

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ-UNIOESTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

JOSÉ FELIPE CRAVELIN

**O PROBLEMA DO MÉTODO NO CAMPO DA CIÊNCIA E RELIGIÃO:
UMA AVALIAÇÃO CRÍTICA À ABORDAGEM METODOLÓGICA DE
NANCEY MURPHY**

TOLEDO

2022

JOSÉ FELIPE CRAVELIN

**O PROBLEMA DO MÉTODO NO CAMPO DA CIÊNCIA E RELIGIÃO:
UMA AVALIAÇÃO CRÍTICA À ABORDAGEM METODOLÓGICA DE
NANCEY MURPHY**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Estadual do Oeste do Paraná para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Linha de pesquisa: Ética e Política

Orientador: Prof. Dr. Marciano Adilio Spica

TOLEDO

2022

Ficha de identificação da obra elaborada através do Formulário de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas daUnioeste.

Cravelin, José Felipe

O problema do método no campo da ciência e religião: Uma avaliação crítica à abordagem metodológica de Nancey Murphy / José Felipe Cravelin; orientador Marciano Adilio Spica. -- Toledo, 2022.

149 p.

Dissertação (Mestrado Acadêmico Campus de Toledo) -- Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Centro de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.

1. Filosofia da Teologia. 2. Teologia e Racionalidade. 3. Método e Teologia. 4. História da Ciência e Religião. I. Spica, Marciano Adilio, orient. II. Título.

JOSÉ FELIPE CRAVELIN

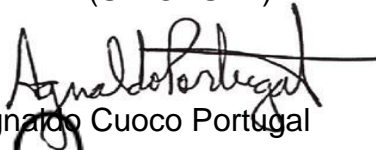
O problema do método no campo da ciência e religião: Uma avaliação crítica à abordagem metodológica de Nancey Murphy

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia em cumprimento parcial aos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia, área de concentração Filosofia Moderna e Contemporânea, linha de pesquisa Ética e Filosofia Política, APROVADO(A) pela seguinte banca examinadora:



Orientador(a) - Marciano Adilio Spica

Universidade Estadual do Oeste do Paraná – Caups de Toledo
(UNIOESTE)



Agnaldo Cuoco Portugal

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA (UNB)



Sérgio Ricardo Neves de
Miranda

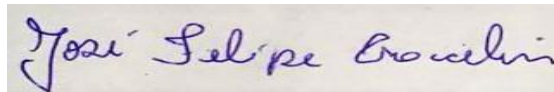
Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP)

Toledo, 20 de junho de 2022

DECLARAÇÃO DE AUTORIA TEXTUAL E DE INEXISTÊNCIA DE PLÁGIO

Eu, **José Felipe Cravelin**, pós-graduando do PPGFil da Unioeste, *Campus* de Toledo, declaro que este texto/trabalho final de dissertação/tese é de minha autoria e não contém plágio, estando claramente indicadas e referenciadas todas as citações diretas e indiretas nele contidas. Estou ciente de que o envio de texto/trabalho elaborado por outrem e também o uso de paráfrase e a reprodução conceitual constituem prática ilegal de apropriação intelectual e, como tal, estão sujeitos às penalidades previstas na Universidade e às demais sanções da legislação em vigor.

Toledo, 20/06/2022



Aos meus Pais

AGRADECIMENTOS

A primeira pessoa a que rendo agradecimentos é ao Prof. Dr. Marciano Adilio Spica, que supervisionou todo o processo de desenvolvimento deste trabalho, oferecendo valiosas sugestões e conselhos. Também sou muito grato por suas instigadoras aulas sobre a filosofia de Alasdair MacIntyre. Foi em grande medida por conta delas que passei a apreciar os elementos centrais da teoria das tradições de pesquisa, bem como a refletir de forma crítica sobre suas limitações. Agradeço ao Prof. Dr. Douglas Antônio Bassani (UNIOESTE) por gentilmente aceitar participar da banca de qualificação, ao Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal (UnB) por gentilmente aceitar participar das bancas de qualificação e defesa, e ao Prof. Dr. Sérgio Ricardo Neves de Miranda (UFOP) por gentilmente aceitar participar da banca de defesa. Minha gratidão por todos os seus comentários que contribuíram para a presente pesquisa e contribuirão para trabalhos futuros. Agradeço também à CAPES pelo apoio financeiro que contribuiu para tornar possível esta dissertação.

Por fim, quero agradecer à minha família, especialmente aos meus pais, Salete de Fátima Cravelin e José Ronilson Cravelin, pelo amor e dedicação incondicionais.

*Irei lhe ensinar diferenças
(I'll teach you differences)*

William Shakespeare – King Lear

*Não existe tal coisa como a relação entre
ciência e religião, e este é um livro sobre
isso.*

David N. Livingstone

RESUMO

CRAVELIN, José Felipe. O problema do método no campo da ciência e religião: Uma avaliação crítica à abordagem metodológica de Nancey Murphy. 2022. 149 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2022.

Esta dissertação é uma avaliação crítica do campo da ciência e religião através da proposta da filósofa Nancey Murphy de compreender a atividade teológica como científica em seu livro *Theology in the Age of Scientific Reasoning* (1990). Murphy pretende utilizar o sucesso metodológico das ciências naturais na atividade teológica para, com isso, poder sustentar que a teologia compartilha padrões comuns de racionalidade com a ciência. Ela faz uso dos programas de pesquisa do filósofo Imre Lakatos buscando aplicá-lo em teologias. Para avaliar criticamente a proposta de Murphy, busca-se estabelecer uma reconstrução das noções centrais contidas em seu livro, tratar de algumas dificuldades deste projeto filosófico, e, por fim, propor um possível caminho alternativo. Tais objetivos são apresentados ao longo de quatro capítulos. No primeiro, é feita uma reconstrução do problema inicial da obra de Murphy, isto é, a queda da credibilidade das teologias teístas ocidentais ocasionada por importantes mudanças epistemológicas no período moderno. Tais mudanças formaram o pano de fundo para as críticas do filósofo David Hume contra as teologias teístas, promovendo uma profunda crise. Diante disso, o desafio oferecido por Murphy é fornecer uma saída para essa crise. No segundo capítulo, é estabelecida uma reconstrução das principais metodologias científicas desenvolvidas na filosofia da ciência no século XX: o positivismo lógico, o falsificacionismo, a teoria dos paradigmas e a metodologia dos programas de pesquisa. Seguidamente, são indicadas as razões para Murphy escolher os programas de pesquisa como um caminho para resolver a crise das teologias teístas. No terceiro capítulo, é apresentada a aplicação que Murphy faz dos programas de pesquisa a duas teologias, o Modernismo Católico e a teologia de Wolfhart Pannenberg. Já na segunda parte do capítulo, é oferecida uma crítica ao projeto metodológico de Murphy. Ao final do capítulo, é indicado como se dá a relação de Murphy com o campo da ciência e religião. Busca-se assinalar que este campo tem como principal característica a tentativa de encontrar paridade metodológica entre a atividade científica e teológica. No entanto, tal estratégia encontra objeções a partir da posição anti-essencialista. No quarto capítulo, é apresentada tal posição anti-essencialista a partir de Josh Reeves (2019) e Peter Harrison (2015). Pretende-se apontar, através do anti-essencialismo, que o problema de autores como Murphy está em adotar metodologias que pressupõem a existência de certas características essenciais nos conceitos de ciência, religião e teologia, embora contestadas pelo estudo histórico. Com efeito, ao revelar uma divergência entre história (descritivo) e filosofia (normativo), Reeves propõe uma solução descritivista para o campo da ciência e religião. No entanto, são oferecidos certos argumentos para sustentar que a teoria das tradições do filósofo Alasdair MacIntyre (2001;1991) é preferível em relação à proposta descritivista de Reeves.

Palavras-chave: Teologia e racionalidade; programas de pesquisa teológicos; anti-essencialismo; história e filosofia da religião; campo da ciência e religião/teologia.

ABSTRACT

CRAVELIN, José Felipe. The problem of method in the field of science and religion: A critical evaluation of Nancey Murphy's methodological approach. 2022. 149 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2022.

This dissertation is a critical assessment of the field of science and religion through the philosopher Nancey Murphy's proposal to understand theological activity as scientific in her book *Theology in the Age of Scientific Reasoning* (1990). Murphy intends to use the methodological success of the natural sciences in theological activity to sustain that theology shares common standards of rationality with science. She makes use of the philosopher Imre Lakatos's research programs aiming to apply it in theologies. To critically evaluate Murphy's proposal, we intend to establish a reconstruction of the central notions featured in her book, address some difficulties of this philosophical project, and, finally, propose a possible alternative path. Such aims are presented over four chapters. In the first, a reconstruction of the initial problem of Murphy's work is made, that is, the decline in credibility of Western theistic theologies occasioned by important epistemological changes in the modern period. Such changes formed the background for philosopher David Hume's criticisms of theistic theologies, promoting a deep crisis. Thereof, the challenge taken by Murphy was one of providing a way out of this crisis. In the second chapter, a reconstruction of the main scientific methodologies developed in the philosophy of science in the 20th century is established: logical positivism, falsificationism, the theory of paradigms and the methodology of research programs. Subsequently, Murphy's reasons for choosing research programs as a way to resolve the crisis of theistic theologies are discussed. In the third chapter, Murphy's application of research programs to two theologies, Catholic Modernism and the theology of Wolfhart Pannenberg, is presented. In the second part of the chapter, a critique of Murphy's methodological project is offered. At the end of the chapter, it is indicated how Murphy's relationship with the field of science and religion takes place. It seeks to point out that this field has as its main characteristic the attempt to find methodological parity between scientific and theological activity. However, such a strategy encounters objections from the anti-essentialist position. In the fourth chapter, such an anti-essentialist position is presented from the viewpoint of Josh Reeves (2019) and Peter Harrison (2015). It is intended to point out, through anti-essentialism, that the problem of authors like Murphy is to adopt methodologies that presuppose the existence of certain essential characteristics in the concepts of science, religion and theology, although contested by historical study. Indeed, by revealing a divergence between history (descriptive) and philosophy (normative), Reeves proposes a descriptivist solution for the field of science and religion. However, certain arguments are offered to support that the theory of traditions of the philosopher Alasdair MacIntyre (2001;1991) is preferable over the descriptivist proposal of Reeves.

Key-Words: Theology and rationality; theological research programs; anti-essentialism; history and philosophy of religion; the field of science and religion/theology.

OBRAS REFERIDAS ABREVIADAMENTE

As abreviaturas estão estruturadas da seguinte forma: abreviatura; título da obra; nome do autor em parênteses; ano de publicação da edição utilizada.

TASR: Theology in the Age of Scientific Reasoning (Nancey Murphy), 1990

BLF: Beyond Liberalism and Fundamentalism (Nancey Murphy), 1996

Ensaio: Ensaio Sobre o Entendimento Humano (John Locke), 2014

Investigações: Investigações Sobre o Entendimento Humano (David Hume), 2004

Falsification: Falsification and the Methodology of Scientific Research Programs (Imre Lakatos), 1978

Lógica da Pesquisa: Lógica da Pesquisa Científica. (Karl Popper), 1974

Estrutura: A Estrutura das Revoluções Científicas (Thomas Kuhn), 1970

The Territories: The Territories of Science and Religion (Peter Harrison), 2015

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	18
CAPÍTULO I: ESTABELECENDO O PROBLEMA: A QUEDA DA AUTORIDADE, EMERGÊNCIA DO RACIOCÍNIO PROVÁVEL E SUAS CONSEQUÊNCIAS.....	27
1. Informações Preliminares: distinção entre teologia e religião e o projeto pós- moderno de Murphy.....	29
2. O desafio humeano.....	32
3. As duas categorias de conhecimento: <i>Scientia</i> e <i>Opinio</i>	33
4. O declínio da autoridade.....	34
5. O fundacionismo e sua influência em Hume.....	36
6. David Hume e os efeitos do declínio da autoridade.....	38
6.1. Teologia após Hume.....	43
7. Rumo a uma terceira alternativa.....	45
8. Responder Hume em seus próprios termos.....	47
CAPÍTULO II: A METODOLOGIA DOS PROGRAMAS DE PESQUISA COMO UMA TEORIA DA RACIONALIDADE HISTÓRICA.....	49
1. Breve excursão através da filosofia da ciência no século XX.....	50
1.1. Kuhn vs. Popper: a tentativa de Lakatos de extrair o melhor das duas posições.....	56
2. A Metodologia dos Programas de Pesquisa.....	57
2.1. A reconstrução racional da história da ciência.....	61
3. A influência de Lakatos para a teologia e a contribuição de Murphy.....	65
CAPÍTULO III: A PROPOSTA DE UM MÉTODO CIENTÍFICO PARA A TEOLOGIA: UMA AVALIAÇÃO CRÍTICA DOS PROGRAMAS TEOLÓGICOS DE PESQUISA.....	69
1. Dois modelos de programas teológicos: Modernismo Católico e a teologia de W. Pannenberg.....	70
2. O discernimento: a experiência religiosa como fonte de fatos empíricos.....	76
3. Tradição, prática e método: MacIntyre ou Lakatos?.....	85
4. O campo da ciência e religião.....	97
CAPÍTULO IV: O ANTI-ESSENCIALISMO E O FUTURO DO CAMPO DA CIÊNCIA E RELIGIÃO-TEOLOGIA.....	101
1. Peter Harrison e os territórios da ciência e religião: uma abordagem histórica.....	103
2. Um dilema: História vs. Filosofia.....	110
3. A teoria das tradições como um possível caminho para o campo da ciência e religião-teologia.....	112
4. O mito moderno da unidade e o conflito entre as tradições naturalistas e teístas.....	122
5. CONCLUSÃO.....	136
6. REFERÊNCIAS.....	142

INTRODUÇÃO

É possível a teologia ser uma ciência? Esta é a questão que a filósofa e teóloga americana Nancey Murphy buscou responder em seu livro *Theology in the Age of Scientific Reasoning* (1990). Para a autora, o caminho para a resposta demanda um engajamento em debates metodológicos. Nestes termos, se as teologias podem reproduzir o sucesso metodológico das ciências empíricas, nenhuma objeção poderá ser feita em relação à sua capacidade de ser racional. Por outro lado, se as teologias não podem possuir o sucesso metodológico similar ao das ciências empíricas, qualquer possibilidade de debate racional entre ciência e teologia está fadada ao fracasso.

Tal posicionamento é fruto de uma tendência no campo de discussão entre a ciência e a religião originada na segunda metade do século passado. O filósofo Josh Reeves assinala que tentativas de estabelecer credibilidade à teologia através do sucesso metodológico das ciências empíricas ganharam força a partir dos trabalhos do filósofo da ciência Thomas Kuhn nos anos 1960, especialmente seu *The Structure of Scientific Revolutions* (1962). Tal obra influenciou muitos acadêmicos religiosos que ocupavam posições em comunidades científicas e que se interessaram em criar uma ponte de contato entre ciência e religião (REEVES, 2019, p. 17). O pioneiro nesta empreitada foi o teólogo e físico Ian Barbour através de seu livro *Issues in Science and Religion* (1966), onde ele oferece vários caminhos em que a discussão poderia ser conduzida. Já em trabalhos posteriores, ele introduziu um importante modelo de relação que se tornou bastante apreciado por acadêmicos interessados em relacionar ciência e religião.¹ Essa tendência de oferecer um contato entre a racionalidade científica e religiosa através de comparações metodológicas é chamada por Reeves de “estratégia de credibilidade” (REEVES, 2019, p. 122). Através dela se busca avaliar a credibilidade dos resultados da investigação teológica, bem como explicar o motivo de seus eventuais fracassos através de um método de investigação reconhecido por comunidades científicas. Com isso, o propósito é estabelecer que a teologia não está de nenhum modo em prejuízo

¹ A chamada tipologia quádrupla de relação (conflito, independência, diálogo e integração) são descrições oferecidas por Ian Barbour das maneiras que foram historicamente compreendidas as relações entre ciência e religião. Esta tipologia foi introduzida em 1990. cf. BARBOUR, I. *Religion in an Age of Science: The Gifford Lectures, 1989-1991*. Vol. 2. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1990.

diante dos padrões de racionalidade que dão credibilidade a um estudo sistemático e amplamente aceito.

O momento era propício para os acadêmicos que contribuíram para o florescimento do campo da ciência e religião. Após a chamada virada histórica da filosofia da ciência, tendo como personagem central Thomas Kuhn, eles assistiram a um desenvolvimento que, de uma vez por todas, dava fim ao influente positivismo lógico juntamente com suas severas críticas à linguagem da religião e das tradições teológicas.² Mas apesar do atual descrédito do positivismo enquanto visão filosófica adequada sobre o conhecimento científico, é importante frisar que foi este movimento que deu o pontapé inicial a uma tendência muito presente ao longo do século XX, a de tentar estabelecer uma teoria do método racional para demarcar a ciência (RUSSELL, 1950, p. 3). Tal tendência é relevante porque ela influenciou profundamente as discussões sobre a relação entre religião e ciência ao longo do século XX.

O método positivista lógico demandava um empirismo bastante estrito onde a linguagem da ciência era delimitada por afirmações com referencial empírico ou que poderiam ser reduzidas, através da lógica, a afirmações com referencial empírico. Isso foi feito através de um critério de demarcação baseado na verificabilidade, de forma que as disciplinas que não se enquadravam em tal critério, foram rotuladas de sem sentido, e, portanto, pseudociências ou metafísica. Não é preciso dizer muito para se concluir que as teologias foram, quase que de forma imediata, tomadas como pseudocientíficas pelos positivistas lógicos e, por sua vez, não é de surpreender que A. J. Ayer tenha reservado não mais que duas páginas para chegar a tal conclusão (AYER, 1952, p. 114-115).

No entanto, Reeves assinala que Kuhn foi muito importante para reduzir significativamente o impacto das críticas do positivismo lógico à religião levantando duas objeções relevantes (REEVES, 2019, p. 15). Primeiro, a

² Uma importante observação, no entanto, é que não se deve assumir que o projeto do positivismo lógico era eliminar a teologia ou a metafísica. Seus membros que formavam o chamado Círculo de Viena tinham posições variadas acerca do papel da religião e da teologia para o conhecimento e para a sociedade. Rudolf Carnap, por exemplo, embora tivesse negado o valor cognitivo do conhecimento teológico, reservava profundo respeito pela religião. Isso pode ser constatado em um diálogo entre Carnap e o matemático cristão Kurt Gödel (sendo este último um frequentador do Círculo de Viena) sobre se a teologia poderia ser logicamente consistente com a ciência moderna. Gödel sustentava que isso era possível. Ver. GIERER, A. Gödel Meets Carnap: A Prototypical Discourse on Science and Religion. *Zygon*, 32, 1977 (p. 207-217). <https://doi.org/10.1111/0591-2385.841997083>

abordagem do positivismo lógico restringia o seu interesse na lógica de teorias isoladas ao passo que a real prática científica se tornava um obívio para seus membros. O efeito disso para a historiografia da ciência é que ela era construída apenas colocando em ordem cronológica grandes realizações científicas, mas deixava o historiador sem ferramentas de compreensão quando tais realizações fugiam aos padrões vigentes de racionalidade (KUHN, 1970, p. 1-2). A segunda importante crítica ao positivismo lógico diz respeito à impossibilidade de haver uma distinção precisa entre teoria e observação, pois uma vez constatada que a linguagem teórica é construída de acordo com formas de ver o mundo que podem se alterar, seria impossível haver uma linguagem teórica neutra a partir da qual os positivistas lógicos poderiam construir suas teorias (REEVES, 2019, p. 15). Rendendo, portanto, uma maior atenção à prática real da ciência através do estudo histórico, juntamente com uma sensibilidade em identificar transformações no modo de compreender a relação entre teoria e observação a partir da percepção e das expectativas dos cientistas em suas práticas reais, Kuhn formula a teoria dos paradigmas. Os paradigmas são grandes tradições científicas (copernicana, newtoniana, einsteiniana, darwinista *etc.*) dotadas de padrões teóricos, observacionais e instrumentais que orientam a pesquisa racional (KUHN, 1970, p. 10).

Kuhn chama a atenção para o processo de mudanças, as revoluções científicas, que ocorrem durante a transição de um paradigma para outro. Tais mudanças revolucionárias dão início a transformações na forma dos cientistas perceberem o mundo, bem como nas orientações da pesquisa. Reeves observa que, ao qualificar estas mudanças como análogas a conversões religiosas, Kuhn abre oportunidades e desafios para o entendimento da relação entre ciência e religião (REEVES, 2019, p. 16-17). Por exemplo, Ian Barbour considera que revoluções paradigmáticas ocorrem analogamente na religião, com transformações significativas tanto no campo teórico como prático das tradições religiosas (MURPHY, 1990, p. 84).³ Os desafios, por sua vez, têm a ver com o fato de que emergem novas questões em torno da relação entre ciência e religião que fogem aos padrões comuns estabelecidos na cultura Cristã Ocidental: destituídos de um padrão único de racionalidade, os especialistas são

³ cf. BARBOUR, Ian. *Myths, Models, and Paradigms: A Comparative Study in Science and Religion*. New York: Harper and Row, 1974.

desafiados a julgar diferentes racionalidades que surgem de tradições distintas e incomensuráveis (REEVES, 2019, p. 17).

Murphy faz parte deste movimento pós-kuhniano de tentar oferecer uma comparação entre a racionalidade científica e teológica através de uma estratégia de credibilidade. No entanto, ela recusa a aplicação da teoria dos paradigmas de Kuhn por julgar ter encontrado uma teoria superior, os programas metodológicos de pesquisa de Imre Lakatos (1978). Ela considera os programas de pesquisa uma versão melhorada da teoria dos paradigmas, dotada de critérios racionais para competição entre teorias rivais e livre das ambiguidades presentes na teoria de Kuhn (MURPHY, 1999, p. 208).

A credibilidade que Murphy acredita poder restaurar com os programas de pesquisa se perdeu, segundo sua análise, após o Iluminismo, durante a transição da epistemologia da autoridade para a epistemologia dominante no período moderno, o fundacionismo. Ela desafia o filósofo da religião Jeffrey Stout e sua compreensão negativa da situação das teologias teístas após o fundacionismo, bem como após as críticas de David Hume. Para Stout, depois da queda da autoridade epistêmica cristã e sua substituição pelo fundacionismo, juntamente com as críticas de Hume contra o teísmo, qualquer investida contemporânea na direção de defender que as teologias teístas são capazes de expressar conhecimento com valor cognitivo, está fadada ao fracasso. O que pode ser constatado através das crises metodológicas das duas principais tradições teológicas do Cristianismo: ortodoxos e liberais (MURPHY, 1990, p. 15). Entretanto, Murphy nota que a força epistêmica do empirismo clássico humeano enfraqueceu grandemente ao longo do desenvolvimento da filosofia da ciência do século XX. Tal empirismo e seus efeitos céticos encontram na metodologia racionalista de Lakatos um adversário considerável, abrindo caminho para uma conclusão contrária (positiva) em relação à oferecida por Stout sobre a situação do teísmo no pensamento contemporâneo.

Murphy defende que os programas de pesquisa podem ser aplicados em várias teologias contemporâneas, garantindo a elas critérios racionais para explicar o seu progresso. Através da história do Cristianismo, ela encontra modelos teológicos contendo todos os elementos necessários para a constituição de um programa de pesquisa, tais como o Modernismo Católico e o sistema teológico de Wolfhart Pannenberg. Ela também identifica várias fontes

de dados capazes de confirmar teorias teológicas garantindo o seu progresso empírico, além de oferecer justificações sobre como esses dados podem ser epistemologicamente interpretados à luz de teorias teológicas que fazem referência direta à realidade de Deus.

Os programas de pesquisa, podem, na visão de Murphy, oferecer o requerido aporte metodológico às teologias teístas que as tradições cristãs desde o fundacionismo clássico tiveram dificuldades em constituir. Com efeito, por conta de a teoria dos programas de pesquisa ser dotada de um critério de demarcação, as teologias capazes de funcionar como programas empiricamente progressivos estariam autorizadas a possuir o *status* de conhecimento científico. Não seriam, portanto, apenas sofismas e ilusões, como condena Hume nas palavras finais das *Investigações*, mas questões de “fato e existência” (HUME, 2004, p. 222; EARLY, 2017, p. 3).

A proposta metodológica de Murphy poderia constituir um robusto modelo de comparação entre ciência e teologia, não fossem algumas dificuldades que lhe são inerentes. Assim, a presente dissertação se interessa em explicitar e discutir estas dificuldades. Para os propósitos deste trabalho, as objeções mais significativas à proposta de Murphy são as que foram oferecidas pelo filósofo Josh Reeves em seu livro *Against Methodology in Science and Religion* (2019). Em tal livro, este autor apresenta, a partir de uma perspectiva histórica, inúmeras inconsistências no projeto filosófico de Murphy. Ao abordar as objeções de Reeves, é possível notar que elas não se limitam a revelar as dificuldades no uso dos programas de pesquisa, e que o problema é mais complexo, pois remonta ao modo como as discussões sobre teorias do método foram estabelecidas na filosofia da ciência desde os positivistas lógicos, a saber, a partir de uma busca pela essência da ciência.

De acordo com Paul Hoyningen-Huene, o espírito essencialista presente em discussões filosóficas sobre a ciência no século XX conduziu à certas preocupações sobre a estrutura das explicações científicas, tais como questões sobre os objetivos e a demarcação da ciência em uma forma atemporal e, por conseguinte, descontextualizada. Para ele, “muitas dessas tentativas de alcançar um critério geral, preferivelmente em termos de condições suficientes e necessárias, não foram bem sucedidas” (HOYNINGEN-HUENE, 2013, p. 7). A busca por um método que englobe todas as ciências racionais, capaz de afastar

especulações e pseudoproblemas nunca foi concretizada ao longo da filosofia da ciência, pois todas as tentativas entraram em conflito com a prática real dos cientistas, a qual, não raro, foge às delimitações normativas de toda orientação metodológica.

Devido a esta constatação, não apenas os programas de pesquisa, mas também as outras duas importantes teorias do método predecessoras – o verificacionismo (positivismo lógico) e o falsificacionismo popperiano (neopositivismo) – contribuíram para passar uma imagem equivocada da natureza da ciência. Com efeito, aqueles que viram nas discussões sobre as teorias do método uma chance de estabelecer comparações entre ciência, religião ou teologia acabaram transferindo, inevitavelmente, este equívoco para suas discussões. Neste sentido, a abordagem metodológica de Murphy se torna apenas um exemplo de equívoco em um campo constituído sobre a premissa de que é possível haver uma paridade racional entre ciência, religião ou teologia assumindo certas características que são essenciais a toda atividade científica racional.

Os membros deste campo, normalmente chamado de campo da ciência e religião (*field of science and religion*), costumam fazer uso da metáfora de uma ponte para simbolizar uma rota de duas vias entre ciência, religião e teologia, ponte esta construída sobre estruturas comuns tais como métodos, fundamentação teórica e racionalidade (RUSSELL, 2003, p. 11). Todavia, este campo pode se revelar bastante frágil se as suas estruturas estiverem fundamentadas em noções essencialistas, e tal fragilidade é demonstrada por Reeves através de sua crítica à proposta metodológica de Murphy.

Como o presente trabalho aborda um campo em que seus membros são pouco conhecidos na academia brasileira, uma exposição mais abrangente do projeto filosófico de Nancey Murphy se faz necessária. Isso inclui, primeiramente, apresentar o problema que ela se propõe resolver em *TASR*, isto é, restaurar a credibilidade das teologias teístas no pensamento contemporâneo. Seguidamente, reconstruir o contexto das discussões filosóficas sobre a ciência no século XX, em que as preocupações sobre a justificação e racionalidade da ciência geralmente envolviam discussões sobre teorias do método. E, finalmente, apresentar a proposta de Murphy de resolver a crise das teologias teístas através da metodologia dos programas de pesquisa. Isso posto, a

intenção da presente dissertação, em sua totalidade, é a de reconstruir o projeto filosófico de Murphy, para, em seguida, introduzir as críticas à sua defesa da metodologia dos programas de pesquisa conforme a perspectiva do anti-essencialismo, uma posição historicista que ocupará a parte final da dissertação. Esta discussão final, envolverá certas questões que vão além da proposta metodológica de Murphy, atingindo, de modo mais amplo, o campo da ciência e religião. Ao se envolver nestas discussões, a presente dissertação será concluída propondo uma posição alternativa que tem a pretensão de resolver uma tensão entre o estudo filosófico e o histórico que emerge das objeções anti-essencialistas.

Dito isto, é importante ressaltar *o fato de que embora Murphy seja o ponto de partida desta dissertação, ela não será o ponto de chegada, isto é, a solução metodológica de Murphy é tomada como um modelo a ser avaliado a partir de uma perspectiva anti-essencialista.* Assim sendo, o leitor é convidado a acompanhar, ao longo de quatro capítulos, uma jornada investigativa que se inicia no pensamento epistêmico moderno e se encerra com algumas das mais recentes discussões em torno do campo da ciência e religião.

No primeiro capítulo, será reconstruída a forma como Murphy compreende a situação das tradições teológicas cristãs a partir da queda da autoridade medieval seguida da emergência do empirismo moderno (raciocínio provável). São expostos os fatores que culminaram na crise metodológica que as teologias teístas ocidentais enfrentaram após a emergência do fundacionismo moderno, seguido de importantes mudanças em conceitos epistêmicos clássicos, especialmente “testemunha” e “evidência”. Tais mudanças formaram o modo moderno do raciocinar sobre o mundo baseado na prova empírica, além de determinar o contexto para as críticas de David Hume ao teísmo e, ao mesmo tempo, destituir os fundamentos racionais das teologias cristãs que outrora estiveram baseadas na epistemologia da autoridade. Ao final do capítulo, serão apresentadas as razões para Murphy acreditar que a solução para esta crise pode ser encontrada na filosofia da ciência do século XX.

No segundo capítulo, são reconstruídas as principais posições dentro da filosofia da ciência que antecederam os programas de pesquisa de Imre Lakatos (positivismo lógico, falsificacionismo e a teoria dos paradigmas). Seguidamente, é feita uma exposição geral da teoria dos programas de pesquisa. Primeiro, são

apresentados os seus elementos centrais: núcleo, hipóteses auxiliares (cinto protetor) e as heurísticas positivas e negativas. Em seguida, é discutido como Lakatos compreende a relação da ciência com a história sobre a ótica de sua metodologia. Ao final do capítulo, é indicado por quais motivos muitos teólogos, especialmente Murphy, despertaram interesse pela metodologia de Lakatos.

No terceiro capítulo, será exposta a aplicação feita por Murphy dos programas de pesquisa em dois modelos teológicos: Modernismo Católico e a teologia de Pannenberg. Seguidamente, será discutida uma forma de produzir dados para confirmar teorias teológicas derivados do julgamento comunal, uma prática realizada por muitos séculos nas comunidades religiosas do Cristianismo. Na segunda parte do capítulo, pretende-se oferecer argumentos para sustentar que não é possível manter a metodologia de Lakatos devido a certos problemas que dificultam o trabalho de compreensão da estrutura do desenvolvimento histórico tanto da ciência como da religião. Estas dificuldades são evidenciadas pelas críticas que Josh Reeves desenvolve contra a posição de Murphy a partir da ótica historicista do anti-essencialismo. Não obstante, ao avançar para além do pensamento contido em *TASR*, em escritos posteriores de Murphy, é possível identificar uma gradual transição dos programas de pesquisa para a teoria das tradições de Alasdair MacIntyre (2001; 1991). Tal transição também será objeto de avaliação, a qual irá revelar que a teoria das tradições, em termos de adequação histórica e consistência epistêmica, é superior à proposta metodológica de Lakatos. Isso será importante para as discussões introduzidas no quarto capítulo por duas razões. Primeiro, ao discutir o anti-essencialismo, é possível notar que suas críticas se estendem a toda tentativa de se propor metodologias normativas que, de alguma forma, contradigam os estudos históricos. Consequentemente, o anti-essencialismo se revela uma objeção que extrapola os limites da proposta metodológica de Murphy e atinge o campo da ciência e religião. Segundo, quando se constata que propostas metodológicas normativas se tornam problemáticas diante do anti-essencialismo devido a divergências entre a investigação filosófica e o estudo histórico, uma alternativa que se apresenta é a de encontrar um meio de relacionar melhor estes dois elementos. Assim, a teoria das tradições surge como uma promissora candidata para, em relação ao primeiro ponto, promover uma forma mais apropriada de relacionar o campo da ciência e religião com o estudo histórico e, em relação ao

segundo ponto, fazer isso sem que a relevância do estudo filosófico seja comprometida.

O quarto capítulo, como já assinalado, centra no anti-essencialismo e na possível adoção da teoria das tradições. O anti-essencialismo é apresentado sob a ótica de Josh Reeves (2019) e sua inspiração derivada do pensamento de Peter Harrison (2015). De acordo com os argumentos destes autores, não seria possível defender qualquer metodologia universalista tal como os programas de pesquisa. Isso porque tais metodologias desencadeiam problemas fundamentais entre a descrição historiográfica da ciência, religião e teologia e as normas universalistas derivadas de teorias filosóficas. Para Reeves, o problema do campo da ciência e religião foi focar em excesso em discussões filosóficas sobre como a racionalidade da ciência deve influenciar a racionalidade da religião (estratégia de credibilidade), na maior parte focando em métodos, mas dando pouca atenção para os aspectos particulares destas diferentes áreas do conhecimento. Para ele, a solução das dificuldades que emergem do dilema descritivo histórico e normativo filosófico pode ser alcançada ao se passar a conduzir o campo da ciência e religião como cada vez mais inclinado para o trabalho descritivo. Frente a isso, pretende-se sugerir que a teoria das tradições de MacIntyre pode ser uma alternativa à proposta de Reeves para o prosseguimento do campo da ciência e religião. Tal sugestão não é somente por conta de ela não ser tão distante, como será possível constatar, das preocupações expressadas pelo anti-essencialismo de Reeves, mas também por oferecer significativos avanços em relação à proposta metodológica de Murphy para a resolução da crise das teologias teístas no pensamento contemporâneo.

CAPÍTULO I: ESTABELECENDO O PROBLEMA: A QUEDA DA AUTORIDADE, EMERGÊNCIA DO RACIOCÍNIO PROVÁVEL E SUAS CONSEQUÊNCIAS

Na nossa filosofia acadêmica ocidental, a crença religiosa é geralmente encarada como irracional e vista com condescendência e mesmo com desprezo. Diz-se que a religião é um refúgio para aqueles que, por uma questão de fraqueza de intelecto ou de caráter, não são capazes de enfrentar as duras realidades do mundo. A atitude objetiva, madura, forte, é ter crenças baseadas apenas em provas. Parece-me que o pensamento filosófico é grandemente influenciado por esta veneração da prova. Temos aversões a afirmações, relatórios, declarações, crenças que não se baseiam em fundamentos.

Norman Malcolm

Quando percorrermos as bibliotecas, convencidos destes princípios, que devastação não deveremos produzir! Se tomarmos em nossas mãos um volume qualquer, de teologia ou metafísica escolástica, por exemplo, façamos a pergunta: *Contém ele qualquer raciocínio abstrato referente a números e quantidades?* Não. *Contém qualquer raciocínio experimental referente a questões de fato e de existência?* Não. Às chamas com ele, então, pois não pode conter senão sofismas e ilusões.

David Hume

O germe desta dissertação surgiu quando, na graduação, tive contato pela primeira vez com questões de filosofia da religião em uma disciplina voltada a este tema no curso de Filosofia da Universidade Estadual do Centro-Oeste. Foi no decorrer de 2018, durante uma seção de seminários, que me aproximei pela primeira vez da principal obra de Nancey Murphy, *TASR*, que é o ponto de partida dos problemas aqui discutidos. Já nas primeiras leituras me vi envolvido com uma autora que discutia questões muito próximas ao meu interesse em torno da epistemologia e filosofia da ciência, e quanto mais a fundo meu interesse me levava, fui capaz de perceber que Murphy teve experiências similares às minhas, e penso que de muitos estudantes de filosofia ou outras áreas, de presenciar a constante desconfiança de muitos acadêmicos sobre se ainda existe um papel relevante para a religião numa era dominada pela ciência. Como ela afirma em sua autobiografia:

No departamento de filosofia da Universidade da Califórnia eu encontrei o ateísmo filosófico pela primeira vez; me senti como a última cristã no mundo. Os membros da faculdade eram divididos apenas sobre a questão se valia a pena ainda continuar argumentando *contra* a religião⁴ (MURPHY, 2007, p. 302, nossa tradução).

A proposta de Murphy de oferecer uma resposta a essas dúvidas através de uma estratégia metodológica constitui uma grande contribuição para as discussões contemporâneas sobre como relacionar ciência e teologia, duas atividades que não raro foram consideradas incompatíveis e, por vezes, até conflitivas. O projeto de oferecer uma crítica a essa influente posição, embora desafiador, representa uma oportunidade de dar voz a ela na academia brasileira, além de promover um exercício crítico em torno da relação entre ciência e teologia.

Murphy inicia *TASR* traçando um panorama sobre a queda da autoridade, a emergência da epistemologia moderna e sua influência na constituição do raciocínio científico. Durante o processo de amadurecimento da epistemologia moderna, o conhecimento teológico fundamentado na autoridade cristã medieval veio a perder seu caráter de cientificidade. Não que na Idade Média a teologia fosse considerada uma ciência na forma como costumamos pensar as ciências empíricas hoje em dia, pois a própria noção de ciência moderna difere da noção de ciência (*scientia*) medieval, mas no sentido de que, antes da modernidade, o que se tinha como equivalente ao conhecimento científico (filosofia natural) não estava dissociado do pensamento religioso ou teológico (HARRISON, 2015, p. 16-19).

Na Idade Média, o interesse pelo mundo natural característico do pensamento grego foi combinado ao conhecimento cristão servindo para ampliar a compreensão humana dentro da cosmovisão religiosa ocidental. Dentro deste contexto, John Polkinghorne assinala que os importantes trabalhos de Tomás de Aquino são exemplos de que não houve oposição entre fé e razão, pois este teólogo medieval tinha um grande interesse pela natureza e pela forma de

⁴In Cal's philosophy department I encountered philosophical atheism for the first time; I felt like the last Christian on earth. Members of the faculty were divided only over the question of whether religion was still worth arguing *against* (MURPHY, 2007, p. 302).

raciocínio aristotélico para alcançar a verdade e a compreensão (POLKINGHORNE, 2008, p. 58). Com efeito, a metafísica aristotélica misturou-se com a teologia cristã contribuindo para a estruturação da autoridade escolástica baseada tanto na *razão* como na *revelação* (BARBOUR, 1966, p. 19-21). Estes são alguns dos motivos para se considerar não ter havido conflitos, em termos epistêmicos, entre a razão demonstrativa de influência grega (Platão, Aristóteles, Euclides *etc.*) e a visão de mundo cristã.

Contudo, ocorreram transformações significativas na passagem da epistemologia medieval para a ciência Iluminista, juntamente com a emergência da epistemologia fundacionista iniciada por Descartes. A partir de então, houve um empenho empregado por muitos teólogos em se alinhar à nova forma de pensamento moderno ou tentar manter a autoridade religiosa imune das consequências do raciocínio científico desencadeado pelo Iluminismo. Será, neste capítulo, tratado das razões que Murphy apresenta para explicar o fracasso deste empenho. Murphy encontra conjunturas mais favoráveis para as teologias na epistemologia desenvolvida ao longo do século XX, especialmente a partir da teoria holista do conhecimento (MURPHY, 1990, p. 7).

