualquer reivindicação de neutralidade, com a proposição de critérios de racionalidade atemporais, absolutos e universais *a priori*, como pretenderam ser os cânones racionais do iluminismo, que MacIntyre argumenta serem inescapavelmente incapazes de fundamentar racionalmente a moralidade. Ao contrário, propõe que a pesquisa racional ocorre sempre no seio de uma tradição, com todas as particularidades situacionais que a acompanham. Para suceder, porém, o seu projeto deve mostrar como podem ser enfrentadas as dificuldades erguidas na forma dos desafios relativista e perspectivista, que negam respectivamente a possibilidade de se estabelecer a superioridade racional de uma tradição e a capacidade das tradições de mirar com eficiência uma verdade objetiva e transcendente. Ao recusar a condição de neutralidade, será preciso também evidenciar como, mesmo após uma crítica racional do relativismo e do perspectivismo, pode a sua teoria evitar a caracterização justamente como variante de uma dessas posições.

Deve-se, portanto, primeiro apresentar algumas características fundamentais da compreensão macintyriana da pesquisa racional, insistindo

de modo particular na existência de condicionamentos que, inviabilizando o otimismo ingênuo do universalismo racional iluminista, situam no horizonte o relativismo e o perspectivismo como desafios que devem ser tomados francamente a sério e devidamente respondidos. A seguir, trata-se de como MacIntyre enfrenta tais desafios, mostrando o relativismo e o perspectivismo como posições em última análise insustentáveis. Por fim, será necessário ainda considerar se não subsistem, apesar de tudo, tensões relativistas e perspectivistas no próprio projeto epistemológico de MacIntyre, e de que maneira, se alguma, seria possível aliviá-las. O presente artigo é uma consequência da tese doutoral do autor (BATISTA NETO, 2017), havendo sido elaborada sobre a seção 2.5 daquela tese.

## **1 Condicionamentos da investigação racional**

Para lidar com a aparentemente inconciliável diversidade de posições filosóficas adversárias, Alasdair MacIntyre, desenvolve uma teoria da racionalidade em que a pesquisa racional ocorre no contexto de tradições. Essas tradições não são, porém, blocos fechados e, embora não sejam diretamente inteligíveis às suas rivais, isso não as faz incomparáveis entre si.

Situando-se a si próprio a partir de uma tradição determinada, a saber a tradição aristotélico-tomista, MacIntyre articula uma compreensão da investigação racional que assume uma visão substantiva da verdade, a existência de primeiros princípios em si mesmos evidentes (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 em condição de corporeidade, 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 enredar-se em uma 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<sup>3</sup>. Trata-se de uma

---

<sup>3</sup> O compromisso com uma noção de natureza ou essência humana, em MacIntyre, é um ponto especialmente controverso, embora de importância central. Em um primeiro momento, como foi dito, em *After Virtue*, MacIntyre rejeita o “essencialismo” na forma do que chama a “biologia metafísica” de Aristóteles, buscando o que se pode caracterizar como um enquadramento sociológico para a ética das virtudes. No mesmo livro, MacIntyre desenvolve uma crítica à pretensão epistemológica das ciências sociais, fundamento retórico da autoridade da gestão burocrática moderna, de aprender e formular leis (determinísticas ou probabilísticas) da conduta humana ou da organização social, pela identificação de fontes fundamentais de imprevisibilidade (MACINTYRE, 2007, cap. 8). Segundo Richard Rorty (1991a, p. 67, tradução nossa): “a tentativa de encontrar leis da história ou essências das culturas – de substituir a narrativa pela teoria como auxílio para compreendermos a nós mesmos, aos demais e às opções que apresentamos uns aos outros – tem sido notoriamente infrutífera. Escritos tão diversos quanto os de Karl Popper sobre Hegel e Marx, de Charles Taylor sobre a ciência social reducionista e de Alasdair MacIntyre sobre o papel da tradição, ajudaram-nos a perceber sua infecundidade”. Porém, diz o mesmo Rorty: “ao abandonar o que ele chama a ‘biologia metafísica de Aristóteles’, MacIntyre também abandona a tentativa de avaliar ‘as reivindicações à objetividade e à autoridade’ da ‘moralidade perdida do passado’” (RORTY, 1991b, p. 161n, tradução nossa). MacIntyre admite: “[o] que eu cheguei a reconhecer foi que a minha concepção de seres humanos como virtuosos ou viciosos precisava de uma fundamentação, não somente metafísica, mas também biológica, embora não uma especialmente aristotélica” (MACINTYRE, 2007, p. xi, tradução nossa). E, no entanto, a noção crucial para tal fundamentação, o conceito de “florescimento” desenvolvido no livro *Dependent Rational Animals* (MACINTYRE, 1999, cap. 7) apresenta uma óbvia afinidade com a entelúquia aristotélica, que jaz no coração de sua “biologia metafísica”. Embora não seja uma parte fundamental da sua (meta)teoria sobre a racionalidade das tradições, pode-se alegar que essa aproximação à biologia metafísica de Aristóteles é por ela pressuposta, uma vez que a própria teoria sobre a comparabilidade entre tradições racionais deve

