

Alasdair MacIntyre: um kuhniano da filosofia moral?

(Apontamentos para uma reflexão sobre
racionalidade e história na filosofia moral)

Helder Buenos Aires de Carvalho*

Resumo: Neste ensaio analiso a filosofia moral de Alasdair MacIntyre, que considera o restabelecimento da virtude ética de Aristóteles a melhor solução para os problemas de prática e teoria moral contemporâneas. Meu intuito é mostrar como ele articula racionalidade e historicidade num panorama cultural em que a ética parece irracional, e sua estratégia para dar conta da racionalidade das teorias éticas por uma perspectiva histórica à questão, contudo evito um ponto de vista historicista ou relativista. Apelo à filosofia da ciência de T. Kuhn como fonte fundamental para ajudar-nos a compreender o ponto de vista de MacIntyre a essa questão.

Palavras-chave: MacIntyre – história – racionalidade – Kuhn

Introdução

No cenário filosófico-cultural contemporâneo há um conflito insolúvel entre uma multiplicidade de teorias éticas que se mostram incomensuráveis entre si e, ao mesmo tempo, a inexistência de uma instância absoluta de avaliação para a qual recor-

* Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Piauí e doutorando no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Minas Gerais.
E-mail: hbac@uol.com.br

remos a respeito da superioridade ou inferioridade dessas teorias rivais em termos racionais. Com o advento da modernidade se produziu simultaneamente a centralidade de uma racionalidade separada de qualquer instância religiosa, tradicional ou cultural – por vezes hipostasiada numa posição transcendental, cuja validade se punha acima da própria temporalidade –, mas combinada com uma historificação crescente da ação humana e também da compreensão dos valores que a regem. Essa historificação se radicalizou em nossa época, estendendo-se também ao próprio conceito de racionalidade, alcançando seu ápice com a migração dessa forma de pensar ao campo da ética, especialmente com a consciência crescente da multiplicidade das culturas, de suas diferenças e irreduzibilidades e que encontrou sua formulação filosófica mais radical no relativismo.

Neste trabalho abordaremos uma problemática central da filosofia moral – a racionalidade das teorias éticas – na obra de um destacado filósofo escocês radicado nos Estados Unidos, Prof. Alasdair MacIntyre, que andou movimentando o debate ético anglo-saxão com sua defesa de uma retomada da ética aristotélica das virtudes para os problemas da teoria e prática moral contemporâneas, bem como pelas suas análises agudas do liberalismo e do individualismo exacerbado das sociedades capitalistas avançadas⁽¹⁾. Procuraremos, mais precisamente, delinear como ele articula racionalidade e historicidade no âmbito da filosofia moral frente um cenário de conceituação da ética no campo do irracional. Noutras palavras, sua estratégia para dar conta da racionalidade das teorias éticas, o seu recurso a uma abordagem histórica do problema que visa evitar cair simultaneamente no historicismo e no relativismo. Assim, uma questão que vai perpassar toda nossa exposição, no fundo, vai ser: é possível falarmos de um progresso no âmbito da teorização ética diante de um cenário no qual múltiplas e rivalizantes teorias pretendem se colocar como superiores e com isso obter nossa adesão? Vamos recorrer à teorização de T. Kuhn acerca dessa problemática no âmbito das teorias cien-

tíficas como estratégia esclarecedora das posições assumidas por MacIntyre no âmbito da teorização ética⁽²⁾.

História e Filosofia Moral

O contexto filosófico-cultural em que MacIntyre opera sua reflexão é essencialmente falibilista e finitista no tocante à uma concepção da natureza da racionalidade, do alcance do conhecimento e do estatuto do sujeito cognoscente, ambiente advindo da chamada “linguistic turn” na filosofia⁽³⁾. Uma situação epocal de crise enorme de representações e valores, na qual a própria razão é considerada um destes valores que estão em crise.

“Faz-se, hoje, a crítica do universal intemporal e necessário a partir de uma consciência nova do particular, do temporal e do contingente. A contingência originária abre o espaço da liberdade e então aparecem como inconciliáveis o pensamento da necessidade e o pensamento da contingência e da abertura à criatividade histórica. Trata-se, é a afirmação de fundo, de levar a sério a finitude do homem e, portanto, de sua razão” (Oliveira 20, p. 12-3).

Ou seja, um processo de historificação da razão em que se forja como ponto de partida o pluralismo dos jogos de linguagem e das formas de vida, em que não mais se pretende uma necessidade auto-certificante para os *insights* filosóficos; onde se denunciavam as crenças no conhecimento *a priori* e em dados auto-evidentes, na necessidade e certeza, totalidade e fundamentos últimos⁽⁴⁾.

O desafio que se coloca a MacIntyre nesse ambiente falibilista e finitizante é operar com uma concepção de racionalidade historicizada que não descambe para uma forma de ceticismo relativista, mas também sem cair numa concepção de historicismo do tipo estritamente hegeliano. Segundo Putnam,

“Hegel contribuiu com duas grandes e formadoras idéias para a nossa cultura, idéias entre as quais existe uma certa tensão. De um lado, ele nos ensinou a ver nossas idéias, inclusive e acima de tudo nossas idéias da racionalidade, como historicamente condicionadas... Do outro lado, Hegel postulou uma noção *objetiva* da racionalidade que nós (ou o Espírito Absoluto) iríamos possuir com a efetivação das progressivas reformas intelectuais e sociais que já estavam em andamento... Pensadores que aceitam a primeira idéia hegeliana, de que nossas concepções de racionalidade são todas historicamente condicionadas, enquanto rejeitam a idéia de um fim (ou mesmo de um ideal limite) para o processo, tendem a tornar-se relativistas históricos ou culturais” (Putnam 22, p. 287-8)⁽⁵⁾.