1. Informações preliminares: distinção entre teologia e religião e o projeto pós-moderno de Murphy

Murphy está interessada em avaliar a condição do conhecimento teológico diante dos padrões de racionalidade contemporâneos. Para isso, é preciso que se conheça as diferenças entre teologia e religião. Tal diferença não é tão aparente como se possa supor, pois muitos pensadores importantes engajados nesta temática são acusados de tratar religião e teologia indiscriminadamente quando avaliam as formas de relacionar tais conceitos com a ciência (STENMARK, 2021, p. 54-55). Religião é um conceito que gera bastante divergências. O teólogo Alister McGrath chama a atenção para a dificuldade de se apresentar uma definição neutra de religião que abranja todas as práticas religiosas cristãs e não-cristãs, e isso se torna ainda mais problemático quando se leva em conta que algumas práticas se consideram mais uma filosofia de vida ou uma prática cultural do que propriamente uma religião, embora apresentem alguns elementos típicos de religiões (MCGRATH, 2005, p. 44-45). Portanto, para evitar problemas que fogem à alçada desta pesquisa, é

importante ter em mente que Murphy se limita apenas à prática religiosa cristã. O principal motivo para ela focar no Cristianismo tem a ver com sua formação predominantemente cristã, que a fez concentrar o seu pensamento de acordo com a sua visão religiosa. Como ela afirma, “eu tenho estudado o Cristianismo desde o ensino básico em uma escola católica” (MURPHY, 2017, p. 449).

Sobre a diferença da prática cristã com a teológica, Murphy pretende resolver a crise intelectual que as teologias cristãs passaram a enfrentar desde o Iluminismo, e isso é uma preocupação diferente da de um religioso. Como afirma Mikael Stenmark, não se pode exigir de um religioso a mesma capacitação intelectual e estudos preparatórios que se exige de um teólogo (STENMARK, 2021, p. 53). Isto porque os objetivos de ambos são diferentes, e Murphy deixa clara esta diferença ao indicar que o objetivo de um cristão não é, necessariamente, adquirir conhecimento, mas ser obediente a Cristo (MURPHY, 1990, p. 196). Portanto, o teólogo enfrenta um problema que diz respeito unicamente à sua competência enquanto teólogo, a saber, o constante descrédito de sua área de conhecimento na academia, descrédito esse traduzido pelas palavras “teologia não é uma ciência.” Responder a esta acusação requer a demonstração de que a teologia está na mesma arena intelectual que a ciência.

Nancey Murphy concluiu seu doutorado na área da filosofia da ciência numa época em que se podia olhar retrospectivamente e identificar os avanços e dificuldades das posições mais relevantes (positivismo lógico, falsificacionismo, teoria dos paradigmas e os programas de pesquisa). Ela também foi capaz de notar como o desenvolvimento da filosofia da ciência transformou a forma de compreender o papel do conhecimento religioso, desde a sua falta de sentido, decretada pelos positivistas lógicos, até à revolucionária *Estrutura* de Thomas Kuhn, que abriu caminho para comparações mais favoráveis entre ciência e religião. Na Universidade da Califórnia, Murphy foi orientada de Paul Feyerabend, entretanto, expressou maior simpatia pelo racionalismo de Imre Lakatos do que pelo anarquismo metodológico de seu orientador (MURPHY, 2007, p. 303).

Murphy também compreendeu que ao longo do século XX houve importantes mudanças que abriram caminho para novas teorias do conhecimento, da linguagem e da moral, as quais foram favoráveis para as discussões do conhecimento teológico e que ela julga caracterizar um tipo de

pensamento pós-moderno (MURPHY, 1990, p. 201). Entretanto, ela tem uma noção particular de pós-moderno que difere da ideia desconstrucionista que geralmente é atribuída a filósofos de tradição francesa (BRAND, 2001, p. 34). O objetivo de Murphy não é desconstruir a epistemologia moderna (fundacionismo); antes, é repensar o conhecimento teológico de acordo com melhores padrões epistêmicos (NEWSON, 2015, p. 49). Ela destaca três grandes modificações que possibilitam o pensamento pós-moderno: 1) na maneira de compreender a linguagem: de representacionista-expressivista para uma abordagem contextualista; 2) na maneira de compreender a moral: de individualista para uma comunitarista; 3) e, na maneira de compreender o conhecimento: do fundacionismo para o holismo (MURPHY, 2003, p. 66-70).

Não é o propósito desta dissertação discutir particularmente essas mudanças, cabendo apenas mencionar que elas poderão ser notadas ao longo do texto, embora algumas em maior grau que outras. Outrossim, não é também propósito desta dissertação julgar se a concepção de pós-modernidade de Murphy é apropriada, sendo que o único interesse em a mencionar é porque é quase impossível desvincular tal concepção do pensamento de Murphy, embora ela tenha demonstrado arrependimento de ter feito uso de tal termo, uma vez que ele sempre leva a mal entendidos (MURPHY, 2008, p. 473-474). Por estas razões, evitarei utilizar o termo pós-moderno ao longo da dissertação.⁵ Em vez disso, irei, eventualmente, me referir à atitude não moderna de Murphy como sendo análoga ao seu não fundacionismo.⁶

Feitos esses esclarecimentos, é possível enfim passar para a origem do problema na modernidade. Se Murphy está preocupada em restaurar o *status* científico da teologia no contexto da ciência contemporânea, é porque existem muitos que insistem em dizer que isto não é possível. Para ela, aqueles que normalmente rejeitam a possibilidade de a teologia ser considerada uma ciência

⁵ Para uma análise crítica do conceito de pós-modernidade: cf. PARUSNIKOVA, Zuzana. Is A Postmodern Philosophy of Science Possible? *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 23 (1). 1991. (21-37). Doi: [10.1016/0039-3681\(92\)90025-2](https://doi.org/10.1016/0039-3681(92)90025-2).

⁶ A razão para isso é porque Murphy associa a modernidade ao fundacionismo não só como uma teoria filosófica, mas como caracterizador da atitude intelectual e cultural dos modernos. Ela acompanha a explicação de Stephen Toulmin (*Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. NY: The Free Press, 1990), que afirma que o horror da *Guerra dos Trinta Anos* (1618-1648) causado por diferenças radicais de pensamento no século XVII, provocou a urgência pela busca por acordos. A ideia de um conhecimento universal, atemporal em que todos poderiam concordar em relação às suas fundações representou mais os anseios daquela época do que o conhecimento temporal, local, retido por uma ou outra autoridade (MURPHY, 1996a, p.13).

podem ser, de uma forma ou outra, relacionados a David Hume (MURPHY, 1990, p. 1).

2. O Desafio humeano

Um fator que será notado pelo leitor no presente capítulo é que, em relação às consequências que a epistemologia moderna produziu para a teologia, o mínimo se falará de Immanuel Kant. Ele, que é considerado o filósofo moderno que trouxe mais prejuízos às discussões metafísicas, por ter instituído a barreira entre a razão científica e a razão prática (religião), na visão de Murphy, não é a peça central que permite compreender os dilemas contemporâneos enfrentados pelas teologias tradicionais. Ao invés de Kant, o protagonista será David Hume, cujo pensamento Murphy sustenta ter sido tomado como certo pela maioria dos filósofos seculares, mas ignorado por muitos teólogos. O motivo, é que eles não estavam providos dos meios epistemológicos adequados para responder Hume (MURPHY, 1990, p. 1-2).

Murphy direciona sua atenção para as consequências do pensamento de Hume na teologia através dos olhos do filósofo da religião americano Jeffrey Stout a partir de seu livro *The Flight From Authority* (1981).⁷ Stout identifica o quão importante para modelar o pensamento de Hume foi o uso que o movimento francês *Logique de Port-Royal*⁸ (doravante, *Port-Royal*) fez das ideias de Pascal e Descartes, proporcionando o contexto para o raciocínio provável e a emergência do empirismo (MURPHY, 1999, p. 206). A partir daí, Stout sustenta que o destino do teísmo estava traçado: não haveria meios para

⁷ Ao longo da dissertação estarei discutindo as conclusões que Murphy extrai do pensamento de Stout. Com efeito, para quem desejar investigar diretamente a obra deste autor, ver. STOUT, Jeffrey. *The Flight from Authority*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1981.

⁸ O *Logique de Port-Royal* também conhecido como *L'art de penser (A Arte de Pensar)* foi um dos mais influentes textos de lógica na modernidade que agrega a noção central do movimento de mesmo nome originado na França. O *Port-Royal* surgiu no século XVII, e a primeira edição do texto central deste movimento (*L'art de penser*) foi publicada em 1662 por autoria de Antoine Arnauld e Pierre Nicole, dois filósofos e teólogos franceses associados a um centro católico jansenista chamado *Port-Royal-Abbey*. A despeito da grande influência de Santo Agostinho, é inegável que o pano de fundo que dá suporte à lógica do *Port-Royal* é baseado em noções cartesianas. As influências mais evidentes de Descartes têm a ver com duas questões semânticas. A primeira, diz respeito à visão de que o pensamento é prioritário relativamente à linguagem; a segunda, diz respeito a noções cartesianas sobre as operações da mente necessárias para o conhecimento científico e como tais operações ocorrem e são expressas pela linguagem. Tal propensão a questões de cunho semântico nos ajudam a compreender a razão de ter havido transformações no vocabulário epistêmico feitas pelo movimento. cf. Buroker, Jill, "Port Royal Logic", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/port-royal-logic/>>.

que o conteúdo cognitivo das teologias fosse capaz de reconciliar-se com a razão científica.

A consolidação do fundacionismo e o avanço do raciocínio provável foram fatores que causaram a visão pessimista de Stout (e Murphy neste ponto concorda) de que as posições teológicas tradicionais (liberais e ortodoxos) não são capazes de superar Hume em seus próprios termos; que elas não satisfazem os requerimentos do raciocínio provável estipulados por Hume. Stout acredita não haver uma terceira alternativa capaz de lograr êxito contra o ceticismo de Hume, mas neste ponto, Murphy se posicionará de forma diferente por considerar que Stout ignorou pelo menos um teólogo candidato a oferecer uma terceira alternativa, o teólogo alemão Wolfhart Pannenberg (MURPHY, 1990, p. 15). A importância disso para os próximos capítulos está no fato de que se não existe, como decretou Stout, uma alternativa para as teologias tradicionais dentro das condições estipuladas por Hume, as teologias não podem ser de nenhum modo pensadas como ciência, mas se houver alternativa, então é legítimo discuti-la e avaliar se ela é consistente.

3. As duas categorias de conhecimento: *Scientia* e *Opinio*

A transição da epistemologia medieval para a epistemologia moderna não foi uma de ruptura brusca e total abandono dos conceitos epistêmicos que os medievais já haviam anteriormente legado dos gregos. Murphy sustenta que Descartes havia herdado um par de vocabulário vindo de Aristóteles, que perpassou pelos medievais, chamados de *scientia* e *opinio*. *Scientia* era um tipo de conhecimento formulado pelo raciocínio demonstrativo. Já *opinio*, embora não fosse um conhecimento certo como *scientia*, era um conhecimento provável, mas no sentido da aprovação da autoridade, e constituía uma respeitável categoria de conhecimento. “Provável” era uma categoria que se adequava muito bem ao sistema teológico, pois as noções que precisavam ser avaliadas como mais ou menos prováveis deveriam ser julgadas pela mais alta autoridade, o próprio Deus (MURPHY, 1990, p. 3-4).

Murphy (1990, p. 4, n. 5) afirma que Stout havia acompanhado a análise de Ian Hacking,⁹ a qual indicava que a noção de probabilidade a que estamos

⁹ cf. HACKING, I. *Emergence of Probability*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

habituaados, baseada em evidência empírica (evidência interna), não estava disponível aos primeiros pensadores modernos durante a crise da noção de *scientia* motivada pela emergência do pensamento Iluminista. Isso porque a noção de probabilidade baseada na evidência interna se desenvolveu apenas um século após a morte de Descartes. Estando, portanto, diante de duas alternativas em crise, Descartes decidiu evitar a autoridade (*opinio*), optando, de outro modo, por restaurar a razão demonstrativa (*scientia*), fundamentando o conhecimento nas ideias claras e distintas (MURPHY, 1990, p. 4). O projeto de Descartes não foi bem sucedido em fundamentar o método da ciência empírica moderna. Contudo, ele acabou legando o fundacionismo como uma visão do conhecimento que perduraria por longos anos após a sua morte (MURPHY, 1990, p. 4-6). A nova epistemologia desenvolvida por Descartes foi importante para o processo de transição da autoridade para a visão de ciência fundamentada no conhecimento empírico. Neste processo de transição, novos vocabulários epistêmicos foram desenvolvidos e herdados por filósofos que sucederam Descartes, especialmente a partir do *Port-Royal*. As próximas seções irão explicitar como este processo se deu, bem como as consequências que teve para o teísmo.

4. O declínio da autoridade

A mudança do vocabulário epistêmico passou pelo grupo *Logique de Port-Royal* na segunda metade do século XVII. Os Jansenistas¹⁰ do *Port-Royal* empreenderam uma mudança no termo “provável” (latim *probabilis*): de uma interpretação ligada à “aprovação da autoridade” para outra ligada à tentativa de

¹⁰ O Jansenismo foi um grupo católico originado na França influenciado por ideias agostinianas. O nome do movimento deriva de uma homenagem ao teólogo holandês Cornelis Jansen (1585-1638) que estudou na universidade de Sorbonne e se tornou posteriormente bispo de Ypres. As ideias de Jansen, junto com as de seu colega de Sorbonne Abade de *Saint-Cyran* (1581-1643), formaram as bases teóricas do jansenismo que, conseqüentemente, vieram a se tornar problemáticas diante do catolicismo ortodoxo em torno de questões como “a eficácia da graça”, “o papel do livre arbítrio na salvação” e “a natureza da penitência”. Devido às ligações da família de Antoine Arnauld (1612-1694) com o mosteiro *Port-Royal-Abbey*, o pensamento jansenista se tornou central nessa instituição. O teólogo e matemático Blaise Pascal (1623-1632) se identificou com o jansenismo nos anos 1640 escrevendo textos que foram influentes para o movimento, dentre os quais se encontra a famosa aposta de Pascal. cf. Buroker, Jill, "Port Royal Logic", *The Stanford Encyclopædia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/port-royal-logic/>>; Ver. também KOLAKOWSKI, L. *God Owes Us Nothing: A Brief Remark on Pascal's Religion and on the Spirit of Jansenism*. USA: University of Chicago Press, 1998.

proporcionalizar a “aceitação da crença de acordo com a evidência interna” (MURPHY, 1990, p. 6). Tal mudança ocasionou uma reordenação na noção de “testemunho”, comparada à maneira que esta noção era compreendida na Idade Média. Murphy assinala que o testemunho na epistemologia da autoridade significava as características que o observador atribuía a um evento na natureza (MURPHY, 1990, p. 5). Mas esta ideia mudou por conta da influência de Blaise Pascal nos autores do *Port-Royal*.

Pascal inspirou-se em jogos de azar para resolver certos problemas de escolha quando a razão não era capaz de oferecer total garantia qualquer que fosse a posição adotada. Sendo assim, a única alternativa seria apostar baseando-se na proporção de interesses. A mais conhecida aplicação desta noção se deu em relação ao problema de como decidir sobre a existência ou inexistência de Deus, formulada através da famosa aposta de Pascal (MACKIE, 1983, p. 200-203). Isso motivou os autores do *Port-Royal* a adotarem apenas cálculos baseados em regras de *frequência* – a exemplo de jogos de azar – como critério para a aceitação das afirmações oriundas de algum tipo de autoridade humana. Essa reformulação culminou no estopim para o raciocínio provável, ou seja, a ideia de que devemos basear nossas crenças sobre o mundo de acordo com a frequência que ocorre aquilo que relatamos (MURPHY, 1990, p. 5).

A partir de então, sempre que fosse necessário questionar o quão provável era um evento na natureza, o procedimento teria que ser o de tomar o testemunho desse evento de acordo com a frequência que ele ocorre (evidência interna) e não de acordo com as características atribuídas pelo observador (evidência externa) como era a noção de testemunho na autoridade epistêmica. Com este novo sentido de probabilidade baseado em evidência interna, tornou-se mais adequado recorrer a ela do que confiar na autoridade religiosa. Ainda mais quando a autoridade deixou de ser uma questão unânime por conta da Reforma Protestante (MURPHY, 1990, p. 6).

A partir dessas mudanças, os seguidores de Descartes passaram a não depender mais da solução precarizada oferecida por ele. A erosão da noção de *scientia*, devida a certas dúvidas acerca das “ideias claras e distintas” e do “raciocínio demonstrativo”, não foi sentida pelo fato de haver um novo vocabulário epistêmico e novas maneiras de decidir sobre o que seria racional para acreditar e o que não seria. O raciocínio provável abriu espaço para o

estabelecimento do pensamento empirista e, desta forma, Murphy assinala que tal raciocínio marcou uma linha divisória entre o racionalismo de Descartes e o empirismo de Hume, como sendo duas formas distintas de buscar fundações para o conhecimento (MURPHY, 1990, p. 6). Em outras palavras, o fundacionismo de Descartes refletiu em Hume, com a diferença de que ambos, em posse de vocabulários epistêmicos diferentes, buscaram fundações diferentes para o conhecimento.

Para resumir, a autoridade cristã passou por um processo de declínio devido a certas alterações promovidas por acontecimentos como o fundacionismo de Descartes, o *Port-Royal*, a Reforma, o surgimento da ciência moderna, entre outros eventos que contribuíram, de uma maneira ou de outra, para cadenciar a forma que o conhecimento foi investigado na modernidade. Murphy indica que o destino do teísmo depois do *Port-Royal* e da morte de Descartes foi de grande interesse para Stout, pois tais eventos compreendem uma sucessão interminável de tentativas fracassadas de fundamentar a teologia seja através do teísmo, seja pela visão deísta, sendo esta última, uma consequência direta do raciocínio provável (MURPHY, 1990, p. 10). Na próxima seção, será conceituado o fundacionismo clássico avaliando sua influência na forma moderna de conceber o conhecimento no empirismo britânico.

5. O fundacionismo e sua influência em Hume

Como assinalado, a resposta oferecida por Descartes ao desafio cético trouxe consigo uma noção moderna do conhecimento que influenciou (e de certo modo ainda influencia) a maneira de se compreender a justificação das crenças, a saber, o fundacionismo. A exposição de tal noção, formulada de maneira metafórica, implica na ideia de que todo conhecimento precisa estar fundado em bases sólidas, tal qual um edifício construído a partir de um fundamento firme (DESCARTES, 1991, p. 35). A metáfora do fundamento é associada ao conceito de justificação. Na modernidade justificar uma crença tinha a ver com apresentar boas evidências, e como visto na seção anterior, após a emergência do raciocínio provável, o termo evidência foi modificado deixando de se tratar do conceito medieval de evidência “externa” e passando a ser entendido como evidência “interna”, uma crença baseada na frequência em que um evento ocorre.

Ernest Sosa afirma que “o fundacionismo é frequentemente definido como a única alternativa aceitável ao regresso ao infinito de justificação” (SOSA, 1980, p. 547). O método dedutivo defendido por Descartes pretendeu eliminar o regresso ao infinito, propondo que a cadeia de raciocínio deve terminar no momento que se alcançam as ideias claras e distintas (MURPHY, 1990, p. 4). Porém, quando se aplica o método dedutivo na experiência, partindo de enunciados universais para deduzir enunciados particulares, sempre haverá a dificuldade de justificar as consequências já implícitas nas premissas do argumento por meio de um número limitado de observações (MURPHY, 1990, p. 7). A alternativa para resolver esse problema foi substituir o método dedutivo pelo indutivo, em que se deve partir de observações particulares e, por meio delas, formular generalizações. Tal método também tem seus problemas, pois a certeza do conhecimento não é estabelecida quando o fundamento é feito a partir de observações particulares e contingentes. Quem diagnosticou a impossibilidade de racionalmente justificar o indutivismo foi David Hume, mas também foi ele quem consolidou que a força da evidência interna (frequência dos eventos) pode garantir a confiança em crenças futuras através da probabilidade, ainda que as observações empíricas não sejam capazes de proporcionar uma terminante certeza (HUME, 2004, p. 91-94).

Como foi assinalado, embora Hume difira dos padrões de Descartes, ele está envolvido na mesma forma fundacionista de buscar justificar o conhecimento. A diferença é que ele está inserido na tradição empirista, a qual exige que a justificação deve ocorrer através da experiência:

Na epistemologia empirista, tanto a natureza das fundações quanto o método de construção diferem dos correspondentes elementos cartesianos, mas a suposição básica é a mesma – ou seja, que é o trabalho da filosofia examinar a justificação das afirmações do conhecimento putativo de outras disciplinas tentando derivá-las a partir das fundações imediatamente dadas¹¹ (MURPHY, 1990, p. 7, nossa tradução).

¹¹ In empiricist epistemology, both the nature of the foundations and the method of construction differ from the corresponding Cartesian elements, but the underlying assumption is the same - namely, that it is the business of philosophy to examine the justification of the putative knowledge claims of other disciplines by attempting to derive them from immediately given foundations (MURPHY, 1990, p. 7).

Há quem sustente que Hume não era um fundacionista, pois tal noção não seria compatível com seu naturalismo cético (CAMPELO, 2015). Com efeito, poderia se objetar que as críticas de Hume à religião não seriam eliminadas caso o fundacionismo entrasse em declínio. Entretanto, Murphy sustenta que Hume desenvolveu suas críticas comprometido em “aplicar os melhores padrões de raciocínio de sua época para testar as afirmações da religião” (MURPHY, 1999, p. 206). Tais padrões foram os que resultaram do raciocínio provável (empirismo), padrões com considerável força filosófica e que foram utilizados para desafiar a credibilidade do teísmo.

Hume exigiu rígidos padrões da teologia para que ela fosse considerada racional. Ao comentar sobre a postura epistêmica de Hume, D. Z. Phillips assinala que o filósofo escocês não estava disposto a levar até às últimas consequências o seu ceticismo, pois por mais refinado que ele pudesse ser na teoria, ele não poderia ser levado até suas últimas consequências na prática (PHILLIPS, 1995, p. 84). Hume teve que recorrer, no fim das contas, à ideia de que podemos pressupor que nossas práticas são adequadas com a natureza; buscar outra justificação além do que a própria prática pode fornecer é impossível. Diante disso, Phillips prossegue indicando que autores como John Henry Newman assinalaram que o que faltou a Hume foi estender esses *insights* epistemológicos para a religião (PHILLIPS, 1995, p. 85). Isso, contudo, não ocorreu, e as exigências do raciocínio provável demandando fundações baseadas em evidência empíricas se mantiveram com toda força contra a religião. Isso pode ser visto no processo de crítica que Hume instaurou contra o teísmo.

6. David Hume e os efeitos do declínio da autoridade

Ao acompanhar o raciocínio de Stout, Murphy interpreta que a racionalidade teísta, outrora tomada como certa até a época de Descartes, veio a parecer descontextualizada diante o raciocínio provável. Não havia meios de manter a visão epistêmica da autoridade cristã, mas era aparentemente possível alinhar a crença religiosa ao raciocínio provável, e este foi o propósito do deísmo (MURPHY, 1990, p. 10). A consolidação do raciocínio provável e a atuação do deísmo nesse processo pode ser, segundo Stout, dividido em três estágios

“vistos mais claramente na Inglaterra mais ou menos a partir de 1640 até a morte de Hume em 1776” (MURPHY, 1990, p. 10).

No primeiro estágio, era possível identificar tentativas de tornar compatível o conteúdo da revelação com o raciocínio provável. Stout encontra tal posicionamento no filósofo John Locke. Para o empirista britânico, os milagres registrados nas Escrituras são evidências para acreditarmos na revelação, ao passo que ela está assegurada racionalmente através da garantia da existência de Deus, o seu autor. Por sua vez, tal existência é sustentada por argumentos racionais que não contradizem o raciocínio provável¹² (MURPHY, 1996a, p. 14-15). Entretanto, a revelação deve sempre ter precedência em relação à probabilidade, assim Locke sustentou que a razão era capaz de oferecer garantia para a autoridade das Escrituras ainda que certas doutrinas fossem consideradas improváveis:

A razão deve ser o nosso último juiz em tudo. Não quero dizer que devemos consultar a razão e examinar se uma proposição revelada por Deus pode ser demonstrada por princípios naturais e que, se não puder ser, temos a liberdade de a rejeitar; mas devemos consultar a razão, e por meio dela, examinar se se trata de uma revelação de Deus ou não (LOCKE, 2014, p. 977).

No entanto, os deístas britânicos do século XVIII passaram a dar um papel ainda mais importante para a razão aceitando para a teologia apenas aquelas razões que poderiam ser provadas independentemente da revelação. Com isso, teve início o segundo estágio, a partir do qual a revelação passou a desempenhar um papel cada vez menor, muitas vezes sendo tomada como improvável ou redundante (MURPHY, 1990, p. 10-11). O golpe final que marcou a derrocada do teísmo ficou relegado a David Hume, que estendeu a crítica deísta contra a revelação e os milagres e, posteriormente, veio a atacar o próprio cerne do deísmo: o argumento do desígnio. Esse foi o último estágio da consolidação do raciocínio provável (MURPHY, 1990, p. 11).

Hume primeiro atacou os argumentos em favor dos milagres. Na seção 10 das *Investigações*, intitulada *Dos Milagres*, ele apresenta uma série de

¹² Ver, por exemplo, os argumentos que Locke apresenta em seu *Ensaio* na parte onde ele inicia afirmando que fazendo uso da razão, meditação e atenção iremos perceber que as provas para a existência de Deus são tão demonstráveis quanto as verdades da matemática (LOCKE, 2014, p. 859).

argumentos para nos convencer de que os milagres são bastante questionáveis (HUME, 2004, p. 162-168). Os argumentos estão, de modo geral, baseados em um princípio que permeia toda as *Investigações*, isto é, que nossas impressões imediatas são mais vivas e confiáveis se comparadas às ideias passadas ou relatos de terceiros (HUME, 2004, p. 34). Nesse sentido, temos boas razões para desconfiar dos milagres, porque eles são todos baseados em relatos e não em impressões imediatas. A título de exemplo, Hume indica que os relatos dos milagres executados por Jesus são altamente propensos a dúvidas, pois temos acesso a eles através de testemunhos indiretos dos discípulos dos apóstolos e não diretamente das testemunhas oculares. Portanto, os discípulos que não tiveram uma impressão direta tal qual os apóstolos de Jesus não tinham a mesma precisão em seus relatos. Nas palavras de Hume:

A evidência que temos para a veracidade da religião cristã é menor que a evidência para a veracidade de nossos sentidos, porque já não era maior que esta nem mesmo nos primeiros autores de nossa religião, devendo certamente diminuir ao passar deles para seus discípulos, e ninguém pode depositar nos relatos destes tanta confiança quanto no objeto imediato de seus sentidos (HUME, 2004, p. 153).

Mas como assinala Mackie (1983, p. 16), o argumento central da crítica de Hume em *Dos Milagres* baseia-se na ideia de que é necessário haver critérios para julgar afirmações sobre milagres que não se limitem apenas às considerações externas do testemunhante. Ou seja, Mackie interpreta que Hume parte da preocupação em relação à credibilidade de um relato de acordo com duas possibilidades: o relato pode vir de alguém que está enganado ou de alguém que pretende enganar. Assim, o primeiro fator relevante para aceitar uma crença seria eliminar essas duas possibilidades. Entretanto, se esses fossem os únicos critérios, ficaria faltando um elemento intrínseco capaz de pesar o que é mais provável diante de relatos de milagres. Ou seja, deveríamos acreditar que o relato de um milagre é provável apenas eliminando as possibilidades de que quem o relatou está enganado ou nos enganando? Para Hume, Mackie conclui, sem um critério intrínseco baseado na experiência não seria possível acreditar de modo algum (MACKIE, 1983, p. 16). Com efeito, uma vez considerado um critério intrínseco (empírico) para aceitar uma crença, os relatos externos se tornam irrelevantes quando se trata de milagres, pois tanto o relato do enganador

como o do que julga não estar enganado se tornam igualmente improváveis (MACKIE, 1983, p. 17).

Por conseguinte, pelo que foi dito, é possível constatar que ficam apenas duas alternativas para se acreditar em um relato de milagre: 1) confiar na experiência imediata, 2) ou, confiar em relatos baseados na regularidade dos eventos naturais (evidência interna). No primeiro caso, os milagres estariam excluídos, pois como fora dito, Hume considera que milagres são sempre relatos de terceiros e não experiências imediatas. Na segunda alternativa, também não há como sustentar os milagres, pois dado que Hume os definiu como violações da ordem natural, mesmo que eles sejam uma possibilidade (pois não existe uma causalidade que garanta logicamente a regularidade dos eventos naturais), a probabilidade de a ordem da natureza ser violada devido a uma causa sobrenatural é insignificante (HUME, 2004, p. 160). Assim, é possível identificar as razões que privaram Hume de flexibilizar os seus rígidos padrões de justificação para o conhecimento religioso, tal como foi discutido no final da seção anterior. Religiosos, de acordo com ele, não ensejam confiança em suas práticas e crenças, uma vez que

[...] não se encontra em toda a história nenhum milagre atestado por um número suficiente de homens de bom senso, educação e saber tão inquestionáveis que nos garantam contra toda possibilidade de estarem eles próprios enganados; de integridade tão indubitável que os coloque acima de qualquer suspeita de pretenderem iludir outros; de tal crédito e reputação aos olhos da humanidade que tenham muito a perder no caso de serem apanhados em qualquer falsidade; e, ao mesmo tempo, que atestem fatos realizados de maneira tão pública e em uma parte do mundo tão conhecida que não se pudesse evitar o desmascaramento. Todas essas circunstâncias são requeridas para nos dar uma confiança plena no testemunho dos homens (HUME, 2004, p. 162).

Não há, para Hume, razões para amenizar as dúvidas em relação ao testemunho de pessoas (religiosas) que tendem a não ser instruídas o suficiente para raciocinar segundo os parâmetros do raciocínio provável e desconfiarem dos milagres. Contudo, é de se notar que, ao que parece, Hume e a tradição judaica pertencem a mundos diferentes. Na lei judaica, há várias passagens condenando o falso testemunho (*Êx.* 20:16; 23:1-3; *Deut.* 5:20). Nas Escrituras, o falso testemunho é retratado como equivalente a zombar da justiça (*Prov.*

19:28). Em *Deut.* 19:16-20, está escrito que uma pessoa acusada de falso testemunho deveria se apresentar diante de Deus e dos Sacerdotes, para que estes julgassem a questão. Caso o relato da testemunha fosse considerado falso, ela poderia ser condenada com a pena que seria imposta à pessoa a quem ela caluniou. Ao que parece, os judeus tinham muito a perder se fossem apanhados em falsidade, inclusive suas vidas.¹³

O segundo foco do ataque de Hume foi contra o argumento do desígnio. Tal argumento remonta a uma das cinco vias de Aquino, mas ganhou um aspecto novo no contexto deísta. A noção de desígnio em Aquino foi entendida a partir de uma ideia teleológica, em que o propósito das coisas do mundo servia de prova para se crer que existe um agente divino. Já na nova formulação deísta, a ordem da natureza, entendida como um mecanismo, servia como evidência para a existência de um artesão ou *designer*; ou seja, não se pensava mais teleologicamente, mas a partir dos pressupostos mecanicistas dos teólogos naturais¹⁴ (TOPAHN, 2010, p. 61-62).

A crítica de Hume contra a teologia natural é encontrada em seu livro *Diálogos Sobre a Religião Natural* (1779). Nesta obra ele atacou o cerne da teologia natural, que é justamente o argumento do desígnio. Ao longo dos diálogos é posta em xeque a ideia de que um *designer* inteligente é a única explicação para a ordem do mundo, pois a premissa mecanicista deste argumento pode ser contestada caso se considere o mundo como um organismo originado por propagação (HUME, 1992, p. 49-52). Uma segunda crítica não menos importante é a falta de explicação para a existência do mal dentro da teologia natural. Se o objetivo for preservar o conceito tradicional de Deus de acordo com a premissa deísta, ou seja, onipotente, benevolente e arquiteto do universo, então não se pode compreender por que este Deus inseriu (ou permitiu) o mal neste projeto em conformidade com sua providência (HUME, 1992, p.136-137).

É possível ver que Hume foi capaz de construir robustas críticas às duas principais posições teológicas na modernidade, a saber, a teologia da revelação,

¹³ Agradeço ao professor Agnaldo C. Portugal por sugerir essa observação.

¹⁴ A teologia natural é uma forma de teologia que busca provar a existência de Deus de acordo com a razão científica. Ficou bastante conhecida com a publicação da obra *Natural Theology: or, Evidences of the Existence and Attributes of the Deity* (1802) de William Paley, onde se encontra o famoso argumento do relojoeiro.

que se fundamenta nos milagres, e a teologia natural,¹⁵ que se fundamenta no deísmo e no argumento do desígnio. Na próxima seção, será abordada a forma como Murphy compreende as consequências dessas críticas para as teologias modernas e as condições que Stout compreende estarem submetidos os teólogos após Hume.

6.1. Teologia após Hume

Após as críticas de Hume, Murphy prossegue acompanhando, sob a perspectiva de Stout, as consequências do fracasso do teísmo em se sustentar diante do raciocínio provável. Stout compreendeu que os teólogos acabaram por ter que se adequar entre duas alternativas, sendo elas ou aceitar as críticas de Hume e recorrer a um outro tipo de fundamento para a teologia fora dos padrões do raciocínio provável, ou recusar as críticas de Hume, e sofrer as consequências da recusa:

Alguns aceitam a crítica de Hume como a palavra final e procuram outra “vindicação” para a religião e a teologia fora do domínio cognitivo. Outros ignoram a crise criada pelas mudanças epistemológicas conduzidas na modernidade, e prosseguem com seus interesses como se Hume nunca tivesse escrito. O último tipo, contudo, paga o preço de tornar-se intelectualmente isolado da, e irrelevante para a, cultura¹⁶ (MURPHY, 1990, p. 12, nossa tradução).

Dentre aqueles que tomaram as críticas de Hume como garantidas se desenvolveu um progresso dialético que culminou em duas tradições, ortodoxos e liberais (MURPHY, 1990, p. 13). Os primeiros têm como maior representante

¹⁵ Murphy indica que, com as críticas de Hume aos milagres e à teologia natural, as teologias tradicionais não foram capazes de encontrar uma fundamentação epistêmica apropriada. No entanto, Agnaldo C. Portugal assinala que houve uma crescente retomada dos estudos em torno da teologia natural desde os anos 1970 com as contribuições de Richard Swinburne. PORTUGAL, A. Modern criticisms to natural theology and swinburne's probabilistic approach. **Manuscrito: Revista Internacional de Filosofia**, Campinas, SP, v. 44, n. 4, p. 564–606, 2021. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/view/8668954>. Acesso em: 20 maio. 2022. No quarto capítulo desta dissertação, irei argumentar que Murphy deixa passar fatos como estes, que contestam sua argumentação, por não render devida atenção aos atores históricos ao longo da história da filosofia da religião.

¹⁶ Some accept Hume's critique as final and seek some other 'vindication' for religion and theology outside the cognitive domain. Others ignore the crisis created by the epistemological changes that ushered in modernity, and go on about their business as though Hume had never written. The latter sort, however, pay the price of becoming intellectually isolated from and irrelevant to the host culture (MURPHY, 1990, p. 12).

Karl Barth, os últimos, Friedrich Schleiermacher. O teólogo Karl Barth se opôs à visão liberal de Schleiermacher que buscava compreender a religião através da expressão dos sentimentos (MURPHY, 1990, p. 13). De outra forma, ele preferiu adotar o exemplo análogo à atitude kantiana separando a teologia do raciocínio científico e isolando-a nas próprias bases da autoridade da palavra de Deus, sustentadas unicamente pela fé. Como Arthur Peacocke assinala:

Para Barth, e muitos dos seus seguidores, a relação entre o mundo da natureza e da graça, entre a esfera do corrupto intelecto humano e o mundo puro de Deus, entre o criado e o criador, foi simplesmente e irreversivelmente tal como um “grande abismo” sem possibilidade de tráfego [...]. O único movimento possível foi Deus transmitir sua Palavra na revelação (o que significa, na prática, pelas Escrituras), e o homem aceitar isto pela fé¹⁷ (PEACOCKE, 2008, p. 13, nossa tradução).

Os teólogos que adotaram a posição de Barth tiveram que persistir nas academias defendendo uma teologia constrangida ao limite da fé (MURPHY, 1990, p. 14). Além do mais, Barth é o grande opositor contemporâneo da teologia natural. Ele e Emil Brunner protagonizaram, no início do século XX, um dos mais importantes debates em torno deste problema (BRUNNER, 1917, p. 333–366). Ambos viam a eminente crise, mas se posicionaram de forma diferente. Barth, defendia o total abandono da crença de que é possível conhecer Deus por meios naturais, ao passo que Brunner, sustentava a possibilidade de renovar a maneira de abordar o problema. Como afirma Alister McGrath, “onde Barth acreditava estar para além da redenção, Brunner acreditava que era capaz de renovação” (MCGRATH, 2008, p. 159). Isto foi o sintoma de uma ruptura em curso na tradição cristã que outrora, na epistemologia da autoridade, não existia.

Tal ruptura levou o Cristianismo a se dividir nas duas grandes tradições teológicas (ortodoxos e liberais) que enfrentam os seus próprios problemas e que não são capazes de solucioná-los diante do raciocínio provável.¹⁸

¹⁷ For Barth, and many of his followers, the relation between the realms of nature and grace, between the corrupt human intellect and the pure world of God, between the created and the creator, was simply and starkly that of a “great gulf fixed” with no possible traffic [...]. The only possible move was for God to speak his Word in revelation (which meant, in practice, through scripture) and man accepting it in faith (PEACOCKE, 2008, p. 13).

¹⁸ Murphy extrai essas conclusões de Ronald Thiemann. cf. Thiemann, Ronald F. *Revelation and Theology: the Gospel as narrated promise*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1985, p. 22.

Para os liberais há a questão não respondida sobre como a experiência *humana* pode nos dizer algo sobre *Deus*. Para os neo-ortodoxos (e também para os fundamentalistas) a questão sem resposta é como podemos *conhecer* com requerida certeza que o que tomamos por revelação é de fato a palavra de Deus¹⁹ (MURPHY, 1990, p. 15, nossa tradução).

Para Murphy, a única possibilidade é encontrar não apenas uma alternativa que se distancie dos problemas enfrentados por essas tradições teológicas, mas que também seja capaz de ser formulada de acordo com o raciocínio provável.

7. Rumo a uma terceira alternativa

Stout e Murphy são ambos pessimistas em acreditar que os ortodoxos e liberais sejam capazes de se ajustar aos padrões do raciocínio provável, porém eles compartilham visões diferentes em relação à possibilidade de uma terceira alternativa: para Stout ela é irrealizável, para Murphy, ela pode ser viabilizada. Murphy considera que a teologia do teólogo alemão Wolfhart Pannenberg é uma considerável candidata, pois ela difere tanto do ortodoxismo de Barth como da tradição liberal clássica. O problema seria então saber se ela pode ser pensada nos moldes do raciocínio provável (MURPHY, 1990, p. 15).

Para Murphy, Pannenberg inserido em uma tradição neo-hegeliana, apresentou uma nova visão sobre a revelação através da história (baseada na sua concepção de Deus como toda realidade determinada) e isto possibilitou uma alternativa em relação a um literalismo dogmático. Fora isso, ele valorizou certos movimentos epistêmicos decisivos que apontavam para uma superação do empirismo moderno tal como a teoria falsificacionista de Popper. No entanto, ele recusou adotar o falsificacionismo na sua teologia por conta de suas inconsistências históricas, dando preferência a uma metodologia hermenêutica (MURPHY, 1990, p. 22-27). Murphy dedica um capítulo inteiro para expor as noções centrais de Pannenberg (teoria da revelação, conceito de Deus baseado em uma visão histórica, sua metodologia *etc.*) e também para demonstrar por

¹⁹ For liberals there is the unanswered question of how *human* experience can tell us anything about *God*. For the neo-orthodox (and for fundamentalists as well) the unanswered question is how we can *know* with the required certainty that what we take to be revelation is indeed the word of God (MURPHY, 1990, p. 15).

que ele não foi capaz de superar o desafio humeano: sua visão providencialista de história (hegeliana), quando confrontada com a não-providencialista de Hume (empirista inglesa), gerava uma incomensurabilidade (MURPHY, 1990, p. 43-48).