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. Essa, porém, mesmo em sua componente essencialmente prática, 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 (MACINTYRE, 1999, cap. 7)<sup>4</sup>, que envolve tanto a dimensão das ações morais e produtivas quanto as atividades teóricas de busca de compreensão da realidade (MACINTYRE,

---

ser enunciada a partir da perspectiva daquela tradição a que o autor se filia. Em todo caso, termina sendo fundamental para sua teoria moral, que se vincula à tradição do direito natural, conforme argumentado na tese de Isabel Gonçalves (2017).

<sup>4</sup> A vontade humana, sendo um apetite intelectual, tem por objeto próprio o bem universal (assim como o intelecto tem o ser 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. X, A. 2; Q. XIII, A. 6; *Ethica Nicomachea*, L. III). Aqui, como no restante do texto, a referência a obras clássicas de Platão, Aristóteles e Sto. Tomás de Aquino será feita pelo título latino seguido dos parâmetros tradicionais de localização das passagens.



1990b), ainda que, na própria obra de MacIntyre, haja uma ênfase sobre as questões relativas à racionalidade prática e à filosofia moral.

A vulnerabilidade do homem, contudo, não se restringe à fragilidade e à 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 a 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 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 e de um “florescimento” adequado, que não acham o seu contexto senão no seio de uma comunidade e responde não só à sua organização presente, mas igualmente à sua história e tradição (MACINTYRE, 1999, p. 67-79)<sup>5</sup>.

Portanto, ainda que uma mesma capacidade humana de apreensão da realidade atravessasse 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 observação<sup>6</sup>), 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

---

<sup>5</sup> Essa ênfase sobre a situacionalidade histórica do agir e da razão humanas, assim como a atenção ao conceito de tradição, aproxima o pensamento de MacIntyre daquele de Gadamer (o que o próprio MacIntyre reconhece, cf. MACINTYRE, 2002). Um estudo detalhado da influência gadameriana sobre o pensamento de MacIntyre se encontra em CARVALHO, 2013.

<sup>6</sup> Considere-se a função da 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).

se exerce senão a partir de condicionamentos específicos que comportam a possibilidade das mais diversas formas de desvio, quer essas 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 (MACINTYRE, 1999, cap. 7; *Summa Theologiae*, Ia, Q. LXXXIV, A. 7; Q. LXXXV, A. 7; Ia-lae, Q. LXXXV, A. 3; Q. LXXXVI; *Summa Contra Gentiles*, L. I, C. 4, N. 4).

Há, a propósito, ainda as dificuldades intrínsecas à investigação em-preendida 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 adequação da mente às coisas não cai sob o rótulo de psicologismo nem sob o de individualismo metodológico<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> John P. O'Callaghan (2003, p. 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 em uma 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

Na ordem social, somos inseridos em estruturas e modos de vida que precedem o nosso ingresso e condicionam as 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 (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. Assim, por exemplo, MacIntyre (2007, p. 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*

---

assimilar, no juízo de MacIntyre (1990b, p. 56-57), elementos não tomistas}. Sobre toda essa questão, cf. ROWLAND, 2003, p. 1-2, cap. 6.

idiossincráticos 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 os aspectos narrativo e histórico, ressalte-se, são importantes 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)<sup>8</sup>.