Isto é, como não há mais uma perspectiva do fim da história a partir do qual pontos de vista prévios possam ser julgados, e no qual sua culminação possa ser assegurada, então o historicismo, sem o suporte da filosofia da história de Hegel, descamba no ceticismo nietzscheano⁽⁶⁾.

MacIntyre pretende justamente endossar a primeira idéia hegeliana, abandonando a segunda, mas se contrapondo ao veredicto de Putnam acerca da inevitabilidade da queda no relativismo. Dessa forma, ao mesmo tempo que aceita a tese historicista central, de que todo entendimento humano é sempre uma “presa” de sua situação histórica, e concordando que nossa forma de racionalidade não é o resultado de algum inevitável avanço histórico, MacIntyre se declara resistente ao giro que muitos historicistas recentes fizeram na direção do relativismo, colocando-se assim em oposição ao campo mais nietzscheano de, por exemplo, Rorty e Foucault. Noutros termos, levanta a pretensão de “*uma forma não-cética de historicismo*” (Stern 26, p. 147).

A preocupação de articular a história à filosofia moral está presente desde os primeiros escritos de MacIntyre – ainda que não da forma intensamente sistemática que assumiu em *After Virtue, Whose Justice? Which Rationality?* e *Three Rival Versions*

of Moral Inquiry⁽⁷⁾ – quando, já nas décadas de 60 e 70, investia contra a filosofia acadêmica contemporânea sua no mundo anglo-saxão, a filosofia analítica em suas mais diversas formulações, por não prestar a devida atenção às fontes históricas e sociais das expressões e conceitos aos quais se voltava o foco de atenção, produzindo distorções de dois tipos pelo menos:

“primeiro, a possibilidade de fazer julgamentos sobre o significado, uso ou relações lógicas de algum tipo particular de expressão com base numa amostra inadequada. (...) Quando professando estudar os conceitos morais como tais ou ‘a’ linguagem das morais, podemos estar somente estudando uma variação particular de possíveis temas morais, talvez aquela que é dominante em nosso próprio meio social. Uma segunda possível fonte de erros está na perda da percepção das mudanças de significado e transformações dos conceitos ou declarações morais que só podem ser estudados se nós estivermos preparados para dar uma profundidade histórica à pesquisa filosófica” (MacIntire 14, p. viii-ix).

Essa crença de que as questões filosóficas exigem iluminação histórica é a idéia-guia que perpassa *A Short History of Ethics*, na qual pretendeu fazer emergir mais claramente a função da história em relação à análise conceitual (cf. *idem* 12, p. 3) das expressões e conceitos morais, procurando uma direção que se situe

“entre o perigo de um antiquarianismo morto, que nos dá a ilusão de que podemos abordar o passado sem preconceitos, e aquele outro perigo, tão aparente em historiadores filosóficos como Aristóteles e Hegel, de acreditar que todo o sentido do passado fosse dever culminar em nós. A história não é uma prisão nem um museu, nem é um conjunto de materiais para a nossa auto-congratulação” (*id.*, *ibid.*, p. 4).

E reitera essa crença no prefácio de *After Virtue*:

“Um tema central de muitos dos [meus] primeiros trabalhos (*A Short History of Ethics*, 1966; *Secularisation and Moral Change*,

1967; *Against the Self-Image of the Age*, 1971) foi que nós temos de aprender da história e da antropologia a variedade de práticas, crenças e esquemas morais conceptuais. A noção de que o filósofo moral pode estudar os conceitos da moralidade somente por reflexão, estilo poltrona Oxford, sobre o que ele e aqueles em torno dele dizem ou fazem é estéril” (MacIntyre 13, p. ix).

MacIntyre abre *After Virtue* com uma hipótese sócio-histórica, segundo a qual a moralidade contemporânea é uma coleção de fragmentos de moralidades anteriores que, tomados juntos, não podem ser fundidos num todo coerente.

“O que nós possuímos são os fragmentos de um esquema conceptual, partes do qual agora faltam aqueles contextos de onde derivavam seus significados. Nós possuímos, na verdade, um simulacro da moralidade, continuamos a usar muitas das suas expressões-chaves. Mas perdemos – em grande parte, se não inteiramente – nossa compreensão, tanto teórica quanto prática, da moralidade” (*id.*, *ibid.*, p. 2).

Nessa obra ele constrói uma crítica da modernidade e do projeto iluminista de filosofia moral em sua inteireza, fazendo emergir uma visão pessimista quando ao seu conteúdo, pessimismo esse que já estava presente em *Against of the Self-Image of the Age* (ver Horton & Mendus 9). A moralidade contemporânea encontra-se em tal estado de desordem que se instalou um amplo desacordo moral em nossa sociedade, onde as teorias morais rivais competem por nossa adesão, teorias essas que são incomensuráveis entre si, onde não temos um ponto de vista moralmente e racionalmente defensável a partir do qual julgar e agir. “O traço mais surpreendente da fala moral contemporânea é que a maior parte dela é usada para expressar desacordos; e o traço mais saliente dos debates nos quais esses desacordos são expressos é seu caráter interminável” (MacIntyre 13, p. 6). O problema não é apenas que os debates continuam indefinidamente, parecendo não ter fim. Pior ainda: não há um modo racional de assegurar acordo

moral em nossa cultura. Qualquer idéia de que podemos empregar princípios da razão para julgar entre as visões morais rivais se quebra sob o fato de que nossa cultura emprega concepções também incomensuráveis da razão prática⁽⁸⁾.