Por conta disso, Pannenberg não foi por si mesmo capaz de responder Hume em seus próprios termos e, por esse motivo, Murphy defende que sua teologia precisa ser reestruturada a partir de um método pensado de acordo com os padrões do raciocínio provável, e para ela, o modelo dos programas de pesquisa é o principal candidato (MURPHY, 1990, p. 176-178). Isto porque para Murphy é importante que a superação da crise das teologias modernas seja resolvida no contexto de uma epistemologia não fundacionista, e o fato de os programas de pesquisa rejeitarem essa epistemologia representa um elemento de central importância para abordar a crença cristã de forma racional e desvinculada das exigências humeanas (MURPHY, 1990, p. 203).

O fundacionismo moderno determina que o início de toda investigação racionalmente fundamentada, toda tentativa de formular conteúdo proposicional consistente, deve ter início a partir da busca por fundações, e buscar fundações significa buscar enunciações auto evidentes (Descartes) ou baseadas em evidência empírica (empirismo). Mas isso é inconsistente com aquilo que Murphy acredita ser o ponto de partida da investigação teológica, isto é, ela sustenta que o conteúdo dessa investigação deve ser primariamente Deus (MURPHY, 1990, p. 184). Todavia, tentar enquadrar afirmações ou doutrinas sobre Deus nos padrões de basicidade fundacionista sempre levanta suspeitas aos olhos dos filósofos que compreendem o conhecimento de tal maneira, e o preço pago por não se ajustar a esses padrões é o constante ceticismo. Ryan A. Newson resume a aversão de Murphy pela epistemologia fundacionista da seguinte maneira:

O fundacionismo levou a uma obsessão com prolegômenos teológicos, paralisado pelo medo de que os suportes teológicos de alguém possam vacilar diante de ampla inspeção, ou ainda que a cadeia de justificação de alguém possa ir tão “fundo” tal como ela pensa. Além do mais, todo o empreendimento teológico veio a ser visto como racionalmente suspeito (para

dizer o melhor), uma fonte de embaraços no círculo intelectual moderno²⁰ (NEWSON, 2015, p. 49, nossa tradução).

A solução foi evitar o fundacionismo e, de modo oportuno, a metodologia preferida por Murphy adota uma epistemologia concorrente e, para ela, superior: o holismo. A epistemologia holista ganhou grande atenção com a publicação do artigo *Dois Dogmas do Empirismo* (1951), pelo filósofo americano W. V. O. Quine. Neste artigo, Quine (2011) coloca em suspeita as bases do fundacionismo questionando a possibilidade de se poder construir uma teoria consistente de basicidade. Além do mais, Quine se opõe à ideia de que um conjunto de proposições deva ser abandonado de uma vez quando elas se tornam inconsistentes, por exemplo, com a experiência. Isto porque elas funcionam como sistemas de teias que podem ser ajustados em partes. Nas bordas da teia estão enunciações vinculadas à experiência e, interconectadas a elas, estão enunciações pertencentes ao interior do sistema e mais próximas da lógica e da matemática. Com efeito, as bordas são mais propensas a serem ajustadas do que o núcleo do sistema, embora ele possa ser reformulado ou modificado dependendo da necessidade. A nova metáfora do conhecimento proporcionada pelo holismo substitui a metáfora do edifício do fundacionismo. Quine ainda sustenta que os sistemas teóricos são construídos relativamente à forma como as comunidades, de acordo com suas práticas, organizam o conhecimento. Assim sendo, enquanto a maior ameaça do fundacionismo é o ceticismo, na teoria holista, a maior ameaça é o relativismo (NEWSON, 2015, p. 50). No próximo capítulo, será indicado como esta nova epistemologia é aplicada por Thomas Kuhn e Imre Lakatos.

8. Responder Hume em seus próprios termos

No presente capítulo, reconstruí aquilo que constitui o ponto de partida da problemática enfrentada por Murphy: identificar a crise das teologias teístas contemporâneas causada pela epistemologia moderna. Descrevi que após a emergência do raciocínio provável, muito notável no pensamento empirista

²⁰ Foundationalism led to an obsession with theological prolegomena, paralyzed by the fear that one's theological supports may be wobbly upon further inspection, or else that one's chain of justification may not go as far "up" as one thinks. Further, the entire theological enterprise came to be viewed as rationally suspect (as best), a source of embarrassment in modern intellectual circles (NEWSON, 2015, p. 49).

inglês, praticar teologia de forma que ela produzisse conhecimento cognitivamente aceitável se tornou cada vez mais incompatível com a visão teológica que, de acordo com Jeffrey Stout, dividiu-se em dois caminhos: aceitar as críticas de Hume e procurar outro campo (não cognitivo) para a teologia, ou ignorar Hume e ser irrelevante para a cultura científica (MURPHY, 1990, p. 12). Para Stout, nem com a emergência de uma nova epistemologia capaz de substituir o fundacionismo foi possível oferecer outra via para se constituir um método teológico alinhado aos padrões do raciocínio provável. Murphy não compreende desta forma.

Ela interpreta que os motivos pessoais de Hume para investigar o conhecimento emergiram da tarefa de aplicar os melhores recursos epistêmicos para testar as afirmações religiosas, e ela tem em grande conta o filósofo Donald W. Livingston pela sua forma sistemática de iluminar tais motivos (MURPHY, 1999, p. 206, n. 1). Entretanto, Murphy esteve interessada em saber se esta tarefa que em Hume se empenhou poderia ainda ser mantida no século XX. Sua intenção, em suas próprias palavras, foi “perguntar que diferença faz se perseguirmos os objetivos de Hume, não com os recursos epistemológicos à sua disposição no século XVIII, mas com os melhores recursos atuais” (MURPHY, 1999, p. 206). Com isso, Murphy quer dizer que os padrões epistêmicos disponíveis na filosofia da ciência do século XX são superiores aos padrões do empirismo moderno. Consequentemente, são esses padrões superiores que devem servir de modelos de racionalidade com os quais as teologias teístas devem se adequar. No entanto, assinalei na introdução que existe uma séria dificuldade com este tipo de noção, isto é, aplicar na teologia padrões de racionalidade pensados para as ciências naturais com o objetivo de render credibilidade ao conhecimento teológico. Tal dificuldade está relacionada a uma ideia equivocada, presente na filosofia da ciência do século XX, de que é possível existir uma essência própria do conhecimento científico. Dito isso, no próximo capítulo é feita uma reconstrução das principais teorias metodológicas da filosofia da ciência do século XX, indicando como que, desde o positivismo lógico até Lakatos, houve o interesse em se estabelecer um método de racionalidade capaz de determinar normas universais sobre como avaliar o conhecimento científico.

CAPÍTULO II: A METODOLOGIA DOS PROGRAMAS DE PESQUISA COMO UMA TEORIA DA RACIONALIDADE HISTÓRICA

Uma vez escutei que Lakatos tinha se envolvido no ostracismo de W. W. Bartley III do círculo popperiano por conta do seu uso dos trabalhos de Popper em um livro sobre religião. Eu perguntei a Paul Feyerabend se ele pensa que Lakatos poderia se revirar em seu túmulo se ele soubesse do meu uso de seu trabalho para objetivos similares. Feyerabend: “Eu penso que ele teria gostado da ironia.”

Nancey Murphy

Como indiquei na introdução, após a publicação da *Estrutura*, de Thomas Kuhn, o campo da discussão religião/ciência avançou através de várias produções que contribuíram para consolidar tal temática como uma disciplina, sendo Ian Barbour pioneiro em tal matéria. Muitos teólogos viram mudanças positivas dentro da filosofia da ciência, de tal forma que na segunda metade do século XX, com a virada historiográfica, tornou-se comum comparar as práticas científicas e religiosas sob uma perspectiva sociológica ampliando, assim, o campo do debate (PEACOCKE, 2008, p. 18). Indiquei também na introdução que Murphy tem um interesse distinto, que é compreender as teologias de uma maneira científica; para ela, se isso for possível, as teologias estariam em melhores condições diante da crise das teologias tradicionais a qual foi abordada no capítulo anterior. Murphy recomenda a aplicação dos programas de pesquisa de Lakatos nas teologias como uma promissora possibilidade de superação das dificuldades impostas pelo ceticismo de Hume à teologia. Desta forma, este capítulo será dedicado em delinear as noções centrais desta metodologia explicitando sua raiz falsificacionista, bem como sua relação com a história da ciência. No final do capítulo, serão indicadas as razões que fazem com que os programas de pesquisa seja um modelo metodológico amplamente aceita por teólogos como Murphy.

Ian Hacking (1979, p. 383) recomenda aos leitores de Lakatos que é importante a compreensão de que ele está endereçando suas ideias a dois tipos de audiência: 1) ao pensamento de vertente hegeliana e à filosofia continental húngara; 2) e ao pensamento analítico inglês. A contribuição de Lakatos para o pensamento inglês foi oferecer uma concepção de objetividade científica que

não dependesse da visão representacionista de verdade oriunda de Kant, que ainda predominava no mundo de língua inglesa. Sobre este ponto, Newton-Smith assinala:

Hacking tem sugerido que sob a superfície do popperiano esconde-se um tímido hegeliano. Este neo-hegeliano deseja dispensar a noção de verdade como correspondência com os fatos, desenvolvendo uma teoria da objetividade científica na qual ela não teria lugar. O ponto inicial deste empreendimento é a suposição de que existe crescimento no conhecimento. Este é um dado que não precisa ser discutido. O que é requerido é uma análise sobre como é que esse crescimento tem sido alcançado. Para Hacking, a metodologia dos programas de pesquisa é a abordagem de Lakatos sobre o que tem acontecido durante o crescimento do conhecimento²¹ (NEWTON-SMITH, 1981, p. 99, nossa tradução).

Lakatos, para estabelecer sua posição acerca do crescimento do conhecimento, assimila duas influências dentro da filosofia da ciência: o falsificacionismo de Karl Popper e a crítica histórica de Thomas Kuhn. Lakatos é essencialmente um popperiano que acredita na objetividade do conhecimento, mas ele não foi capaz de ignorar as críticas de Kuhn baseadas em uma perspectiva histórica. Sua posição, nesse sentido, está voltada à construção de uma alternativa entre Popper e Kuhn. Assim sendo, serão reconstruídas as principais posições que precederam Lakatos antes de abordar propriamente os programas de pesquisa.

1. Breve excursão através da filosofia da ciência no século XX

O positivismo lógico é o ponto de partida de toda abordagem em torno da filosofia da ciência no século XX, pois eles foram os fundadores desta disciplina propondo os problemas fundamentais que ocuparam a mente de seus sucessores. Um dos problemas relacionados ao movimento foi demarcar conhecimento científico de metafísica. Entretanto, alguns filósofos, como

²¹ Hacking has suggested that just below the Popperian veneer there lurks a shy Hegelian. This neo-Hegelian wants to dispense with the notion of truth as correspondence to the facts by developing a theory of scientific objectivity in which it has no place. The starting point for this enterprise is the assumption that there is growth in knowledge. This is a datum which does not need to be argued for. What is required is an analysis of how it is that this growth has been achieved. For Hacking the methodology of *SRPs* is Lakatos's account of what has been going on in the growth of knowledge (NEWTON-SMITH, 1981, p. 99).

Bertrand Russell, descrevem o movimento não como originariamente preocupado em empregar um empirismo radical simplesmente para eliminar os problemas metafísicos; de outro modo, a aversão à metafísica se estabeleceu mais como uma consequência do real objetivo: construir um método para fundamentar a ciência (RUSSELL, 1950, p. 3). Por conseguinte, para construir um método científico foi necessário lidar com o problema de relacionar as teorias com os fatos. Para resolver esse problema, o positivismo lógico seguiu a mesma estrutura do empirismo clássico aplicando o método de inferência indutivo (RUSSELL, 1950, p. 8).

Apenas com esta descrição, o positivismo lógico não foge em nada de seu antecessor empirismo, mas quando se introduz o interesse lógico e linguístico do movimento ele ganha um caráter próprio. Esse interesse está concentrado na chamada teoria verificacionista do significado, a qual propõe que qualquer enunciado da ciência, para ser significativo, deve 1) ser empiricamente verificável ou redutível a enunciados empiricamente verificáveis, 2) e não deve ferir de nenhum modo os princípios da lógica da linguagem (DUTRA, 2005, p. 56-59). Durante o seu desdobramento, o positivismo lógico enfrentou variados problemas, que ocasionaram o seu declínio, sendo que dois fatores foram centrais: dificuldades em sustentar método indutivo e a dificuldade da teoria verificacionista em fornecer justificção para si mesma (MURPHY, 1990, p. 53).

Diante do insucesso da teoria verificacionista, certos pensadores passaram a construir alternativas para levar adiante os problemas centrais do movimento: demarcar a ciência e relacionar teorias aos fatos. O mais influente da primeira metade do século XX foi o filósofo austríaco Karl Popper. Em seu livro *A lógica da pesquisa científica* (1934), Popper sustentou que o critério central para uma teoria ser considerada científica é o seu potencial de falseabilidade. Isso significa que no conjunto de enunciados que formam uma teoria, deve existir um número de afirmações que atuam como um elemento falseador que permita pôr a teoria à prova. Popper sustenta que nenhuma parte de sua metodologia pressupõe uma lógica indutiva, pois as teorias não partem de generalizações observacionais, mas antes, são construções criativas em que, por dedução, são extraídas conclusões preditivas suscetíveis à prova (POPPER, 1974, p. 33).

As primeiras versões do falsificacionismo refutavam teorias quando um único resultado negativo do teste era confirmado. Contudo, Popper modificou aos poucos sua visão reconhecendo, por exemplo, que os resultados das experimentações algumas vezes podem falhar, não sendo recomendável descartar uma teoria apenas por uma única refutação (POPPER, 1974, p. 91-92). Ademais, Popper manteve em seu falsificacionismo a ideia de enunciados básicos, mas eles não são considerados incorrigíveis, pois podem a qualquer momento ser questionados por outros testes (MURPHY, 1990, p. 54). Os enunciados básicos não são verdades incontestáveis, mas são, por outro lado, aceitos porque se mostraram suficientemente firmes para suportar a estrutura das teorias por um período de tempo:

A base empírica da ciência objetiva nada tem, portanto, de “absoluto”. A ciência repousa em pedra firme. A estrutura de suas teorias levanta-se, por assim dizer, num pântano. Semelhança a um edifício construído sobre pilares. Os pilares são enterrados no pântano, mas não em qualquer base natural ou dada. Se deixamos de enterrar mais profundamente estes pilares, não o fazemos por termos alcançado terreno firme. Simplesmente nos detemos quando achamos que os pilares estão suficientemente assentados para sustentar a estrutura – pelo menos por algum tempo (POPPER, 1974, p. 119).

Popper representa um avanço significativo em comparação aos positivistas lógicos, apresentando regras para a prática científica que orientam os cientistas a evitar o dogmatismo e promover um progresso racional. Ademais, com a nova demarcação do falsificacionismo, são teorias como o marxismo e o freudianismo que passam ser consideradas pseudociências (VALLE&OLIVEIRA, 2010, p. 98-99). Ele demonstrou que essas visões estavam presas em um ideal positivista lógico de confiança em generalizações indutivas, em que o valor maior se torna a busca excessiva por confirmação sem envolver nenhum aspecto crítico ou instância de falsificação que estabeleça as condições sobre quando se deve abrir mão de suas teorias (POPPER, 1996a, p. 162-163). Por esta razão, Popper considerou o indutivismo uma péssima forma de promover a demarcação para a ciência, pois quando uma teoria encontrava um contraexemplo, o indutivismo permitia que isto se tornasse uma possibilidade lógica e não uma contradição (POPPER, 1974, p. 29). Já na *Lógica da Pesquisa* de Popper, a teoria da relatividade de Einstein se torna um grande exemplo de conjectura

ousada e comprometida com o valor da honestidade científica ao fornecer as condições em que ela poderia ser provada falsa (VALLE&OLIVEIRA, 2010, p. 24).

A epistemologia de Popper avançou em relação ao fundacionismo professado pelo positivismo lógico, porém ele ainda manteve traços desta epistemologia ao sustentar a existência de experimentos cruciais. Holistas como W. O. V. Quine (2011) enxergavam problemas sérios em insistir que existem testes ou experimentos tão cruciais a ponto de serem capazes de refutar prontamente uma única teoria. Este aspecto não foi totalmente eliminado do pensamento popperiano mesmo em suas formulações tardias (REEVES, 2019, p. 32).

A partir da segunda metade do século XX, um grupo de críticos passou a questionar a legitimidade histórica do positivismo lógico e do falsificacionismo. Entre estes autores se destaca o físico americano Thomas Kuhn. Em seu livro *The Structure of Scientific Revolutions* (1962), Kuhn propõe compreender a história da ciência como sucessões de paradigmas. Cada um dos quais comportando um conjunto de teorias, leis, padrões de aplicação, instrumentação e outros componentes aceitos por meio de acordos (KUHN, 1970, p. 10-11). Quando um grupo de cientistas trabalha sobre um mesmo paradigma, eles compartilham as mesmas regras sobre como fazer ciência, bem como a mesma visão de mundo. Este acordo partilhado permite aos cientistas trabalharem em prol do aperfeiçoamento teórico e experimental das teorias envolvidas no paradigma vigente. Eles, contudo, não demonstram interesse em deliberadamente eliminar teorias por meio de testes. Esse *modus operandi* foi caracterizado por Kuhn como pertencente a uma fase da prática científica denominada ciência normal, posteriormente redefinida para matriz disciplinar (KUHN, 1970, p. 181-187).

Kuhn fez uma distinção entre ciência madura e ciência imatura (KUHN, 1970, p. 12). A ciência madura diz respeito à prática científica exercida na ciência normal onde o compromisso com o paradigma proporciona um desenvolvimento sistemático impulsionado pelo consenso em torno dos problemas e soluções fundamentais. Já no estágio imaturo, várias escolas (pré-paradigmáticas) de pensamento científico competem pela hegemonia de suas pesquisas com a finalidade de estabelecer o novo paradigma. Kuhn considera que, na medida em

que um pré-paradigma vai se tornando mais dominante e bem-sucedido, o número de escolas competidoras diminui em decorrência da crescente adesão ao potencial paradigma. Quanto maior é a concentração de esforços em um único pré-paradigma, maior é a confiança nos seus problemas e soluções e maiores são as chances dele se converter em um paradigma (KUHN, 1970, p. 47-49).

Embora a ciência normal represente uma porção significativa do desenvolvimento científico, os acontecimentos mais interessantes em termos de novidades não ocorrem nessa fase. Ocorrem, de outro modo, em uma fase mais compendiosa da história da ciência que abarca os acontecimentos revolucionários como a revolução copernicana, darwiniana, einsteiniana *etc.* (KUHN, 1970, p. 6). A fase revolucionária geralmente acontece quando um paradigma vigente acumula um grande número de anomalias, ou seja, alterações na regularidade da prática de aperfeiçoamento teórico que o paradigma proporciona. Tais alterações ocorrem quando fenômenos não antecipados por aqueles que pertencem ao paradigma são identificados na natureza. Um paradigma que acumula muitas anomalias acaba no fim das contas entrando em crise, aumentando, com isso, a urgência para a competição de paradigmas (KUHN, 1970, p. 84). O paradigma a ser aceito é aquele que a comunidade científica irá julgar superior ao paradigma em crise, tendo como grande fator de influência a elite científica que exerce um poder especial sobre os outros cientistas. Kuhn compara o poder de tal elite ao típico personagem de George Orwell em *1984*, onde lhe é atribuído o devido poder para reescrever a história (KUHN, 1970, p. 167).

Kuhn sustentou que a atividade exercida na ciência normal se aproxima mais de uma solução de quebra-cabeças do que sucessivos testes de teorias. Promovendo uma inversão de papéis, ele compreende que o que está realmente em teste não são as teorias, mas a competência dos cientistas em solucionar problemas paradigmáticos (KUHN, 1970, p. 80). Alguns motivos para não haver teste ou confirmação na ciência normal relacionam-se a fatores como a natureza da motivação dos cientistas em que predomina o interesse em serem reconhecidos pela habilidade em solucionar problemas centrais do paradigma ao invés de tentar eliminar teorias falsas; outro fator tem ligação com o caráter da prática individual e institucional da ciência normal que é voltada à aprimorar

e expandir o contato das teorias com a natureza e não em testá-las como verdadeiras ou falsas (HOYNINGEN-HUENE, 1993, p. 175-179).

Desta forma, o paradigma é um conjunto unitário onde suas teorias não são substituídas isoladamente. Kuhn, portanto, abandona por completo a teoria fundacionista do conhecimento para suportar uma visão holista em que as teorias e os dados formam uma unidade que não pode ser pensada em partes, mas como um sistema articulável (KUHN, 1970, p. 11). Quando um paradigma é substituído, todo o sistema é abandonado, podendo, não raro, alguns de seus elementos serem transferidos para o próximo paradigma.

Todavia, a transição de um paradigma para outro não é um processo simples de se abordar. Tal processo envolve uma das características mais discutidas e controversas no pensamento de Kuhn, que é a tese da incomensurabilidade. Paul Hoyningen-Huene afirma que Kuhn utiliza na *Estrutura* o conceito de incomensurabilidade “para caracterizar a relação entre diferentes tradições sucessivas da ciência normal” (HOYNINGEN-HUENE, 1993, p. 208). Essa relação manifesta uma dificuldade de comunicação entre os padrões conceituais, instrumentais e perceptivos de diferentes paradigmas. Ou seja, cientistas que pertencem a diferentes paradigmas possuem percepções de mundo distintas, e tais distinções produzem, conseqüentemente, padrões conceituais e práticos distintos. Na transição de um paradigma para outro, alguns conceitos podem ser transferidos, mas com seus referenciais modificados por conta da nova forma de se abordar os problemas e perceber os fenômenos. O exemplo mais famoso de Kuhn é feito através do conceito de “massa” que possui diferentes referências entre os paradigmas de Newton e Einstein: no paradigma “newtoniano massa é conservada; no einsteiniano é convertível em energia” (KUHN, 1970, p. 102).

Um fator importante da incomensurabilidade é que ela não implica em conflitos de diferentes paradigmas, mas antes, implica na impossibilidade de compará-los. A dinâmica relativista de Einstein não prova que a dinâmica de Newton é falsa (KUHN, 1970, p. 99), mas quando se busca compará-las, surgem dificuldades em relação à forma como elas estão relacionadas aos seus respectivos paradigmas, levando, muitas vezes, alguém a perceber que qualquer tentativa de estabelecer um padrão de avaliação irá fracassar, como se ele fosse aplicado a duas compreensões distintas do que é ciência e quais são os seus

problemas (KUHN, 1970, p. 103). Embora muito influente, Hoyningen-Huene assinala que a abordagem que Kuhn faz da incomensurabilidade na *Estrutura* foi considerada pelos críticos bastante vaga (HOYNINGEN-HUENE, 1993, p. 212). Ele indica que tal vaguidade se deve à pouca clareza de três aspectos da tese: 1) incomensurabilidade de significado (teorias, conceitos, linguagem); 2) padrões de solução (instrumentação, acordos sobre quais teorias e fatos são mais relevantes); e 3) mudanças no mundo fenomênico. Esta variedade de incomensurabilidades dificultou definir a verdadeira raiz do problema. Portanto, para tentar solucionar as dificuldades levantadas pelos críticos, Kuhn resolveu focar em seus trabalhos tardios apenas no primeiro aspecto, isto é, ele reduziu seu interesse apenas na incomensurabilidade de significado (HOYNINGEN-HUENE, 1993, p. 213).

Para resumir, Kuhn define duas fases importantes do desenvolvimento histórico da ciência: ciência normal, guiada por um paradigma, e ciência revolucionária, que marca a mudança de paradigmas. O comportamento dos cientistas muda nessas diferentes fases. Durante a ciência normal, os cientistas estão interessados em solucionar os problemas do paradigma com o objetivo de aumentar a precisão teórica e instrumental; na fase revolucionária, eles comportam-se analogamente a agentes políticos interessados em resolver uma crise institucional, e a solução desta crise acontece com a adesão a um novo paradigma. Tal adesão não é feita por nenhum critério ou regra externa, mas, ao fim e ao cabo, pela capacidade de persuasão da elite científica em aderir a um paradigma em detrimento de outro competidor (KUHN, 1970, p. 92-93). Na transição de um paradigma para outro, teorias e práticas são alteradas, não havendo uma forma neutra de comparação entre elas, isto é, diferentes paradigmas são incomensuráveis.

1.1. Kuhn vs. Popper: a tentativa de Lakatos de extrair o melhor das duas posições

As posições de Kuhn e Popper conflitam em alguns pontos fundamentais, por exemplo, Kuhn não reconhece que o progresso da ciência acontece por meio de falsificação de teorias (KUHN, 1970, p. 77). Por sua vez, Popper considera bastante perigosa a postura dogmática dos cientistas durante a ciência normal, pois elimina o espírito crítico da atividade científica e desvirtua aquilo que deveria

pertencer à lógica do conhecimento transferindo para uma psicologia da ciência (POPPER, 1970).

Embora tivesse receio da “psicologia de massa” da ciência normal, o popperiano Lakatos não pôde deixar de considerar o pensamento de Kuhn bastante persuasivo em vários pontos (LAKATOS, 1978a, p. 91-92). Ele precisou, portanto, encontrar formas de incorporar algumas contribuições de Kuhn sem cair no elitismo da comunidade científica típico do personagem de Orwell em *1984* (REEVES, 2019, p. 33). Por exemplo, a ideia de que as teorias científicas em certas condições (ciência normal) não passam por testes e refutações, mas que, ao contrário, podem ser aperfeiçoadas, apontava para a necessidade de uma explicação, diferente daquela apresentada por Kuhn, para os cientistas manterem suas expectativas diante de uma teoria, mesmo que ela, para usar uma expressão comum de Lakatos, nasça diante de um “oceano de anomalias” (LAKATOS, 1978a, p. 53). Lakatos buscou oferecer motivos racionais e objetivos tanto para descrever as razões dos cientistas manterem suas teorias, quanto para eles as abandonarem quando fosse necessário. Ademais, Kuhn foi importante para influenciar Lakatos em relação ao fato de que não existe neutralidade teórica. Ou seja, toda proposição observacional é dominada por interpretações, desta forma, não existe um domínio factual neutro para ser confrontado contra as teorias (REEVES, 2019, p. 32-33). Esta questão dos fatos serem interpretados à luz das teorias será discutida no próximo capítulo. Por ora, serão expostos os elementos centrais da metodologia dos programas de pesquisa, bem como a concepção de Lakatos de racionalidade histórica.

2. A Metodologia dos Programas de Pesquisa

O principal trabalho que expõe a visão de Lakatos sobre o programa metodológico de pesquisa é o *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programs* (1970). Diferente da visão defendida por Kuhn, em que a história revela uma sucessão de paradigmas aceitos pela adesão em massa, Lakatos sustenta que existem critérios de escolha racionais entre programas metodológicos de pesquisa. Os programas de pesquisa são conjuntos de teorias e dados. Uma das teorias é tomada como sendo o núcleo e as demais servem como hipóteses protetoras deste núcleo, também chamadas de cinto protetor. O

cinto protetor são hipóteses com maior conteúdo observacional e instrumental vinculado à teoria central, sua função dentro do programa é ser confrontado frente aos experimentos (MURPHY, 1990, p. 59). Se as experimentações não confirmam totalmente as hipóteses do cinto protetor o núcleo não é atingido, pois elas podem ser modificadas ou aperfeiçoadas. Na verdade, o programa de pesquisa sempre inicia com hipóteses protetoras menos complexas que servem como um modelo provisório, e no momento que elas encontram contraexemplos (anomalias), ao mesmo tempo, elas delimitam os tipos de problemas que os próximos modelos vão precisar se ocupar em solucionar (LAKATOS, 1978a, p. 50).

Mas isso é preciso ser entendido no contexto da distinção entre heurística negativa e heurística positiva. A heurística negativa funciona como um conjunto de regras metodológicas que proíbe que a falsificação seja direcionada contra o núcleo, mas antes contra o cinto protetor. A heurística positiva, por sua vez, consiste em um plano para desenvolver as hipóteses protetoras e promover o progresso do programa (LAKATOS, 1978a, p. 48-52). Tal planejamento é feito para garantir que os próximos modelos de hipóteses irão cumprir dois requisitos centrais: 1) garantir que as hipóteses sejam cada vez mais aptas a resolver unicamente os problemas que podem afetar o núcleo (progresso teórico); 2) e garantir que durante o processo de desenvolvimento das hipóteses protetoras os novos modelos sejam capazes de prever novos fatos (progresso empírico) (LAKATOS, 1978a, p. 49-52). Quando um programa não está em posse de uma heurística positiva, esses dois requisitos não são apropriadamente cumpridos e, conseqüentemente, o programa não será considerado progressivo, mas degenerativo (LAKATOS, 1978a, p. 34).

A ausência de uma heurística positiva pode também conduzir a um tipo de progresso indesejado que ocorre através de modificações *ad hoc* das hipóteses protetoras. Isto pode ocorrer de várias maneiras. Um exemplo apresentado por Lakatos foi quando Max Planck desenvolveu sua fórmula da radiação desvinculada do seu programa de pesquisa simplesmente para tentar ajustar o programa às evidências empíricas (LAKATOS, 1978a, p. 80, n. 2). Outra forma disso ocorrer, é quando os cientistas tentam resolver problemas externos de outros programas de pesquisa a fim de manter o avanço teórico ou

empírico do programa em que eles estão envolvidos²² (MURPHY, 1990, p. 61). Lakatos, para evitar este tipo de problema *ad hoc*, propôs que o progresso teórico dos programas deve sempre preceder o seu progresso empírico (LAKATOS, 1978b, p. 112). Isso evitaria que um programa de pesquisa progredisse utilizando fatos já existentes quando ele foi proposto.²³

Com essa breve descrição de como se constitui um programa de pesquisa, é possível observar que Lakatos oferece recursos para saber como proteger o elemento central do programa (a heurística negativa identifica as anomalias que precisam ser resolvidas) e também como capacitar este elemento central a desenvolver-se racionalmente (a heurística positiva estipula um plano para o desenvolvimento teórico e empírico). Ele também nos oferece critérios objetivos para a competição de programas de pesquisa: devemos escolher os programas progressivos, ou seja, que solucionam mais problemas e promovem progresso empírico; e devemos rejeitar programas degenerativos, ou seja, que não solucionam problemas e não promovem progresso empírico ou, quando o fazem, utilizam estratégias *ad hoc*. As condições para a competição de teorias são esquematizadas da seguinte forma:

- (1) T' possui excesso de conteúdo empírico sobre a T : isto é, prediz fatos *novos*, isto é, fatos improváveis aos olhos da, ou até proibidos pela T ;
- (2) T' explica o sucesso anterior da T , isto é, todo o conteúdo não refutado da T é incluído (dentro dos limites dos erros observacionais) no conteúdo da T' ; e
- (3) Alguns desses excessos de conteúdos da T' são corroborados.²⁴ (LAKATOS, 1978a, p. 32, nossa tradução).

²² Collins e Pinch discutem uma situação vinculada à teoria de Einstein que exemplifica o que Lakatos tinha em mente. Quando Einstein constatou que na teoria da relatividade a velocidade da luz era constante independentemente de qual direção ela se propagasse, pensou-se que ele estava interessado no problema de Michelson que já havia observado isso 25 anos antes da teoria da relatividade ter sido proposta. Contudo, Collins e Pinch assinalam que isso é “provavelmente inverídico”. Michelson estava interessado em entender o movimento através do éter para estabelecer um certo tipo de velocímetro da terra, ao passo que Einstein chegou às suas conclusões envolvido em outro problema vinculada ao seu programa de pesquisa, que era resolver um paradoxo na teoria das ondas elétricas (COLLINS&PINCH, 2003, p. 53-5).

²³ No final deste capítulo irei discutir os problemas dessa posição e por que ela foi abandonada por Lakatos através da contribuição de Eli Zahar.

²⁴ (1) T' has excess empirical content over T : that is, it predicts *novel* facts, that is, facts improbable in the light of, or even forbidden, by T ; (2) T' explains the previous success of T , that is, all the unrefuted content of T is included (within the limits of observational error) in the content of T' ; and (3) some of the excess content of T' is corroborated (LAKATOS, 1978a, p. 32).

Quando apenas (1) e (2) são cumpridos, pode-se dizer que uma teoria foi teoricamente progressiva sobre sua adversária, pois além de explicar tudo que a competidora é capaz de explicar, prediz fatos (novos) improváveis ou proibidos pela competidora. Mas quando os três requisitos são cumpridos, ou seja, quando uma teoria, além de explicar tudo que sua competidora explica e predizer fatos improváveis aos seus olhos, é capaz de corroborar estes fatos, então, a teoria é empiricamente progressiva também (MURPHY, 1990, p. 59).

Delineada desta forma, a metodologia de Lakatos melhora a visão falsificacionista de Popper, pois ela possibilita que quando as hipóteses que compõem o cinto protetor enfrentam contraexemplos, o programa como um todo não é simplesmente falsificado. Contudo, a falsificação do programa pode ocorrer quando ele, em fase degenerativa, é superado por outro programa que “explica o sucesso anterior de seu rival e o supera através de uma ampla exposição de *poder heurístico*” (LAKATOS, 1978a, p. 69). Lakatos também incorpora as contribuições de Kuhn, delineando sua metodologia de tal forma que ela não esteja em desacordo com a prática histórica da ciência, e propõe um suposto avanço em relação a Kuhn ao extrair da história elementos racionais para saber quando escolher e abandonar um programa de pesquisa (LAKATOS, 1978b, p. 116-117). Mas a noção de racionalidade de Lakatos é diferente do que se entendeu por muito tempo. Murphy (1990, p. 8-9) chamou a atenção para a importância que a mudança histórica na compreensão de conceitos epistêmicos teve para situar as condições de justificação e racionalidade. Mudanças no conceito de “provável”, “testemunha” e “evidência” foram cruciais, como vimos no capítulo anterior, para entendermos o estado das teologias após Hume. Lakatos é importante neste aspecto porque a forma como ele compreende, por exemplo, a justificação do conhecimento exige que se abandone a ideia de que crenças, teorias ou hipóteses isoladas sejam abandonadas no primeiro atrito que elas tenham com as evidências, e isso tem grande influência para se repensar a justificação e a racionalidade das crenças religiosas em nossos dias (MURPHY, 1999, p. 210-211).

Murphy (1990, p. 48-49) alude à compreensão do filósofo britânico Stephen Toulmin de que a teoria da evolução nos ensinou que, no fim das contas, não existem regras racionais capazes de prever quais teorias científicas têm mais capacidade de sobreviver, pois assim como na biologia um organismo

sobrevive pela sua capacidade de se adaptar segundo suas próprias condições atuais em variados ambientes, as teorias científicas também sobrevivem segundo suas capacidades de solucionar problemas atuais em variadas condições. Não há como determinar (normativamente) quais teorias estão mais aptas a sobreviver e quais estão condenadas ao fracasso. Somente podemos saber qual teoria é superior em retrospecto, em termos daquelas que sobrevivem (MURPHY, 1990, p. 48-49).

Esse fato diz algo central que Lakatos extraiu da virada histórica da filosofia da ciência: não existe racionalidade instantânea. Isto, em termos gerais, quer dizer que não podemos pegar as evidências atuais de uma teoria e comparar com as evidências atuais de outra teoria competidora e decidir qual delas é a mais racional (LAKATOS, 1978b, p. 131). O que podemos fazer é analisar o histórico destas teorias e ver como, ao longo dos anos, cada uma delas se comportou em termos de eficiência na solução de problemas importantes. O juízo final sobre se uma teoria é racional é decretado pela história, e cada teoria do método (indutivismo, convencionalismo, falsificacionismo e os programas de pesquisa) oferecem uma reconstrução diferente deste processo. Este é um ponto crucial para entender Lakatos, pois ele tem a tarefa de demonstrar que sua teoria é a mais adequada para estabelecer a reconstrução racional da ciência.

2.1. A reconstrução racional da história da ciência

A nova maneira de abordar a racionalidade garante a Lakatos a possibilidade de tratar sua metodologia como uma oposição ao empirismo lógico que a precedeu: não há como propor critérios, por mais bem fundamentados pela lógica, que irão trazer a certeza do desenvolvimento teórico na ciência, podemos apenas pressupor o progresso científico e explicar como ele ocorre. Isso é discutido em *History of Science and Its Rational Reconstructions* (1971).

Essa nova forma de abordar a racionalidade é entendida como a capacidade que cada teoria do método tem de reconstruir objetivamente o conhecimento científico e distingui-lo dos elementos não-rationais ligados a fatores subjetivos, políticos, sociológicos etc. Lakatos, por exemplo, ao seguir a crítica popperiana, considera que o indutivismo do positivismo lógico não apresentou uma reconstrução racional apropriada porque permite que

pseudoteorias como o marxismo e freudianismo determinem seus critérios de escolha de maneira distinta da instância confirmadora verificacionista. Desta forma, a regra da verificabilidade é comprometida, pois mesmo que o marxismo seja capaz de confirmar empiricamente muitas de suas teorias, a eventual existência de contraexemplos não implica em sua rejeição porque isto é determinado na teoria marxista por fatores sociais, ou seja, extra-científicos. Em outras palavras, a teoria verificacionista é derrotada historicamente pelos seus próprios critérios (LAKATOS, 1978b, p. 104-105).

Por sua vez, a reconstrução racional de Popper é redundante em relação às suas regras e valores epistêmicos. Isto é, quando o falsificacionismo é analisado em um nível meta-metodológico, ou seja, no nível da justificação das metodologias, é possível notar que ele mistura regras de procedimento (rejeitar teorias não falseáveis) com valores epistêmicos (um dos objetivos da ciência é a falsificação constante de teorias; fazer ciência é produzir teorias falseáveis) (NOLA&SANKEY, 2000, p. 11-12). Lakatos nota que isto torna a tarefa de avaliar a metodologia de Popper bastante complicada, pois se o falsificacionismo é entendido unicamente em termos de regras de um jogo, tais regras serão convencionalmente aceitas, independente do que os cientistas julgam, do mesmo modo que as regras do xadrez são convencionalmente aceitas na medida elas permitam que o jogo seja praticado de forma consistente por todos (LAKATOS, 1978b, p. 122). Mas, por outro lado, se além de regras lógicas o falsificacionismo professa valores epistêmicos, então ele pode ser inconsistente com seus próprios critérios, pois podemos ter teorias falsas sobre quais são, por exemplo, os objetivos da ciência quando avaliamos o que os cientistas realmente julgam ser tais objetivos (NOLA&SANKEY, 2000, p. 11-12).

Dado que o falsificacionismo pode representar uma visão inadequada do julgamento racional da ciência, Lakatos se volta para a história como a principal forma de acessar o julgamento dos cientistas e construir sua metodologia (NOLA&SANKEY, 2000, p. 22). Para isolar o elemento racional do desenvolvimento científico e separá-lo do não racional, Lakatos apresenta uma distinção entre história interna e externa. A história interna é entendida como todas as sentenças históricas que relatam o desenvolvimento objetivo, desapaixonado e livre de interesses políticos ou econômicos de uma teoria científica. O historiador interno é aquele que identifica o conteúdo *puro* da

ciência. Por outro lado, a história externa é aquela que relata quando fatores subjetivos, sociais, culturais *etc.* afetaram de alguma maneira o julgamento racional dos cientistas (LAKATOS, 1978b, p. 118-121).