A verdade é o fim próprio do intelecto, que determina a ordem das atividades teóricas, e essas 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 as atividades que os assumem supõem cooperação e assistência. O entendimento de que se trata não só de uma busca local e

---

<sup>8</sup> “Uma arte [i.e., prática produtiva] em boa ordem deve ser incorporada em uma tradição em boa ordem, e ser adequadamente iniciado em uma arte é ser adequadamente iniciado em uma tradição. [...] [P]orque isso é assim, alguém que foi iniciado em uma arte e adquiriu em alguma medida esse tipo de saber prático, terá se tornado, ele ou ela mesma, parte da história daquela arte, e é em termos daquela história que suas ações como [qua] praticante da arte [craftsperson] serão inteligíveis ou não. Mas ninguém que adere a uma arte é somente um praticante da arte; nós chegamos à prática de uma arte com uma história como membros de uma família, como membros desta ou daquela comunidade e assim por diante. Assim, as ações de alguém que adere a uma arte estão no ponto de interseção de duas ou mais histórias, duas ou mais narrativas dramáticas encenadas. A importância deste último ponto é evidente quando consideramos que as vidas que são assim vividas são elas próprias a matéria da arte da filosofia moral, isto é, da investigação filosófica enquanto se endereça a questões morais” (MACINTYRE, 1990a, p. 128, tradução nossa).

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 (MACINTYRE, 2006c, p. 192-196).

Havendo estabelecido os traços principais da compreensão da pesquisa racional no interior da tradição esposada por MacIntyre, importa agora investigar sobre as condições epistemológicas para a comparação entre as diversas tradições. Observe-se, contudo, que, embora o objeto da pesquisa tenha um caráter mais abstrato, podendo-se falar em uma metateoria das tradições de pesquisa, ela deve estar em continuidade com a sua compreensão substantiva sobre o homem como agente investigador e a natureza da investigação como “movimento natural”, uma vez que não se pode partir, para qualquer investigação (inclusive esta) de um puro vazio de pressupostos ou ponto neutro de observação (sendo o não reconhecimento desse dado, como se verá, o erro principal do universalismo iluminista).

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

A ciência das limitações e impropriedades superadas origina um senso “de adequação da mente a seu objeto” – revelada pelo descobrimento das “inadequações” – que dará lugar à concepção da verdade como corres-

pondência<sup>9</sup>. 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 constitutivamente falível e passível (pelo menos) de correções<sup>10</sup> (MACINTYRE, 1988, p. 356-359; 2006b, p. 58-61; 2006g, p. 184-190; 2006h, p. 198-203).

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

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 descrita, mas, ao se falar em

---

<sup>9</sup> MacIntyre concebe a correspondência não em termos de uma “coincidência” (definida por uma fórmula como o esquema tarskiano “‘p’ é verdadeira(o) se, e somente se, p”) entre uma proposição (ou sentença ou enunciado) e um “fato”, mas como *adaequatio intellectus ad rem*: isto é, uma concepção (substantiva, essencialmente infensa a qualquer “deflacionismo”) que supõe um ordenamento teleológico do *investigador* (e não a intencionalidade de um ente linguístico) a seu objeto de investigação (Cf. MACINTYRE, 2006b, p. 54).

<sup>10</sup> MacIntyre se refere ao falibilismo captado por Peirce e Popper como ingrediente indispensável para uma concepção apropriada de racionalidade (Cf. MACINTYRE, 1990b, p. 39).

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 Escapando ao universalismo iluminista, ao relativismo e ao perspectivismo**

A concepção macintyriana 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 têm 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 em uma tradição historicamente conformada.

É precisamente essa uma das principais acusações de MacIntyre contra a tradição iluminista. Como todas as tradições, tem essa o seu início em um 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, p. 26-30).

Enquanto a universalidade é uma aspiração comum das diversas tradições de pesquisa (MACINTYRE, 1988, p. 355-359; 2006b, p. 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 autoevidentes<sup>11</sup> 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, p. 329-335; 1990a, p. 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, p. 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

---

<sup>11</sup> É importante observar que, para a tradição aristotélico-tomista, a que MacIntyre se filia, há também uma forma de autoevidência, associada aos primeiros princípios da razão. Deve-se aqui ter em vista, porém, 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 aprendam suas diversas formas de aplicação. Tampouco há (ao menos na tradição aristotélica) uma derivação dos princípios mais particulares daqueles mais universais (Cf. MACINTYRE, 1990b, p. 8-23; 1988, p. 175).