O caráter fragmentário de nossa moralidade, segundo MacIntyre, explica a resistência do emotivismo na filosofia moral do século XX. E para entendermos inteiramente isso, precisamos ter presentes as três características principais desse desacordo moral:

1) *A incomensurabilidade conceitual dos argumentos rivais*, isto é, cada um dos argumentos das teorias envolvidas é logicamente válido ou pode ser facilmente expandido de tal forma que se torne assim, as conclusões decorrendo realmente das premissas; mas as premissas rivais são tais que não possuímos modo racional de pesar as pretensões de uma contra as outras, pois cada premissa emprega conceitos valorativos ou normativos inteiramente diferentes uns dos outros, de tal forma que as pretensões levantadas com base neles são de tipos completamente diferentes.

“É precisamente porque não há em nossa sociedade modos estabelecidos de decidir entre estas pretensões, que a discussão moral parece ser necessariamente interminável. De nossas conclusões rivais podemos reflexionar até nossas premissas rivais; mas quando chegamos às nossas premissas a discussão cessa e a invocação de uma premissa contra a outra se torna uma questão de pura asserção e contra-asserção” (MacIntire 13, p. 8)⁽⁹⁾.

2) Contrastando com a primeira característica, essas discussões, a despeito do caráter interminável e da incomensurabilidade das premissas rivais, pretendem ser *discussões racionais impessoais* e são apresentadas como tais, usualmente de um modo apropriado a essa impessoalidade. Isso termina por dar um ar paradoxal ao desacordo moral contemporâneo, pois de um lado podemos concluir, com base na primeira característica, que nele não há nada mais que um choque de vontades antagonistas, cada vontade de-

terminada por escolhas arbitrárias de sua própria lavra; por outro lado, com base nessa segunda característica, vemos presente a exigência de nossa linguagem moral pretender ser um apelo a padrões objetivos, racionais, sugerindo-nos que a prática da discussão moral em nossa cultura expressa pelo menos uma aspiração a ser ou a tornar-se racional nessa área de nossas vidas.

3) A terceira característica do debate moral contemporâneo, e intimamente relacionada às outras duas, é que *“as diferentes premissas conceitualmente incomensuráveis dos argumentos rivais nestes debates têm uma grande variedade de origens históricas”* (MacIntyre 13, p. 10), havendo uma ampla e heterogênea variedade de fontes morais que herdamos. Mas esses diversos conceitos que informam nosso discurso moral estavam originalmente integrados em totalidades maiores de teoria e prática nas quais eles ocupavam um papel e função fornecidos pelos contextos dos quais eles foram agora privados, ou seja, *“os conceitos que nós empregamos, pelo menos em alguns casos, mudaram seu caráter nos últimos trezentos anos; as expressões valorativas que nós usamos mudaram seus significados”* (*id.*, *ibidem*).

Aqui, então, segundo MacIntyre, emerge o desafio de escrevermos a história dessa mudança, a fim de podermos entender as razões que levaram a essa desordem em que se encontra a linguagem e prática moral contemporânea. Se a linguagem da moralidade passou de um estado de ordem para um de desordem, tal como está expresso nas mudanças de significado ocorridas, e

“se as características de nossas próprias discussões morais (...) – mais notavelmente o fato de que simultaneamente e inconsistentemente consideramos a discussão moral tanto um exercício de nossos poderes racionais quanto mera asserção expressiva – são sintomas de desordem moral, nós devemos ser capazes de construir uma narrativa histórica verdadeira na qual em um estágio anterior a discussão moral seja de um tipo muito diferente” (*id.*, *ibid.*, p. 11; grifo nosso).

Assim, para MacIntyre, um pré-requisito para entendermos a atual desordem do mundo moral é entender sua história, uma história que tem de ser escrita em estágios diferentes, que fala de declínio e queda, que é informada por padrões.

“Não é uma crônica valorativamente neutra. A forma da narrativa, a divisão em estágios, pressupõe padrões de ascensão e queda, de ordem e desordem. É o que Hegel chamou história filosófica e o que Collingwood considerou todo escrito histórico bem sucedido ser” (MacIntyre 13, p. 3; cf. p. 18-9).

Um obstáculo a isso é justamente o tratamento persistentemente a-histórico da filosofia moral pelos filósofos contemporâneos, tanto nos escritos como no ensino do assunto.

“Todos nós muito freqüentemente ainda tratamos os filósofos morais do passado como colaboradores de um único debate sobre um objeto de estudo relativamente invariante, tratando Platão, Hume e Mill como contemporâneos tanto de nós mesmos como uns dos outros. Isto conduz a uma abstração destes escritores do meio cultural e social nos quais eles viveram e refletiram, e assim a história do pensamento deles adquire uma falsa independência do resto da cultura” (*id., ibid.*, p. 11).

Ou seja, nessa visão contemporânea história empírica é uma coisa e filosofia outra completamente diferente. Passa-se a operar com um ponto de vista acerca da natureza da discussão moral segundo o qual a discussão moral contemporânea é racionalmente interminável, porque toda discussão moral, na verdade toda discussão valorativa, é e sempre será racionalmente interminável, porque nenhum desacordo moral deste tipo em qualquer época, passada, presente ou futura, pode ser resolvido. Esse é um traço característico necessário de todas as culturas que possuem discurso valorativo; e nenhuma explicação histórica será suficiente para romper com esse traço essencial do discurso moral. O emotivismo é justamente a doutrina que afirma esse ponto de vista que

está presente na maior parte do uso contemporâneo da linguagem moral.