A ciência deve ser compreendida apenas internamente; somente quando a história nos relata algo que conflita com o desenvolvimento racional é que se faz necessário recorrer à história externa para explicar os fatores empíricos que causaram o conflito. Ou seja, a história externa desempenha apenas um papel secundário, e suas explicações devem ser deixadas para as notas de rodapé indicando quando e por qual motivo um fator externo interveio no desenvolvimento racional da ciência²⁵ (LAKATOS, 1978b, p. 102; 120). Com a distinção entre história interna e externa Lakatos foi capaz de estabelecer critérios para a competição de teorias metodológicas: a melhor metodologia é aquela capaz de reconstruir de acordo com seus próprios critérios mais da história interna (racional). Em outras palavras, Lakatos propõe usar sua própria metodologia como um critério histórico para avaliar a capacidade das metodologias (indutivismo, falsificacionismo e os próprios programas de pesquisa) em acessar o julgamento racional dos cientistas e explicar o progresso da ciência²⁶ (LAKATOS, 1978b, 122-123).

Lakatos busca nos convencer de que sua metodologia é mais progressiva por explicar mais história interna, encontrando menos contraexemplos em relação às metodologias competidoras. Aquilo que outras metodologias consideram externas à racionalidade da ciência é explicado de forma racional com os programas de pesquisa. Por exemplo, Popper considerava irracional

²⁵ A separação entre história interna e externa é inspirada na concepção popperiana de terceiro mundo (LAKATOS, 1978b, p. 110). Lakatos compreende que a ciência é praticada por seres humanos passíveis de errar em seus julgamentos, passíveis de serem influenciados por fatores políticos, religiosos ou quaisquer outros fatores para além das relações lógicas que constituem as teorias científicas. Tais relações lógicas pertencem ao terceiro mundo de Popper (o conteúdo do pensamento) e diferem do segundo mundo, dos processos psicológicos dos cientistas, e também, do primeiro mundo, o mundo empírico (HACKING, 1979, p. 393). Lakatos indica que seu programa de pesquisa, ao separar história interna da externa, leva em conta a relação historiográfica entre esses três mundos, algo que a explicação do progresso de Kuhn vista sobre a perspectiva da psicologia da ciência não se interessou em articular, explicando o progresso muitas vezes pelos processos psicológicos do sujeito de conhecimento (individual ou coletivo) sem discriminar as relações lógicas objetivas que estão interligadas (LAKATOS, 1978a, p.92-93).

²⁶ Hacking indica que existem duas formas de entender os programas de pesquisa em Lakatos: 1) enquanto uma metodologia normativa que explica como a ciência deve ser praticada para ser racional; 2) e como uma visão filosófica sobre a ciência pautada em uma investigação retrospectiva, “uma teoria para caracterizar casos reais de crescimento do conhecimento e distingui-los de impostores” (HACKING, 1979, p. 387).

manter compromissos com teorias que enfrentam contraexemplos cruciais. Já nos programas de pesquisa, o compromisso com teorias que enfrentam anomalias não é necessariamente irracional, pois a história revela que não são contraexemplos experimentais que ditam aos cientistas quando abandonar uma teoria (LAKATOS, 1978b, p. 111). Como visto na seção anterior, o que determina até que ponto é racional sustentar um programa de pesquisa é prioritariamente a consistência das heurísticas positivas e negativas, pois são elas que indicam quais tipos de anomalias devem ser enfrentadas e estabelecem o caminho para promover o progresso do programa (LAKATOS, 1978a, p. 95).²⁷

É importante observar que a metodologia de Lakatos é baseada em análise histórica, ou seja, ela não oferece direcionamentos para a pesquisa atual, mas ela apresenta exemplos extraídos da história sobre como o julgamento racional ocorre (HACKING, 1979, p. 389). Dessa forma, os cientistas deverão confiar unicamente em suas intuições para perceber quando um programa está caminhando para o progresso ou quando ele está entrando em uma fase degenerativa (NOLA&SANKEY, 2000, p. 21-22). Ao sugerir que experimentos cruciais não são relevantes para a eliminação de um programa de pesquisa, Lakatos foi acusado de não oferecer critérios sobre quando um programa deve ser efetivamente abandonado (LAKATOS, 1978b, p. 116-117). Ainda mais considerando que ele descreve a possibilidade de programas de pesquisa abandonados serem retomados caso surjam novos fatos que favoreçam o seu retorno (LAKATOS, 1978b, p. 113). Para responder essa crítica, Lakatos afirmou que não é irracional os cientistas confiarem em suas intuições, pois a história revela que é o que eles de fato fazem, o que é irracional é “negar o pobre registro público” de suas intuições (LAKATOS, 1978b, p. 117). Ou seja, os cientistas não

²⁷ Aqui pode surgir uma confusão que Thomas Kulka chama a atenção. Para ele, é preciso separar os critérios gerais para explicar o que é um programa progressivo (problema normativo) daquilo que influenciou os cientistas em suas escolhas ou no processo de formulação das teorias (KULKA, 1977, p. 332). Isto é, quando Lakatos identifica os critérios para que um programa seja progressivo (o progresso teórico deve antecipar o progresso empírico) ele está resolvendo o problema normativo popperiano oferecendo uma nova resposta para a questão sobre o que constitui crescimento objetivo do conhecimento ao invés de mera mudança. Mas a história nos revela que muitas vezes outros fatores não objetivos podem influenciar os cientistas em suas escolhas, e isso sequer é percebido no momento da escolha. Ou seja, eles podem considerar estar tomando decisões racionais, mas que quando vistas retrospectivamente o historiador interno irá considerá-las irracionais, pois “seres humanos não são animais completamente racionais; e mesmo quando eles agem racionalmente eles podem ter falsa teoria de suas próprias ações racionais” (LAKATOS, 1978b, p. 114).

podem se enganar em relação à falta de credibilidade de suas intuições quando as revistas científicas negam a publicação de seus trabalhos e quando agências de fomento não lhes oferecem dinheiro (LAKATOS, 1978b, p. 117).

Com base no que até aqui foi dito, se tem, com efeito, uma descrição das noções gerais dos programas de pesquisa de Lakatos que englobam os elementos racionais para a competição de teorias. Foi assinalado que embora os programas históricos de pesquisa ofereçam critérios normativos para o progresso da ciência, os cientistas precisarão confiar em suas intuições, pois os programas não orientam a prática atual da ciência. No entanto, como foi discutido no final da seção anterior, nenhuma metodologia histórica é capaz de oferecer tal tipo de orientação. O programa de pesquisa representa um avanço em relação às metodologias predecessoras ao ser mais coerente com a história e, ao destacar o elemento objetivo e racional do progresso empírico da ciência, tal metodologia se coloca em oposição ao empirismo professado mais de duzentos anos antes por David Hume (REEVES, 2019, p. 40). Ademais, os programas de pesquisa, a exemplo da teoria dos paradigmas, rejeita a epistemologia fundacionista, pois cada programa forma um todo interconectado sem pressupor enunciados fixos que sirvam de fundamento (MURPHY, 1990, p. 194). Como foi afirmado, Lakatos buscou produzir uma metodologia que combinasse as importantes contribuições do falsificacionismo de Popper e da teoria dos paradigmas de Kuhn, sendo esta última, uma posição que incorporava uma epistemologia holista e não fundacionista.

3. A influência de Lakatos para a teologia e a contribuição de Murphy

Além de Murphy, vários outros teólogos e filósofos da religião se interessaram pela teoria de Lakatos.²⁸ Existem alguns elementos que ajudam a compreender a simpatia por esta metodologia, tal como sua forma inovadora de abordar o conhecimento, racionalidade e a justificação se opondo em muitos pontos ao positivismo lógico que trouxe muitas consequências negativas para a religião. Ademais, Lakatos assimila as vantagens da abordagem não-cumulativa

²⁸ cf. HEFNER, Philip J. *Theology's Truth and Scientific Formulation*. *Zygon* 23 (1988): 263-79; HEFNER, Philip J. *The Human Factor: Evolution, Culture, and Religion* (Fortress Press, 1993); CLAYTON, Philip. *Explanation from Physics to Theology: An Essay in Rationality and Religion* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989).

da história que Kuhn proporciona para a ciência e a religião sem cair nas ambiguidades que a noção de paradigma acarreta (MURPHY, 1999, p. 208). Através dos programas de pesquisa, Murphy vê a possibilidade de oferecer uma resposta racionalista ao ceticismo de Hume e também à cultura que assimilou suas conclusões negativas contra o conhecimento religioso.

Para aplicar a metodologia de Lakatos na teologia, Murphy teve que fazer um ajuste no conceito de novos fatos, um conceito central para os programas de pesquisa, pois é o que o caracteriza essa metodologia como um modelo empirista superior ao rígido e impraticável modelo do empirismo clássico (MURPHY, 1990, p. 16). Lakatos afirmou que um programa de pesquisa progride empiricamente apenas quando o seu desenvolvimento teórico prediz novos fatos, mas tal visão se tornou problemática entre os seus críticos. Em *Falsification* ele define um novo fato como “improvável ou até impossível à luz do conhecimento anterior” (LAKATOS, 1978a, p. 34, nota. 1). Uma formulação mais ampla de sua posição original é encontrada em um trecho do artigo (em colaboração com Eli Zahar) *Why Copernicus's Programme Superseded Ptolomy's* (1975):

Eu originalmente defini uma predição como “nova”, “impressionante”, ou “dramática” caso seja inconsistente com as expectativas prévias, conhecimento de fundo não-contestado e, em particular, se o fato predito foi proibido pelo programa rival. Os melhores novos fatos foram aqueles que nunca poderiam ter sido observados se não fosse a teoria que os antecipou. Meus exemplos preferidos de tais predições [...] foram o retorno do cometa de Halley, a descoberta de Neptune, a curvatura dos raios de luz einsteiniano, o experimento de Davisson-Germer²⁹ (LAKATOS, 1978c, p. 184, nossa tradução).

Murphy assinala que Lakatos havia percebido que, embora sua definição se ajuste a alguns exemplos, no programa copernicano ela não iria permitir que o programa fosse progressivo senão muito tempo após ele ter adquirido uma ampla aceitação (MURPHY, 1990, p. 66). Ciente das dificuldades de sua

²⁹ I originally defined a prediction as 'novel', 'stunning', or 'dramatic' if it was inconsistent with previous expectations, unchallenged background knowledge and, in particular, if the predicted fact was forbidden by the rival programme. The best novel facts were those which might never have been observed if not for the theory which anticipated it. My favourite examples of such predictions [...] were the return of Halley's comet, the discovery of Neptune, the Einsteinian bending of light rays, the Davisson-Germer experiment (LAKATOS, 1978c, p. 184).

definição, Lakatos adotou a redefinição de Zahar, que resolvia anomalias como a do programa de Copérnico, mas com o preço do enfraquecimento da formulação original. Na reformulação de Zahar, um novo fato é “aquele que desempenha nenhum papel na formulação da teoria e é tomado para a confirmar” (MURPHY, 1989, p. 386). Murphy assinala que o fator temporal da definição original de Lakatos é comprometido por Zahar, pois para o primeiro, o progresso teórico (desenvolvimento de teorias) deve sempre preceder o empírico (predição de novos fatos). No entanto, com a redefinição de Zahar é possível proporcionar explicações para casos em que um programa de pesquisa progride através de fatos menos dramáticos, como foi o caso do programa de Copérnico. Explica também a razão do periélio de Mercúrio, mesmo conhecido cem anos antes, ter proporcionado uma dramática comprovação para o programa einsteiniano (MURPHY, 1990, p. 67).

Embora tenha resolvido o problema da revolução copernicana, Zahar gerou alguns problemas ao enfraquecer o fator temporal, culminando em críticas importantes.³⁰ De modo geral, as críticas dizem respeito ao fato de que a reformulação de Zahar é impraticável pelos historiadores da ciência porque eles não teriam como acessar aspectos biográficos dos cientistas a fim de poder comprovar em que medida um fato teve ou não influência na teoria (MURPHY, 1990, p. 68). Neste sentido, Murphy busca solucionar o problema sustentando que é importante manter a indicação de Zahar (existem fatos que desempenham papéis cruciais na confirmação de teorias desenvolvidas na época em que tais fatos já eram conhecidos), mas que seria necessário um modo de revitalizar o fator temporal para solucionar as dificuldades desta posição (MURPHY, 1990, p. 68). Assim, Murphy propõe a seguinte redefinição:

Um fato é novo se não é utilizado na construção da teoria T que é tomado para confirmá-la. Um fato não utilizado na construção de uma teoria é aquele cuja existência, relevância para T, ou interpretabilidade à luz de T, é documentado pela primeira vez depois de T ser proposta³¹ (MURPHY, 1990, p. 68, nossa tradução).

³⁰ cf. MUSGRAVE, Alan. *Logical versus Historical Theories of Confirmation*. **British Journal for the Philosophy of Science**. v. 25, (1974), (1-23); GARDNER, Michael. *Predicting Novel Facts*. **British Journal for the Philosophy of Science**. v. 33, (1982), (1-15).

³¹ A fact is novel if it is one not used in the construction of the theory T that it is taken to confirm. A fact not used in the construction of a theory is one whose existence, relevance to T, or interpretability in light of T is first documented after T is proposed (MURPHY, 1990, p. 68).

Murphy advoga que definido de tal maneira, o conceito de novos fatos se beneficia da vantagem da modificação de Zahar estabelecendo uma distinção entre “fatos conhecidos” e “primeira documentação”, bem como resolve simultaneamente as críticas de que a definição de Zahar era impraticável pelo historiador da ciência por exigir informações indisponíveis. Pois, ao vincular novos fatos à noção de primeira documentação, a reconstrução racional pelo historiador da ciência é facilitada, uma vez que os historiadores se baseiam, majoritariamente, em documentos (MURPHY, 1990, p. 68).

O físico e teólogo americano Robert John Russell assinalou que a contribuição de Murphy para a interpretação de novos fatos possibilitou que tal conceito fosse estendido para a teologia, uma disciplina onde a noção de predição científica aparentava ser desconhecida para os seus praticantes (RUSSELL, 2015, p. 15). Josh Reeves, por sua vez, indica que esta contribuição imprime um grande peso no critério de avaliação do progresso empírico, tornando a exigência para a competição de programas de pesquisa ainda mais incisiva do que era na formulação original de Lakatos (REEVES, 2019, p. 46). Estas observações têm alguns efeitos que serão vistos no próximo capítulo, onde será exposta e avaliada a aplicação dos programas de pesquisa nas teologias.

CAPÍTULO III: A PROPOSTA DE UM MÉTODO CIENTÍFICO PARA A TEOLOGIA: UMA AVALIAÇÃO CRÍTICA DOS PROGRAMAS TEOLÓGICOS DE MURPHY

Minha hesitação em utilizar Lakatos para a teologia foi a óbvia escassez do que poderia ser pensado como um fato novo na teologia (eles já são suficientemente raros nas ciências)

Nancey Murphy

No capítulo anterior, após reconstruir as principais posições da filosofia da ciência desde o empirismo lógico até a teoria dos programas de pesquisa de Lakatos, indiquei que essa última posição metodológica foi escolhida por Murphy como a mais consistente disponível no século XX. Assim sendo, neste capítulo iniciarei com a apresentação de dois modelos teológicos que a autora considera serem compatíveis com a estrutura metodológica de Lakatos: o Modernismo Católico e a teologia de Wolfhart Pannenberg. Em tais programas teológicos, Murphy tem um enfoque no aspecto avaliativo de progresso empírico, ou seja, ela busca indicar que tais programas são dotados de poder preditivo de novos fatos. Após descrever as características gerais destes programas, irei tratar da prática do discernimento cristão. Murphy volta-se ao discernimento por considerá-lo uma rica fonte de dados empíricos capazes de confirmar programas teológicos. A segunda parte do capítulo é avaliativa. Irei tratar de algumas limitações dos programas teológicos, tais como a dificuldade de justificar a autoridade das Escrituras, elemento indispensável para qualquer programa teológico cristão. Na tentativa de escapar dessa dificuldade, Murphy recorre ao conceito de tradição em MacIntyre (1991; 2001). Portanto, irei argumentar que a supracitada noção de tradição é incompatível com os programas de pesquisa, ou seja, Murphy precisa abandonar uma das teorias. Seguidamente, acompanhando Josh Reeves (2019), irei criticar os programas de pesquisa indicando que essa metodologia possui graves inconsistências, e concluirei que tais inconsistências se refletem também na aplicação que Murphy faz dela na teologia. No final do capítulo, assinalo que a dificuldade de se aplicar a metodologia dos programas de pesquisa deriva de uma questão mais fundamental ligada à forma como as discussões sobre a racionalidade da

ciência, religião e teologia se deram desde o início da filosofia da ciência do século XX, a saber, através da busca pela essência desses conceitos. Uma busca por certas características universais que possibilitam acessar um conhecimento objetivo independente de contextos sociais ou históricos. Essa postura essencialista é identificável em muitos *acadêmicos* do chamado campo da ciência e religião (*field of Science and Religion*), no entanto, tal postura é contestada pelo estudo histórico. As implicações disso podem ser notadas através da posição anti-essencialista que, subsidiada pelo estudo histórico, contesta muitas pressuposições que subsistiram nos debates sobre teorias do método. À vista disso, ao final do capítulo, o enfoque da discussão é transferido da metodologia dos programas teológicos de Murphy, para uma discussão mais ampla, que envolve as objeções do anti-essencialismo ao campo da ciência e religião.

1. Dois modelos de programas teológicos: Modernismo Católico e a teologia de W. Pannenberg

Um dos exemplos de teologia que demonstra ser compatível com os programas de pesquisa científicos é o Modernismo Católico.³² Este movimento representou uma tentativa de reconciliar a tradição católica com o pensamento moderno.³³ Isso significa que o interesse dos modernistas, como um movimento essencialmente católico, era de recusar a influência (autoritária) do pensamento escolástico e utilizar recursos do pensamento científico moderno³⁴ (MURPHY, 1990, p. 89-91). Murphy centra sua análise no modernista George Tyrrell

³² Murphy assinala que um programa de pesquisa pode ser melhor encarnado em sistemas teológicos que envolvem muitas doutrinas, como em teologias sistemáticas. Por isso, para ela, embora o Modernismo Católico possa ser tomado como um exemplo de teologia que demonstrou ser historicamente consistente com os programas de pesquisa, tal movimento não é a melhor ilustração de como programas teológicos podem funcionar, uma vez que foi um programa voltado a ser uma teologia fundacional, ou teologia filosófica, e não uma teologia doutrinal (MURPHY, 1990, p. 175-176).

³³ Para uma visão ampla dos modernistas, ver: Vidler, Alec. *The Modernist Movement in the Roman Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1934; e *A Variety of Catholic Modernists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

³⁴ Como John McNeill assinalou, alguns anos após o movimento haver entrado em declínio, o modernismo católico é “essencialmente moderno, pois demonstra seu respeito pela ciência, no seu criticismo histórico e em seus princípios democráticos” (MCNEILL, 1919, p. 507). Murphy indica que os principais objetivos desse movimento estavam centralizados, por meio de um criticismo bíblico e histórico, em questionar a doutrina da inspiração verbal por considerar que ela fracassava em dar conta do conteúdo das Escrituras, bem como buscou questionar a inconsistência histórica da igreja de seus dias em comparação com a igreja do novo testamento, diferindo tanto nos ensinamentos como na estrutura institucional (MURPHY, 1990, p. 89).

mostrando que ele desenvolve uma visão teológica similar a um modelo de programa de pesquisa (MURPHY, 1990, p. 96-97).

Programas teológicos, para serem comparados a programas científicos devem possuir as mesmas características dos últimos: um núcleo, hipóteses auxiliares, dados, heurísticas negativa e positiva. Para encontrar aspectos de programas de pesquisa na teologia modernista, Murphy primeiro identificou a teoria central do movimento, que na sua visão, seria aceita por todos os modernistas: “o catolicismo genuíno é a fé verdadeira e é reconciliável com o pensamento moderno” (MURPHY, 1990, p. 92). Tal asserção é o núcleo porque centraliza os objetivos do programa, a saber, proteger o catolicismo tanto do protestantismo como das inconsistências históricas (MURPHY, 1990, p. 92).

Tyrrell desenvolveu um trabalho teológico que poderia ser pensado como um amplo programa de pesquisa capaz de conciliar apropriadamente o catolicismo com o pensamento moderno e contestar o pensamento católico escolástico e protestante apresentando novas ideias sobre a estrutura institucional da igreja católica. O início do trabalho de Tyrrell consiste em proteger o núcleo do programa, apresentando sua defesa de como o catolicismo, desde o Velho Testamento, se desenvolveu preservando o que é essencial, ou seja, a fé verdadeira (MURPHY, 1990, p. 97).

Tyrrell recusa seguir o método escolástico por este haver falhado em relacionar apropriadamente os elementos da estrutura institucional da igreja (teologia, revelação, dogmas *etc.*), tornando confuso o vínculo que a igreja de sua época possuía com o catolicismo originário. Em vez disso, ele segue um método empírico para relacionar a história do Cristianismo primitivo com o catolicismo de seus dias. Com efeito, Tyrrell estabeleceu relações entre um conjunto de dados (históricos, arqueológicos, bíblicos, aspectos da vida devocional) nos quais sua teoria acerca da estrutura da igreja estaria fundamentada (MURPHY, 1990, p. 100-104).

Murphy (1990, p. 102) indica que os passos tomados por Tyrrell foram semelhantes aos descritos por Lakatos dentro de um programa de pesquisa. Ele desenvolveu um modelo inicial relacionando doutrinas teológicas, revelação e vida devocional servindo como hipóteses protetoras do núcleo (a tese de que o catolicismo é a fé verdadeira). Tais hipóteses iniciais estavam providas de um plano (heurística positiva) para o desenvolvimento de modelos mais complexos.

O programa foi teoricamente progressivo porque cada novo modelo proporcionou predições teóricas:

Por exemplo, na quinta versão do modelo de Tyrrell [...] ele adicionou uma hipótese sobre a relação da história científica com a história profética na Bíblia e predisse que os resultados permanentes da história científica não irão contradizer a história bíblica em pontos fundamentais. Ao afirmar a mera função protetiva do dogma [...] Tyrrell predisse que o estudo da história do desenvolvimento dogmático demonstraria ter sido aleatoriamente condicionado por mudanças nas formas de pensamento e controvérsias, ao invés de produzido por desenvolvimentos dialéticos ordenados. Com sua nona versão do modelo [...] e seu argumento de que a estrutura monárquica da igreja era incompatível com a revelação e a devoção, Tyrrell predisse que o absolutismo papal deveria ser uma fase passageira – um erro cedo ou tarde a ser retificado³⁵ (MURPHY, 1990, p. 123-124, tradução nossa).

O interesse que Murphy teve em analisar os modernistas foi apenas descritivo. Seu objetivo era demonstrar que é possível a um sistema teológico operar de acordo com as diretrizes de um programa de pesquisa, bem como retratar sistemas teológicos relacionando teorias e dados empíricos sem a censura da autoridade religiosa (MURPHY, 1990, p. 89). Mas algumas dificuldades se colocaram diante dos modernistas católicos. A principal delas é que Tyrrell desenvolveu um programa teológico que, embora tenha indicado várias fontes de dados para a teologia (vida devocional, Escrituras, dados arqueológicos *etc.*), ele não foi capaz de documentar quais tipos de dados apontavam para um progresso empírico em termos lakatosianos – aqueles dados que não cumprem nenhum papel na formulação da teoria e que resultam do desenvolvimento progressivo do programa de pesquisa (MURPHY, 1990, p. 66). Por conta disso, ao não deixar registros dos dados utilizados para basear suas teorias, Tyrrell acabou dificultando o trabalho de saber quais dados

³⁵ For example, in the fifth version of Tyrrell's model [...] he added a hypothesis about the relation of scientific history to the prophetic history in the Bible and predicted that the permanent results of scientific history will not contradict biblical history on fundamental points. In asserting the merely protective function of dogma [...] Tyrrell predicted that study of the history of dogmatic development would show it to have been randomly conditioned by changes in thought forms and controversies, rather than produced by orderly dialectical development. With his ninth version of the model [...] and his argument that the monarchical structure of the church was incompatible with revelation and devotion, Tyrrell predicted that papal absolutism must be a passing phase-an error sooner or later to be rectified (MURPHY, 1990, p. 123-124).

poderiam promover o progresso empírico do seu programa (MURPHY, 1990, p. 124).

Mas por que Murphy tem um interesse apenas descritivo pelos modernistas católicos? Pois bem, ela afirma que, embora considere algumas predições feitas por Tyrrell facilmente corroboráveis, avaliar o programa inteiro poderia levar vários anos (MURPHY, 1990, p. 124). Porém, Murphy não tem nenhum interesse com tal tipo de projeto, e ela até chega a indicar que os modernistas possuem fraquezas cruciais (MURPHY, 1990, p. 126). Josh Reeves (2019, p. 41) assinala que o desapontamento de Murphy com os modernistas católicos é mitigado por ela através da tentativa de render a eles apenas o *status* de artefato histórico. De todo modo, Murphy vê nos modernistas um modelo de teologia que vai na direção oposta à visão cética de Stout de que as teologias contemporâneas não são capazes de fazer afirmações de conhecimento após a influência de Hume contra a religião (MURPHY, 1990, p. 129).

Se os modernistas não são mais que artefato histórico utilizado por Murphy para exemplificar como teologias podem funcionar de acordo com a metodologia dos programas de pesquisa, o mesmo não se pode dizer do segundo modelo de teologia que ela se dedica em analisar com detalhes, a saber, o sistema de Wolfhart Pannenberg.³⁶ Ao contrário dos Modernistas Católicos, Pannenberg possui uma teologia ativa e com potencial para ser desenvolvida (REEVES, 2019, p. 41-42).

Murphy faz uma leitura da teologia de Pannenberg a que ele mesmo demonstrou ser bastante afeito (PANNENBERG, 1989, p. 259). Ele inicia sua teologia colocando Deus no âmago da preocupação teológica, no sentido de que Deus abrange a totalidade da história e, assim sendo, se a pretensão é produzir conhecimento sobre ele, não é possível limitar tal conhecimento às Escrituras (a contragosto de Barth) nem às experiências humanas (a contragosto dos liberais). Tal ideia é corolário da visão pannenbergeana de Deus enquanto a toda realidade determinada (MURPHY, 1990, p. 19-20). Esta visão, em termos gerais, é baseada na ideia de que a história caminha para o cumprimento de um segundo ciclo que iniciou a partir da ressurreição de Jesus. Neste sentido, o

³⁶ Para uma explanação acerca do pensamento de Pannenberg, ver: BRAATEN, Carl. *Wolfhart Pannenberg*. In *A Handbook of Christian Theologians*. ed. Martin E. Marty and Dean Peerman. Nashville: Abingdon Press, 1984. (39-59).

conhecimento histórico da ressurreição é central para a comprovação de que Deus se revela ao longo da história realizando o seu propósito de forma significativa (MURPHY, 1990, p. 21). Assim, o trabalho dos teólogos é similar ao dos historiadores, e eles precisam analisar não apenas o conhecimento religioso, mas o conhecimento como um todo compreendendo e atualizando o significado (num sentido diltheyneano)³⁷ do envolvimento total de Deus através da história (MURPHY, 1990, p. 27-28). Uma segunda fonte usada por Pannenberg para defender a sua visão sobre a necessidade de um sistema teológico ter que englobar uma totalidade mais ampla é o filósofo britânico Stephen Toulmin. Influenciado pela visão de Toulmin de que a função das teorias é organizar os fatos em um contexto mais amplo possível, Pannenberg estabelece um critério de aceitabilidade que determina que a melhor teoria teológica é aquela que explica de maneira mais ampla a realidade em relação ao passado, presente e futuro (RUSSELL, 2017, p. 32).

Murphy considera Pannenberg o principal exemplo de que Stout estava errado em afirmar que não existe uma outra saída para as teologias além dos ortodoxos e liberais (MURPHY, 1990, p. 15). Por outro lado, ela também assinala que a visão providencialista hegeliana da história apresentada por ele não dá conta de enfrentar o empirismo não providencialista de Hume baseado no raciocínio provável porque tais teorias são incomensuráveis (MURPHY, 1990, p. 43-49). Por este motivo, ela propõe reconstruir a teologia de Pannenberg, substituindo os critérios de aceitabilidade da teoria de Toulmin pelos critérios do progresso empírico nos moldes dos programas de pesquisa. O núcleo do programa é a concepção de Deus revelado em Jesus Cristo como toda a realidade determinada. A heurística positiva (plano para desenvolver o programa) deve ser elaborada de tal forma que o seu conteúdo (doutrinas) seja extraído do próprio núcleo para constituir relações apropriadas e progressivas diante dos dados disponíveis. Na forma como o núcleo é constituído, os dados podem ser extraídos não apenas das Escrituras, mas de toda área do conhecimento. Ademais, como o núcleo diz respeito a uma compreensão de Deus que tanto se revela em Jesus como abrange toda a história, os escritos

³⁷ Pannenberg afirma que “foi a partir da teoria hermenêutica de Wilhelm Dilthey que eu primeiro derivei a noção de que o todo é superior às partes: o todo é superior porque já contém tudo que pode ser chamado suas partes, embora não explicitamente” (PANNENBERG, 1989, p. 257).

paulinos que relatam a aparição de Jesus após ter sido sepultado, juntamente com outros dados históricos ou arqueológicos em torno da ressurreição, são considerados fatos que atribuem grande peso à heurística positiva do programa (MURPHY, 1990, p. 176-177). Entretanto, Murphy não oferece exemplos de predições efetivamente corroboradas pelas hipóteses de Pannenberg.³⁸

Essa falta de exemplos conclusivos de progresso empírico, tanto no Modernismo Católico como na teologia de Pannenberg, é algo a ser levado em consideração dada a forma como Murphy reformula e amplia o escopo da concepção de novos fatos em comparação à versão dos programas de pesquisa de Lakatos. Como foi discutido no final do capítulo anterior, Murphy oferece uma reinterpretção do conceito de novos fatos relacionando-o à noção de “primeira documentação”. Isso possibilita ao historiador identificar com mais facilidade quando um fato, relevante para, e interpretado à luz de, uma teoria *T*, foi documentado pela primeira vez após *T* ter sido proposta, indicando, conseqüentemente, progresso empírico (MURPHY, 1990, p. 68). Foi também assinalado que a reformulação de Murphy do conceito de novos fatos permitiu que ele fosse estendido para outras disciplinas que se ocupam com documentos históricos, especialmente a teologia. Assim, como assinalou Robert J. Russell, a noção de predições científicas se tornou familiar ao estudo teológico (RUSSELL, 2015, p. 15).

Portanto, com essa definição, o escopo de fatos capazes de serem utilizados para comprovar programas teológicos é ampliado, sendo possível até que novos fatos sejam produzidos em comunidades cristãs através da prática do discernimento. Essa prática será avaliada na próxima seção devido à importância que Murphy atribui a ela, considerando-a uma das fontes mais promissoras de novos fatos para comprovar programas teológicos (MURPHY, 1990, p. 130).³⁹ Tal avaliação irá ajudar a compreender a razão para Murphy ter

³⁸ As escassas predições (não corroboradas) que ela menciona estão relacionadas, por exemplo, ao interesse de Pannenberg em antropologia (MURPHY, 1990, p. 178, n. 4).

³⁹ Murphy, contudo, não tem a pretensão de impor aos programas teológicos que façam uso dos fatos do discernimento, pois os fatos precisam ser produzidos de acordo com a estrutura teórica de cada programa de pesquisa (MURPHY, 1990, p. 130). Um programa de pesquisa pannenbergeano, por exemplo, devido ao modo como é constituído – ver as ações de Deus ao longo do processo histórico – irá preferir fatos derivados de fontes específicas, como históricas, antropológicas, bíblicas, entre outras (MURPHY, 1990, p. 177). Por sua vez, outros programas podem ser constituídos de tal forma que apenas fatos derivados do estudo bíblico já são suficientes para lhes garantir progresso empírico.

dificuldades em indicar progresso empírico em programas teológicos mesmo existindo um escopo bastante amplo daquilo que pode ser considerado novos fatos. Isso inclui registros históricos, arqueológicos, prática religiosa, Escrituras, e até fatos derivados das ciências naturais.

2. O discernimento: a experiência religiosa como fonte de fatos empíricos

Murphy considera que a prática religiosa pode servir de fatos para confirmar teorias teológicas. Isto pode soar um pouco estranho quando se pensa na atividade praticada nas ciências naturais. Ou seja, um cientista normalmente não se interessa pela prática comunitária da ciência para formular suas teorias ou refletir sobre elas, enquanto o teólogo, por outro lado, muito naturalmente toma a prática religiosa como um dos seus principais interesses (STENMARK, 2021, p. 54). Essa diferença em relação à prática do teólogo e do cientista não implica na conclusão que eles possuem diferentes modos de raciocinar sobre seus assuntos de interesse. Ambos podem raciocinar como lakatosianos, pois “uma das principais características da filosofia da ciência de Lakatos é que a metodologia deve estudar os *produtos* da atividade cognitiva dos cientistas, ao invés da atividade em si” (KULKA, 1977, p. 335). Em vista disso, diferenças em relação à prática científica e religiosa se tornam irrelevantes dado que, como Murphy compreende, ambos cientistas e teólogos refletem sobre o conteúdo cognitivo (proposicional) amplamente partilhado em suas respectivas comunidades científicas e religiosas:

Murphy não afirma que a prática cristã é análoga à ciência; mas *fazer* [...] teologia, ela pensa, é de fato análogo a *fazer* ciência. As similaridades estão nas “condições para o *teologizar* racional, ao invés de para a crença religiosa.” Murphy distingue, portanto, o conteúdo da reflexão teológica (primariamente, Deus) da forma de reflexão possível para os humanos, o qual pode ser análogo a outros modos de reflexão racional. Mas, além do mais, Murphy é “cognitivista” em sua concepção de teologia: afirmações teológicas têm conteúdo proposicional sobre a realidade (ao invés de servir como expressões de sentimentos), de uma forma que permite a reflexão racional sobre elas desta maneira⁴⁰ (NEWSON, 2015, p. 57, nossa tradução).

⁴⁰ Murphy does not claim that Christian practice is analogous to science; but *doing* [...] theology, she thinks, is indeed analogous to *doing* science. The similarities are in “the conditions for rational theologizing, rather than for religious belief”. Murphy distinguishes, then, the content of theological reflection (primarily, God) from the *form of reflection* possible to humans, which *can* be analogized to other models of rational reflection. But further, Murphy is “cognitivist” in her conception of

Lakatos, como visto no capítulo anterior, oferece ferramentas metodológicas para refletir racionalmente sobre o conhecimento científico e explicar o seu progresso, e Murphy defende que tais ferramentas podem ser empregadas igualmente na teologia, tal como ela exemplificou em teologias como a dos Modernistas e a de Pannenberg. Todavia, ainda que com a contribuição de Lakatos seja possível acessar a estrutura metodológica de tais teologias – e assim o fazendo, é possível ver como elas podem cumprir os requisitos de avaliação cognitiva –, nada se pode concluir através dos programas de pesquisa sobre a natureza da prática religiosa e como ela pode ser metodologicamente abordada. Para suprir esta lacuna, Murphy volta-se para a prática cristã do discernimento a fim de explicitar certos aspectos da prática cristã, especialmente sua capacidade de possuir um escopo epistêmico no modo como gera fatos capazes de confirmar empiricamente teorias teológicas.

O discernimento é um processo que ocorre dentro de comunidades religiosas e que visa identificar impulsos causados genuinamente pelo Espírito Santo. Isto é feito por meio de sinais distintivos derivados, por exemplo, do estudo bíblico ou oração, possibilitando o consenso nas convicções das comunidades acerca de suas crenças e práticas; o discernimento permite perceber quando as convicções da comunidade religiosa expressam uma atitude genuinamente do Espírito, e as separa (discerne) daquilo que é resultado de convicções pessoais, frenesis emocionais, ou algo do gênero. A partir disso, Murphy se lança novamente em um estudo histórico a fim de compilar um conjunto de práticas de discernimento derivadas das principais tradições cristãs: o discernimento comunal de Jonathan Edwards (protestante), a tradição Anabatista e a tradição Católica (MURPHY, 1990, p. 134-159). Murphy rende maior destaque ao discernimento comunal de J. Edwards. Ela sustenta que os sinais distintivos do Espírito registrados por Edwards poderiam ser estruturados como hipóteses protetoras de vários programas teológicos devido à sua capacidade epistêmica de produzir afirmações sobre a natureza de Deus dentro de comunidades religiosas, podendo, conseqüentemente, servir de cinto protetor

theology: theological claims have propositional content about reality (rather than serve as “expressions” of feelings) such that it is possible to rationally reflect on them in this way (NEWSON, 2015, p. 57).

de vários núcleos (doutrinas) de programas teológicos (tal como a doutrina da bondade de Deus, do caráter divino de Jesus, do caráter trinitário *etc.*). O conteúdo empírico do discernimento comunal é acessado quando os critérios edwardsianos do genuíno impulso do Espírito são confirmados através da prática devocional dos cristãos:

Um adequado conjunto de critérios para o discernimento na igreja cristã inclui o seguinte: (1) concordância com as testemunhas apostólicas; (2) produção de um caráter semelhante a Cristo naqueles afetados, significando, especificamente, liberdade dos pecados e a manifestação dos frutos do Espírito; e (3) unidade na comunidade baseada em discussões por oração. Quando esses critérios são cumpridos, o trabalho autêntico do Espírito pode ser reconhecido com razoável certeza e os teólogos podem proceder em reclamá-los como dados para os programas teológicos de pesquisa⁴¹ (VAN HUYSSTEEN, 1993, p. 381, nossa tradução).

Dois importantes fatores levam Murphy a considerar os fatos oriundos do discernimento como os mais promissores. Primeiro, é que as convicções produzidas através do discernimento fazem referências diretas à realidade de Deus, algo que Murphy considera epistemicamente relevante para evitar uma psicologia da religião e, além do mais, viabiliza ao teólogo um conhecimento de Deus com um vínculo direto às comunidades religiosas ao invés de um conceito de Deus imposto por especulações filosóficas – o Deus dos teólogos naturais, por exemplo, que não condiz com o Deus pessoal que as tradições cristãs adoram – ou concepções sobre Deus impostas pelo autoritarismo clerical.

Para abordar apropriadamente um conceito de Deus vinculado às convicções das comunidades religiosas, Murphy considera que os teólogos devem abandonar a tendência de unicamente descrever as experiências religiosas – objeto da psicologia da religião. Tal tendência, como observa J. Wentzel Van Huyssteen, tornou-se um problema para as teologias desde o Iluminismo e a queda da autoridade cristã (descrita no primeiro capítulo desta dissertação). A conseqüente queda da autoridade que, como diagnosticou

⁴¹ An adequate set of criteria for discernment in the Christian church includes the following: (1) agreement with the apostolic witness; (2) production of a Christ-like character in those affected, meaning, specifically, freedom from sin and manifestation of the fruits of the Spirit; and (3) unity in the community based on prayerful discussion. When these criteria are met, the authentic work of the Spirit can be recognized with reasonable certainty and theologians can then proceed to claim it as data for theological research programs (VAN HUYSSTEEN, 1993, p. 381).