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, p. 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 que parece inconsistente com a rejeição aberta de uma visão teleológica sobre a capacidade cognitiva 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, p. 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*, tradições<sup>12</sup>), 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)<sup>13</sup>. Por si, o perspectivismo não implica a impossibilidade de avaliar a *racionalidade* de perspectivas diversas, desde que o critério adotado não passe pela noção de uma verdade transcendente, mas frequentemente as duas posições, relativista e perspectivista, se encontram associadas<sup>14</sup>.

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, p. 368-369). A despeito disso, como se argumentou, configuram-se elas próprias (assim como ocorreu com o liberalismo – MACINTYRE, 1988, cap. XVII) em determinada linha tradicional de concepções do inquérito racional, com seus próprios fins gnosiológicos e critérios de adequação, seu próprio

---

<sup>12</sup> MacIntyre trata especificamente do relativismo a respeito de tradições, mas a admissão desse domínio expandido não altera o ponto aonde pretende chegar.

<sup>13</sup> O perspectivista pode conceder um ideal de “verdade perspectiva” (Cf. GIÈRE, 2006, p. 81; PUTNAM, 1990, p. 41; 1991, p. 115).

<sup>14</sup> 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”.

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, p. 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, p. 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 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 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.

Cumprir também a observação de que, se essas posições configuram, caracteristicamente, propostas “reativas”, construídas a partir da identificação de problemas supostamente insanáveis na posição contrária, pretendem atingir com seus argumentos “todas” as concepções do inquérito racional como dirigido à superação das limitações internas rumo a uma adequação objetiva. Ora, segundo a maneira como MacIntyre caracteriza as tradições de pesquisa racional (MACINTYRE, 1988, cap. XVIII; 2006b),

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 (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 des-constructiva de maneira notavelmente sistemática, 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.

MacIntyre (1990a, cap. IX) menciona a inconsistência da posição do “eu” genealogista, que, à semelhança do “eu” do projeto epistemológico (cartesiano), 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 em um 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 essas 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 os seus adversários.

Assim, embora admita uma “situacionalidade” essencial como componente necessário de qualquer tradição de pesquisa, o que implica a existência de compromissos prévios à investigação e condicionamentos histórico-culturalmente contingentes, MacIntyre rejeita as posições relativista e perspectivista, não somente por ignorarem a tensão fundamental para a transcendência dos esquemas particulares que é constitutiva das tradições de pesquisa, mas por pretenderem colocar-se justamente à margem de todas tradições, ponto a partir do qual não seria realmente possível empreender qualquer pesquisa racional, mesmo uma sobre a relatividade do alcance de toda pesquisa racional, de maneira que tais perspectivas se mantêm somente ao custo de um sistemático autoengano. No entanto, para superar positivamente o desafio que colocam, será ainda preciso, para MacIntyre, mostrar que a sua própria concepção de pesquisa racional não cai em uma forma de relativismo, como alguns críticos quiseram concluir.

### **3 Relativismo no programa de MacIntyre?**

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 sofrem a influência das prévias realizações de pelo menos uma tradição e do ambiente cultural largamente concebido (MACINTYRE, 1988, p. 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 faz 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 as suas peculiaridades, mas é concebido de acordo com o sistema de conceitos e de 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 revisões<sup>15</sup> (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 MacIntyre. John Haldane (2004, p. 30) 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, PUTNAM, 1991, p. 109-113<sup>16</sup>). 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,

---

<sup>15</sup> 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.

<sup>16</sup> 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 em uma “natureza humana” definitivamente dada, de modo que os valores relevantes também estão sujeitos a flutuação (Cf. PUTNAM, 1981, p. x).

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, 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 em um quadro coerente, com princípios comuns que atravessam toda a estrutura dos saberes, unidos em uma 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 (O’CALLAGHAN, 2003, p. 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 tradição está *ipso facto* privado dos elementos indispensáveis para participar de

uma discussão racional<sup>17</sup>. A própria compreensão dos conceitos e os critérios de avaliação das teses são fundamentalmente dependentes daqueles recursos. Como, então, entender a alegação macintyriana 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?