“Emotivismo é a doutrina segundo a qual todos os julgamentos valorativos e mais especificamente que todos os juízos morais não são nada mais que expressões de preferência, de atitudes ou sentimentos, na medida em que eles são de caráter moral ou valorativo. (...) Juízos factuais são verdadeiros ou falsos; e no campo dos fatos existe critério racional por meio do qual possamos assegurar acordos quanto ao que é verdadeiro ou falso. Mas juízos morais, sendo expressões de atitudes ou sentimentos, não são verdadeiros nem falsos; e acordos entre julgamentos morais não vão ser assegurados por nenhum método racional, pois não existe nenhum” (MacIntyre 13, p. 12).

O emotivismo é assim uma teoria que pretende dar uma explicação da natureza de todos os juízos de valor quaisquer que sejam eles, em todos os tempos e lugares. Aqueles traços característicos que MacIntyre aponta no debate moral contemporâneo, para o emotivismo, não são nada de especificamente contemporâneos, mas se estendem a todos os discursos e debates valorativos humanos. Não é à toa que o emotivismo continue a atrair a atenção, apesar de ter sido amplamente rejeitado pela filosofia analítica (cf. *id.*, *ibid.*, p. 20), pois sua análise da linguagem moral, tendo um uso puramente emotivo, reflete um importante ramo do uso contemporâneo da linguagem moral.

A despeito de refletir a prática contemporânea de uso da linguagem moral, o emotivismo como teoria moral fracassa. Segundo MacIntyre, sua falta reside no fracasso em entender a dimensão histórica dos conceitos morais, de que se muitos conceitos morais são usados para expressar sentimentos pessoais, isso nem sempre foi assim.

“Emotivismo assim repousa sobre uma pretensão de que toda tentativa, passada ou presente, de providenciar uma justificação racional para uma moralidade objetiva de fato fracassou. É um ve-

redicto sobre toda a história da filosofia moral e como tal oblitera o contraste entre o presente e o passado...” (MacIntyre 13, p. 19).

Essa recusa da historicidade pelo emotivismo torna-o incapaz de lidar com a outra característica da moralidade moderna, como vimos, a sua aspiração contínua a ser racional.

“Pois o que o emotivismo assevera é, no essencial, que não existe e nem pode existir justificação racional válida para qualquer pretensão de que padrões morais objetivos e impessoais existam, e daí que não há tais padrões” (*id., ibidem*).

O propósito de MacIntyre é justamente sustentar a tese contrária de que podem existir padrões morais e impessoais que podem de uma forma ou outra ser racionalmente justificados, mesmo que em algumas culturas se esteja num estágio em que a possibilidade de tal justificação racional não é nem mesmo possível. O problema do emotivismo é que ele se vê como estando preocupado com a linguagem e conceitos morais enquanto tais, quando na verdade sua interpretação da moralidade está modelada somente pela moralidade contemporânea; ele não se percebe como “conectado com um estágio específico no desenvolvimento ou declínio moral, um estágio que nossa cultura atingiu cedo no atual século” (*id., ibid., p. 18*).

Com isso o emotivismo não consegue se dar conta de que o desacordo moral contemporâneo seja o resultado de um longo processo histórico, e que, em outros tempos e lugares, o uso da linguagem moral e o papel dos conceitos morais eram outros inteiramente diferentes. Essa cegueira é ainda mais agravada quando o emotivismo tenta ser uma filosofia moral de natureza valorativamente neutra. MacIntyre alerta que os conceitos morais não são fixos e imutáveis, daí a necessidade de entender sua história; e também porque a

“pesquisa filosófica ocupa um papel na mudança dos conceitos morais. Não é que nós temos primeiro uma fácil história dos con-

ceitos morais e depois uma separada e secundária história de comentários filosóficos. Pois analisar um conceito filosoficamente pode frequentemente significar ajudar na sua transformação sugerindo que ele necessita de revisão, ou que está desacreditado de alguma forma, ou que tem um certo tipo de prestígio” (MacIntyre 12, p. 2).

Daí, para MacIntyre, uma adequada filosofia moral ter que combinar o histórico como o normativo. Não faz sentido operar filosoficamente no campo da moralidade sem um *background* histórico. Mas temos que estar alertas ao fato de que ele não está simplesmente defendendo uma maior atenção à história das idéias, ou uma maior honestidade em relação aos comprometimentos valorativos na filosofia; o que está em jogo é uma concepção de filosofia moral em que o histórico e o filosófico estão fundidos. O problema que se coloca dentro desse contexto metodológico de MacIntyre, e que nos interessa mais de perto, é este: “*se nosso mundo moral é tão caótico como ele alega, e se a incomensurabilidade entre moralidades rivais alcança a profundidade que ele sugere, à quais bases racionais a crítica filosófica pode apelar?*” (Graham 8, p. 164).

Incomensurabilidade e Racionalidade das Teorias Éticas

MacIntyre inicia *Whose Justice? Which Rationality?* reforçando o diagnóstico de *After Virtue* acerca da situação de desordem moral do nosso tempo, estendendo o conflito e as incompatibilidades das teorias rivais aos próprios padrões de racionalidade prática, isto é, do que significa ser racional na escolha dos critérios a partir dos quais julgar e avaliar as diferentes visões morais que disputam nossa adesão, a partir dos quais orientamos nossas ações. À questão de como devemos escolher, por exemplo, entre

visões opostas e incompatíveis de justiça que porfiam por nossa adesão moral, social e política, MacIntyre observa que

“seria natural tentar responder a esta questão perguntando qual visão sistemática de justiça aceitaríamos se os padrões pelos quais nossas ações são guiadas fossem os padrões da racionalidade. Aparentemente, para saber o que é a justiça devemos primeiramente aprender o que a racionalidade exige de nós na prática. Entretanto, alguém que tente descobrir isso imediatamente encontra o fato de que as discussões sobre a natureza da racionalidade em geral e sobre a racionalidade prática em particular são aparentemente tão múltiplas, diversas e difíceis de tratar e de tão difícil solução quanto as discussões sobre a justiça” (MacIntyre 17, p. 12).