Jeffrey Stout, resultou na impossibilidade de se utilizar o arcabouço teórico das teologias medievais vinculadas à autoridade da tradição cristã (*opinio*), converteu paulatinamente o interesse teológico moderno na direção da experiência religiosa:

O retirar-se da autoridade no pensamento moderno coincidiu com a redescoberta do papel da experiência religiosa na reflexão teológica. Wayne Proudfoot tem recentemente argumentado que, desde o Iluminismo, os teólogos e acadêmicos da religião tiveram que crescentemente depender do conceito de experiência religiosa⁴² (VAN HUYSSTEEN, 1993, p. 373, nossa tradução).

Van Huyssteen assinala que, embora a discussão sobre a experiência religiosa sempre tenha sido uma questão a ser levada em conta pelos teólogos⁴³ – e não unicamente doutrinas e dogmas –, desde a erosão do fundacionismo clássico, um grande desafio a ser enfrentado por eles foi o de produzir uma forma apropriada de “recuperar a experiência religiosa como um válido ponto de partida metodológico para a reflexão teológica” (VAN HUYSSTEEN, 1993, p. 373). A forma como Murphy enfrenta este desafio é o que Van Huyssteen considera ser o aspecto mais original de seu livro, pois ela assume o compromisso não-moderno, indo na contramão dos céticos, de selecionar “a partir dos vários aspectos da experiência religiosa aqueles elementos que se considera produzir alguma forma de conhecimento de Deus” (VAN HUYSSTEEN, 1993, p. 380).

Duas referências são importantes para Murphy cumprir tal tarefa. A primeira foi o pragmatismo de D. C. Macintosh.⁴⁴ Para Macintosh, se o objetivo das teologias é progredir tal como uma ciência empírica, elas devem priorizar aqueles dados que estão mais vinculados à natureza de Deus ao invés daqueles

⁴² The flight from authority in modern thought coincided with a rediscovery of the role of religious experience in theological reflection. Wayne Proudfoot has recently argued that, ever since the Enlightenment, theologians and scholars of religion have increasingly come to depend on the concept of religious experience (VAN HUYSSTEEN, 1993, p. 373).

⁴³ Agnaldo C. Portugal observa que a experiência religiosa já tinha um objeto de interesse na Idade Média por teólogos como S. Agostinho devido à sua importância para se discutir a relação entre fé e razão. Mas este interesse era muito pouco importante nos círculos intelectuais da época devido ao fato de que a existência de Deus não era até então ameaçada (PORTUGAL, 2004, p. 138).

⁴⁴ MACINTOSH, D. C. *Theology as an Empirical Science*. NY: Routledge, 2013. (Primeira publicação: 1919).

que se limitam à psicologia da religião⁴⁵ (MURPHY, 1990, p. 130). Em outras palavras, os teólogos devem ir além da compreensão da experiência religiosa acessando o que é produzido por tal experiência e empregando critérios para distinguir aquilo que é válido e coerente com o Cristianismo e, conseqüentemente, apropriado para a teologia (VAN HUYSSTEEN, 1993, p. 380). Ciente desta necessidade, Murphy precisou de uma teoria da experiência religiosa em que se fundamentar, tendo encontrado no filósofo reformado William Alston esse suporte adicional para garantir maior propriedade aos fatos derivados da chamada prática epistêmica cristã (MURPHY, 1990, p. 159).

Alston sustenta que a convicção que deriva da experiência religiosa é a melhor forma de justificar o que acontece a um religioso quando ele sente a presença de Deus ou quando ele está convicto de que Deus lhe falou através de um sermão, uma passagem bíblica ou uma oração. Confiar em sua experiência religiosa e nas convicções geradas a partir dela é a melhor alternativa do religioso para estar justificado em sua crença do que qualquer outra maneira (ALSTON, 1983, p. 103). Não obstante, na medida que não lhe surjam razões para desconfiar de suas experiências religiosas mais básicas (sentir a presença de Deus, o seu amor *etc.*), ele está no direito de mantê-las de acordo com o mesmo direito que qualquer indivíduo tem de acreditar nas crenças formadas através de suas experiências perceptivas mais básicas (encontrar regularidades na natureza, identificar objetos *etc.*) até que surjam razões para se desconfiar delas (ALSTON, 1983, p. 112). O princípio de Alston pode, portanto, ser definido através da frase “a crença religiosa é inocente até que se prove culpada” (PHILLIPS, 1988, p. 23).

Murphy faz uso da epistemologia de Alston para reforçar a confiança no julgamento resultado da prática epistêmica no discernimento comunal de Edwards. Diante disso, a principal objeção que se pode levantar contra Alston é que sua posição conduz a uma circularidade, uma vez que as crenças produzidas através da experiência religiosa são interpretadas à luz de certas características desta própria experiência (as características são, por exemplo, que o comportamento de Deus não possui regularidades; que temos apenas noções esboçadas de sua realidade; que podemos refinar a precisão desta

⁴⁵ cf. BIXLER, J. S. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 17, no. 9 (1920): 245-48. Accessed July 23, 2021. doi:10.2307/2940082.

experiência através da prática de correção e refinamento; entre outras características (ALSTON, 1983, p. 129)). Por esta razão, Murphy sugere reduzir a dependência de Alston na teoria da percepção e incorporar sua epistemologia dentro dos programas teológicos de pesquisa, dado que a circularidade na metodologia de Lakatos não é viciada (MURPHY, 1990, p. 161). Dizer que um programa de pesquisa não pode utilizar fatos interpretados à luz das teorias do próprio programa, equivale a acreditar que há como acessar esses fatos de forma neutra e atemporal. Lakatos incorpora um aspecto presente nos paradigmas de Kuhn, a saber, de que os fatos não podem ser interpretados sem o referencial teórico dos próprios paradigmas:

Os fatos não “estão aí” disponíveis ao olhar livre dos cientistas, pois não existem fenômenos em si independente do paradigma, ao contrário, eles fazem parte dele. O paradigma é definidor do espaço perceptivo e fenomenológico daquilo que o mundo é. Nesse sentido, a distinção rígida entre teoria e fato, teoria e observação é dissolvida pelo caráter definidor do universo de objetos que o paradigma possui. Não existem fatos sem teoria, observação que não seja regulada pela teoria que pretenda corroborar ou testar (CARVALHO, 2011, p. 105).

Os programas de pesquisa possuem essa mesma característica, isto é, os fatos⁴⁶ são sempre interpretados à luz das teorias (*theory-laden*). Por conta disso, não haveria, para Murphy, problema algum em se construir hipóteses auxiliares através de fatos que contenham referência a Deus de acordo com as características indicadas por Alston. O problema transforma-se, por outro lado, na questão sobre se o programa como um todo é consistente, ao que Murphy considera haver “o critério de progresso empírico de Lakatos para responder tal questão” (MURPHY, 1990, p. 161).

O segundo fator, diz respeito ao caráter público do discernimento. Isto é, o discernimento comunal não produz convicções pessoais ou fundamentadas no autoritarismo clerical, uma vez que produz convicções acessíveis à análise até mesmo daqueles que não pertencem à comunidade religiosa. Aqui é importante

⁴⁶ Murphy afirma que nos programas de pesquisa, os dados que confirmam as teorias não são *datum* no sentido daquilo que é dado, mas são *facere* (fatos) no sentido daquilo que se constrói, ou seja, que se constrói à luz das teorias. Assim, os fatos “asseguram ou suportam a teoria apenas durante o momento em que certas suposições do programa de pesquisa são mantidas” (MURPHY, 1990, p. 194).

reiterar que o modo de se compreender a publicidade do discernimento é pensado por Murphy de acordo com a noção singular que Lakatos tem de racionalidade interna. Como discutido no segundo capítulo, teorias são racionalmente justificadas apenas internamente ao programa que elas fazem parte. Portanto, quando teorias são avaliadas isoladamente, sem que se leve em conta as relações holísticas entre os fatos e as teorias que, dentro de um programa de pesquisa, estão interconectados, os padrões internos que lhes garantem justificativa racional são removidos. Similarmente, a racionalidade do julgamento comunal somente é acessada internamente aos padrões de uma comunidade religiosa particular.

Lakatos considera ter estabelecido em sua metodologia uma solução mais adequada para o problema kuhniano de justificar racionalmente o processo de transição de um paradigma (programas de pesquisa, no caso de Lakatos) para outro, levando em conta que cada paradigma possui uma racionalidade interna. Sempre que o problema da mudança teórica vinha à tona, a tese da incomensurabilidade complicava a questão para Kuhn, de tal modo que ele não foi capaz de aliviar as suspeitas de seus críticos de que a teoria dos paradigmas conduzia inevitavelmente ao relativismo. Por sua vez, Lakatos considera que o progresso empírico produzido de acordo com o funcionamento das heurísticas positivas e negativas resolve o problema da escolha teórica, pois estabelece objetivamente quando um programa de pesquisa é mais progressivo (racional) que seu competidor.

Embora a justificação do progresso ainda seja interna ao programa de pesquisa, ela é uma justificação a qual Lakatos considera que toda comunidade científica é capaz de aceitar (MURPHY, 1993, p. 356). Analogamente, Murphy considera que um programa teológico, que justifica internamente o uso de fatos derivados do discernimento comunal, pode ser acessado até por aqueles que não pertencem a esse programa, pois além de existir critérios comuns de avaliação proporcionados pela metodologia dos programas de pesquisa, os fatos do discernimento também são publicamente acessados dentro de comunidades religiosas cristãs. Murphy considera que, idealmente, comunidades cristãs são os laboratórios onde os teólogos podem realizar seus experimentos (MURPHY, 1990, p. 192).

Alguns problemas chamam a atenção em relação ao que Murphy propõe. Van Huyssteen considera muito difícil que o tipo de consenso pressuposto nos programas de pesquisa permita uma forma intersubjetiva de se avaliar programas competidores:

Se aceitarmos a definição de racionalidade como uma busca última por inteligibilidade ou mesmo apenas seguir Lakatos em sua noção de programas de pesquisa competidores, torna-se inevitável que comparemos a racionalidade das explicações em vários e diferentes contextos e, portanto, também entre os contextos da teologia e da ciência. Isto, novamente, toca o coração da noção crucial de Murphy do discernimento comunal, não apenas por conta da problemática questão do quão confiável esses discernimentos comunais são na história da(s) igreja(s) cristã(s) [...], mas simplesmente por conta de seu limitado e severamente restrito escopo epistêmico. Para o progresso explicativo na reflexão teológica, Murphy apela para o consenso comunal. O que um teólogo em discussão com o agnosticismo e o ateísmo precisa, no entanto, é demonstrar que aquilo que realmente desafia a formulação da racionalidade na teologia pós-moderna – especialmente no debate entre teologia e ciência – é sua habilidade para demonstrar as explicações transcomunais ou intersubjetivas⁴⁷ (VAN HUYSSTEEN, 1993, p. 384, nossa tradução).

Neste ponto, compartilho a preocupação de Van Huyssteen em relação à forma como Lakatos busca justificar o conteúdo de cada programa de pesquisa. Pois o tipo de consenso estipulado por ele é um que só pode existir nas comunidades das ciências naturais. Ele não permite uma comunicação intersubjetiva com outras formas de conhecimento (psicologia, sociologia *etc.*), muito pelo contrário, ele as discrimina exigindo que suas contribuições sejam postas em notas de roda pé, pois elas supostamente não ajudam em nada na compreensão da racionalidade da ciência (LAKATOS, 1978b, p. 102; 120). Van Huyssteen nota que Murphy faz a mesma coisa na teologia: seleciona certos

⁴⁷ If we accept a definition of rationality as an ultimate quest for intelligibility or even just follow Lakatos in his notion of competing research programs, it becomes inevitable that we compare the rationality of explanations in various and different contexts and, therefore, also between the contexts of theology and science. This, again, touches the heart of Murphy's crucial notion of communal discernment, not only because of the troublesome question of how reliable these communal discernments in the history of the Christian church(es) are [...] but simply because of their limited and severely restricted epistemic scope. For explanatory progress in theological reflection, Murphy appeals to communal consensus. What a theology in discussion with agnosticism and atheism needs, however, is to show that what really challenges the shaping of rationality in postmodern theology-especially in the theology and science debate-is its ability to demonstrate transcommunal or intersubjective explanations (VAN HUYSSTEEN, 1993, p. 384).

tipos de fatos (como os do discernimento) que apenas ganham um consenso comunitário isolado. Embora esses fatos estejam disponíveis em comunidades religiosas, os programas de pesquisa não oferecem uma justificação convincente para que sociólogos, psicólogos, ou até cientistas naturais não religiosos sejam convencidos da credibilidade dos fatos produzidos pelo discernimento. Além do mais, Van Huyssteen também observa que o próprio consenso nas comunidades religiosas é de um grau muito menor do que na ciência. Como assinala Josh Reeves:

Lakatos quer padrões racionais que são prontamente compreensíveis para aqueles fora do programa. Lakatos apazigua o problema tentando explicar apenas o que já era acordado ser racional pela comunidade científica inteira. Isto não é uma opção para Murphy porque as crenças cristãs não são amplamente aceitas entre os intelectuais da cultura Ocidental⁴⁸ (REEVES, 2019, p. 47, nossa tradução).

Para Van Huyssteen, portanto, o escopo restrito deste consenso possibilita uma razão para desconfiar da credibilidade do discernimento (VAN HUYSSTEEN, 1993, p. 384). Os programas de pesquisa também possuem algumas outras dificuldades. Uma delas é sua tendência universalista de abordar a racionalidade. Tentar impor um padrão universal para avaliar a racionalidade da ciência é ser negligente com os aspectos não-uniformes e socialmente constituídos da história do conhecimento científico, os quais Kuhn havia considerado serem tão caros para a compreensão da ciência. Assim sendo, parece que a abordagem lakatosiana da história da ciência, bem como a aplicação dela feita por Murphy na teologia, negligencia a importância que os elementos socio-constitutivos desempenham para a compreensão do conhecimento científico e teológico (REEVES, 2019, p. 46). Na próxima seção, pretendo explorar mais essa crítica tendo em vista concluir que a abordagem metodológica de Murphy não condiz com a maneira historicamente condicionada de se pensar o conhecimento que Kuhn nos legou.

⁴⁸ Lakatos wants rational standards that are readily understandable for those outside the program. Lakatos finessed the problem by trying to explain only what was already agreed to be rational for the entire scientific community. This is not an option for Murphy because Christian beliefs are not widely accepted among the intellectuals of Western culture (REEVES, 2019, p. 47).

Mas antes de abordar estas críticas, é preciso tratar de outro problema. Murphy, em trabalhos posteriores a *TASR*, passou a fazer um uso cada vez maior do filósofo moral Alasdair MacIntyre, buscando vincular o conceito de tradição com o conceito de programas de pesquisa. Irei defender que tal vínculo não é possível pelo fato de que o conceito de tradição não possibilita uma discriminação histórica tal como fez Lakatos separando a história interna (o julgamento científico) da externa (os elementos subjetivos, práticos, sociais *etc.*). Ou seja, MacIntyre não separa o consenso racional que as tradições morais podem alcançar dos elementos socioculturais que é o ponto de partida da reflexão filosófica moral.

3. Tradição, prática e método: MacIntyre ou Lakatos?

Murphy em *TASR* faz escassas menções a MacIntyre, utilizando o seu pensamento apenas para sustentar que a prática do discernimento é consistente com uma prática no sentido macintyreano. Isso é, uma prática comunitária com elementos autocorretivos que se desenvolve ao longo do tempo:

O significado que darei a “prática” será o de qualquer forma coerente e complexa de atividade humana cooperativa, socialmente estabelecida, por meio da qual os bens internos a essa forma de atividade são realizados durante a tentativa de alcançar os padrões de excelência apropriados para tal forma de atividade, e parcialmente dela definidores, tendo como consequência a ampliação sistemática dos poderes humanos para alcançar tal excelência, e dos conceitos humanos dos fins e dos bens envolvidos (MACINTYRE, 2001, p. 306).

Assim, em concordância com a visão de William Alston de que Deus provê condições para refinarmos nossas percepções do divino, ela defende que as comunidades religiosas podem partir de elementos bastante básicos acerca de suas convicções sobre a natureza de Deus, para, aos poucos, por intermédio do discernimento, ampliá-las de acordo com os seus próprios meios (MURPHY, 1990, p. 162). Como o discernimento é uma prática replicável dentro dos grupos religiosos, o consenso sobre os elementos básicos da fé religiosa se torna mais consistente. Entretanto, ao mesmo tempo, as comunidades religiosas estarão abertas para novidades dado o próprio caráter do discernimento de produzir relatos contínuos das palavras e ações de Deus (MURPHY, 1990, p. 167).

No entanto, Murphy não menciona em *TASR* o conceito macintyreano de tradição, conceito esse que possui vínculo necessário com a prática tal como acima definida. Isto é, pertencer a uma prática implica inevitavelmente assumir, por autoridade, certos acordos que constituem a tradição, certos padrões de ações incorporados e aceitos pela comunidade que dela fazem parte. Uma tradição vista dessa forma é

uma argumentação, desenvolvida ao longo do tempo, na qual certos acordos fundamentais são definidos e redefinidos em termos de dois tipos de conflito: os conflitos com críticos e inimigos externos à tradição que rejeitam todos ou pelo menos partes essenciais dos acordos fundamentais, e os debates internos, interpretativos, através dos quais o significado e a razão dos acordos fundamentais são expressos e através de cujo progresso uma tradição é constituída (MACINTYRE, 1991, p. 23).

Entrar, portanto, em uma prática é

primeiro aceitar a autoridade dos melhores padrões instituídos até aquele momento. Esta dimensão “conservadora” é essencial para a continuidade da prática e para o seu avanço, como também para evitar juízos subjetivistas e emotivistas, quer dizer, nesses padrões de excelência e na percepção dos bens inerentes a uma prática há sempre a pretensão à objetividade (CARVALHO, 2011, p. 93).

O conceito de tradição é, em uma visão geral, bastante similar ao de programas de pesquisa. Devido a isso, durante um considerável período de sua trajetória após *TASR*, Murphy se esforçou para demonstrar que os paralelos entre os elementos mais fundamentais nas duas teorias fazem com que seja possível sustentá-las simultaneamente (MURPHY, 1996a; 1996b; 1999). Motivados pelo aspecto histórico-holista do conhecimento extraído de Thomas Kuhn, tanto MacIntyre como Lakatos

propõem uma mudança de foco de proposições atômicas para um certo tipo de holismo fazendo uma teoria inteira, ou séries de teorias, o objeto próprio de avaliação. Ambos argumentam que as questões investigadas pelos participantes de uma tradição de pesquisa não são questões atemporais, mas são crucialmente formuladas pelos seus próprios problemas. Sem tirar o valor da

consistência e rigor lógico, cada um propõe que a incoerência de um certo tipo é o motor do progresso intelectual. E finalmente, ambos os filósofos aderem a uma concepção realista de verdade. Para resumir, MacIntyre e Lakatos querem abandonar as suposições metodológicas positivistas e reconhecer a dimensão histórica da pesquisa científica, sem cair em nenhuma espécie de anti-realismo.⁴⁹ (MINER, 1998, p. 220-221, nossa tradução).

Postas lado a lado essas similaridades fundamentais, é importante ressaltar que Murphy não tenta sintetizar as duas teorias simplesmente por conta de elas serem parecidas. Antes disso, ela considera que MacIntyre pode servir de aporte para algumas limitações encontradas em *TASR*.

Em *Beyond Liberalism and Fundamentalism* (1996) Murphy discute um dos principais motivos que a levaram a tentar combinar as tradições macintyreanas como os programas de pesquisa, a saber, o problema da autoridade das Escrituras. No fim da primeira seção deste capítulo, assinalei que o enfoque de muitos programas de pesquisa teológicos, no Cristianismo, pode estar voltado às Escrituras devido ao conteúdo teórico de tais programas. No entanto, Murphy precisava encontrar uma forma de justificar a autoridade das Escrituras sem cair em um fundamentalismo fundacionista que contradiria sua posição epistemológica não-moderna.

Seguindo uma linha binária liberais/fundamentalistas, Murphy argumenta que os fundamentalistas americanos, a exemplo do batista A. H. Strong, representam uma classe de teólogos que, face à epistemologia fundacionista, buscaram demonstrar que as Escrituras são um sólido fundamento metodológico para o conhecimento teológico (MURPHY, 1996a, p. 15). Entretanto, ela conclui a primeira parte de *BLF* afirmando que dentro dos limites estabelecidos pela epistemologia moderna, tal fundamento estaria fadado ao fracasso devido ao cenário que foi apresentado no primeiro capítulo desta dissertação – e como também já se sabe, as coisas não se tornam melhores ao se enveredar em

⁴⁹ Both thinkers propose a shift in focus from atomic propositions to some type of holism by making an entire theory, or series of theories, the proper object of evaluation. Each argues that the issues investigated by participants in research traditions are not timeless questions, but are crucially shaped by their own problematics. Without devaluing consistency and logical rigor, each supposes that incoherence of a certain sort is the motor of intellectual progress. And finally, both philosophers adhere to a realist conception of truth. In short, MacIntyre and Lakatos want to abandon positivist methodological assumptions and acknowledge the historical dimension of scientific enquiry, without succumbing to any species of anti-realism (MINER, 1998, p. 220-221)

direção ao pensamento liberal (MURPHY, 1996a, p. 80-86). Se buscar compreender as Escrituras como um fundamento para a teologia é um beco sem saída, Murphy em *TASR* tem dificuldades para justificá-la de outro modo de forma que satisfaça os requisitos do raciocínio provável (VAN HUYSSTENN, 1993, p. 381).

A primeira investida de Murphy na tentativa de oferecer razões para aceitar a autoridade das Escrituras foi através do pensamento de David Kelsey (MURPHY, 1990, p. 169).⁵⁰ Ele considera que as Escrituras possuem uma autoridade analítica, o que exime os teólogos da exigência de justificar o uso das Escrituras (MURPHY, 1996a, p. 104). Mas tal ideia soa um pouco estranha para uma autora que comemora o holismo quineano como uma forma de superar as limitações conceituais do fundacionismo. Ela insiste nisso ao criticar o filósofo Alvin Plantinga por manter um vocabulário epistêmico fundacionista ao sustentar a existência de “enunciados propriamente básicos”⁵¹ (MURPHY, 1990, p.193-195). Entretanto, na forma como é posta, tal analiticidade das Escrituras não soa tão distante da basicidade das crenças de Plantinga, em termos de vocabulário epistêmico fundacional. Com efeito, sua crítica a Plantinga parece, nesse sentido, voltar-se contra ela mesma.

Estaria, portanto, a solução para este problema em MacIntyre? *Em Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* (1988), esse filósofo moral dedica-se em modelar com mais detalhes sua concepção de tradição. Ele considera que toda tradição inicia aceitando por autoridade certos textos que contribuem para a formação da linguagem de uma cultura, assim sendo, é natural supor que uma tradição cristã inicie aceitando os textos sagrados como uma autoridade formadora de sua linguagem (MACINTYRE, 1991, p. 410). Em MacIntyre, a autoridade dos textos garante à tradição uma proporção considerável de sua inteligibilidade. Pertencer a uma tradição é ao mesmo tempo pertencer a uma linguagem que a expressa; e tal linguagem é em grande medida aprendida e legitimada através de textos. Por conta disso, a autoridade dos textos em MacIntyre é próxima daquilo que Kuhn chamou, no contexto da ciência, de

⁵⁰ cf. KELSEY, David. *The Uses of Scripture in Recent Theology*. Philadelphia: Fortress Press, 1975.

⁵¹ cf. PLANTINGA, A. *Reason and Belief in God*. In. *Faith and Rationality: Reasons and Belief in God*. Ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983 (p. 103-134).

aprendizado através de manuais científicos que transmitem os acordos fundamentais dentro de cada paradigma (CARVALHO, 2011, p. 145-146). Ou seja, assim como a linguagem paradigmática é socialmente condicionada, a linguagem da tradição está vinculada ao contexto social das práticas humanas.⁵²

Dessa forma, é possível concluir que os textos autoritativos são condições necessárias para a constituição da tradição, pois eles transmitem os seus elementos fundamentais. A justificação, neste sentido, para uma tradição aceitar a autoridade dos textos está no fato de que, sem eles, ela sequer poderia existir. A tradição cristã, por exemplo, sequer teria uma identidade sem o Novo Testamento (MCGRATH, 2015, p. 16). Portanto, é possível defender que MacIntyre, de fato, fornece uma convincente justificação para se aceitar a autoridade dos textos sagrados nas tradições cristãs. O que permite compreender uma importante motivação para Murphy ter buscado unificar MacIntyre com Lakatos.

Contudo, é possível também notar que MacIntyre se aproxima bastante do pensamento de Kuhn. Tal aproximação é bem maior do que em relação a Lakatos, de tal forma que MacIntyre passa até a divergir com este último a fim de manter sua posição mais próxima à teoria dos paradigmas. Isto pode ser notado ao se analisar as concepções de progresso e mudança teórica nas tradições morais.

Uma tradição moral progride quando ela é capaz de resolver internamente tanto os seus próprios problemas, quanto os problemas conflitantes vindos de outras tradições. Esses conflitos precisam ser resolvidos para evitar que se instaure uma crise epistemológica, uma ameaça à predominância dessa tradição (CARVALHO, 2011, p. 136). Como nos paradigmas, as crises morais podem em grande medida ser resolvidas. No contexto das tradições morais isso é feito através da filosofia moral. A reflexão filosófica cumpre o papel de identificar os conflitos geradores da crise, oferecendo soluções, bem como contribuindo para preservar a tradição, narrando sua coerência prática, teórica e o seu progresso por meio da constante procura dos bens internos (CARVALHO, 2011, p. 70-71). Ainda em consonância com Kuhn, as tradições encerram em si suas próprias racionalidades, isto é, elas não compartilham com outras tradições padrões

⁵² Semelhante ao vínculo wittgensteineano entre a linguagem e as formas de vida (SPICA, 2011, p. 122).

comuns de avaliação. Portanto, MacIntyre assimila o conceito de incomensurabilidade, reconhecendo que não existe uma linguagem comum que possa transitar entre diferentes tradições (CARVALHO, 2011, p. 134).

Isto levanta o problema da mudança teórica. MacIntyre considera que tradições podem ser substituídas por outras superiores, mas ao reconhecer que elas são incomensuráveis, abre-se uma brecha para o relativismo e irracionalismo. Lakatos e MacIntyre possuem posturas diferentes frente a esse problema, pois o primeiro nega a existência da incomensurabilidade. Tal diferença acarreta em conflitos mais fundamentais sobre “a relevância do registro histórico e a presença de critérios de decisão comuns a todos os programas rivais” (MINER, 1998, p. 220). O filósofo Robert Miner faz uma interessante análise comparativa em torno deste problema.

Miner assinala que o principal motivo para Lakatos negar a incomensurabilidade constatada por Kuhn e Feyerabend, é devido ao fato de que, se ela for, para todos os efeitos, aceita, inevitavelmente implicaria em irracionalidade. Afirmar que é possível identificar através da história dois sistemas teóricos distintos, mas que não podem de nenhum modo serem comparados para se decidir qual é superior, é inconcebível para Lakatos porque deixaria incompreensíveis as razões para alguém abandonar um sistema em favor do outro. Portanto, o que esteve diante de Lakatos é mais próximo de um dilema do que uma prova de que a tese da incomensurabilidade é falsa (MINER, 1998, p. 221).

Para eliminar este dilema, Lakatos divide a história da ciência em duas narrativas, uma comensurável (história interna) e outra incomensurável (história externa). A história interna é aquela que, como foi visto, descreve o julgamento racional dos cientistas, aquela que pode ser logicamente estabelecida em proposições normativas e que refletem as convicções partilhadas pela comunidade científica. Já a história externa é aquela que somente descreve os fatos e lhes confere ordem e contexto, mas sem precisar se preocupar com a incompatibilidade presente nessa ordem e nesse contexto. Lakatos não nega que o historiador interno terá que enfrentar, inevitavelmente, a incomensurabilidade, mas ele é capaz de eliminá-la através de tradução de dicionários (LAKATOS, 1978a, p. 91, n. 2). Miner observa que, ao defender isso, Lakatos deixa uma porta aberta para uma ideia de tradutibilidade davidsoniana

na história interna (MINER, 1998, p. 222). Isto é, Lakatos abre a possibilidade para se pensar que o problema da incomensurabilidade pode ser resolvido por meios unicamente linguísticos, tal como na abordagem de D. Davidson (CARVALHO, 2011, p. 142).

Em MacIntyre o problema é visto de forma diferente. Ele assume a incomensurabilidade linguística tanto em termos de significado como de referencial, sendo o último um aspecto da incomensurabilidade encontrada já na *Estrutura* de Kuhn, que nega a existência de um referencial conceitual comum entre diferentes tradições da ciência normal (KUHN, 1970, p. 102-203). Essa forma de incomensurabilidade implica na impossibilidade de haver um modo neutro de acessar a verdade entre diferentes sistemas teóricos. É necessário fazer essa distinção, porque, para MacIntyre, é possível haver comunicação entre linguagens com diferentes significados, mas que não compartilham seus critérios de verdade:

Não existe necessidade de se postular a incomensurabilidade de significado. Teorias rivais são perfeitamente capazes de se comunicar uma com a outra. O que elas não podem fazer é concordar entre si na base de critérios compartilhados, tanto porque os critérios não existem, ou porque eles são muito fracos para serem consistentes com ambas as teorias. Essa versão da incomensurabilidade é menos uma tese semântica do que uma tese sobre a verdade⁵³ (MINER, 1998, p. 223, nossa tradução).

De acordo com Miner, MacIntyre sustenta que diferentes tradições possuem diferentes critérios para alcançar seus objetivos. Ademais, estes objetivos diferem de acordo com cada tradição, pois isso depende do seu conteúdo teórico. Entretanto, as tradições podem possuir certos padrões epistêmicos comuns, algo que Ernan McMullin chamou de objetivos secundários (MCMULLIN, 1993, p. 67-68). Tais objetivos “são valores epistêmicos que servem de meios para fins, e.g., consistência lógica, compatibilidade com outro conhecimento, fertilidade, poder unificador, coerência” (MINER, 1998, p. 223). Tais valores epistêmicos estão presentes em todas as tradições e servem como

⁵³ There is no need to postulate incommensurability of meaning. Rival theories are perfectly capable of communicating with one another. What they cannot do is agree with another on the basis of shared criteria, either because the criteria are nonexistent, or because they are so weak as to be consistent with both theories. This version of incommensurability is less a semantic thesis than a thesis about truth (MINER, 1998, p. 223).

meios para alcançar a verdade. Ainda que não exista um critério comum para avaliar os objetivos de cada tradição, todas elas possuem pretensões de estabelecer consistência lógica, coerência teórica *etc.* Assim, Miner prossegue argumentando que se isso está correto, então MacIntyre pode afirmar que as tradições compartilham certos objetivos básicos (MINER, 1998, p. 223-224). Entretanto, isto não gera comensurabilidade nos critérios de escolha teórica entre diferentes tradições. MacIntyre considera que tal fato não impede a possibilidade de comunicação, que pode ocorrer através da tradutibilidade. Ou seja, alguém pode se tornar bilingue e ser capaz de compreender as relações linguísticas de outra comunidade, sua visão de mundo, seus fins e problemas (CARVALHO, 2011, p. 144). Isto não é uma possibilidade de comunicação davidsoniana, pois aprender a linguagem de uma tradição não é apenas aprender o significado das palavras, mas também compreender a relação que elas possuem de acordo com a forma de vida da tradição. Sobre este ponto, cito Helder de Carvalho:

MacIntyre se propõe, então, a rebater a tese davidsoniana de que a compreensão de uma tradição rival por outra, na medida em que põe como tradução, implica a comensurabilidade, e de que o compartilhamento de padrões de avaliação racional é um pressuposto para haver compreensão. Para ele, ao contrário, a tradutibilidade não implica comensurabilidade, ou seja, o fato do adepto de uma tradição poder compreender a tradição rival não significa que partilhem padrões comuns de avaliação racional (CARVALHO, 2011, p. 143).

Posto em termos gerais, isso significa que, para MacIntyre, o que alguém pode fazer é compreender dois tipos distintos de racionalidade, mas sem ser capaz de compará-las de forma neutra. Entretanto, apenas com isso, tal posição aparenta não resolver o problema posto por Lakatos, uma vez que os padrões de racionalidade permanecem incomensuráveis. MacIntyre, todavia, tem uma saída para esse problema que torna sua posição superior.

Ele defende que a tese da incomensurabilidade não é incompatível com a racionalidade durante a mudança teórica devido ao fato de que tradições morais eventualmente fracassam por não serem capazes de resolver, por meio de seus próprios padrões de racionalidade, suas crises epistemológicas. Por conta disto, as tradições se afastam de acusações de relativismo:

Uma análise macintyreana provê exemplos concretos demonstrando que tradições de pesquisas podem fracassar e fracassam de acordo com os seus próprios padrões internos de racionalidade como resultado de não serem capazes de resolver suas crises epistemológicas. Isso enfraquece a posição relativista forte, a qual afirma que todos os pontos de vistas são sempre já auto justificados⁵⁴ (EARLY, 2017, p. 3, nossa tradução).

Ademais, evitam a acusação de irracionalidade na mudança teórica, pois tradições podem ser avaliadas externamente devido à possibilidade de tradução e da existência de certos valores epistêmicos básicos comuns. Se é possível comparar a racionalidade de duas tradições, alguém saberá identificar quando uma progride por seus próprios recursos ao passo que a outra não, e saberá também identificar quando uma tradição rival é capaz de oferecer respostas mais adequadas aos problemas que a tradição a qual ele pertence não é capaz de resolver. Tal indivíduo, portanto, passa a possuir motivos racionais tanto para abandonar uma tradição como para aceitar outra que se demonstrou superior (MINER, 1998, p. 224).

Feita esta comparação, pretendo defender que MacIntyre sustenta uma posição mais vantajosa em relação a Lakatos. Isto se dá por conta de ele não cair nas inconsistências que os programas de pesquisa caem. Estas inconsistências podem ser vistas através das críticas feitas pelo historiador da ciência Josh Reeves às pretensões universalistas dos programas de pesquisa.

Quais são os problemas que Reeves encontra nos programas de pesquisa? Para começar, Lakatos não suporta uma visão de história da ciência que seja contingente, tomada por elementos psicológicos e socioculturalmente condicionada. Por conta disso, inventa uma história alternativa, uma que é filosoficamente consistente com normas de racionalidade. Isso é impor uma filosofia da ciência ao historiador que não lhe é familiar, bem como desvirtuar o propósito de Kuhn que foi o de chamar a atenção para a importância da história, que, para ele, “poderia se revelar uma fonte particularmente relevante de problemas e novas intuições” (KUHN, 2011, p. 28). Ou seja, Kuhn indicou que é

⁵⁴ A MacIntyrean analysis provides concrete examples demonstrating that traditions of enquiry can and do fail according to their own internal standards of rationality as a result of not being able to solve their epistemological crises. This undermines the hard relativist position, which claims that all points of view are always already self-justifying (EARLY, 2017, p. 3).

possível extrair lições da história, enquanto Lakatos tentou mostrar o que tem de errado com ela. A história, para este último, é como se nela houvesse uma criança travessa que, algumas vezes, é “mal comportada” (*misbehaved*) diante da história racional (LAKATOS, 1978b, p. 120). Mas os historiadores não estão desconfortáveis com esta história mal comportada, de outra forma, eles assimilam a “bagunça, complexidade, e contradições da história e, portanto, não sentem nenhuma necessidade em tentar espremer a história em uma abrangente estrutura filosófica” (REEVES, 2019, p. 45). Com efeito, falta a Lakatos razões para tentar impor uma filosofia da história ao historiador.

Lakatos pretendeu formular uma rota de comunicação entre diferentes programas de pesquisa onde a avaliação racional poderia livremente transitar. Todavia, ele não provê uma possibilidade para a avaliação atual da ciência. Os programas de pesquisa são históricos, oferecem certos padrões de avaliação passados que nada servem para quem está trabalhando em um programa de pesquisa atual (HACKING, 1979, p. 389). O cientista é deixado à mercê do bom senso; ele terá que ter a intuição correta evitando agir desonestamente (LAKATOS, 1978b, p. 104). Mas como afirma Richard J. Hall:

Certamente honestidade e racionalidade são coisas bem diferentes. Todo mundo conhece pessoas que são desonestas, mas racionais, e outras que são honestas, mas de alguma forma irracionais. Semelhantemente, podemos imaginar um cientista irracionalmente se conectando a um programa degenerativo, sem se iludir sobre o fato de que ele estava degenerando (talvez ele tem alguma relação emocional ao programa de pesquisa relacionada aos velhos tempos). Portanto, eu não posso aceitar Lakatos equalizar racionalidade com honestidade, e sou forçado a concluir que na metodologia de Lakatos nós não temos uma maneira de saber quais ações dos cientistas foram racionais e quais não foram⁵⁵ (HALL, 1970, p. 152-153, nossa tradução).

Para tentar evitar a mudança análoga a uma “conversão religiosa” dos paradigmas kuhnianos, Lakatos buscou incorporar uma versão melhorada do

⁵⁵ But surely honesty and rationality are quite different things. Everyone knows people who are dishonest but quite rational, and others who are honest but somewhat irrational. Similarly, we can quite well imagine a scientist irrationally clinging to a degenerating research program, without kidding himself about the fact that it was degenerating (perhaps he has some emotional tie to the research program stemming from the old days). So I cannot accept Lakatos' equating of rationality with honesty, and I am forced to conclude that on Lakatos' methodology we have no way of telling which actions of scientists were rational and which not (HALL, 1970, p. 152-153).

falsificacionismo de Popper (LAKATOS, 1978a, p. 10). Contudo, Reeves observa que o motivo do falsificacionismo ter tido tanta notoriedade era por sua capacidade de oferecer conselhos para os cientistas procederem em suas devidas pesquisas. Lakatos não é capaz de fornecer isso. Ademais, Reeves relembra que Popper tinha uma visão de ciência objetiva e que “a ciência anda para frente, e as metodologias são inúteis ao menos que acompanhem” (REEVES, 2019, p. 43).

Após estas críticas, é oportuno voltar a Murphy. Reeves assinala que Murphy faz uma leitura forte (*strong reading*) de Lakatos, o que significa que ela imprime uma grande consideração nos critérios de avaliação (progresso empírico), e minimiza os problemas derivados das várias qualificações que Lakatos estabelece, tal como a de que sua metodologia não provê conselhos para a pesquisa atual (REEVES, 2011, p. 402-403). Exemplos disso podem ser vistos em sua revitalização do conceito de “novos fatos”, pois isto permite que eles sejam aplicados com mais facilidade nos programas teológicos de pesquisa (ver cap. anterior), bem como sua descrição das tradições de discernimento como geradoras de fatos para confirmar teorias teológicas.

Mas como indiquei anteriormente, nenhum dos principais programas teológicos que Murphy nos apresenta (Modernismo Católico e o sistema teológico de Pannenberg) mostraram-se capazes de ser empiricamente progressivos. E isto é mais problemático quando se leva em consideração que Murphy enfatiza muito mais a exigência de progresso em sua versão dos programas de pesquisa, isto é, ela amplia o escopo daquilo que pode ser considerado fato empírico: registros históricos, a prática do discernimento de comunidades cristãs, dados arqueológicos, Escrituras *etc.* Portanto, argumenta Reeves:

Murphy acredita que a aplicação dos critérios de Lakatos irão “providenciar a tão necessária pressão de fazer os programas teológicos funcionarem.” No entanto, é problemático para o argumento de Murphy que ela não providencie um exemplo claro de um programa teológico empiricamente progressivo⁵⁶ (REEVES, 2019, p. 46, nossa tradução).

⁵⁶ Murphy believes the application of Lakatos’s criteria will “provide much-needed pressure to make theological programs perform.” Nevertheless, it is troubling for Murphy’s argument that she provides no clear example of an empirically progressive theological program (REEVES, 2019, p. 46).