MacIntyre fala na 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”. 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 (MACINTYRE, 1988, cap. XVIII). Mencione-se ainda o papel da narrativa (MACINTYRE, 2006a, 1990b), 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 macintyrianos 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

---

<sup>17</sup> “A pessoa fora de todas as tradições carece de recursos racionais suficientes para a investigação e, *a fortiori*, para a investigação sobre qual tradição deve ser racionalmente preferida. Ele ou ela não possui meios relevantes de avaliação racional adequados e por conseguinte não pode chegar a qualquer conclusão bem fundada, inclusive a conclusão de que nenhuma tradição pode justificar-se ante qualquer outra. Estar fora de todas as tradições é ser estranho à investigação; é achar-se num estado de destituição intelectual e moral, uma condição a partir da qual é impossível emitir o desafio relativista” (MACINTYRE, 1988, p. 367, tradução nossa).



determinar a superioridade racional de uma tradição de pesquisa não seria simplesmente inconsistente? (HALDANE, 2004; MOSTELLER, 2006, cap. 3).

MacIntyre não pode evitar dar uma resposta afirmativa à primeira questão. A 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 (MACINTYRE, 2010), é finalmente elaborada como o estudo de um tipo particular de objeto (a saber, o inquérito racional) segundo as linhas dadas 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. 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 autoevidentes ou ao “senso comum”<sup>18</sup>, 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 (MACINTYRE, 1988, p. 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 existentes torna inviável falar em um esquema “natural” autoevidente), 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 em um emaranhado de embaraços, um empenho como o de MacIntyre pode proporcionar o modelo do fio de Ariadne requisitado pelas complexidades do labirinto filosófico atual.

---

<sup>18</sup> 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, p. 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.

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 (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 macintyriano, 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 macintyriano (com ênfase em sua dimensão ética) contra alegações de relativismo (LUTZ, 2004, cap. 3).

Christopher Lutz (2004, p. 67) expressa a situação a partir de uma distinção, tomada de empréstimo a Michael Krausz, entre relativismo e relatividade. Enquanto para aquele a verdade e as noções análogas seriam

essencialmente imersas no arcabouço de algum esquema conceitual particular, em que se esgota o seu alcance (perceba-se que a caracterização se aproxima da compreensão macintyriana de perspectivismo, a menos que incluamos entre as noções análogas aquela de cânones racionais), esta última (a relatividade) apenas afirma que artefatos culturais (entre os quais se encontrariam mesmo os conceitos expressos de verdade ou de razão) devem ser compreendidos a partir de contextos culturais dados. Nesse sentido, pontua Lutz (2004, p. 67), “podemos dizer que MacIntyre abraça a relatividade enquanto rejeita o relativismo”. Importa observar que a própria admissão de uma distinção entre relatividade e relativismo, nos termos propostos, desmantela a definição de relativismo como proposta por Siegel. Outra forma, porém, de expressar o mesmo ponto seria estabelecer uma distinção no interior mesmo do conceito de relativismo. Assim, segundo Brugnara (2015, p. 166-167, grifo do autor), MacIntyre “rejeita o relativismo como uma *conclusão* para a investigação moral, mas o aceita como uma *condição* de investigação moral”.

Como quer que se resolva a questão terminológica, e, assim, quer se admita na teoria das tradições de pesquisa de MacIntyre algum elemento de relatividade, quer mesmo a classificação sob alguma forma específica de relativismo (devidamente delimitada), o ponto é que MacIntyre consegue evitar o colapso de seu entendimento sobre a investigação racional no tipo de relativismo que ele próprio busca caracterizar e rebater, de modo a escapar, como parece ser o que está realmente em jogo, ao julgamento de que a sua teoria se compromete com a “arbitrariedade” dos cânones racionais empregados ou que não admite a referência a uma verdade entendida como adequação a uma realidade objetiva e transcendente aos diversos esquemas conceituais ou tradições de pesquisa.