Ele toma como exemplo uma tese filosófica, sobre como devemos proceder nessa situação se quisermos ser racionais, que é formulada por J. Rawls em *A Theory of Justice*, em bases reconhecidamente kantianas. Este defende que temos de nos colocar numa posição – que ele chama de “posição original” – em que estejamos desinvestidos de qualquer adesão às teorias rivais em conflito, abstraídos de todas as particularidades sociais e interesses pessoais que nos envolvem, a fim de alcançarmos um ponto de vista genuinamente neutro, imparcial, sob o que Rawls chamou de “o véu da ignorância”.

“A idéia de uma posição original é erigir um procedimento imparcial de tal maneira que quaisquer princípios aceitos serão justos. (...) Agora, para fazer isso, eu assumo que as partes estão situadas atrás de um véu de ignorância. Eles não conhecem como as várias alternativas afetarão seus próprios casos particulares, e eles estão obrigados a avaliar princípios somente com base em considerações gerais. (...) É assumido, então, que as partes não conhecem certos tipos de fatos particulares. Primeiro de tudo, ninguém conhece seu lugar na sociedade, sua posição de classe ou status social; nem conhece sua fortuna na distribuição de habilidades e capacidades naturais, sua inteligência e força, e assemelhados. Nem, novamente, ninguém conhece sua concepção do bem,

os detalhes de seu plano de vida racional, ou mesmo os traços especiais de sua psicologia, tais como sua aversão aos riscos ou tendências ao otimismo ou pessimismo. Mais do que isso, eu assumo que as partes não conhecem as circunstâncias de sua própria sociedade. Isto é, eles não conhecem a sua situação política ou econômica, ou o nível de civilização e cultura que foi capaz de alcançar. As pessoas na posição original não tem informações sobre a qual geração eles pertencem” (Rawls 24, p. 136-7).

O problema com essa concepção de racionalidade em Rawls é que ela já considera certas coisas como verdadeiras, antes de serem provadas como tais, abrindo com isso a possibilidade de críticas duras,

“pois pode-se argumentar, e já se argumentou, que esta explicação da racionalidade é ela mesma controversa de duas maneiras relacionadas entre si: sua exigência de ausência de interesse, na verdade, secretamente pressupõe um tipo partidário particular de explicação da justiça, o do individualismo liberal, para cuja justificação ela será mais tarde usada, de modo que sua aparente neutralidade não é mais que uma aparência, enquanto sua concepção da racionalidade ideal consistindo em princípios aos quais um ser socialmente desencarnado chegaria, ilegitimamente *ignora o caráter inevitavelmente limitado pelo contexto histórico e social que qualquer conjunto substantivo de princípios de racionalidade, teórica ou prática, necessariamente tem*” (MacIntyre 17, p. 14)⁽¹⁰⁾.

Essa ignorância da dimensão histórica, tanto das concepções de justiça quanto da própria racionalidade, leva Rawls a subestimar a variação e a divergência encontradas em nossas concepções de razão, as quais estiveram incorporadas em práticas éticas passadas, sendo a noção rawlsiana apenas uma dentre elas; e a operar com uma concepção de indivíduo insuficientemente historicizado, como se houvesse um único modo determinado de raciocínio prático ou teórico que é partilhado por todos os indivíduos e culturas,

em cujos termos se pudesse construir um sistema de justiça transhistoricamente válido.

MacIntyre, nesse sentido, não faz mais que assumir a rejeição pelo historicismo de algum ponto de vista arquimediano a partir do qual todos os sistemas de justiça poderiam ser julgados, pois

“dado que tal ponto de vista não é inteligível para nós enquanto indivíduos historicamente situados, então nenhum fundamento absoluto, neutro, pode ser fornecido, como nenhum princípio de razão prática pode levantar pretensões à validade e universalidade atemporais” (Stern 26, p. 149).

Como, então, sair desse imbróglio sem cair no relativismo que afirma a validade de toda e qualquer teoria ética e conceituação de racionalidade, descambando num empirismo empobrecido ou num irracionalismo sem medidas; mas também sem enredar-se na defesa de um padrão de racionalidade a-histórico, condizente com uma visão necessitarista da história? Estamos sem recursos para enfrentarmos os problemas gerados pela incomensurabilidade das teorias éticas?

Para MacIntyre, nunca podemos esquecer que as filosofias morais

“... sempre articulam a moralidade de algum ponto de vista cultural e social particular: Aristóteles é o porta-voz para uma classe de atenienses do século 4, Kant (...) fornece a voz racional para as forças sociais emergentes do individualismo liberal. (...) As filosofias morais são, antes delas serem qualquer outra coisa mais, as articulações explícitas das pretensões das moralidades particulares a um suporte racional” (MacIntyre 13, p. 268).