Mas por quais razões Murphy não é capaz de apresentar sequer um exemplo claro de progresso empírico? Reeves tem uma explicação para isso. Murphy nos mostra que as teologias são perfeitamente capazes de possuir uma estrutura de programas de pesquisa, e como foi possível ver através dos Modernistas Católicos, até serem teoricamente progressivas. Isto revela que o problema não está no trato teológico, mas em uma deficiência implícita nos programas de pesquisa (REEVES, 2019, p. 46-47). Esta deficiência se encontra justamente no fato de Lakatos não oferecer critérios claros sobre quando um programa de pesquisa progride ou degenera (Modernistas Católicos), além de nem se aventurar a oferecer critérios de progresso para aqueles que trabalham em programas atuais (o sistema teológico de Pannenberg). Em consequência, observa Reeves, Murphy acaba tendo que recorrer ao “bom senso” dos membros do programa teológico (REEVES, 2019, p. 47). Isso é basicamente a conclusão que Murphy tira de *TASR*:

Na filosofia da religião um importante ponto de disputa ainda é se é *possível* ser um teólogo racional. Aqui o jogo é ganho por qualquer um que pode mostrar que a teologia está no mesmo estádio que a ciência, e nenhum ponto deveria ser tirado se alguém não pode oferecer respostas precisas sobre quando desistir dos programas de Pannenberg ou dos Modernistas. Como Alan Musgrave apontou (falando da ciência), aqueles envolvidos no programa têm um bom senso sobre se ainda existe trabalho produtivo para ser feito lá ou não⁵⁷ (MURPHY, 1990, p. 208, nossa tradução).

Assim sendo, ao minimizar as qualificações de Lakatos, Murphy acaba sendo alvo dos próprios vícios do pensamento dele. Ao recorrer ao bom senso, tanto Lakatos quanto Murphy acabam se inclinando para aquele tipo de autoritarismo que o primeiro rejeitava em relação à psicologia de massa de Kuhn, e que a segunda rejeitava em relação ao autoritarismo clerical (REEVES, 2019, p. 47).

⁵⁷ In philosophy of religion the important point of contention is still whether it is *possible* to be a rational theologian. Here the game is won by anyone who can show that theology is in the same ball park with science, and no points should be taken off if one cannot give sharp answers about when to give up on Pannenberg's or the modernists' programs. As Alan Musgrave points out (speaking of science), those involved in the program have a pretty good sense of whether there is still productive work to be done there or not (MURPHY, 1990, p. 208).

Devido a essas críticas proporcionadas por Reeves, concluo que não é possível trabalhar a teologia de acordo com os programas de pesquisa de Lakatos sem que se enfrentem grandes inconsistências. Tal conclusão é um dos motivos para que, no próximo capítulo, seja abordada a posição anti-essencialista. É importante, por último, assinalar que Murphy já há alguns anos vem afirmando ter abandonado por completo Lakatos e incorporado as tradições de pesquisa de MacIntyre. Em um dos seus textos ela argumenta que sua adoção à epistemologia de MacIntyre não deixou sua audiência impressionada (MURPHY, 2010, p. 194). Isto é bastante compreensível dadas as comparações entre estes dois filósofos feitas nesta seção.

Resta concluir esta parte com algumas palavras sobre MacIntyre. A teoria das tradições morais é mais consistente com a história em relação aos programas de pesquisa. Ela não faz exigências filosóficas tal como aquelas presentes na história interna de Lakatos; antes, aprecia os elementos contingentes da história que são socialmente localizados. É sobre estes elementos historicamente postos que a filosofia encontra o seu espaço de ação e normatividade (CARVALHO, 2011, p. 63). Práticas e teorias – sejam elas científicas, religiosas ou políticas –, mudam ao longo do tempo, cultura, recursos, linguagem *etc.* Mas mesmo que exista uma pluralidade de possibilidades de ação e pensamento, MacIntyre nos mostra que é possível alcançar o consenso quando os bens de cada tradição são definidos e alcançados por meio da solução racional dos conflitos. Por conta disso, o trabalho filosófico não é unicamente lidar com o passado. Tradições são dinâmicas; elas se articulam e avançam através de conflitos que nunca terminam – a não ser que todas as tradições morram (CARVALHO, 2011, p. 69). O conflito está na política, nas universidades, no debate público acerca do papel da ciência, religião e da teologia.

As tradições podem oferecer um caminho para responder ao desafio que a cultura moderna relegou às teologias e que Murphy está empenhada em responder. Entretanto, esse caminho macintyreano que ela segue após abandonar Lakatos não está isento de seus próprios problemas. Mas este é um ponto que, no devido momento, será retomado no próximo capítulo.

4. O campo da ciência e religião

Ao criticar a proposta metodológica de Murphy através das observações de Josh Reeves, foi possível destacar que tais observações estavam em grande medida associadas a certos problemas derivados do estudo histórico. E ao se olhar para a filosofia da ciência no século XX, é possível constatar que tal problema é bastante recorrente. Na verdade, ele é o retrato da famosa afirmação introdutória de Kuhn na *Estrutura*: “se a história fosse vista como algo mais do que um repositório de anedotas e cronologias, poderíamos produzir uma transformação decisiva na imagem da ciência que agora possuímos (KUHN, 1970, p. 1). Mas por qual razão um pós-kuhniano como Lakatos ainda é apontado por Reeves como alguém que não faz jus às observações de Kuhn sobre a necessidade de render adequada atenção à história da ciência? Para Reeves, a resposta está no fato de que Lakatos ainda permaneceu no encalce do pensamento popperiano a fim de manter uma concepção de objetividade na avaliação dos programas de pesquisa (REEVES, 2019, p. 34).

Lakatos ainda acreditava que ao menos uma parte da história da ciência ainda era capaz de revelar uma lógica da pesquisa, algum elemento essencial que independe das contingências ligadas ao meio socio-constitutivo da atividade científica, daí a sua insistência em dividir a história entre interna e externa. Reeves indica que este compromisso deriva da ontologia popperiana expressa pela analogia dos três mundos:

A ontologia de Popper consiste em três níveis ou “mundos”. O primeiro mundo é material, o segundo é mental, e o terceiro é “o mundo das proposições, verdade, padrões: o mundo do conhecimento objetivo.” [...] Em termos da ontologia de Popper, as histórias internas de Lakatos são histórias do terceiro mundo, despreocupadas com os produtores do conhecimento que habitam o primeiro e segundo mundos, em vez de focar exclusivamente no do próprio crescimento do conhecimento. (REEVES, 2019, p. 37, nossa tradução).⁵⁸

A tentativa de Lakatos de compreender a história desta forma é bastante contestável sobre o ponto de vista histórico pelo fato de ele pressupor certos

⁵⁸ Popper’s ontology consists of three levels or “worlds.” The first world is material, the second is mental, and the third is “the world of propositions, truth, standards: the world of objective knowledge.” [...] In terms of Popper’s ontology, Lakatos’s internal histories are third-world histories, unconcerned with the producers of knowledge that inhabit the first and second worlds, instead of focusing exclusively on the growth of knowledge itself. (REEVES, 2019, p. 37).

padrões universais que independem das contingências causadas por elementos socio-constituídos. Reeves sustenta que o estudo histórico revela que, não apenas a ciência, mas também a religião e a teologia, não possuem nada que possa ser entendido como essencial, imutável ou universal. Esta constatação forma a base para a posição anti-essencialista que será discutida no próximo capítulo. Será visto que, sobre o ponto de vista do anti-essencialismo, aqueles interessados em compreender de que forma a ciência, religião e teologia se relacionam, precisarão render grande atenção ao trabalho descritivo do historiador. Esta nova perspectiva carrega implicações que vão além da abordagem metodológica de Murphy.

Para compreender como isso se dá, é preciso primeiramente observar as razões para Reeves criticar o projeto filosófico de Murphy. É importante frisar que as críticas de Reeves a essa autora são bastante recentes e foram publicadas após ela ter refreado sobremaneira a influência que o pensamento de Lakatos teve em seus primeiros trabalhos. Mas qual é a razão para ele ainda assim dedicar-se em criticar um projeto filosófico já abandonado? A resposta de Reeves é que Murphy permanece uma importante representante de um movimento característico pela sua pretensão de transitar entre diversos campos do pensamento científico e religioso, a fim de oferecer certas possibilidades de comparação em termos de método e racionalidade, mas que negligencia o estudo descritivo histórico (REEVES, 2019, p. 101). Na introdução desta dissertação, este movimento é referido como constituindo o chamado campo da ciência e religião, um campo de estudos que engloba objetivos semelhantes aos de Murphy e que são expressos por acadêmicos treinados para transitar entre as áreas da ciência, religião e/ou teologia.

Geralmente os membros deste campo combinam alguma especialidade em áreas científicas (física, química, biologia *etc.*), interesses em estudos filosóficos e engajamento em alguma vertente religiosa e/ou possuindo formação teológica. O físico e teólogo Ian Barbour foi o pioneiro neste campo com a publicação de *Issues in Science and Religion* (1966). Já Murphy, com especialidade em filosofia da ciência e teologia, representa uma onda posterior que também envolve o físico e teólogo Robert John Russell (2015), o químico e

teólogo Alister McGrath⁵⁹ e o filósofo e teólogo J. Wentzel van Huyssteen,⁶⁰ para citar apenas alguns. A razão para destacar os representantes deste campo se dá pelo fato de que Reeves considera que esses acadêmicos compartilham uma característica em comum, a saber, todos eles não dão adequada atenção ao estudo histórico da ciência, religião e teologia e, conseqüentemente, deixam escapar o aspecto anti-essencialista deste estudo. Isto constitui parte da problemática do próximo capítulo. A segunda parte, irá abordar um retorno à teoria das tradições de MacIntyre como um possível caminho para o campo da ciência e religião após as críticas anti-essencialistas.

⁵⁹cf. MCGRATH, Alister E. 1: *Scientific Theology: Nature*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001; cf. MCGRATH, Alister E. 2: *Scientific Theology: Reality*. Grand Rapids: Eerdmans, 2002.

⁶⁰ cf. VAN HUYSSTEEN, W. J. *The Shaping of Rationality*. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.

CAPÍTULO IV: O ANTI-ESSENCIALISMO E O FUTURO DO CAMPO DA CIÊNCIA E RELIGIÃO-TEOLOGIA

Quase todos os historiadores da ciência agora questionam se a origem e o desenvolvimento da ciência moderna podem ser explicados pela emergência, refinamento, e aplicação do “método científico”.

John Schuster

A primeira impressão que este capítulo pode dar é a de ser uma onda contrária, e talvez até uma ameaça, a um movimento muito prolífico, que iniciou na segunda metade do século passado com os trabalhos pioneiros de Ian Barbour. Esse movimento representa um campo de estudos interdisciplinar voltado a relacionar ciência e religião, campo este que Robert John Russell compara com a metáfora de uma ponte que serve de símbolo de criação de um caminho, uma rota de tráfego, onde ambos os lados podem transitar (RUSSELL, 2003, p. 11). Entretanto, não é o objetivo do autor desta dissertação dar a impressão de que, ao assumir as conclusões dos chamados anti-essencialistas, tal ponte irá ruir, pois ainda é possível discutir um futuro para este campo. Tendo dito isso, é preciso ter em mente que a despeito de haver a possibilidade de existir uma ponte entre a ciência e a religião, alguns alicerces desta ponte podem ser muito frágeis para sustentá-la, em especial, como foi o objeto desta dissertação, o alicerce metodológico.

Tal alicerce, como afirma Robert J. Russell, desempenhou um grande papel nas discussões pioneiras sobre a relação entre ciência e religião com o objetivo de produzir uma analogia entre suas racionalidades (RUSSELL, 2003, p. 11). O objetivo foi criar um campo sistemático e unificado, um campo que passarei a chamar de “ciência e religião-teologia” como um substituto para o termo familiar “campo ciência e religião”.⁶¹ Como foi assinalado no final do

⁶¹ O uso de “campo da ciência e religião-teologia” é uma forma de transparecer nesta terminologia duas possibilidades de se desenvolver discussões. Assim, as comparações que se possam fazer entre ciência, religião e teologia devem sempre levar em conta os elementos particulares de cada um desses conceitos. Um fato que acadêmicos importantes nesse campo não renderam a devida atenção, geralmente tratando de maneira indiscriminada os conceitos “religião” e “teologia” (STENMARK, 2021, p. 55). Note, no entanto, que quando falo de “ciência e religião-teologia”, não estou me referindo propriamente aos conceitos ciência, religião e teologia, mas a um campo de estudos.

capítulo anterior, esse campo encontra dificuldades diante das críticas do anti-essencialismo. Por conta disso, é a partir desta posição que esse capítulo inicia.

De modo geral, os anti-essencialistas defendem que não existe nada de essencial nas áreas da ciência, religião e teologia. Este espírito essencialista esteve muito presente, por exemplo, na filosofia da ciência do século XX. De acordo com Paul Hoyningen-Huene, tal espírito levou a certas preocupações sobre a estrutura das explicações científicas, questões sobre os objetivos e a demarcação da ciência em uma forma atemporal. Contudo, ele assinala que “muitas destas tentativas de alcançar um critério geral, preferivelmente em termos de condições suficientes e necessárias, não foram bem sucedidas” (HOYNINGEN-HUENE, 2013, p. 7). Por conseguinte, o campo da ciência e religião-teologia, ao assumir o compromisso de ser bem sucedido em aplicar/comparar a racionalidade científica com o domínio religioso, acabou assumindo, ao longo do processo, as mesmas dificuldades enfrentadas na filosofia da ciência. A crítica feita a Murphy ilustrou bem esse ponto.

Se o anti-essencialismo não representa a ruína da ponte entre ciência, religião e teologia, é possível pensar certos caminhos para o campo avançar? No final do capítulo anterior, indiquei que a teoria das tradições de MacIntyre possuem algumas vantagens sobre as teorias normativas do método, especialmente os programas de pesquisa. Neste capítulo, esse argumento será estendido, sugerindo que a teoria das tradições possui algumas qualidades que podem ser apreciadas pelos defensores do anti-essencialismo, especialmente por conta de sua inclinação ao estudo histórico. No entanto, aqueles que consideram prosseguir no campo da ciência e religião-teologia adotando a teoria das tradições, precisam estar cientes de certas dificuldades que tal teoria possui. De todo modo, irei propor que isso não representa um sinal de que o campo da ciência e religião-teologia não possa ser promissor ao seguir a rota da teoria das tradições.

Como já está assinalado desde a introdução, a base que tomo para discutir o anti-essencialismo é o trabalho de Josh Reeves *Against Methodology in Science and Religion* (2019). Reeves tem uma inclinação descritivista baseada no estudo histórico das áreas científicas e religiosas que ele assume ter sido inspirado no livro *The Territories of Science and Religion* (2015), do historiador da religião Peter Harrison. Portanto, para seguir a crítica anti-essencialista de

Reeves e argumentar sobre suas implicações para o futuro do campo da ciência e religião-teologia, é oportuno introduzir a fonte de sua inspiração em Peter Harrison, uma vez que sua obra se estabelece como um trabalho historiográfico fundamental para a compreensão da relação histórica entre as categorias ciência, religião e teologia.

1. Peter Harrison e os territórios da ciência e religião: uma abordagem histórica

No início de *The Territories*, Peter Harrison introduz o exemplo de um historiador que veria com muita suspeita se alguém lhe pedisse para analisar as evidências da guerra que ocorreu entre os estados de Israel e do Egito durante os anos 1600. É de se esperar que tal historiador responderá, talvez muito perplexo, que não existia no início do período moderno os estados de Israel e Egito, logo sequer faz sentido buscar evidências desse suposto conflito. Harrison assinala que não se trata de negar que as posições geográficas que atualmente se sabem ser os territórios de tais estados não existiam; o que na verdade não existia são os modos atuais de se compreender a separação de fronteiras informadas por um modo atual (particular) de nacionalidade. Naquela época, Israel e Egito pertenciam a uma mesma noção de território, o Império Otomano. O erro, só pode ser feito se os mapas atuais (com demarcações baseadas em conceitos atuais de nação) forem aplicados sobre territórios passados. A sugestão de Harrison é que a mesma coisa acontece com os conceitos de “ciência”, “religião” e “teologia”. Muito da ideia de que sempre existiu um conflito em curso entre ciência, religião e teologia se deve à descontextualização histórica das categorias vinculadas a estas entidades (HARRISON, 2015, p. 1-3). O que Harrison pretende com essa analogia é defender que não existe um padrão ahistórico, uma característica distinta que seja essencial à ciência, religião ou teologia. Esta é a base para a defesa do anti-essencialismo.

Sobre esta ótica, ciência, religião e teologia passam a ser vistos sem uma validade universal. No caso da ciência, em suas raízes passadas, o correlato do termo *scientia*, ou seja, a filosofia natural grega, não tinha os mesmos referenciais da visão moderna de ciência com que a cultura contemporânea está familiarizada. Fazer comparações inadvertidas é assumir um alto risco de cair em equívocos. Atualmente se costuma a compreender ciência como uma

disciplina *autônoma* que abarca um conjunto de teorias formuladas e testadas sistematicamente através de um método adequado a fim de atingir o objetivo de compreender o funcionamento da natureza. Já a ciência grega (filosofia natural) fazia parte integral da investigação filosófica, e esta, por sua vez, tinha uma conotação bastante diferente da investigação filosófica feita nas universidades atualmente, especialmente quando comparada à filosofia analítica. A filosofia grega estava voltada a uma busca por promover uma vida virtuosa, uma vida adequada (HARRISON, 2015, p. 26).

Além de incorporar o estudo da natureza, a reflexão filosófica clássica também combinava noções teológicas e sobre a vida moral dos indivíduos, como pode ser notado, por exemplo, nos escritos de Platão; é comum encontrar essa combinação dos elementos da natureza com interesses teológicos e morais neste filósofo grego. Harrison assinala que para ele “era o estudo *matemático* dos céus, em particular, que contribuiu para a formação moral e intelectual do filósofo. Ele, portanto, sustentou que a matemática é um tipo de ‘arte divina’ que eleva a mente a um estado semelhante a deus” (HARRISON, 2015, p. 28).

Harrison indica que isso se faz presente não só em Platão, mas em Aristóteles, estoicos e epicuristas, embora estes pensadores difiram em pontos fundamentais. De todo modo, esta noção formativa foi posteriormente relevante para moldar a forma como muitos teólogos medievais se relacionaram com a natureza. Tomás de Aquino, por exemplo, considerava o estudo da ordem causal da natureza uma atividade intelectual com fins teológicos:

A abordagem tomada por Tomás de Aquino nos oferece ainda outro modelo de como os objetos da filosofia natural poderiam ter importância teológica. Ao se tornar familiar com relações causais, o conhecedor ganha uma capacidade genérica que é transferível para outros, mais elevados, objetos. [...] A “ciência” é uma servidora, não muito porque oferece premissas para uma teologia proposicional, mas porque envolve a performance de exercícios mentais que promovem a transformação pessoal que é o objetivo da teologia⁶² (HARRISON, 2015, p. 70-71, nossa tradução).

⁶² The approach taken by Thomas Aquinas offers us yet another model of how the objects of natural philosophy might have theological import. In becoming familiar with causal relations, the knower gains a generic capacity that is transferable to other, more elevated, objects. [...] “Science” is a handmaiden, not so much because it offers premises for a propositional theology, but because it entails the performance of mental exercises that promote the personal transformation that is the goal of theology (HARRISON, 2015, p. 70-71).

Aqui é possível identificar não somente a finalidade do estudo da natureza, mas também o da teologia para os medievais, ou seja, o de uma transformação pessoal. Não é difícil notar que as características que revelam os objetivos da ciência no período clássico, diferem drasticamente da compreensão atual dos objetivos da ciência moderna (compreender/controlar a natureza).

Harrison indica que uma versão mais unificada do termo ciência, versão dominante nos dias atuais, somente foi ser constituída em meados do século XIX. Entretanto, ainda no início deste século era possível encontrar definições mais abrangentes que incluíam dentro da categoria “ciência” interesses de caráter especulativo, teológico e moral, e isto foi constante ao longo de quase todo o período moderno no Ocidente. Harrison assinala que foi apenas na segunda metade do século XIX que surgiram definições de ciência restritas a um interesse experimental. Por exemplo, em um artigo de 1867 de William George Ward,⁶³ aparece uma das primeiras definições de ciência no *mundo de língua inglesa* que separava a ciência – entendida como uma atividade experimental guiada por um método unificado – de interesses teológicos e metafísicos (HARRISON, 2015, p. 145-147). Alguns anos antes, em 1833, William Whewell cunhou pela primeira vez o termo “cientista” para se referir àqueles que praticavam um dos tipos de estudos voltados ao mundo natural que poderia ser incluído sob o guarda-chuva das ciências experimentais (REEVES, 2019, p. 127).

Modificações de caráter análogo também são identificadas ao se traçar o histórico dos termos religião e teologia. O termo *religio*, em sua significância moderna no mundo Ocidental, diz respeito a um conjunto de crenças e práticas às quais determinados grupos, cristãos, por exemplo, se identificam. Entretanto, atores históricos que buscaram atribuir uma identidade ao Cristianismo primitivo, um fenômeno sem precedentes, não tinham uma categoria definida de religião com a qual esta prática *sui generis* poderia se identificar (HARRISON, 2015, p. 35-36). No século XII, uma importante definição de religião foi oferecida por Tomás de Aquino, o qual a compreendia como uma virtude moral primariamente interior. No sentido de que a religião é essencialmente exercida através da

⁶³ WARD, W. G. Science, Prayer, Free Will, and Miracles. **Dublin Review**, 8/6 April, n. 255, 1867, (p. 255-298).

devoção e oração (HARRISON, 2015, p. 7). Uma mudança drástica nesse significado de religião ocorreu a partir da Reforma Protestante. Martinho Lutero, por exemplo, era contrário à tendência aristotélica de Aquino de considerar as virtudes como possuindo essencialmente um caráter interior. Juntamente com a Reforma, o surgimento do estado moderno contribuiu para que a concepção de religião fosse alterada deixando de possuir uma dimensão interior e ganhando um caráter cada vez mais público. Religião, e isso também é aplicável para a ciência moderna, passou paulatinamente a existir como uma instituição pública imbuída de função social:

Os séculos XVI e XVII, deve ser dito, certamente não testemunham o completo desaparecimento das dimensões interiores da ciência e da religião. Mas esses hábitos da mente são agora frequentemente buscados como um meio de atingir fins exteriores. As virtudes da religião e da ciência são sustentadas na medida em que são consideradas tendo um impacto social e a promoção da melhora da sociedade humana⁶⁴ (HARRISON, 2015, p. 95-96, nossa tradução).

Por fim, o termo *theología*, a despeito de seu vínculo com o estudo doutrinário cristão no mundo Ocidental, originalmente é derivado da filosofia grega, aparecendo pela primeira vez em Platão.⁶⁵ Posteriormente, Aristóteles se refere à teologia como a *mais elevada das ciências especulativas*. Tal superlativo é mantido pelos teólogos cristãos na Idade Média (HARRISON, 2015, p. 17). O termo doutrina, que está vinculado ao termo teologia, necessita de um diagnóstico histórico também. *Doctrina* no mundo antigo significava “ensinamento”, um “hábito de instruir” através de doutores. A doutrina era entendida não como usualmente se entende hoje, um conjunto de conhecimento religioso constituído por proposições, mas antes, como um “hábito” de ensinar, uma “forma de vida” (HARRISON, 2015, p. 49). Harrison considera isso

⁶⁴ The sixteenth and seventeenth centuries, it must be said, certainly do not witness the complete disappearance of the interior dimensions of Science and religion. But these habits of mind are now often pursued as a means of accomplishing exterior ends. The virtues of religion and Science are upheld insofar as they are considered to have a social impact and promote the improvement of human Society (HARRISON, 2015, p. 95-96).

⁶⁵ A palavra *Θεολογία* (Teologia), aparece pela primeira vez na *República* (379a). Agradeço ao meu colega Renilson Bail por me sugerir os comentários de F. E. Peters, que faz uma explicação da transição deste conceito do contexto Grego para o Cristianismo Medieval. Peters assinala que o uso desta expressão por Sócrates designava “a atividade dos poetas que fizeram relatos cosmológicos” (PETERS, 1974, p. 228).

elucidativo do fato de que o Cristianismo primitivo por muito tempo foi entendido como uma forma de vida, uma prática preocupada com a formação moral e espiritual ao invés de simplesmente um conjunto de práticas e crenças e, por isso, como já assinalado, o estudo teológico também estava vinculado a uma noção formativa do caráter moral (HARRISON, 2015, p. 34-38). Harrison argumenta que o processo de reconceituação do termo “teologia” ocorreu na modernidade muito por conta da emergência da teologia natural, em que o pensamento teológico passou a ser compreendido como uma estrutura proposicional que deveria ajustar-se à noção de conhecimento dominante na modernidade, isto é, conhecimento como *crença verdadeira e justificada* (HARRISON, 2015, p. 114). A justificação foi geralmente entendida como posse de evidência adequada, e o interesse pela teologia natural baseada nessa posição evidencialista dominou grande parte do pensamento teológico no mundo anglo-saxão (HARRIS, 2002, p. 141).

O que Harrison pretende ao traçar o histórico dos conceitos “ciência”, “religião” e “teologia”, através do diagnóstico de que tais conceitos se alteram de modo análogo aos conceitos utilizados em mapas geográficos, é advertir sobre o quão facilmente alguém pode cair em equívocos ao abordar a relação entre ciência, religião ou teologia fazendo uso de tais conceitos sem compreender o contexto histórico e local, como se eles tivessem uma validade alheia à história. É de se notar que embora Harrison não tenha tido muito trabalho para demonstrar que a história nega a possibilidade de tais conceitos possuírem categorias universais, na verdade, ele faz isso de forma bastante satisfatória em um livro relativamente curto, há atualmente uma tendência muito presente por parte de cientistas, filósofos e religiosos de falar sobre ciência, religião e teologia como se esses conceitos tivessem tal validade universal. Lakatos e, conseqüentemente, Murphy são exemplos disso.

Para ilustrar como as investidas essencialistas presentes nos programas de pesquisa podem ser frustradas diante de uma abordagem anti-essencialista, volto-me para o filósofo Paul Hoyningen-Huene em seu livro *Systematicity: the Nature of Science* (2014). Neste livro, Hoyningen-Huene oferece uma descrição bastante elucidativa do papel que a predição possui em diferentes disciplinas

científicas.⁶⁶ Como visto nos capítulos anteriores, as previsões teóricas e empíricas são consideradas elementos indispensáveis de um programa de pesquisa; se um programa não é capaz de progredir através da previsão de novos fatos, ele deixa de ser um programa cientificamente aceitável. Portanto, é possível dizer que para Lakatos – e Murphy enfatiza ainda mais isso em seus programas teológicos – previsões de novos fatos são elementos *essenciais* que fazem parte do coração de um programa de pesquisa progressivo (MURPHY, 1990, p. 59).

Em vista disso, ao longo da filosofia da ciência do século XX, não somente Lakatos, mas muitos outros pensadores foram compelidos a considerar que a falta da capacidade de previsão é uma razão convincente para rotular uma teoria como pseudocientífica, especulação, ou qualquer outro adjetivo que tenda a lhe garantir descrédito. Entretanto, se isso de fato é desta maneira, Hoyningen-Huene permite concluir que tais filósofos teriam que lidar com um número considerável de ciências da natureza que não possuem compromisso com a antecipação de novos fatos, tal como a paleontologia, cosmologia e a paleoclimatologia. De outro modo, o objetivo central de tais disciplinas é mais de reconstrução de um processo natural historicamente particular do que o de antecipação de novas regularidades futuras (HOYNINGEN-HUENE, 2014, p. 78-79).

Este é um excelente exemplo dos problemas que podem emergir de uma abordagem essencialista, ou seja, sempre que os filósofos da ciência tentaram oferecer um critério universal, geralmente através de uma teoria do método, que delimitasse os elementos fundamentais da atividade científica, eles acabaram encontrando contraexemplos na prática real da ciência. É como se a ciência fosse um sabonete molhado que vive escapando das mãos demarcatórias das teorias normativas do método e, conseqüentemente, as discussões sempre se resumem, como Nola&Sankey definem, em um “bater na mesma tecla”, uma perda de tempo com problemas que não possuem solução (NOLA&SANKEY, 2000, p. 1). Aqui emerge um ponto relevante a ser observado por aqueles que

⁶⁶ “Previsão” é definida por Hoyningen-Huene como a capacidade das teorias dizerem algo sobre o futuro (HOYNINGEN-HUENE, 2014, p. 78). Ou seja, elas dizem respeito à capacidade de antecipar fatos ou eventos que irão em um determinado momento, de acordo com determinadas condições, se realizar.

estão engajados em comparar as ciências naturais (no que diz respeito a seus métodos, racionalidade ou justificação) com outros conhecimentos, como a teologia, a saber, que é necessário estar mais atento para a prática real destas atividades a fim de evitar ser acometido com as confusões dos mapas e territórios.

Uma das consequências de se aproximar de uma abordagem anti-essencialista é que, ao assumir sua inclinação historiográfica descritiva, emerge um interesse maior no que realmente pensam os atores históricos ao invés de focar em visões filosóficas generalizadas acerca de problemas específicos. Um exemplo de como Murphy falhou em identificar este aspecto, pode ser visto através de sua dificuldade em encontrar atores históricos que se opuseram a Hume em sua época. No início de *TASR*, Murphy relata que os teólogos modernos vacilaram em oferecer uma adequada resposta aos desafios de Hume, isso devido à ausência de recursos epistemológicos. Por isso, ela assinala que a partir do momento que as realizações de Hume se tornaram difundidas, os teólogos sequer foram capazes de pensar sobre isso, ao passo que “a consideração padrão entre os filósofos seculares toma como garantida suas realizações” (MURPHY, 1990, p. 2). Mas tal conclusão é historicamente contestável, pois ainda em sua época as posições de Hume foram altamente questionadas por filósofos seculares. John Earman, em seu livro *Hume’s Abject Failure* (2000), compilou um conjunto de textos de autores relevantes na época de Hume como o filósofo britânico John Locke, George Campbell, importante figura do Iluminismo escocês, Charles Babbage, matemático britânico, entre outros, que expuseram importantes objeções às críticas de Hume aos milagres, bem como falácias, hipóteses falsas e noções inadequadas acerca do cálculo probabilístico.

Outro exemplo de como visões filosóficas gerais podem se sobrepor a visões particulares dos atores históricos, pode ser identificado através da tendência de Murphy em relegar o conhecimento moderno como sendo essencialmente baseado no fundacionismo. Josh Reeves assinala que uma razão para se objetar a isso é que, ao analisar como certos filósofos iluministas se posicionaram em relação à influência medieval, é possível identificar que ao invés de expressar uma busca por fundamento, eles se opuseram à certeza fundacional de teólogos medievais, como Tomás de Aquino. Ou seja, ao invés

de buscar por fundações, muitos filósofos modernos tiveram atitudes contrárias aos fundamentos axiomáticos da razão demonstrativa medieval, assumindo diante disso uma postura cética anti-fundacionista (REEVES, 2019, p. 90).

Esse contraste entre visões normativas diante de posições contextualizadas e descritivas é um problema de grande importância na discussão acerca do anti-essencialismo e sua influência no campo ciência e religião-teologia. Tal problema será abordado na próxima seção.

2. Um dilema: História vs. Filosofia

Como indiquei no final do capítulo anterior, Reeves considera que o interesse de autores como Nancey Murphy em estabelecer credibilidade racional à teologia fazendo uso da racionalidade científica não é uma tendência isolada. Juntamente com a abordagem metodológica de Murphy, outros autores relevantes atualmente tentam atingir a mesma finalidade de outras formas, como o realismo crítico de Alister McGrath ou o racionalismo transversal de J. Wentzel Van Huyssteen.⁶⁷ Afirmei também que o problema que Reeves considera ser comum entre todos estes autores é que eles focam demais em discussões filosóficas e dão pouca atenção aos estudos históricos que revelam aspectos das práticas científicas e teológicas que não raro escapam aos parâmetros normativos de tais abordagens. Isso significa que Reeves recomenda suprimir a filosofia e tornar o campo da ciência e religião-teologia uma questão a ser restrita ao estudo histórico? A resposta de Reeves é não (REEVES, 2019, p. 129). Portanto, não é o propósito desta dissertação concluir que o campo da ciência e religião-teologia pode ser resolvido, ou senão dissolvido, pelo estudo histórico. De outro modo, o que é necessário é levar em conta uma melhor relação entre a filosofia e a história, entre o normativo e o descritivo.

Para ilustrar esta questão é interessante aludir a uma distinção feita por Mikael Stenmark entre objetivos manifestos e latentes na filosofia da ciência. Uma comunidade científica pode acreditar que a ciência racional se dá de acordo com certas orientações metodológicas que podem ser derivadas de alguma teoria normativa. Stenmark toma o caso do falsificacionismo. Popper orienta que os cientistas devem antecipar as condições que podem falsificar uma teoria, e

⁶⁷ Ver as críticas que Reeves faz tanto ao realismo crítico de McGrath como à racionalidade transversal de Van Huyssteen (REEVES, 2019, p. 57-97).

tal orientação quando partilhada pela comunidade científica se torna o que Stenmark chama de objetivo manifesto. Tal objetivo é resultado do estudo filosófico sobre como a ciência deve proceder para ser racional. Mas embora tal objetivo possa ser manifestamente partilhado pela comunidade científica, uma análise histórica sobre como a ciência realmente acontece (o estudo de documentos, tais como revistas e livros científicos) revela que, no fim das contas, os cientistas nunca abandonam uma teoria quando surgem contraexemplos. De outro modo, eles geralmente questionam os resultados experimentais negativos, ou até os ignoram, pois isso pode significar um grande abalo ou até o desaparecimento de seu campo de pesquisa. Assim, ao menos que haja outra teoria superior para ser posta no seu lugar, os cientistas não abandonam suas teorias. Este objetivo Stenmark chama de latente, pois ele não é o resultado de uma orientação metodológica expressamente partilhada pela comunidade científica, mas antes, algo revelado através do estudo histórico sobre como os cientistas se comportam de fato na prática real (STENMARK, 2021, p. 81-82).

Dada tal distinção, o filósofo da ciência contemporâneo está diante de um dilema: ou ele aceita as orientações normativas de Popper (dos positivistas lógicos, Lakatos, realistas críticos, ou qualquer outra posição normativa) ou ele dá atenção ao estudo descritivo do historiador que revela o aspecto latente do que realmente acontece na ciência, e que contraria as orientações normativas. Este dilema entre o normativo e o descritivo é capturado por Stenmark da seguinte forma:

Isso [os objetivos latentes] não mostra, por si mesmo, que os cientistas não devem se comportar como Popper prescreve (é possível que ele esteja correto depois de tudo). Demonstra, somente, que os cientistas reais não se comportam deste modo. Nesta situação, contudo, os filósofos da ciência dão prioridade às práticas científicas reais, conseqüentemente deixam o ônus da prova para Popper (STENMARK, 2021, p. 107, grifos nosso).

Stenmark assinala nessa passagem que atualmente existe uma preferência *prima facie* por parte dos filósofos da ciência pelo que acontece na prática real da atividade científica, restando àqueles que estabelecem normas de racionalidade que demonstrem que suas normas são as corretas. A posição anti-essencialista de Reeves, neste ponto, nega justamente a possibilidade de

que tais normas sejam estabelecidas independentemente de qualquer contexto; normas que capturam a forma correta (verdadeira) de traçar o mapa do território da ciência. Stenmark não dá nenhum indício de como isto pode ser feito, tampouco ao longo da filosofia da ciência uma solução concreta pôde ser encontrada. Diante disso, se faz necessário uma melhor relação entre o normativo e o descritivo. Um possível caminho para solucionar tal problema e que não assume a postura descritivista de Reeves, postura que será discutida adiante, está na teoria das tradições de MacIntyre. Retorno a ela na precedente seção.

3. A teoria das tradições como um possível caminho para o campo da ciência e religião-teologia.

Nancey Murphy tem preferido a teoria das tradições de pesquisa como substituto dos programas de pesquisa. Tal teoria parece ser mais aceitável aos olhos anti-essencialistas de Josh Reeves quando comparada aos programas de pesquisa de Lakatos (REEVES, 2011, p. 405-407), embora ele não a recomende como um caminho a ser seguido pelos acadêmicos do campo da ciência e religião-teologia. Entretanto, o que se pretende sugerir nesta seção é que a teoria das tradições de pesquisa possui algumas qualidades que podem contribuir para que o campo da ciência e religião-teologia avance. Isso não é dizer que tal teoria é a única possível, nem que ela seja a mais viável. De outro modo, o que eu gostaria de sugerir é que a teoria das tradições pode oferecer algumas consideráveis vantagens no tocante a três fatores: 1) ela não é uma teoria universalista de racionalidade, 2) ela oferece uma resposta interessante, embora com certas dificuldades, para a questão da competição entre tradições de pesquisa rivais, 3) e, ela constitui uma melhor relação entre história e filosofia.

Boa parte do que será dito acerca dos dois primeiros fatores já foi antecipado no capítulo III. O terceiro fator, por sua vez, envolve o problema descritivo/normativo introduzido na seção anterior. Embora eu considere que tais fatores podem contar como bons motivos para a adoção da teoria das tradições de pesquisa, não é possível negligenciar o fato de que existem algumas dificuldades em relação ao segundo fator, o que trata dos encontros entre tradições rivais. Irei, no entanto, concordar com Robert Miner (1998, p. 225) que sustenta que essas dificuldades não são necessariamente becos sem saída,

pelo contrário, elas se apresentam como desafios a serem enfrentados e que podem contribuir para a continuação do campo da ciência e religião-teologia.

Ao contrário de Lakatos, Reeves considera que MacIntyre não tem a pretensão de oferecer uma teoria de racionalidade universal. Pelo contrário, ele é extremamente crítico às pretensões modernas de buscar estabelecer um padrão de racionalidade unitário que qualquer pessoa esclarecida, independente do tempo, contexto ou crença possa acessar (REEVES, 2011, p. 406). Helder de Carvalho assinala que, para MacIntyre, não existe uma racionalidade, mas inúmeras racionalidades constituídas sobre o ponto de vista de um contexto cultural e social (CARVALHO, 2011, p. 67). Por outro lado, Lakatos, ao invés de se opor a esta tradição moderna de uma racionalidade científica universal, “tenta articular a metodologia da ‘ciência’, com a esperança de revelar a lógica da justificação que todas as ciências compartilham” (REEVES, 2011, p. 406). Embora não exista em MacIntyre uma racionalidade independente dos pontos de vistas teóricos e práticos internos a cada tradição, como foi assinalado no capítulo anterior, ainda é possível haver um modo de comparação entre as várias racionalidades devido à possibilidade de acesso dos fatores internos que levam uma tradição a ser bem sucedida ou fracassar na solução de seus próprios problemas:

Ou seja, na medida em que um esquema particular de uma tradição de pesquisa pode ser derrotado simultaneamente por seus próprios padrões de justificação racional e pelos padrões de uma daquelas tradições rivais. Isso acontece quando o esquema ou tradição rival vitoriosa possui os recursos para oferecer uma identificação e uma explicação esclarecedoras das limitações e inadequações do sistema ou tradição derrotado, vez que este não tem recursos para prover (CARVALHO, 2011, p. 73).