## Considerações finais

A concepção de racionalidade do universalismo iluminista é um dos principais alvos da artilharia filosófica de Alasdair MacIntyre. Segundo a

sua compreensão, um dos erros fundamentais de tal concepção é a ideia de propor um campo neutro e absoluto para adjudicação de todas as questões pertinentes à pesquisa racional. Para contrapor-se a ela, evitando assim a aparentemente incontrolável fragmentação racional que foi a sua obra involuntária, MacIntyre teve de elaborar uma teoria sobre a pesquisa que reconhecesse a sua dependência do contexto de alguma tradição. A própria teoria de MacIntyre, porém, mesmo dizendo respeito a tradições de pesquisa em geral, não poderia senão estabelecer-se a partir da perspectiva de uma delas.

Portanto, a proposta de MacIntyre não é neutra – longe disso. O tomar-se como ponto de partida uma série de pressuposições sobre o inquerito e o seu objeto, porém, é mais do que uma simples constatação factual, histórica. MacIntyre fala aqui em algo similar ao “paradoxo do Mênon” (*Meno*, 80; 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 anterior. Somente na suposição de um ponto de partida “vazio”, como o da “dúvida hiperbólica” cartesiana, é que semelhante ponto de partida parecerá arbitrário<sup>19</sup> ou envolver alguma espécie de circularidade viciosa: seria preciso assumir um ponto de partida “neutro” em relação a 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

---

<sup>19</sup> 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”.

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 em um 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 (*Analytica Posteriora*, L. I, CC. 9-10). Cuida ainda que a abstração não tome o lugar da realidade mesma (*Metaphysica*, L. XIII, C. 9) e que seja capaz não somente de superar as versões alternativas, resolvendo as suas dificuldades e contradições, mas ainda de explicar “em que” estão erradas e o que as motivou ao erro (*Ethica Eudemia*, L. VII, C. II [1235b]; *Metaphysica* L. XI, C. 6 [1062b-1063a])<sup>20</sup>.

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.

## Referências

ARISTÓTELES. *The Basic Works of Aristotle*. Tradução E. M. Edghill et al. New York: The Modern Library, 2001.

---

<sup>20</sup> Ver MACINTYRE, 1990b, p. 47-51; 2006b, p. 67-68.

ARISTÓTELES. *Órganon: categorias, da interpretação, analíticos anteriores, analíticos posteriores, tópicos, refutações sofisticas*. Tradução Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2005.

ARISTÓTELES. *Ética a Eudemo*. Tradução Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2015.

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*. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Doutorado Interinstitucional em Filosofia, Universidade Federal da Paraíba, Universidade Federal de Pernambuco, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2017.

BERTI, Enrico. *As razões de Aristóteles*. Tradução Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1998.

BRUGNERA, Nedito Lauro. *Tradição e relativismo moral em Alasdair MacIntyre*. 2015. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2015.

CARVALHO, Helder Buenos Aires de. *Hermenêutica e filosofia moral em Alasdair MacIntyre*. Curitiba: CRV, 2013.

D'ANDREA, Thomas. *Tradition, rationality, and virtue: the thought of Alasdair MacIntyre*. Hampshire: Ashgate, 2006.

GIERE, Ronald. *Scientific perspectivism*. Chicago: University of Chicago Press, 2006. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226292144.001.0001>

GLOCK, Hans-Johann. *What is analytical philosophy?* New York: Cambridge University Press, 2008. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511841125>

GONÇALVES, Isabel Cristina Rocha Hipólito. *Lei natural e natureza humana na filosofia moral de Alasdair MacIntyre*. 2017. Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2017. <https://doi.org/10.24824/978854442426.1>

HALDANE, John. MacIntyre's Thomist revival: what's next? In: HALDANE, John. *Faithful reason: essays catholic and philosophical*. London: Routledge, 2004. p. 15-30. <https://doi.org/10.4324/9780203644782>

KLUBERTANZ, George P. *The discursive power: sources and doctrine of the vis cogitativa according to St. Thomas Aquinas*. St. Louis: Modern Schoolman, 1947.

LUTZ, Christopher S. *Tradition in the ethics of Alasdair MacIntyre: relativism, thomism, and philosophy*. Lanham: Lexington, 2004.

MACINTYRE, Alasdair. *Whose justice? Which rationality*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988.