Ou seja, a história da moralidade e a história da filosofia moral são uma única e mesma história; e sempre que moralidades rivais levantam pretensões incompatíveis e que competem por nossa adesão, surge o problema ao nível da filosofia moral relativo à capacidade de ambas satisfazerem a pretensão de superioridade.

dade racional sobre a outra. O problema principal enfrentado por esse historicismo *light* de MacIntyre é, então,

“como pode a superioridade de uma concepção ética sobre outra ser julgada, se não há critério objetivo a partir do qual elas podem ser avaliadas? E como a mudança de uma concepção para a outra pode ser considerada um desenvolvimento progressivo se nenhum julgamento desse pode ser feito? E se a mudança não representa progresso, como pode a mudança ser explicável num modelo racional? Como pode a mudança ser racionalmente justificada ou motivada?” (Stern 26, p. 150).

Segundo MacIntyre, a resposta vai ter de ser buscada nas similaridades com o caso das ciências naturais, nas quais não há padrões gerais atemporais; mais precisamente, no terreno teórico aberto pela filosofia da ciência kuhniana, essencialmente consciente da dimensão histórica da racionalidade científica.

“Os problemas de como as questões podem ser racionalmente resolvidas quando elas dividem os partidários de pontos de vistas amplos e totalizantes, cujos desacordos sistemáticos se estendem aos desacordos sobre como esses desacordos vão ser caracterizados, sem contar resolvidos, são problemas que já foram enfrentados por historiadores e filósofos das ciências da natureza, sob o nome conferido a eles por Thomas Kuhn. São os problemas da incomensurabilidade. É, portanto, muito importante perguntar em que estado se encontra este debate – ou talvez que tenha que se encontrar – para ver se nós podemos deduzir dele ajuda para nossos próprios problemas [*no âmbito da filosofia moral*]” (MacIntyre 16, p. 40).

Esse recurso à reflexão kuhniana por MacIntyre adquire todo o seu sentido pela similaridade das situações enfrentadas pela filosofia da ciência pós-kuhniana e pelo pensamento historicista, pano de fundo da reflexão macintyreana. A partir da obra fundamental de Thomas Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas* (Kuhn 10)⁽¹¹⁾, a filosofia da ciência abandonou crescentemente a

conexão entre verdade, racionalidade e progresso. Passou a operar com a perspectiva de visões de mundo diferentes e possivelmente incomensuráveis, que não podem ser comparadas entre si usando o critério de verdade – já que lançar mão do critério de verdade implicaria possuímos uma concepção absoluta acerca das maneiras que o mundo é, esquecendo-nos que há um imbricamento íntimo e inevitável entre observação e teoria científica, conseqüentemente, não sendo possível produzir qualquer linguagem observacional neutra, pura. A concepção dessa linguagem neutra foi rejeitada por ser uma noção “transcendente” e ininteligível.

“Da mesma forma que os historicistas insistem que o indivíduo tem que ser posto no interior de uma prática cultural e histórica local, assim Kuhn, Feyerabend e outros insistiram que o cientista tem que ser visto dentro de uma rede teórica particular; e da mesma forma que os historicistas insistem que não há base objetiva para esta prática que a tornaria atemporalmente válida, assim os filósofos da ciência insistem que não faz sentido falar de uma teoria ‘corresponder à realidade’, e dessa forma como verdadeira absolutamente; pois da mesma forma que os historicistas insistem que justiça e racionalidade são culturalmente relativos, assim os filósofos da ciência insistiram que a verdade pode ser somente relativa a teorias, não nos dando base transcendente e neutra sobre a qual fundar uma pretensão à validade atemporal, absoluta” (Stern 26, p. 150).

A estratégia de MacIntyre e dos kuhnianos, para oferecer uma saída diferente do ceticismo nietzschiano e que não caia na acusação de relativismo ou de irracionalismo, é tentar mostrar que a mudança conceptual pode ser ainda racional, mesmo sem qualquer pretensão de estar lançando mão de uma perspectiva que supostamente tem maior grau de validade absoluta – lembremos que se está operando num contexto de recusa da concepção de progresso cumulativo da ciência e da filosofia moral. Ao invés disso, podemos usar uma noção “interna” de racionalidade, onde é racional mudar de uma visão ou teoria ética para outra, não porque

uma possua a “verdade” ou uma ‘validade absoluta”, mas sim porque ela é capaz de resolver problemas, incoerências, anomalias, inconsistências e limitações das teorias e esquemas morais anteriores, e dessa forma constituir um avanço sobre eles em termos relativos e não absolutos.

“É na capacidade de uma filosofia-moral-particular-articulando-as-pretensões-de-uma-moralidade-particular identificar e transcender as limitações de sua rival ou rivais, limitações que podem ser – embora elas não possam de fato ter sido – identificadas pelos padrões racionais ao qual os protagonistas da moralidade rival estão comprometidos por sua fidelidade a ele, que a superioridade racional daquela filosofia moral particular e daquela moralidade particular emerge” (MacIntyre 13, p. 269).

Isto quer dizer que a racionalidade e a natureza progressiva da filosofia moral não residem no seu movimento gradual na direção de objetivos de validade atemporal, mas no fato de que cada sistema moral pode ser visto como transcendendo as limitações de seus predecessores, avançando soluções em relação àquele conjunto de dificuldades que os sistemas morais anteriores não conseguiram dar conta. A racionalidade de uma mudança na teoria moral só pode ser avaliada internamente, isto é, como uma resposta à problemática de suas predecessoras, sem fazer apelo a algum conjunto de normas de raciocínio moral válidas objetivamente.

“A história da moralidade-e-da-filosofia-moral é a história de sucessivos desafios a alguma ordem moral pré-existente, uma história na qual a questão de qual partido derrotou o outro em argumentos racionais é para ser sempre diferenciada da questão de qual partido reteve ou ganhou hegemonia social e política. E é somente por referência a esta história que questões de superioridade racional podem ser estabelecidas. A história de moralidade-e-da-filosofia-moral escrita deste ponto de vista é tão integrada ao empreendimento da filosofia moral contemporânea, quanto a história da ciência é para o empreendimento da filosofia da ciência contemporânea” (*id.*, *ibidem*).