Isso conduz ao segundo fator que torna a teoria das tradições desejável para aqueles interessados no campo da ciência e religião-teologia, ou seja, a possibilidade de se comparar as mudanças teóricas progressivas em diferentes tradições. Paul Feyerabend havia criticado Lakatos por ele não ser capaz de explicar claramente as razões para um programa de pesquisa degenerativo ser abandonado em favor de um progressivo (MURPHY, 1990, p. 73). Nos capítulos anteriores, foi assinalado que devido ao fato de Lakatos considerar que um

programa de pesquisa degenerativo é capaz de voltar a progredir em um determinado tempo, não poderia existir um tempo limite para o abandonar, portanto, restaria apenas a honestidade científica do cientista para não se prender a programas irracionais. Entretanto, lembrando a afirmação de Richard Hall feita no capítulo anterior, é necessário ter em mente que uma decisão honesta não equivale a uma decisão racional (HALL, 1970, p. 152-153). Portanto, aqueles que estão inseridos em programas de pesquisa podem ser levados por Lakatos a ter uma ideia inadequada da racionalidade de suas pesquisas ainda que suas pretensões sejam as mais honestas possíveis.

Além disso, Lakatos sustenta que são os membros de um grupo que sabem quando deixará de valer a pena confiar em um programa, independentemente do que *outsiders* possam argumentar (REEVES, 2019, p. 48). Por conta disso, a única pressão externa que Lakatos assinala poder atingir alguém preso em um programa degenerativo é através de um “pobre registro público” de suas pesquisas, quando seus trabalhos deixam de ser publicados e agências de fomento deixam de investir (LAKATOS, 1978b, p. 117). Mas não existe um tempo limite para tal pobre registro público acontecer – se realmente acontecer – e, conseqüentemente, Lakatos deixa seus leitores sem nenhuma outra resposta acerca de como poderá existir competição entre programas progressivos e degenerativos. Por sua vez, MacIntyre responde à objeção de Feyerabend argumentando que uma tradição de pesquisa racional supera outra tradição rival degenerativa (ou fracassada), quando ela é capaz de, além de explicar o seu próprio sucesso, explicar o fracasso de sua rival em resolver seus próprios problemas (REEVES, 2019, p. 49). No capítulo anterior foi argumentado que tal solução torna a teoria de MacIntyre mais desejável que a de Lakatos, mas isso não é suficiente para convencer Reeves de que o tipo de competição decisiva entre tradições de pesquisa teológicas rivais, da forma como defende Murphy, seja algo com que o próprio MacIntyre estaria disposto a concordar (REEVES, 2019, p. 49).

O último fator não é de menor importância para aqueles interessados na teoria das tradições. MacIntyre argumenta em *Depois da Virtude* que entre os motivos cruciais da crise moral que a cultura ocidental enfrenta estão as concepções filosóficas inadequadas, sendo a principal delas o emotivismo; e a ferramenta utilizada por ele para revelar tais inadequações foi o estudo histórico

e sociológico (MACINTYRE, 2001, p. 13-72). Deste modo, aparece no estudo da moralidade de MacIntyre o dilema entre o descritivo histórico e o normativo filosófico. Mas para buscar solucionar este dilema, ao invés de oferecer uma distinção lakatosiana entre história interna e externa, a qual Hacking qualificou como “irritantemente simples” aos olhos do historiador treinado (HACKING, 1979, p. 395), MacIntyre propõe sintetizar a história com a filosofia através de seu conceito de tradição, uma síntese que dá origem a um sistema filosófico histórico (CARVALHO, 2011, p. 70).

Isso implica na ideia de que a reflexão filosófica é sempre o resultado de um contexto histórico e sociológico, pois filósofos não deixam de ser atores históricos revestidos de papéis sociais e afetados por influências passadas da tradição da qual eles fazem parte. Gordon Graham indica que o contexto filosófico escocês do século XVIII é tomado por MacIntyre como um modelo para ilustrar como ideias filosóficas somente podem respirar em ares socialmente constituídos e institucionalizados (GRAHAM, 2003, p. 19-20). É por isso que as tradições de pesquisa são vistas por MacIntyre como um nexos entre filosofia, história e sociologia (CARVALHO, 2011, p. 67). Não existe em MacIntyre uma forma de desconectar a história da moralidade da filosofia moral, pois como Helder de Carvalho argumenta, a moralidade é sempre compreendida sob um ponto de vista cultural particular (o contexto escocês, por exemplo). Por isso, a história deste contexto cultural e a reflexão filosófica dos problemas que ali emergem é uma só (CARVALHO, 2011, p. 63).

Dentro de uma tradição filosófica histórica, as normas e justificações devem funcionar apenas internamente para solucionar os seus próprios problemas, não sendo adequado haver uma resposta universal e atemporal para problemas que sempre surgem num tempo e contexto cultural historicamente localizado. Portanto, um grande passo em direção à solução dos imbróglios entre o descritivo e o normativo é abrir mão de uma filosofia universalista com soluções conclusivas, em prol de uma filosofia histórica finitizante e falibilista, isto é, que opera em um espaço de ação finito delimitado pela linguagem e práticas específicas oferecendo soluções para problemas que emergem neste espaço limítrofe, mas que pode fracassar em solucionar racionalmente tais problemas e ocasionar na destruição de uma tradição (CARVALHO, 2011, p. 65).

Transferir a abordagem das tradições de pesquisa para outras discussões além da discussão moral pode ser um caminho promissor para aqueles que buscam identificar relações entre a racionalidade científica e a racionalidade religiosa, uma vez que problemas pré-filosóficos que emergem do meio social não são restritos a dilemas morais. Como observa Holmes Rolston III, muito se defende hoje em dia que a ciência não está em nenhum sentido livre da influência social; ela é um produto cultural cujos objetivos e práticas devem ser discutidos não de modo ahistórico (ROLSTON III, 2006, p. xxxii). Se, no entanto, a ciência é um produto social, ela não está de nenhum modo em uma posição privilegiada em relação a outros problemas das sociedades contemporâneas, inclusive aqueles de natureza religiosa. Josh Reeves reconhece esse encontro, e até sugere uma postura estratégica para quem está engajado na tarefa de comparar essas diferentes tradições:

Uma vez que diferenças na cultura entre as ciências e várias tradições religiosas são significantes, e uma vez que é frequentemente difícil chegar a um acordo sem entender os significados e pressuposições por trás dos termos usados em debates, poderia ser o papel dos *acadêmicos* da ciência e da religião ajudar a construir pontes de entendimento entre diferentes comunidades⁶⁸ (REEVES, 2019, p. 130, nossa tradução).

Embora no contexto dessa passagem Reeves não esteja endossando uma adoção à teoria das tradições de pesquisa, pode ser bem-vinda esta sugestão para aqueles que pensam em comparar ciência, religião ou teologia concebendo-as dessa forma. Como visto no capítulo anterior, MacIntyre não assume uma incomensurabilidade radical; ao contrário, ele considera que é possível que alguém possa participar de duas ou mais tradições, embora ciente de que seus conceitos e práticas não são diretamente comparáveis. MacIntyre assinala que

A imaginação filosófica nos habilita a habitar temporariamente uma diversidade de sistemas outros que não os nossos próprios,

⁶⁸ Since the differences in culture between the sciences and various religious traditions are significant and since it is often difficult to come to an agreement without understanding the meanings of and presuppositions behind terms used in debates, it would be the role of science and religion scholars to help build bridges of understanding between different communities (REEVES, 2019, p. 130).

e assim participar tanto na crítica dos sistemas rivais e do nosso próprio como se fôssemos críticos externos; e o desenvolvimento de uma imaginação filosófica é uma parte central da educação filosófica (*apud*, CARVALHO, 2011, p. 72-73).

Se quanto mais preciso este exercício imaginativo se torna, maior é a possibilidade de haver engajamento crítico entre diferentes tradições, então é possível supor que se pode construir pontes que possibilitam um certo contato entre tradições científicas e religiosas, embora caiba aqui a advertência de Reeves que debates sobre diferentes racionalidades devem alimentar bem menos expectativas sobre o que este engajamento pode alcançar em comparação com as expectativas de autores como Nancey Murphy (REEVES, 2019, p. 130). Por exemplo, foi assinalado há pouco que Reeves possui uma suspeita sobre se MacIntyre concordaria com encontros decisivos entre tradições de pesquisa rivais, tal como Murphy acredita ser possível. Isso é compreensível, dado que, mesmo considerando que as tradições possam ser derrotadas, devido ao seu caráter interno, a única derrota que elas enfrentam é a autoderrota (CARVALHO, 2011, p. 73).

Entretanto, é possível considerar que aquilo que Reeves (2019, p. 130) chama de papel primário dos que estão engajados no campo da ciência e religião-teologia, isto é, de serem “facilitadores do debate”, pode ser reinterpretado no contexto da teoria das tradições como “facilitadores internos”, cujo papel seria resolver problemas de suas próprias tradições através de critérios epistêmicos que possam ser também entendidos por aqueles fora da tradição. Esta sugestão, no entanto, enfrenta dificuldades importantes que serão levantadas adiante, tal como a constatação de que tais critérios internos são assumidos apenas por aqueles que participam da tradição, ao passo que aqueles que estão fora dela podem interpretar alguns desses critérios como tentativas de postergar ou dissimular um fracasso inevitável.

Reeves não pretende puxar a dicotomia descritivo/normativo para um extremo em que se deve recusar qualquer asserção normativa no campo da ciência e religião-teologia. Porém, ele parece não estar disposto a aceitar que possa haver uma síntese macintyreana entre a descrição histórica e o normativo filosófico. De outro modo, ele pensa ainda ser possível separar tais abordagens caminhando para uma tendência mais descritiva:

Dicotomias estritas são difíceis de manter. Mas, no entanto, esta abordagem, se adotada, iria reduzir muitas das ambições de *acadêmicos* que buscam maneiras de superar o percebido conflito entre ciência e religião. E iria forçar teólogos cristãos, os quais têm sido pesadamente representados em comunidades da ciência e da religião, a escolher entre as afirmações normativas de suas tradições religiosas e a abordagem descritiva da ciência e da religião quando fazem suas pesquisas⁶⁹ (REEVES, 2019, p. 130, nossa tradução).

Reeves prossegue sustentando que uma das vantagens de uma tendência mais descritiva é que os problemas no campo da ciência e religião-teologia podem ser solucionados evitando controvérsias filosóficas e teológicas (REEVES, 2019, p. 131). O ganho seria evitar teorias filosóficas universalistas e suas consequências indesejáveis para o estudo histórico, ao passo que a perda é não ser capaz de endereçar as “grandes questões da ciência e da religião” (REEVES, 2019, p. 130). Minha sugestão, diante dessa posição, é que com a teoria das tradições de pesquisa, o mesmo ganho é mantido sem que exista tal perda, pois a teoria das tradições, além possuir um antídoto contra tais teorias filosóficas universalistas, é capaz de incorporar as controvérsias que motivam as grandes questões filosóficas e teológicas. Helder de Carvalho aponta que é algo fundamental da pesquisa racional como tradição, desde sua raiz aristotélica, a busca pela solução das dificuldades (*aporíai*) fundamentais que emergem do meio social (pré-filosófico), dados os diferentes papéis sociais, culturas, convicções sobre o que é o bem *etc.* (CARVALHO, 2011, p. 71). Uma tradição filosófica histórica,

ao nos ajudar a enfrentar as *aporíai*, as dificuldades presentes em nossa condição pré-filosófica, tornando-nos conscientes de suas incoerências e ininteligibilidades ao explicar as assunções filosóficas que estão na base de nossas crenças e discursos pré-filosóficos, exige que enfrentemos essas dificuldades de uma maneira que pressupomos justamente aquilo que ainda temos de aprender (CARVALHO, 2011, p. 71).

⁶⁹ Strict dichotomies are difficult to maintain. But nonetheless this approach, if adopted, would curtail many of the ambitions of scholars who seek ways to overcome perceived conflict between science and religion. And it would force Christian theologians, who have been heavily represented in the science and religion community, to pick between the normative claims of their religious tradition and the descriptive approach of science and religion when doing their research (REEVES, 2019, p. 130).

Portanto, diferente da tendência descritivista, que constitui um argumento central da postura anti-essencialista de Reeves, a teoria das tradições estabelece uma síntese entre o descritivo/normativo capaz de oferecer um caminho que talvez o “historiador do presente” de Reeves (2019, p. 129) não poderá evitar. Este historiador do presente, que é orientado a deixar de lado controvérsias filosóficas, irá eventualmente se deparar com problemas morais, científicos e religiosos ao olhar para a história, mas não apenas isso, ele também irá notar, como MacIntyre ilustra através do contexto moral escocês, que a reflexão filosófica sobre ideias fundamentais pode afetar a forma como a história social caminha e se revela no presente (GRAHAM, 2003, p. 19). Ao que parece, Reeves precisa dar uma explicação mais ampla sobre como o historiador irá conseguir narrar o presente se esquivando do curso narrativo de uma história social tomada por ideias filosóficas que aparecem em formas de narrativas históricas.

Ao longo desta seção busquei indicar alguns motivos para se considerar a teoria das tradições um caminho promissor para o campo da ciência e religião-teologia diante das críticas anti-essencialistas, especialmente em torno do dilema descritivo/normativo que emerge de uma relação conflitiva entre o estudo histórico e filosófico. Argumentei também que a teoria das tradições pode ser posta como uma alternativa à solução descritivista de Josh Reeves. Por sua vez, Reeves com razão expressa certo ceticismo em relação às tentativas de promover encontros decisivos entre tradições de pesquisa rivais. Tal ceticismo é compreensível, pois conflitos entre tradições levam a importantes dificuldades. Robert Miner, endereça algumas delas.

Primeiro, parece a ele epistemologicamente complicado entender como poderão existir narrativas objetivas sobre por quais critérios uma tradição fracassa por não ser capaz de resolver os seus próprios problemas. Quando os critérios para o sucesso são estabelecidos, é de se esperar que surja um momento limite que determine o quão longe uma tradição caminha na direção contrária aos critérios epistêmicos para o seu sucesso, e assim objetivamente fracasse. Mas a narrativa das tradições rivais poderá oferecer um tempo limite mais curto do que aquele oferecido pelos membros da tradição, pois estes estarão inclinados a oferecer outra narrativa sustentando que tal afastamento é uma dificuldade transitória que irá em algum momento ser resolvida. Miner

prosegue argumentando que MacIntyre poderia responder a esse problema assinalando que os próprios critérios internos oferecem formas de separar tensões frutíferas que garantem à tradição um tempo a mais para solucionar as incoerências que levam inevitavelmente ao fracasso (MINER, 1998, p. 225). Mas Miner não está convencido por tal resposta, pois ela

meramente levanta a mesma questão novamente. Constituem os critérios que têm a intenção de distinguir entre fadiga temporária e colapso total padrões impessoais, ou são eles também expressões de um viés paroquial? Saber precisamente quando uma tradição tem fracassado por seus próprios padrões, sem petição de princípio contra seus aderentes, cujas próprias perspectivas podem convencê-los de que a tradição tem paralisado sem ter fracassado, pode ser mais difícil do que MacIntyre admite⁷⁰ (MINER, 1998, p. 225, nossa tradução).

Portanto, um desafio ainda a ser enfrentado é o de constituir uma forma objetiva em que os critérios de sucesso e fracasso estejam em sintonia, bem como sejam reconhecidos, tanto por aqueles que participam de uma tradição como por aqueles que estão fora dela.

Segundo, embora haja um meio de superar o primeiro problema, Miner considera ainda difícil de compreender em MacIntyre como que o fracasso em resolver seus próprios problemas pode se tornar um critério normativo de racionalidade apropriado para se abandonar uma tradição em prol de outra que não fracassa. Por exemplo, duas tradições competidoras e incomensuráveis podem estabelecer critérios que diferem em complexidade para atingir determinados objetivos; a primeira pode estabelecer critérios mais simples, enquanto a segunda, mais complexos. Mas que razão MacIntyre poderia apresentar para convencer alguém de que o sucesso da primeira tradição foi justamente por conta de ela ser mais racional do que a segunda? Novamente, Miner assinala que MacIntyre pode responder a tal objeção afirmando que tradições com padrões simples não alcançam a complexidade de uma tradição com padrões altos, pois estas florescem reformulando os seus critérios. Mas,

⁷⁰ [...] merely raises the same question once again. Do the criteria intended to distinguish between temporary fatigue and total collapse constitute impersonal standards, or are they also expressions of parochial bias? Knowing precisely when a tradition has failed by its own standards, without begging the question against its adherents whose own perspective may convince them that the tradition has stalled without having failed may be more difficult than MacIntyre allows (MINER, 1998, p. 225).

novamente, Miner não está convencido de que a ontologia das tradições possibilita a identificação não-problemática desses critérios e como eles florescem:

Quais são as condições de identidade de uma tradição? Quem os determina e como? O que distingue a substância de uma tradição de seus acidentes? Como alguém mapeia as relações lógicas entre várias tradições? Quando um corpo de doutrina se torna uma tradição? A persistência dessas questões como questões de disputa exige que MacIntyre diga mais sobre a ontologia das tradições⁷¹ (MINER, 1998, p. 225, nossa tradução).

Essas questões são desafios filosóficos a serem inevitavelmente enfrentados por aqueles que pertencem ao campo da ciência e religião-teologia fazendo uso da teoria das tradições. Mas, como foi assinalado nesta seção, é característica de toda tradição promissora a existência de problemas filosóficos fundamentais, e parece não haver tanto ganho em evitá-las como, sugere Josh Reeves, a fim de preservar uma visão anti-essencialista mais coerente com o processo de transformação histórica das categorias ciência, religião e teologia através de uma posição descritivista.

Dito isso, é importante lembrar que o que está sendo sugerido é apenas um caminho a ser explorado após as críticas anti-essencialistas ao que tenho chamado de campo da ciência e religião-teologia. O quão promissor tal caminho poder ser para o prosseguimento desse campo é algo que os limites desta dissertação não permitem responder de modo amplo, devido à complexidade e às particularidades do pensamento de MacIntyre, que precisam ser investigadas com mais detalhes estabelecendo com requerida precisão seu potencial para dar conta de solucionar possíveis conflitos ou relações entre a racionalidade científica e a religiosa ou teológica. Pretendo, no entanto, esboçar o caminho que eu desejo seguir em pesquisas futuras levando em conta a teoria das tradições.

⁷¹ What are the identity conditions of a tradition? Who determines these, and how? What distinguishes the substance of a tradition from its accidents? How does one map the logical relations among various traditions? When does a body of doctrine become a tradition? The persistence of these issues as disputed questions requires MacIntyre to say more about the ontology of traditions (MINER, 1998, p. 225).

Assim, na próxima seção é primeiramente estabelecida uma argumentação que busca indicar que, sobre a ótica da teoria das tradições, se faz necessário empreender, como o ponto de partida de qualquer discussão no campo da ciência e religião-teologia, uma investigação sociológica que estabeleça o contexto onde os conceitos de ciência, religião e teologia são discutidos. Tal contexto é necessário devido ao fato de que não há como haver discussões filosóficas capazes de abstrair os problemas geradores de conflitos do meio sociocultural que tornam estes problemas inteligíveis. Seguidamente, discuto quais tradições podem ser pensadas como rivais na busca de soluções fundamentais para os problemas que emergem nas sociedades contemporâneas em torno da ciência, religião e teologia. Argumento que o conflito entre o naturalismo e o teísmo constitui um tipo de rivalidade capaz de ser pensada de acordo com os critérios epistêmicos da teoria das tradições.

4. O mito moderno da unidade e o conflito entre as tradições naturalistas e teístas

Em *Depois da Virtude*, para ilustrar a condição da moralidade desde o Iluminismo, MacIntyre apresenta uma situação bastante inusitada que teria acontecido com a ciência moderna em um mundo imaginário. Tal situação é extraída da ficção de Walter M. Miller *A Canticle for Leiboitz*, que estabelece um cenário pós-apocalíptico onde apenas os fragmentos da ciência haviam sobrevivido (HARRISON, 2015, p. 185). A interpretação de MacIntyre é que a modernidade seria análoga a um certo tipo de cenário pós-apocalíptico da moral onde um conjunto de conceitos que formavam uma unidade se fragmentou totalmente. Suas partes só poderiam ser encontradas em diferentes posicionamentos acerca da moralidade transmitida pela linguagem filosófica moderna. Não estando cientes da desordem da linguagem moral promovida pelo abandono da tradição moral das virtudes, os filósofos modernos, a exemplo de Kant, pensaram estar em posse dos fundamentos universais da moralidade, em posse de conceitos morais que formavam uma unidade, mas que, no fim das contas, acabou se revelando apenas a expressão de um contexto particular onde alguns fragmentos da linguagem moral floresceram (CARVALHO, 2011, p. 38-39).

Gordon Graham (2003, p. 14) afirma que essa desordem na vida real somente aconteceu com a moral, mas não com a ciência moderna. Entretanto, tal afirmação pode ser apenas parcialmente verdadeira. Deveras, a ciência moderna não sofreu uma fragmentação tão expressiva como a que MacIntyre indica ter acontecido com a moral. No entanto, Harrison (2015, p. 186) compreende que é possível identificar alguma desordem, mesmo que em grau menor, no conceito de ciência. Seria possível também afirmar que os conceitos de religião e teologia revelam alguma desordem?

Ao voltar para a reconstrução histórica feita por Harrison dos conceitos ciência, religião e teologia que relatei no início deste capítulo, torna-se difícil sustentar que existe algum tipo de unidade, e talvez, o caso específico do imaginário da ciência moderna seja o que mais tenha ido na direção contrária a essa constatação. Já foi apontado que a concepção de ciência guiada por um método científico e emancipada dos elementos metafísicos é um produto do século XIX, mas que é muitas vezes tomada como representando a postura científica moderna tal como um conjunto de disciplinas unificadas por um método racional. No entanto, nem os mais importantes representantes da ciência moderna, a exemplo de Newton, reproduzem o tipo de atividade empírica avessa à metafísica tal qual o século XIX tentou vender como sendo o modelo da suposta ciência unitária dos cientistas modernos (HARRISON, 2015, p. 186-187).

Rob Iliffe, ao tratar da filosofia natural de Newton e suas implicações para seus trabalhos científicos, não via nada de unitário ou coerente; seus elementos “não poderiam ser ‘coerentes’ porque as estruturas nas quais eles apareceram eram fundamentalmente incompatíveis” (ILIFFE, 2004, p. 427-428). Mas por que então Newton não fora capaz de identificar esta incompatibilidade? A resposta é similar à apresentada por MacIntyre, acompanhando o historicismo hegeliano, do porquê Kant não fora capaz de identificar que aquilo que ele acreditava serem os princípios universais e necessários do espírito humano, eram, no fim das contas, “princípios específicos de determinadas épocas, locais e estágios da atividade e da investigação humanas” (MACINTYRE, 2001, p. 446). Newton, em seu contexto e época, Inglaterra do século XVIII, esteve mergulhado em uma cultura que tinha motivos sociais e políticos, como indicarei adiante, para relacionar o estudo da natureza com elementos religiosos, especialmente a

teologia natural. A ideia de incompatibilidade surge apenas quando tais contextos são descolados, ou, evocando novamente a expressão de Harrison, quando os mapas e territórios são confundidos.

A mudança que tornou o conteúdo teológico, indispensável para o sistema de pensamento newtoniano,⁷² cada vez menos presente no século XIX, pode ser notada nos meios sociais e institucionais do círculo intelectual anglófono, tal como através da criação da *London Positivist Society*,⁷³ um movimento britânico que buscou introduzir as contribuições de August Comte em defesa de uma ciência positivista.⁷⁴ Assim, imbuída dos ideais anti-metafísicos do positivismo, a ciência passou a ser tomada como protagonista de uma sociedade mais secularizada, não-religiosa. Para Harrison, no entanto, isso se tornou apenas um artefato retórico que se enraizou no pensamento contemporâneo:

Mas quando este contexto teológico começou a se fragmentar no século XIX, a consequência foi “um grande império caindo em pedaços”, para usar a frase evocativa de Whewell. As várias estratégias de juntar “disciplinas científicas” particulares foram bem sucedidas no nível retórico, político e institucional, mas, como um número de filósofos da ciência contemporâneos têm observado, isto não confere necessariamente qualquer necessidade metafísica à ciência moderna⁷⁵ (HARRISON, 2015, p. 186, nossa tradução).

Este império que Whewell considera ter caído aos pedaços foi a tradição da filosofia natural, e como Harrison aponta, a consequente transformação da ideia de ciência, passando a ser aquela representada no século XIX, aconteceu nos níveis políticos e institucionais. Por qual razão é preciso destacar essa

⁷² cf. OLIVEIRA, Bruno C. *Aspectos Metafísicos na Física de Newton: Deus*. In: Temas de Filosofia do Conhecimento. Luiz E. A. Dutra e Alexandre M. Luz (Org.). Florianópolis: NEO/UFSC, 2011. (p. 186-201).

⁷³ Uma das consequências deste círculo social positivista, tal como assinala Gregory Claeys, foi uma forte oposição ética ao *Imperialismo britânico*. CLAEYS, G. Conclusion: The fruits of imperial scepticism: More sovereignty and less. In *Imperial Sceptics: British Critics of Empire, 2010, 1850–1920 (Ideas in Context, pp. 282-290)*. Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CBO9780511762871.005.

⁷⁴ A ciência positiva, que considera que a única ferramenta necessária à ciência para compreender a natureza é um método empírico, constitui a última fase do desenvolvimento histórico descrito por Auguste Comte, uma fase em que deidades não seriam mais necessárias para explicar os fenômenos da natureza (BROOKE, 2010, p. 104).

⁷⁵ But when this theological context began to fragment in the nineteenth century, the consequence was “a great empire falling to pieces,” to use Whewell’s evocative phrase. The various strategies to pull together particular “scientific disciplines” were successful at rhetorical, political, and institutional levels, but, as a number of contemporary philosophers of science have observed, this does not necessarily confer any metaphysical unity on modern science (HARRISON, 2015, p. 186).

observação de Harrison? Sobretudo porque é importante manter em mente algo já estabelecido dentro da teoria das tradições, de que a reflexão filosófica e a história social caminham de mãos juntas, e, conseqüentemente, elementos institucionais e políticos são importantes para acompanhar qualquer adequação do pensamento filosófico.

Assim sendo, o uso da razão natural (filosofia natural) e o interesse de muitos intelectuais em revelar o aspecto religioso de seus trabalhos, combinando-os com o estudo da teologia natural no século XVIII, particularmente na Inglaterra e, de modo mais geral, no mundo anglófono, é coerente quando são reconstruídos os contextos social, político e institucional onde tais ideias se difundiram (TOPHAM, 2010, p. 64). No caso da influência da teologia natural na Inglaterra, John Gascoigne sugeriu que a relação entre o newtonianismo e os apologetas anglicanos, relevante para o florescimento da teologia natural em tal contexto, foi fomentado ao longo do século XVIII por considerações políticas derivadas da *Revolução Gloriosa* (GASCOIGNE, 1988).

Já a partir do século XIX, o imaginário social do mundo anglófono sobre a ciência e a religião mudou radicalmente muito por conta de duas obras centrais que passaram a retratar a relação entre a ciência e religião não como harmoniosa, tal como a relação entre a teologia natural e a física de Newton, mas como conflitiva ou como uma batalha. Este “mito do conflito”, como Harrison assim o chama, se consolidou a partir de *History of the Conflict Between Religion and Science* (1875), do químico americano John William Draper, e *A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom* (1896), do historiador americano Andrew Dickson White. Tais obras são repletas de registros que buscam retratar a relação histórica da ciência com a religião como constantemente em guerra.

Não é preciso dizer que as ameaças direcionadas a Galileu pela Igreja Católica no século XVII são tomadas por tais autores como uma inequívoca evidência histórica deste conflito (WHITE, 2009, p. 143; DRAPER, 2009, p. 172). Entretanto, muitos historiadores têm questionado a credibilidade dos relatos contidos nestas obras. Eles não questionam o fato óbvio da desavença entre Galileu e a Inquisição, mas a forma como White e Draper a descreve. Harrison assinala, por exemplo, que tal caracterização desconstrói o contexto deste conflito ignorando que a Igreja Católica estava endossando o consenso científico

da época, que “sobre as bases das evidências disponíveis, sustentava que a terra estava estacionária no meio do Cosmos. Nesta medida, pode ser melhor caracterizar o episódio como um conflito dentro da ciência [...] ao invés de entre ciência e religião” (HARRISON, 2015, p. 172-173).⁷⁶

Harrison prossegue assinalando que a metáfora do conflito combinou muito bem com o ideal de progresso presente nas sociedades ocidentais do século XIX. Ele indica que White e Draper expressam o modelo historicista de progresso suportado por Auguste Comte em seus *Cursos em Filosofia Positiva* (1830-1842), e que Draper tomou o modelo da América (Estados Unidos) como uma sociedade que representava o triunfo do progresso científico sobre aquilo que o Cristianismo Católico foi capaz de contribuir para a Europa no fim da Idade Média (HARRISON, 2015, p. 174). Com tais descrições, o que eu desejo que o leitor venha a concluir é que, dependendo dos contextos sociais e dos períodos históricos, a forma como a ciência se relaciona com a religião se altera. Logo, aquilo que se pode pensar filosoficamente sobre tais relações será encontrado somente internamente a estes contextos.

Tendo isso em mente, volto agora ao conceito de tradição. Tradições são narrativas históricas dos acordos fundamentais que funcionam como tentativas de resolução dos diversos conflitos inerentes às sociedades (MACINTYRE, 1991, p. 23). Falar de tradições, de acordo com o que foi dito, é falar da história de um imaginário social contextualmente constituído sobre o que é a boa vida, a boa sociedade, mas pode ser também sobre o que é a boa ciência, a boa teologia ou até a relação apropriada entre tais conceitos. O que se deve entender por relação apropriada entre ciência e teologia tem a ver com o quão racional pode ser tal relação de acordo com os critérios internos de racionalidade de uma determinada tradição.

⁷⁶ Veja também o estudo de Ronald Numbers que contesta inúmeras das imprecisões históricas de White e Draper: NUMBERS, Ronald L. *Galileo Goes to Jail and Other Myths About Science and Religion*. Cambridge: Harvard University Press, 2009. John Henry, contribui com a indicação de que poderiam existir algumas circunstâncias que flexibilizariam a aceitação das ideias sustentadas por Galileu, a exemplo da permissão para publicar seu *Diálogo sobre os Dois Principais Sistemas do Mundo* (1632), concedida pelo papa Urbano VIII a despeito do papa precedente ter condenado a teoria de Copérnico. Ademais, Henry defende haver razões para se acreditar que a questão do julgamento de Galileu foi menos pelo endosso à teoria de Copérnico e mais pelo desagrado de autoridades religiosas particulares em circunstâncias particulares. Tais fatores servem de elementos para se questionar se realmente houve uma assumida incompatibilidade entre religião e ciência neste contexto em específico (HENRY, 2010, p. 40).

Como a tradição é uma narrativa histórica, sua superioridade é sempre vista em relação a uma tradição anterior de onde são herdados conceitos e práticas a serem racionalmente reinterpretados em uma nova linguagem e cultura. Em *Epistemological Crisis, Dramatic Narratives, and the Philosophy of Science* (1977), MacIntyre exemplifica um conflito entre tradições rivais através da crise na ciência gerada pela oposição entre os sistemas de Copérnico e Ptolomeu. Após a proposta do heliocentrismo copernicano, Galileu precisou resolver as inconsistências herdadas da astronomia ptolomaica tanto com os ideais de astronomia de natureza platônica como com a herança da física aristotélica. Com isso, Galileu precisou reformular a astronomia e a mecânica resolvendo as inconsistências relacionadas ao movimento terrestre e as novas descobertas empíricas num processo que acabou redefinindo a ideia de se apelar aos fatos, além de atribuir compreensibilidade ao que chamamos agora de experimento científico (MACINTYRE, 1977, p. 459-460). Para MacIntyre, o que Galileu fez foi reconstruir uma narrativa na tradição científica que permitiu colocar em ordem um conjunto de conceitos e posições conflitivas (Platão, Aristóteles, Ptolomeu, Copérnico), identificando quais foram as anomalias que realmente se tornaram contraexemplos das novas teorias e como elas foram solucionadas. É por essa razão que MacIntyre considera que a superioridade de Galileu em relação aos seus predecessores é somente compreendida em comparação à ciência que o precedeu. Em outras palavras, seu ponto de partida foi uma tradição já constituída que lhe legou linguagem e práticas a partir das quais sua nova forma de compreender a ciência pode ser então reformulada (MACINTYRE, 1977, p. 460)

Dito isso, para os propósitos de se pensar o campo da ciência e religião-teologia dentro dos moldes de uma tradição de pesquisa, é preciso identificar um tipo de crise que possa concentrar os esforços de tradições rivais na tentativa de atribuir coerência para certas práticas e instituições. Mas antes de tratar disso, gostaria de fazer uma observação. Até o presente momento, tenho falado neste capítulo de um campo que deve tratar as relações entre “ciência e religião” e “ciência e teologia” de forma separada por conta de que nenhum destes conceitos são intercambiáveis, por isso tenho chamado tal campo de “campo da ciência e religião-teologia” e não simplesmente de “campo da ciência e religião” (ver, n. 61). Por estar tratando das características centrais deste campo (quais

são os interesses de seus membros, o dilema normativo/descritivo *etc.*), ao longo do capítulo me permiti falar dele de uma forma mais geral, sem discutir particularmente o modo de relacionar os conceitos de ciência, religião e teologia; nem discuti seus estatutos epistêmicos. No entanto, como o problema central da autora que tomamos como modelo de análise era discutir o caráter epistêmico da teologia diante do raciocínio científico, é válido voltar a Nancey Murphy, pois ela tem buscado reestabelecer a credibilidade das teologias teístas através da teoria das tradições. Ao voltar a Murphy, portanto, passo a tratar unicamente dos conceitos ciência e teologia.

Murphy (2010) tem sugerido que a rivalidade entre o naturalismo e as teologias teístas pode ser considerada um caminho na busca pela resolução da crise nas teologias teístas diante da razão científica. Um aspecto da crise entre ciência e teologia é encontrado na tese do conflito, a qual afirmamos ter ganhado expressão no século XIX por meio das obras de Andrew D. White e John W. Draper. Embora tenha sido assinalado que a tese do conflito promovida por tais autores é atualmente contestada, a relação entre ciência e teologia ainda permanece um núcleo forte de desacordos.

Por exemplo, para autores como Richard Dawkins, a boa ciência é aquela que está em sintonia com o naturalismo, ou, como Stenmark prefere, aquilo que eles pensam estar transmitindo como uma boa ciência é, no fundo, uma posição naturalista (STENMARK, 2021, p. 233). Por sua vez, o filósofo reformado Alvin Plantinga tem sugerido que a ciência deve possuir uma postura teísta (STENMARK, 2021, p. 249-255). Portanto, considero que o caminho proposto por Murphy é bastante promissor, pois ambas as tradições mencionadas possuem narrativas históricas que permitem identificar os acordos fundamentais, bem como os elementos conflitivos expressos em seus argumentos. As tradições teológicas teístas podem ser traçadas nos limites de uma tradição mais ampla que é o cristianismo, ao passo que o naturalismo pode ser identificado, por exemplo, nos trabalhos filosóficos de David Hume, ou até em outras tradições dotadas de fins próprios, como o marxismo e o freudianismo (MURPHY, 2010, p. 197).

No entanto, o tipo de tradição naturalista que Murphy tem em vista é o que se costuma chamar de naturalismo científico,⁷⁷ uma vez que a parte majoritária de seus defensores afirmam que tal naturalismo é incorporado nas práticas e instituições da ciência (MURPHY, 2010, p. 198). Isso é muito importante, pois como já foi ressaltado nessa dissertação, a linguagem de uma tradição é sempre expressa por indivíduos dotados de uma função social, que transmitem suas ideias por meio de instituições (GRAHAM, 2003, p. 20). O naturalismo científico, neste sentido, é compreendido como uma tradição que pretende ser expressa por meio de instituições científicas.

Entretanto, há atualmente muitas dúvidas sobre se o naturalismo científico é uma postura coerente com a prática e os objetivos epistêmicos da ciência. Por exemplo, o filósofo Alvin Plantinga em seu livro *Ciência, Religião e Naturalismo: onde está o conflito?* (2011) argumenta que não é possível aliar a validade cognitiva do raciocínio científico, pautada na busca por conhecimento verdadeiro, com a tese naturalista, pois esta, quando vinculada aos preceitos da teoria da evolução, anularia a proposição que afirma que nossas faculdades cognitivas são confiáveis (PLANTINGA, 2018, p. 273-278). Por outro lado, Plantinga tem argumentando que existe uma profunda convergência entre a ciência e o teísmo (PLANTINGA, 2018, p. 237-268).

Além do mais, o naturalismo científico tem sido visto por certos autores como capaz de incorporar e fundamentar alguns objetivos ligados às dimensões existenciais e éticas que por muito tempo constituíram questões para as quais o estudo teológico tinha prioridade em oferecer respostas. Stenmark chama tal postura de expansionismo científico (STENMARK, 2021, p. 30-35). Assim, se o naturalismo científico for capaz de oferecer soluções mais racionais que as

⁷⁷ Existem diversas posições que podem ser assinaladas como naturalistas. Há o naturalismo que é geralmente chamado de metodológico ou científico, ou seja, a ideia de que a ciência deve aplicar apenas métodos que sejam voltados a investigar fenômenos naturais (BROOKE, 2010, p. 109). Esta forma de naturalismo, enquanto uma posição que sustenta que a única maneira de conhecer a verdade no mundo é através de métodos empíricos, algumas vezes, é também chamada de “cientificismo”, embora tal termo carregue consigo uma conotação pejorativa (KEIL, 2008, p. 266). Existe também o naturalismo metafísico ou ontológico, que postula que a natureza é tudo o que há; que não é possível atribuir existência para seres ou coisas sobrenaturais, tais como Deus, anjos, espíritos etc. (PLANTINGA, 1996, p. 369). Não irei entrar no mérito sobre se estas diferentes noções do naturalismo podem formar uma tradição coerente, apenas vou assumir que um acordo fundamental presente em qualquer versão do naturalismo é o profundo conflito com posições que admitem a existência de um Deus pessoal tal como pressuposto no teísmo tradicional e incorporado nas tradições teológicas teístas. Isso já torna explícito o conflito entre o naturalismo científico e as tradições teológicas teístas tal como Murphy compreende.

teologias teístas para questões tais como “o sentido da vida”, “como ter uma vida digna”, “qual é o propósito do ser humano” etc., então, seria possível dizer que a tradição naturalista é mais racional que as tradições teológicas teístas, podendo até eventualmente explicar as razões do fracasso interno das teologias teístas em explicar questões desta natureza. Porém, existem muitas dúvidas sobre se isso é realmente possível; nem mesmo Richard Dawkins, que pensa que o darwinismo (e o naturalismo atrelado a ele) é preferível a qualquer explicação vinda de teólogos, sustenta que através de uma natureza unicamente biológica, seja possível construir algum tipo de moralidade (DAWKINS, 2007a, p. 40).

Portanto, é possível notar que existem argumentos que narram os critérios e os fins pertencentes a cada uma das tradições aqui discutidas, bem como que essas tradições conflitam entre si sobre a coerência interna de tais critérios. O naturalismo científico argumenta ser uma postura em sintonia com o *ethos* racional da atividade científica, mas é desafiado por autores teístas que, além de explicarem o fracasso do naturalismo segundo seus próprios critérios internos, defendem que a ciência está em melhor sintonia com o teísmo. Por sua vez, certos defensores do naturalismo científico têm sustentado que, além de suas posições estarem de acordo com a ciência, elas podem oferecer melhores respostas do que as oferecidas por teólogos para certas questões de caráter moral e existencial.

A proposta de Murphy de reformular a discussão do conflito entre o naturalismo e as teologias teístas como tradições de pesquisa é um projeto em construção, e a argumentação que desenvolvi na seção anterior buscou oferecer razões para se acreditar que projetos como esse podem ser promissores dentro do campo da ciência e religião-teologia.