MACINTYRE, Alasdair. *Three rival versions of moral enquiry: encyclopaedia, genealogy, and tradition*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1990a.

MACINTYRE, Alasdair. *First principles, final ends and contemporary philosophical issues*. Milwaukee: Marquette University, 1990b.

MACINTYRE, Alasdair. *Marxism and Christianity*. 3. ed. London: Bloomsbury, 1995.

MACINTYRE, Alasdair. *A short history of ethics*. 2. ed. London: Routledge, 1997.

MACINTYRE, Alasdair. *Dependent rational animals: why human beings need the virtues*. Chicago: Open Court, 1999.

MACINTYRE, Alasdair. On not having the last word: thoughts on our debts to gadamer. In: MALPAS, John (org.). *Gadamer's century*. Cambridge: MIT Press, 2002. p. 157-162.

MACINTYRE, Alasdair. *The tasks of philosophy: selected essays*. New York: Cambridge University Press, 2006. v. 1. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511819797>

MACINTYRE, Alasdair. Epistemological crises, dramatic narrative, and the philosophy of science. In: MACINTYRE, Alasdair. *The tasks of philosophy: selected essays*. New York: Cambridge University Press, 2006a. v. 1, p. 3-23. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511819797.002>

MACINTYRE, Alasdair. Moral relativism, truth, and justification. In: MACINTYRE, Alasdair. *The tasks of philosophy: selected essays*. New York: Cambridge University Press, 2006b. v. 1, p. 52-73. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511819797>

MACINTYRE, Alasdair. Philosophy recalled to its tasks: a thomistic reading of *fides et ratio*. In: MACINTYRE, Alasdair. *The tasks of philosophy: selected essays*. New York: Cambridge University Press, 2006c. v. 1, p. 179-196. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511819797.010>

MACINTYRE, Alasdair. On not knowing where you are going. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Newark, v. 84, n. 2, p. 61-74, Nov. 2010.



MACINTYRE, Alasdair. *Ethics in the conflicts of modernity: an essay on desire, practical reasoning, and narrative*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. <https://doi.org/10.1017/9781316816967>

MOSTELLER, Timothy. *Relativism in contemporary American philosophy*. London: Continuum, 2006.

MURPHY, Mark C. (org.). *Alasdair Macintyre*. New York: Cambridge University Press, 2003. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511609961>

O'CALLAGHAN, John P. *Thomist realism and the linguistic turn: toward a more perfect form of existence*. Indiana: University of Notre Dame Press, 2003.

PLATÃO. *The dialogues of Plato: the seventh letter*. Tradução Benjamin Jowett, J. Harward. Chicago: Encyclopaedia Britannica, 1952.

PUTNAM, Hilary. *Reason, truth and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625398>

PUTNAM, Hilary. In defense of internal realism. In: PUTNAM, Hilary. *Realism with a human face*. Cambridge: Harvard University Press, 1990. p. 30-42.

PUTNAM, Hilary. *Representation and reality*. Cambridge: MIT Press, 1991. <https://doi.org/10.7551/mitpress/5891.001.0001>

RORTY, Richard M. Heidegger, Kundera, and Dickens. In: RORTY, Richard M. *Essays on Heidegger and other philosophers: philosophical essays*. New York: Cambridge University Press, 1991b. p. 66-82. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511609039.005>

RORTY, Richard M. Freud and moral reflection. In: RORTY, Richard M. *Essays on Heidegger and other philosophers: philosophical essays*. New York: Cambridge University Press, 1991b. p. 142-163.

ROWLAND, Tracey. *Culture and the Thomist tradition: after Vatican II*. London: Routley, 2003.

SIEGEL, Harvey. *Relativism refuted* a critique of contemporary epistemological relativism. Boston: D. Reidel, 1987. <https://doi.org/10.1007/978-94-015-7746-5>

TOMÁS DE AQUINO. *On the truth of the Catholic faith (Summa contra Gentiles)*. Tradução Anton C. Pegis. New York: Image Books, 1955. 6 v.

TOMÁS DE AQUINO. *Verdade e conhecimento: questões disputadas "Sobre a verdade" e "Sobre o verbo" e "Sobre a diferença entre a palavra divina e a humana"*. Tradução Luiz Jean Lauand e Mario Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 1999.