O que MacIntyre está defendendo é a necessidade e relevância da pesquisa histórica para se poder sustentar se um ponto de vista particular, no seu encontro histórico com outros dados pontos de vista rivais, estabelece ou não sua superioridade racional em relação a seus rivais particulares em alguns contextos específicos, essa perspectiva valendo tanto para as ciências como para a filosofia moral.

“O que tornou a física newtoniana racionalmente superior à suas predecessoras Galileana e Aristotélica e à sua rival Cartesiana foi que era capaz de transcender suas limitações resolvendo problemas em áreas nas quais aquelas predecessoras e rivais não puderam, segundo seus próprios padrões de progresso científico, fazer progresso. Assim, não podemos dizer em que consistiu a superioridade racional da física newtoniana a não ser historicamente, nos termos de sua relação com aquelas predecessoras e rivais que desafiou e sobrepujou. (...) A filosofia da ciência física é dependente da história da ciência física. E o caso não é diferente com a moralidade” (MacIntyre 13, p. 268).

Esse recurso a uma racionalidade “interna”, baseada na abordagem histórica das diferentes teorias rivais, mesmo no campo das teorias científicas, resulta da impossibilidade de obtermos um critério ou padrão de argumentação neutro, por não podermos apelar a dados independentes e neutros aportados pela observação, como também porque quais dados nós vamos considerar relevantes observar dependerá de qual dos pontos de vista teóricos rivais nós adotarmos primeiro:

“Quando Aristóteles e Galileu olharam para as pedras oscilando, o primeiro viu uma queda forçada e o segundo um pêndulo” [*ou seja,*] “os dados não são inequivocamente estáveis. (...) Conseqüentemente, os dados que os cientistas coletam são (...) diferentes em si mesmos. (...) Em vez de ser um intérprete, o cientista [*no caso exemplificado, Galileu*] que abraça um novo paradigma é como o homem que usa lentes inversoras. Defrontado com a

mesma constelação de objetos que antes e tendo consciência disso, ele os encontra, não obstante, totalmente transformados em muitos de seus detalhes” (Kuhn 10, p. 156-7)⁽¹²⁾.

Isto quer dizer que cada corpo de teorias chega a nós carregando sua própria conceptualização do que seja a realidade observável da qual ela dá uma interpretação, não havendo apelo fora do corpo teórico a dados independentemente e neutralmente observáveis. Com isso, segundo Kuhn, nós podemos alterar nossa concepção tradicional do progresso científico sem, contudo, significar cair no relativismo.

“Em geral, uma teoria científica é considerada superior a suas predecessoras não apenas porque é um instrumento mais adequado para descobrir e resolver quebra-cabeças, mas também porque, de algum modo, apresenta uma visão mais exata do que a natureza realmente é. Ouvimos freqüentemente dizer que teorias sucessivas se desenvolvem sempre mais perto da verdade ou se aproximam mais e mais desta. Aparentemente generalizações deste tipo se referem não às soluções de quebra-cabeças, ou predições concretas derivadas de uma teoria, mas antes à sua ontologia, isto é, à adequação entre as entidades com as quais a teoria povoa a natureza e o que ‘está realmente aí’. (...) Parece-me que não existe maneira de reconstruir expressões como ‘realmente aí’ sem auxílio de uma teoria; a noção de uma adequação entre a ontologia de uma teoria e sua contrapartida ‘real’ na natureza parece-me ilusória por princípio. (...) Embora a tentação de descrever essa posição como relativista seja compreensível, a descrição parece-me equivocada” (*id.*, *ibid.*, p. 253)⁽¹³⁾.

Conclusão

Podemos resumir a argüição kuhniana acerca da natureza da racionalidade da ciência e dos problemas gerados pela incomensurabilidade das teorias rivais – argüição essa endossada por

MacIntyre e trazida para o âmbito da filosofia moral – na tese de que um corpo de teoria científica incomensurável pode falar para outros por meio do tempo, não somente providenciando um melhor conjunto de soluções a seus problemas centrais, mas também providenciando uma explicação histórica de porque algumas das experiências-chave dos seus defensores, lutando para superar os problemas próprios deles, foram o que foram. É esse teste de superioridade racional, uma espécie de explicação histórica, que nos permite avaliar as teorias rivais entre si, sem, contudo, recorrer a padrões “externos” absolutos e atemporais às teorias em questão.

Para MacIntyre, podem mesmo existir casos em que uma determinada tradição de pesquisa definida por um corpo de teoria degenerou no tocante à coerência ou esterilidade, ou não pode acomodar novas descobertas sem colapsar em incoerências, e os seus seguidores ter bons fundamentos para rejeitá-la sem, contudo, claramente ter alguma boa razão para selecionar algum outro corpo de teoria particular alternativo como merecedor de sua adesão.

“Será assim algumas vezes, pelo menos, possível para defensores de cada tradição entender e avaliar – pelos seus próprios padrões – as caracterizações de suas posições avançadas pelas rivais. E nada os evita descobrir que aquelas caracterizações revelam a eles traços de suas próprias posições que até aquele momento não foram notados ou considerações que, pelos seus próprios padrões, teriam que ter tido em mente, mas não tinham. Na verdade, nada evita a descoberta de que a tradição rival oferece explicações convincentes da fraqueza, das inabilidades a formular ou resolver problemas adequadamente, de uma variedade de incoerências na própria tradição de alguém para as quais os recursos dessa mesma tradição não foram capazes de oferecer uma interpretação convincente” (MacIntyre 13, p. 276-7).