Feitas essas considerações, pretendo agora discutir o conflito entre naturalismo e teísmo de uma forma mais geral, isto é, sem tratar especificamente das tradições teológicas teístas. Faço isso para esboçar algumas noções que podem ser de interesse não apenas para o teólogo teísta, mas também para o filósofo da religião interessado em discussões sobre a racionalidade do teísmo a partir da ótica da teoria das tradições. Uma das vantagens de se pensar o conflito entre naturalismo e teísmo de acordo com os preceitos da teoria das tradições é a possibilidade de traçar com mais clareza o arcabouço sociológico

das sociedades contemporâneas que, de acordo com uma concepção muito predominante no pensamento contemporâneo, estão se tornando mais secularizadas com o avanço das ciências empíricas, e que encontram no teísmo uma postura rival.⁷⁸ Esse arcabouço, baseado em um estudo de sociedades se faz necessário, porque assim como MacIntyre indica que toda filosofia moral expressa “a moralidade a partir de algum ponto de vista social e cultural” (MACINTYRE, 2001, p. 450), é o entendimento do autor desta dissertação que questões filosóficas pertinentes à discussão sobre como se dá o conflito entre naturalismo e teísmo também emergem de algum ponto de vista social e cultural. Portanto, estudos sociológicos de sociedades ocidentais como a americana, inglesa, francesa, germânica, brasileira, bem como de sociedades orientais, podem revelar diferentes posturas em relação à ideia de que a ciência é um fator central para a secularização e que o naturalismo científico é um substituto apropriado para oferecer explicações para os bens que outrora eram definidos por tradições do teísmo. Com efeito, diferentes contextos podem revelar diferentes cursos na reflexão filosófica, independente de tais contextos estarem refletindo sobre problema comuns.

Geert Keil (2008, p. 254) afirma que a ideia de uma cultura científica que se estabelece como uma oposição às superstições e obscurantismos religiosos esteve muito presente no meio filosófico do naturalismo americano no século XX. Entretanto, em outros contextos, o naturalismo sequer foi pensado como uma oposição fundamental às convicções religiosas. Para ilustrar, Keil assinala que no final do século XIX, no contexto germânico, o naturalismo foi pensado mais em termos de uma controvérsia metodológica com o historicismo metafísico do que uma oposição direta a superstições religiosas (KEIL, 2008, p. 257).

Além do mais, ainda que se possa considerar que a cultura científica americana represente o ideal de que, com o avanço das ciências naturais, as sociedades contemporâneas irão se tornar menos religiosas (seculares), e, conjuntamente a isso, ainda que a candidata mais em eminência para substituir as posições religiosas, a exemplo do teísmo, seja a posição naturalista, que tipo de respaldo sociológico tais ideias podem possuir em outras sociedades, ou até

⁷⁸ Tal ideia pode ser exemplificada pela disputa entre fundamentalistas religiosos americanos e organizações científicas que enxergam nas posturas religiosas tradicionais, como as teístas, uma ameaça para o avanço científico (BROOKE, 2010, p. 105).

mesmo, na própria vida social americana? Ryan T. Cragun, por exemplo, tem sugerido que alguns estudos sociológicos oferecem outras explicações para a secularização americana que não se relacionam necessariamente como o naturalismo acima discutido. Para ele, fatores políticos, especialmente após o fim da Guerra Fria, são, na verdade, os reais responsáveis pela secularização, embora bastante lenta em comparação a outras sociedades, que vem acontecendo nos Estados Unidos (CRAGUN, 2017, p. 18-22).

John Hendley Brooke, em seu texto *Science e Secularization* (2010), oferece vários *insights* que vão também na direção do contextualismo que estou endossando, e ele também encontra uma história muito mais complexa para a secularização do que aquela apresentada pelo naturalismo científico. Ele reproduz uma observação de Mary Douglas⁷⁹ onde ela, em referência àqueles que pensam que a ciência é a principal causa do secularismo, indica que eles esquecem que a “atividade religiosa é fundada em relações sociais, e não primariamente em conceitos da natureza” (BROOKE, 2010, p. 113). Essa observação serve para buscar convencer aqueles que consideram que o teísmo está sendo fundamentalmente ameaçado pelo naturalismo científico, que talvez eles precisem reconsiderar e render mais atenção às mudanças nas estruturas sociais, isto é, buscar compreender como acontecem as transformações em organizações religiosas, sistemas políticos, institucionais e culturais (BROOKE, 2010, p. 113).

Dito isso, pretendo finalizar com algumas observações complementares. Para começar, o esboço do caminho que considero promissor no campo da ciência e religião-teologia deve ser pensado em termos de tradições particulares (naturalismo ou teísmo/teologias teístas) que costumam moldar a forma de se compreender racionalmente as atividades científicas, religiosas ou teológicas. Tais atividades são elementos constitutivos das sociedades, e são, portanto, sobre o seu pano de fundo que surgem os problemas internos e externos que essas tradições irão precisar resolver rendendo-lhes coerência. Ademais, um aspecto que o leitor certamente notou neste capítulo, é que não discuti a forma de relacionar a ciência com a religião ou com a teologia sobre o ponto de vista da teoria das tradições. A razão disso é que, para essa perspectiva, não existe

⁷⁹ DOUGLAS, Mary. The Effects of Modernization on Religious Change. *Daedalus*, vol. 111, no. 1, 1982, (p. 1–19). <http://www.jstor.org/stable/20024766>. Accessed 29 Apr. 2022.

uma relação entre tais conceitos, mas relações particulares constituídas dentro dos contextos sociais e institucionais.

Oferecer um padrão de relação entre ciência, religião ou teologia é incorrer em arbitrariedade. Em seu texto *Which Science? Whose Religion?* (2011), David L. Livingstone, ao parafrasear Steven Shapin, afirma que “não existe tal coisa como a relação entre ciência e religião, e este é um livro sobre isso” (LIVINGSTONE, 2011, p. 278). Ele toma tal afirmação como o retrato do espírito de seu texto voltado a indicar que qualquer tipo de relação que se possa pensar entre ciência e religião, é produzida de acordo com elementos próprios vinculados a contextos particulares, o que ele chama de complicadores (LIVINGSTONE, 2011, p. 282-288). Ele extrai tal constatação da posição de MacIntyre em seu *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* (1991), onde este considera que qualquer tentativa de oferecer justificção racional para a justiça deve levar em conta qual racionalidade e de quem é a justiça que se está tratando. Para Livingstone, a forma de se pensar sobre ciência e religião é muito similar a isso, ou seja, deve-se levar em conta os fatores particulares que estão interpostos nesses conceitos e que impedem uma definição padrão, estereotipada ou arbitrária de relação.

Assim, dado que qualquer definição de religião ou teologia que por ventura fosse apresentado teria que, inevitavelmente, incluir a posição teísta, e, ao fazer isso, certamente estaria sendo arbitrária com outras práticas não-teístas que podem ser consideradas religiosas, penso que a decisão de focar em tradições teístas e naturalistas se coloca como uma alternativa menos problemática em termos de rivalidade entre tradições.

Uma segunda observação é em relação ao papel da filosofia analítica da religião em torno da rivalidade entre naturalismo e teísmo. Em seu *Posfácio* à segunda edição de *Depois da Virtude*, MacIntyre endereça alguns comentários sobre sua crítica à filosofia analítica por ela ser exercida por meio de discussões lógicas e semânticas que se abstraem dos “contextos social e histórico da atividade e da pesquisa aos quais pertencem e dos quais provém sua importância particular” (MACINTYRE, 2001, p. 449). Quando ele responde a William K. Frankena, que o acusa de incoerente por extrair sua crítica ao emotivismo do próprio estudo da filosofia analítica, MacIntyre esclarece que Frankena deixa escapar o fato de que ele não rejeita a força das argumentações

de filósofos analíticos, mas antes, busca apontar ao historiador que as afirmações de racionalidade, verdade, diferença entre opinião e conhecimento, são construídos para justificar problemas historicamente particulares em situações particulares, não havendo uma diferença fundamental entre história da filosofia e a reflexão filosófica (MACINTYRE, 2001, p. 445).

Portanto, a filosofia analítica da religião não deixa de ser extremamente fundamental. A questão é apenas determinar como o historiador da religião, a exemplo de Peter Harrison, Josh Reeves e John Hendley Brooke, irão abordar essas contribuições filosóficas. Para a perspectiva da teoria das tradições, isso pode ser feito através de um contextualismo. Assim, quando o filósofo analítico Alvin Plantinga afirma que “apesar de haver um conflito superficial, há uma convergência profunda entre ciência e religião teísta; e, apesar de haver uma convergência superficial; há um conflito profundo entre ciência e naturalismo” (PLANTINGA, 2018, p. 11), sempre haverá o interesse do historiador em saber em qual contexto ele está falando de convergências e divergências. É bem provável que na cultura acadêmica de certas sociedades com avanços científicos e tecnológicos, o que Brooke (2010, p. 109) chama de “cultura da ciência”, alguns aspectos da declaração de Plantinga sejam mais verdadeiros do que eles são em contextos não-acadêmicos, talvez políticos, institucionais e outros segmentos da sociedade e da vida comum onde as normas epistêmicas consideradas apropriadas para a ciência desempenham pouca ou nenhuma relevância (STENMARK, 2021, p. 94-95). Quando os contextos são bem estabelecidos, as soluções, fundamentadas em padrões epistêmicos apropriados, passam a ganhar coerência caso elas sejam capazes de resolver os conflitos entre diferentes posições inseridas nos meios socioculturais. E é isto o que constitui uma tradição de pesquisa racional.

MacIntyre (1991, p. 18) indica que, por conta de as tradições serem narrativas históricas, aqueles que contribuem para oferecer soluções e justificção para os conflitos filosóficos estão alienados da tradição a que pertencem, mas isto não elimina o fato deles serem parte desta narrativa. Plantinga não é o primeiro ator histórico a buscar oferecer justificção racional para o teísmo e nem será o último, mas esta justificção será somente avaliada em relação às outras tentativas históricas de justificar o teísmo diante da tradição naturalista. É o quão bem sucedida uma tradição se torna em oferecer teorias e

princípios superiores àqueles que foram oferecidos pelos seus rivais, do passado e do presente, que serve de padrão para a justificação racional (MACINTYRE, 1991, p. 19).

Sem sombra de dúvidas tal postura liga o sinal de alerta do relativismo; não é de menos que tal problema se tornou a segunda questão relevante que MacIntyre precisou endereçar em seu *Posfácio* (MACINTYRE, 2001, p. 457-465). Não irei, no entanto, abordar esta questão, dado que foi discutida a característica central da resposta de MacIntyre relacionada ao seu critério interno de avaliação das tradições. Tais critérios determinam que uma tradição pode fracassar em resolver seus próprios problemas internos e ser substituída por uma superior. Isto afasta a clássica acusação do relativismo “tudo vale” (*anything goes*) (Ver, nesta dissertação, p. 91-92). De todo modo, penso que, a despeito dessa resposta, é muito difícil desvincular a teoria das tradições de acusações de relativismo. Mas isso, no fim das contas, é algo que não se restringe unicamente a tal teoria: até mesmo filósofos da religião mergulhados no método analítico, como Alvin Plantinga, são assombrados por tal acusação (HARRIS, 2002, p. 174). Ryan A. Newson, ao comentar sobre a epistemologia de Quine, assinala que o abandono do fundacionismo em favor do holismo possibilitou a superação das ameaças do ceticismo que sempre incomodaram os fundacionistas. Entretanto, o holismo acabou trazendo consigo o seu próprio problema, o relativismo (NEWSON, 2015, p. 50). Talvez este problema não irá embora tão cedo, nos restando apenas aprender a conviver com ele, sem que, ao fazer isso, tenhamos que abrir mão da busca pela racionalidade objetiva.

5. CONCLUSÃO

O objetivo da presente dissertação foi oferecer um estudo crítico do campo ciência e religião, que se consolidou como uma disciplina acadêmica influenciada, em grande medida, pelos desenvolvimentos na filosofia da ciência do século XX, especialmente a partir dos anos 1960. Foi tomado como modelo de análise deste campo a proposta metodológica da filósofa americana Nancey Murphy. Assim, em um primeiro momento, desenvolvi uma exposição geral do pensamento de Murphy contido em seu livro *Theology in the Age of Scientific Reasoning* (1990), para, em seguida, estabelecer uma avaliação crítica de tal pensamento, expondo suas dificuldades. A partir do ponto de vista das críticas de Josh Reeves, indiquei que as dificuldades encontradas na proposta metodológica de Murphy estão fundadas em um problema mais fundamental no campo da ciência e religião, um problema ligado à ilusória ideia de que é possível encontrar certas características essenciais nos conceitos de ciência, religião ou teologia. Tal noção essencialista acabou revelando uma péssima relação entre o estudo filosófico e o estudo histórico, e a metodologia dos programas de pesquisa, da qual Murphy faz uso, torna este péssimo relacionamento bastante explícito. Para propor uma solução que reestabeleça a harmonia entre o estudo filosófico e o histórico, fiz uma defesa da teoria das tradições de Alasdair MacIntyre, e sustentei que ela pode ser um caminho promissor para discussões dentro do campo que chamei de ciência e religião-teologia.

No primeiro capítulo do trabalho, estabeleci uma reconstrução daquilo que constitui o problema central da obra de Murphy, *TASR*, que diz respeito à ideia de que com a queda da epistemologia da autoridade medieval e com a emergência do fundacionismo moderno, as tradições teológicas teístas passaram a entrar em uma profunda crise metodológica. Tal crise culminou na incapacidade de tais teologias oferecerem respostas às objeções de David Hume ao teísmo sobre as bases do raciocínio provável. Assim, o filósofo da religião Jeffrey Stout concluiu que, após as críticas de Hume, as teologias se viram diante de apenas duas alternativas: aceitar as conclusões de Hume e buscar outro campo para fundamentar a teologia, sem relação com o raciocínio provável, ou ignorar as objeções de Hume e cair de vez no descrédito da cultura científica ocidental. Contudo, argumentei que Murphy considera que Stout erra em sua conclusão por ignorar as possibilidades que a filosofia da ciência do

século XX acabou gerando após a virada histórica que ocorreu a partir dos anos 1960. Portanto, Murphy considera em *TASR* que a metodologia dos programas de pesquisa de Imre Lakatos pode oferecer uma nova alternativa contrária àquelas apresentadas por Stout.

No segundo capítulo, explicitarei as principais posições representantes da filosofia da ciência do século XX. Primeiro, apresentei o projeto filosófico do positivismo lógico, bem como indiquei que foram eles que introduziram os problemas centrais das discussões filosóficas desta disciplina, pautados na busca por um método racional para fundamentar a ciência. Seguidamente, discuti o falsificacionismo do filósofo Karl Popper. Indiquei que, embora Popper represente uma grande objeção ao positivismo lógico, ele ainda assim mantém o interesse de levar a cabo o objetivo positivista lógico de fundamentar a ciência em um método racional. A terceira posição que discuti foi a teoria das tradições do filósofo Thomas Kuhn. Apresentei os elementos centrais de tal teoria e discuti sua importância para chamar a atenção ao estudo histórico que foi negligenciado pelas posições precedentes. Por último, discuti a metodologia dos programas de pesquisa. Primeiramente, indiquei a pretensão de Lakatos de produzir uma metodologia que mantivesse a objetividade da pesquisa científica *à la* Popper, mas que, ao mesmo tempo, fosse capaz de incorporar alguns *insights* kuhnianos derivados do estudo histórico. Em seguida, fiz uma exposição dos elementos centrais dos programas de pesquisa: núcleo, hipóteses auxiliares (cinto protetor) e heurísticas negativas e positivas. Ademais, discuti como Lakatos buscou relacionar sua metodologia com a história da ciência. Ao final do capítulo, argumentei sobre as razões para muitos filósofos interessados na relação entre ciência e religião, especialmente Murphy, terem se interessado pela metodologia de Lakatos. E finalizei apresentando uma modificação que Murphy fez na teoria original dos programas de pesquisa com o propósito de tornar tal metodologia mais familiar ao estudo teológico.

O terceiro capítulo iniciou expondo a aplicação que Murphy fez dos programas de pesquisa em duas teologias, o Modernismo Católico e o sistema teológico de Wolfhart Pannenberg. Indiquei que embora tais teologias fossem capazes de incorporar muito bem os elementos dos programas de pesquisa, elas ainda demonstravam dificuldades em apontar para um progresso empírico significativo. A fim de explorar mais esta dificuldade, discuti aquilo que, para

Murphy, constituía a fonte principal de fatos empíricos para as teologias, os fatos oriundos do discernimento comunal. Seguidamente, ao fazer uso das objeções de J. Wentzel van Huyssteen, indiquei que tais fatos não constituíam uma fonte coerente de informação empírica sobre a realidade de Deus devido à falta de unidade nos julgamentos das comunidades religiosas. Após estas discussões, passei a argumentar sobre a inclinação de Murphy para a teoria das tradições de pesquisa de MacIntyre como uma forma de sanar algumas limitações da metodologia de Lakatos. Dentre essas limitações, abordei a questão sobre como fundamentar os textos sagrados de forma que eles também pudessem servir de fatos empíricos para comprovar teorias teológicas, um problema que não poderia ser resolvido através dos programas de pesquisa, mas que encontrava uma solução com a teoria das tradições. No entanto, sobre a base dos argumentos de Robert Miner, assinalei que a tentativa de Murphy de combinar os elementos dos programas de pesquisa com os da teoria das tradições não poderia ser levada a cabo. Seria necessária uma escolha entre MacIntyre e Lakatos. É neste momento que estabeleci, sobre a base dos argumentos de Josh Reeves, a principal crítica desta dissertação à posição de Murphy. Reeves considera que a metodologia dos programas de pesquisa está submersa em inconsistências com o estudo histórico e, ao fazer uso dela na atividade teológica, Murphy acabou apenas reproduzindo as mesmas dificuldades que Lakatos não foi capaz de lidar no contexto da atividade científica. Após apresentar essas críticas, argumentei que a teoria das tradições teria a capacidade de substituir os programas de pesquisa por possuir uma epistemologia mais favorável ao estudo histórico. Com efeito, indiquei que retornaria a ela após ter contextualizado as discussões sobre o anti-essencialismo. Ao final do capítulo, argumentei que, ao introduzir a problemática histórica do anti-essencialismo, as dificuldades que passam a existir acabam indo além da abordagem metodológica de Murphy, atingindo o campo da religião e ciência. Assim, estas questões passaram a ser o centro das discussões do quarto capítulo.

No quarto capítulo, iniciei discutindo a posição anti-essencialista de Peter Harrison. A partir dessa posição, reproduzi o histórico dos conceitos de ciência, religião e teologia, e a constatação de que tais conceitos não constituem elementos essenciais que independem do contexto histórico e social. Através da analogia dos mapas e territórios, Harrison argumenta que muitos acadêmicos

dedicados no estudo comparativo da ciência e religião confundem a relação histórica desses conceitos como se fossem cartógrafos tentando compreender territórios geográficos do passado com mapas atuais. Assim, o filósofo dedicado em identificar características universais, a desvelar os elementos verdadeiros e objetivos do empreendimento científico, religioso ou teológico acaba se decepcionando quando se depara com a descrição histórica que revela transformações nos significados destes conceitos de modo análogo às transformações que acontecem nas representações gráficas dos mapas geográficos do passado e do presente. Posteriormente, indiquei como este fato extraído do anti-essencialismo se revela na metodologia dos programas de pesquisa através da contestação da pressuposição de que progresso empírico é uma característica essencial da ciência. Ademais, argumentei que sobre a perspectiva do anti-essencialismo, os acadêmicos da ciência e da religião precisam dar mais atenção à atores históricos particulares em períodos históricos particulares ao invés de focar em pressuposições filosóficas gerais sobre a fundamentação do conhecimento científico, religioso e teológico. No entanto, devido à tendência normativa da filosofia, que difere do interesse unicamente descritivo do historiador, emerge um grande desafio para aqueles interessados em discutir questões fundamentais sobre a racionalidade da ciência, religião e teologia de forma coerente. Por conta disso, argumentei em defesa da manutenção da teoria das tradições de MacIntyre pelo fato de ela oferecer um caminho para a conciliação entre o estudo filosófico e o histórico. Argumentei também que existem outras duas vantagens de se adotar a teoria das tradições, a saber, a possibilidade de se discutir a racionalidade do conhecimento sem infringir os parâmetros não-universalistas do anti-essencialismo, e a possibilidade de haver competição entre tradições rivais por meio dos critérios epistêmicos internos. Seguidamente, apresentei certas objeções à teoria das tradições oferecidas por Robert Miner. Argumentei também que embora estas objeções sejam significativas, existe a possibilidade de que elas venham a ser resolvidas por não se tratarem de objeções que realmente impactam a continuidade do estudo das tradições de pesquisa. Ao final, desenvolvi um esboço sobre como desejo prosseguir esta pesquisa em trabalhos futuros através da adoção da teoria das tradições. Portanto, apresentei alguns argumentos para sustentar que o ponto de partida de qualquer pesquisa sobre a

base da teoria das tradições é o estudo de sociedades, revelando os conflitos e acordos expressos pelas sociedades através das instituições (universidades, comunidades religiosas *etc.*). Assim, as discussões sobre racionalidade precisam acontecer nestes contextos particulares, o que torna o presente trabalho uma posição favorável ao pluralismo de racionalidades ou pluralismo epistêmico. Sobre as bases desta posição, ofereci alguns argumentos para sustentar que o conflito entre o naturalismo e o teísmo pode constituir um caminho para se discutir a racionalidade da ciência, religião e teologia fazendo uso das ferramentas epistêmicas da teoria das tradições.

Ao me envolver com esta pesquisa, senti-me desafiado por estar tratando de um tema pouco explorado no Brasil, mas, ao mesmo tempo, instigado pelas inúmeras novas questões e possibilidades que foram, ao longo do processo, aparecendo por meio de leituras ou valiosas indicação de pares acadêmicos. De tal forma que me vi não poucas vezes forçado a abandonar alguns caminhos relevantes para focar em outros que tiveram uma convergência mais natural com o problema discutido nesta dissertação. Entretanto, ainda que não pude ser capaz de explorar todas as possibilidades com que me deparei ao longo da pesquisa, penso que algumas delas que não foram apresentadas são muito relevantes para futuras discussões. Para evitar o risco de ser muito prolixo em uma conclusão, irei mencionar apenas uma possibilidade. Um ponto central da discussão no primeiro capítulo, foi a queda da credibilidade do testemunho, sendo substituído pelo raciocínio da prova (*raciocínio provável*). Isso serviu em grande medida de contexto para as contestações de Hume ao testemunho religioso, ocasionando a queda de uma das bases do teísmo, os milagres. Agnaldo Cuoco Portugal me sugeriu que eu poderia render mais atenção às contestações de Hume ao testemunho religioso, questionando, sobre bases de estudos epistemológicos recentes, que tais contestações não se sustentaram sequer na época de Hume. Eu me sinto muito inclinado em seguir tal caminho, e penso que ele pode estar muito próximo da ótica da teoria das tradições.

Todo testemunho envolve formas de autoridade, expressas por pessoas, instituições ou registros históricos. Essas autoridades estão muito presentes nas tradições racionais de pesquisa. Por exemplo, no capítulo III argumentei sobre como MacIntyre oferece justificção epistêmica para a aceitação da autoridade de textos históricos como formadores de tradições. Assinalei também que isso

tem muita relevância para a restauração da credibilidade racional das Escrituras, uma fonte essencial de testemunhos sobre os milagres e que tinha sido alvo de ataques por parte de Hume. Além do mais, a filósofa Linda Trinkaus Zagzebski argumenta em seu livro *Epistemic Authority* (2012), que é possível reconstituir a fundamentação epistêmica da autoridade de relatos de outras pessoas, revelando que eles constituem parte indispensável da reflexão racional. Por conta disso, considero que estudos sobre epistemologia do testemunho e epistemologia da autoridade são caminhos promissores que podem ser combinados com a teoria das tradições de pesquisa racional. Certamente este caminho, para ser bem desenvolvido, demandaria um estudo e uma exposição mais ampla, algo que infelizmente os limites desta dissertação não me permitiram realizar. Assim, pretendo seguir este caminho, juntamente com alguns outros, em trabalhos futuros.

6. REFERÊNCIAS:

- ALSTON, William. *Christian Experience and Christian Belief*. In. Faith and Rationality: Reasons and Belief in God. Ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983 (p. 103-134).
- AYER, Alfred. *Language, Truth and Logic*. New York: Dover, 1952.
- BARBOUR, Ian. *Issues in Science and Religion*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966.
- BRAND, Chad O. Formulating Theology in *Der Luft*: a critical evaluation of Nancey Murphy's Postmodern Theological Method. In. **Publications · Journals**. The Southern Baptist Journal of Theology · SBJT 5/2, 2001 (p.34-49).
<https://equip.sbts.edu/publications/journals/journal-of-theology/sbjt-52-summer-2001/formulating-theology-in-der-luft-a-critical-evaluation-of-nancey-murphys-postmodern-theological-method/>
- BROOKE, J. Hendley. *Science and Secularization*. In. The Cambridge Companion to Science and Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. (p. 103-123).
- BRUNNER, Emil. *Natur und Gnade: Zum Gespräch mit Karl Barth*. In. Ein offenes Wort. Vorträge und Aufsätze, 1917 (1934). ed. Rudolf Wehrli, (p. 333–66).
- CAMPELO, W. DE H. P. Naturalismo, ceticismo e empirismo em David Hume: seus compromissos epistêmicos para além do fundacionalismo. **Princípios**: Revista de Filosofia (UFRN), v. 21, n. 36, p. 63-88, 17 jun. 2015.
- CARVALHO, Helder B. A. *Tradição e racionalidade na filosofia de MacIntyre*. 2ª ed. Teresina: EDUFPI, 2011.
- COLLINS, H e PINCH, T. *O Golem: o que você deveria saber sobre ciência*. São Paulo: Unesp, 2003.
- CRAGUN, Ryan T. *The Declining Significance of Religion: Secularization in Ireland*. In. Values and Identities in Europe: Evidence for the European Social Survey. Michael J. Breen (Ed.). US: Routledge, 2017. (p. 17-35).
- DAWKINS, Richard. *O Gene Egoísta*. Trad. Rejane Rubino. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

- DAWKINS, Richard. *Deus um Delírio*. Trad. Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.
- DESCARTES, René. *Discurso do Método*. In. *Discurso do Método; As Paixões da Alma; Meditações; Objeções e Respostas*. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. 5ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (p. 29-71) (Os Pensadores).
- DRAPER, J. W. *History of the Conflict Between Religion and Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- DUTRA, Luiz E. A. *Oposições filosóficas: a epistemologia e suas polêmicas*. Florianópolis: Ed. UFSC, 2005.
- EARLY, Christian. Theology After the Scientific Revolution: The Significance of Nancey Murphy's Contribution to Philosophy of Religion. **Theology and Science**, 15:4, 2017. (1-10). Doi: [10.1080/14746700.2017.1369756](https://doi.org/10.1080/14746700.2017.1369756)
- EARMAN, John. *Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles*. USA: Oxford University Press, 2000.
- FEYERABEND, Paul. *Against Method*. 3rd. Ed. London: Verso, 1933.
- GASCOIGNE, J. From Bentley to the Victorians: The Rise and Fall of British Newtonian Natural Theology. **Science in Context**, 2(2), 1988. (p. 219-256). doi:10.1017/S0269889700000582.
- GRAHAM, Gordon. *MacIntyre on History and Philosophy*. In. Alastair MacIntyre. Ed. Mark C. Murphy. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. (10-37).
- HACKING, Ian. Imre Lakatos's Philosophy of Science. *British Journal for the Philosophy of Science* 30, 1979 (381-402).
- HALL, Richard. J. *Can We Use the History of Science to Decide Between Competing Methodologies?* In. PSA: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association, 1970. (p. 151-159).
- HARRIS, J. F. *Analytic philosophy of religion*. Netherlands: Springer, 2002.
- HARRISON, Peter. *The territories of science and religion*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.
- HENRY, John. *Religion and the Scientific Revolution*. In. The Cambridge Companion to Science and Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. (p. 39-58).

- HOYNINGEN-HUENE, Paul. *Reconstructing Scientific Revolution*. Translated by A. Levine. The University of Chicago Press, 1993.
- HOYNINGEN-HUENE, Paul. *Systematicity: the nature of science*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- HUME, David. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. Trad. de José O. A. Marques. São Paulo: Editora Unesp, 2004.
- HUME, David. *Diálogos Sobre a Religião Natural*. Trad. de José O. A. Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ILIFFE, Rob. Abstract considerations: disciplines and the incoherence of Newton's natural philosophy. **Studies in History and Philosophy of Science**. Part A. Volume 35, Issue 3, 2004. (p 427-454). Doi: <https://doi.org/10.1016/j.shpsa.2004.06.004>
- KEIL, Geert. *Naturalism*. In. The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy. Dermot Moran (Ed.). US: Routledge, 2008. (p. 254-307).
- KUHN, T. S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- KUHN, T. S. *As relações entre a História e a Filosofia da Ciência*. In. A Tensão Essencial. Trad. Marcelo Amaral Penna-Forte. SP: Unesp, 2011.
- KULKA, T. Some Problems Concerning Elkana and Lakatos. **British Journal for the Philosophy of Science**, 28, (p. 325-43). 1977.
- LAKATOS, Imre. *Falsification and the methodology of scientific research programs*. In. The Methodology of Scientific Research Program: philosophical papers (v. 1). Edited by John Worrall and Gregory Currie. New York: Cambridge University Press, 1978a. (p.8-101)
- LAKATOS, Imre. *History of Science and its Rational Reconstruction*. In. The Methodology of Scientific Research Program: philosophical papers (v. 1). Edited by John Worrall and Gregory Currie. New York: Cambridge University Press, 1978b. (p.102-138).
- LAKATOS, Imre. *Why Copernicus's Programme Superseded Ptolomy's*. In. The Methodology of Scientific Research Program: philosophical papers (v. 1). Edited by John Worrall and Gregory Currie. New York: Cambridge University Press, 1978c. (p. 168-192).

- LIVINGSTONE, David L. *Which Science? Whose Religion?* In: Brooke, J. H.; Numbers, R. L. (Eds.). *Science and Religion around the World*. NY: Oxford University Press, 2011. (p. 278-296).
- LIVINGSTON, Donald W. *Hume's philosophy of common life*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- LOCKE, John. *Ensaio Sobre o Entendimento Humano*. Trad. Eduardo Abranches de Soveral. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014. (2 Vol.).
- MACINTYRE, Alasdair. Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science. **Monist** 60(4), 1977 (453–72).
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude: um estudo em teoria moral*. Trad. Jussara Simões. SP: Edusc, 2001.
- MACINTYRE, Alasdair. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta Marques. SP: Edições Loyola, 1991.
- MACKIE, J. L. *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God*. US: Oxford University Press, 1983.
- MALCOLM, N. *A Ausência de Fundamento da Crença*. In: Taliaferro, C.; Griffiths, P. J. *Filosofia das Religiões: Uma Antologia*. Lisboa: Instituto Piaget, 2003. (p. 255-263).
- MCGRATH, Alister E. *A Gênese da Doutrina*. Trad. A. G. Mendes. São Paulo: Vida Nova, 2015.
- MCGRATH, Alister E. *Fundamentos do diálogo entre religião e ciência*. Trad. Jaci Maraschin. São Paulo: Loyola, 2005.
- MCGRATH, Alister E. *The open secret: a new vision for natural theology*. UK: Blackwell, 2008.
- MCMULLIN, E. *Rationality and Paradigm Change in Science*. In: *World Changes: Thomas Kuhn and the Nature of Science*. Ed. P. Horwich. Cambridge: The MIT Press, 1993. (p. 55-78).
- MCNEILL, John T. Catholic Modernism and Catholic Dogma. ***The Biblical World***, 53, no. 5 (1919): 507-14. Accessed July 21, 2021.
- MINER, Robert. Lakatos and MacIntyre on Incommensurability and the Rationality of Theory-change. **Philosophy Documentation Center**, 37, 1998. (p. 220-226). <https://doi.org/10.5840/wcp20-paideia199837673>
- MURPHY, Nancey. *Another Look at Novel Facts*. **Studies in History and Philosophy of Science**. Part A, v. 20, 1989. (p. 385-88).

- MURPHY, Nancey. *Theology in the Age of Scientific Reasoning*. USA: Cornell University Press, 1990.
- MURPHY, Nancey. *Teologia em Tempos de Raciocínio Científico*. Trad. Marciano Adilio Spica. São Paulo: Reflexão, 2020.
- MURPHY, Nancey. The Limits of Pragmatism and the Limits of Realism. **Zygon**, 28, 1993 (351-359). <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.1993.tb01039.x>
- MURPHY, Nancey. *Beyond liberalism and fundamentalism: how modern and post-modern philosophy set the philosophical agenda*. Pennsylvania, USA: Trinity Press Internacional handbook, 1996a.
- MURPHY, Nancey. Ian Barbour on religion and the methods of science: an assessment. **Zygon**, 31, 1996b (11-20).
- MURPHY, Nancey. *Overcoming Hume on His Own Terms*. In. Religion and Hume's Legacy. Ed. D. Z. Philips and Timothy Tessin. US: Claremont Studies in Philosophy of Religion, 1999. (p. 206-220).
- MURPHY, Nancey. *Construindo pontes entre a teologia e a ciência em uma era pós-moderna*. In. Construindo pontes entre a ciência e a religião. Ted Peters, Gaymon Bennett (Orgs.); tradução de Luís Carlos Borges. – São Paulo: Edições Loyola: UNESP, 2003. (p. 65-78)
- MURPHY, Nancey. Wind and Spirit: a theological autobiography. **Dialog: a journal of theology**, 46:3, 2007. (p. 301-310).
- MURPHY, Nancey. *Anglo-American Post-Modernity and the end of Theology-Science Dialogue*. In. The Oxford handbook of religion and science. Clayton Philip (Ed.). New York, USA: Oxford University Press, 2008.
- MURPHY, Nancey. Robert John Russell versus the New Atheists. **Zygon**, 45, 2010. (193-212). <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2010.01066.x>
- MURPHY Nancey. Response to Early, Russell, Brown, and Newson. **Theology and Science**, 15:4, 2017 (p. 448-453).
- NEWSON, Ryan Andrew. *Postmodern Isularity? Epistemological holism and its discontent*. In. Practicing to Aim at Truth: theological engagements in honor of Nancey Murphy. Ryan Andrew Newson and Brad J, Kallenberg (ed.). US: Cascade Books, 2015. (p. 44-64).
- NEWTON-SMITH, W. H. *The Rationality of Science*. Boston: Routledge, 1981.

- NOLA, Robert e SANKEY, Howard. *A selective Survey of Theories of Scientific Method*. In. After Popper, Kuhn and Feyerabend: Recent Issues in Theories of Scientific Method. UK: Springer, 2000. (p. 1-59).
- PANNENBERG, W. Theological Appropriation of Scientific Understandings: response to Hefner, Wicken, Eaves, and Tipler. **Zygon**, 24: 255-271. 1989. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.1989.tb01113.x>
- PEACOCKE, Arthur. *Creation and the World of Science: the Re-shaping of Belief*. UK: Oxford University Press, 2008.
- PETERS, F. E. *Termos Filosóficos Gregos: Um Léxico Histórico*. Trad. Beatriz Rodrigues Barbosa. 2ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.
- PHILLIPS, D. Z. *Faith After Foundationalism*. Oxford: Westview Press, 1995.
- PLANTINGA, Alvin. Science: Augustinian or Duhemian? **Faith and Philosophy**. Vol. 13, 3, 1996. (p. 368-394). Doi: <https://doi.org/10.5840/faithphil19961335>
- PLANTINGA, Alvin. *Ciência, Religião e Naturalismo: Onde Está o Conflito?* Trad. Marcelo Cipolla. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- POLKINGHORNE, John. *Christianity and Science*. In. The Oxford handbook of religion and science. Clayton Philip (Ed.). New York, USA: Oxford University Press, 2008. (p. 57-70).
- POPPER, Karl. *A lógica da pesquisa científica*. Trad. Leônidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1974.
- POPPER, Karl. *Normal Science and Its Dangers*. In. Criticism and the Growth of Knowledge (vol. 4). Org. Imre Lakatos and Alan Musgrave. London: Cambridge University Press, 1970. (p. 51-58).
- POPPER, Karl. *Realism and the Aim of Science: from the Postscript to the Logic of Scientific Discovery*. London: Routledge, 1996a.
- POPPER, Karl. *The Myth of the Framework*. In. The Myth of the Framework: in defense of science and rationality. Ed. M. A. Notturmo. London: Routledge, 1996b.
- PORTUGAL, Agnaldo C. Epistemologia da Experiência Religiosa: Uma Comparação Entre Alston e Swinburne. **Numen**. revista de estudos e pesquisa da religião, v.7, 2004, p. (p. 137-180).

- QUINE, W. V. O. *Dois Dogmas do Empirismo*. In. De um ponto de vista lógico: nove ensaios lógico-filosóficos. Trad. Antônio Ianni Seggato. São Paulo: Editora Unesp, 2011. (p. 37-71).
- REEVES, Josh. After Lakatos. **Theology and Science**, 9:4, 2011. (395-409). Doi: [10.1080/14746700.2011.616014](https://doi.org/10.1080/14746700.2011.616014)
- REEVES, Josh. *Against Methodology in Science and Religion: Recent Debates on Rationality and Theology*. New York: Routledge, 2019.
- ROLSTON III, Holmes. *Science and Religion: A Critical Survey*. Philadelphia: Templeton University Press, 2006.
- RUSSELL, Bertrand. Logical Positivism. **Revue Internationale de Philosophie**, vol. 4, no. 11, Revue Internationale de Philosophie, 1950, pp. 3–19, <http://www.jstor.org/stable/23932366>
- RUSSELL, Robert John. *Prefácio*. In. Construindo Pontes Entre a Ciência e a Religião. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Unesp, 2003. (p. 11-14).
- RUSSELL, Robert John. *The Crucial Importance of Nancey Murphy's development of Lakatos's methodology for Theology and Science*. In. Practicing to Aim at Truth: theological engagements in honor of Nancey Murphy. Ryan Andrew Newson and Brad J, Kallenberg (ed.). US: Cascade Books, 2015. (p. 13-25).
- RUSSELL, Robert John. Ian Barbour's Methodological Breakthrough: Creating the "Bridge" Between Science and Theology. **Theology and Science**, 15:1, 28-41, 2017. Doi: [10.1080/14746700.2016.1265224](https://doi.org/10.1080/14746700.2016.1265224)
- SCHUSTER, John. *The Scientific Revolution*. In. Companion to the History of Modern Science. (Org.) R. C. Olby, et al.: London: Routledge, 1990. (p. 217-242).
- SOSA, Ernest. The Foundations of Foundationalism. **Noûs**, 14 (4), Special Issues on Epistemology, 1980 (547-564).
- SPICA, Marciano A. *A religião para além do silêncio: reflexões a partir dos escritos de Wittgenstein sobre a religião*. Curitiba: CRV, 2011.
- STENMARK, M. *Como relacionar ciência e religião: um modelo multidimensional*. Trad. Marciano Adilio Spica. São Paulo: Reflexão, 2021.
- TOPAHN, Jonathan R. *Natural Theology and the Sciences*. In. The Cambridge Companion to Science and Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. (p. 59-79).

- VALLE, B. e OLIVEIRA, P. E. *Introdução ao pensamento de Karl Popper*. Curitiba: Champagnat, 2010.
- VAN HUYSSTEEN, J. W. Is the Postmodernist Always a Postfoundationalist? *Theology Today*. 50(3):373-386. 1993. doi:[10.1177/004057369305000304](https://doi.org/10.1177/004057369305000304)
- WHITE, A. D. *History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- ZAGZESKI, Linda T. *Epistemic Authority*. Oxford: Oxford University Press, 2012.