Assim, corpos de teorias científicas ou morais podem ocasionalmente se romper, isto é, pelos seus próprios padrões internos de crescimento e ruptura. E um encontro com um corpo de teorias rivais – ou tradições, como diz MacIntyre – pode, deste modo,

providenciar boas razões, seja para tentar reconstruir a própria teoria de uma maneira radical ou para abandoná-la, não havendo qualquer princípio determinante necessário regulando todo esse evoluer histórico.

“O que emerge, então, talvez surpreendentemente, é que a história da ciência natural é de uma certa maneira soberana sobre as ciências naturais. Pelo menos em questões relativas àqueles corpos de teoria de grande escala incomensuráveis que Kuhn primeiro identificou, a teoria superior na ciência natural é aquela que aporta fundamentos para um certo tipo de explicação histórica, que dá a uma narrativa histórica uma inteligibilidade que de outra forma não teria. (...) As ciências da natureza, a despeito do tipo de mente anti-histórica que frequentemente informa as maneiras nas quais elas são ensinadas e transmitidas, não podem escapar de seu passado” (MacIntyre 16, p. 44).

Da mesma maneira esse veredicto é estendido por MacIntyre à filosofia moral. Nos conflitos e debates entre pontos de vista rivais, onde o desacordo é sistemático de tal maneira que aparentemente elimina a possibilidade de qualquer padrão comum para a resolução racional do desacordo, cada um dos pontos de vista rivais em confronto terá sua própria problemática interna, seus momentos de incoerência, seus problemas não resolvidos, julgados segundo seus próprios padrões do que é problemático, do que é coerente e do que é uma solução satisfatória. Com isso,

“... o que constitui a superioridade racional de um ponto de vista filosófico de grande-escala sobre outro é sua habilidade em transcender as limitações daquele outro providenciando de seu próprio ponto de vista uma melhor explicação e entendimento dos fracassos, frustrações e incoerências do outro ponto de vista (fracassos, frustrações e incoerências, isto é, como julgadas pelos padrões internos à aquele outro ponto de vista) do que aquele outro ponto de vista pode dar de si mesmo, de tal forma que nos capacita a dar uma melhor interpretação histórica, uma narrativa verdadeira mais adequada e inteligível daquele outro ponto de

vista e seus sucessos e fracassos do que ele pode providenciar para si mesmo” (MacIntyre 16, p. 47).

Resulta que, assim como as conquistas das ciências naturais vão, ao final de tudo, ser julgadas nos termos das conquistas da história daquelas ciências, também as conquistas da filosofia moral vão ser avaliadas, ao final das contas, pelos termos das realizações da história da filosofia moral. Dessa forma, julgando as teorias morais em termos históricos, MacIntyre crê superar o desafio do ceticismo nietzscheano, ao mesmo tempo abandonando as posições assumidas pelo absolutismo dogmático. O que nos capacita a fazer uma avaliação e uma escolha racional e objetiva entre teorias competidoras, morais ou científicas, não é aplicando padrões absolutos, mas somente padrões históricos. É introduzindo uma perspectiva histórica que teremos bases racionais para mudarmos de uma teoria para outra, sem, contudo, ter de mostrá-la como sendo válida em termos absolutos:

“É somente quando teorias são localizadas na história, quando nós visamos as demandas por justificação em contextos muito particulares de tipo histórico, que nós estamos livres do dogmatismo ou da capitulação ao ceticismo” (*idem* 15, p. 471).

Quando um cidadão contemporâneo comum, mesmo aquele integrante do extrato mais educado da sociedade, ainda se espanta diante da afirmação de que a ética é objeto de discussão racional e pesquisa acadêmica, frente um cenário de multiplicidade de teorias e práticas morais rivais que mais parece situar a moralidade no campo da “escolha pessoal e subjetiva”, ele está agudamente expressando por intermédio dessa reação o emotivismo que MacIntyre descreveu como pervadindo a cultura de nosso tempo e que alimenta o relativismo moral. Assim, o que precisa ser recuperado para esse cidadão é a compreensão de que podemos ser racionais sem deixarmos de ser históricos, pois razão e historicidade estão intimamente imbricadas. A ética não é “algo pessoal demais”, ir-

racional, mas a razão no tempo histórico da ação humana, sem o qual ela perde sentido e se torna fantasia e absolutos ineficazes. A razoabilidade da ética reside em vê-la realizando-se através do tecido histórico, no interior do qual razão e não-razão são constituídos. Tal como o próprio homem, a racionalidade também tem uma história, fora da qual não poderemos compreendê-la. Daí, a lição de MacIntyre ser, a este respeito, que precisamos pensar história e racionalidade no âmbito da moralidade como partes de um mesmo problema, não como termos excludentes, mas exigindo um ao outro. Sem a história, a razão cai na desrazão da abstração pura; sem a razão, a história se torna farsa e celeiro da alienação e do dogmatismo.

Abstract: In this paper I analyze Alasdair MacIntyre's moral philosophy, who has supported the recovery of Aristotelian virtue ethics as the best solution for the problems of contemporary moral practice and theory, in order to show how he articulates rationality and historicity in a cultural landscape where ethics is seen as irrational, i.e., his strategy to account the rationality of ethical theories by an historical approach to the question but without falling in either a historicist or a relativist point of view. I appeal for T. Kuhn's philosophy of science as fundamental source to help us to understand MacIntyre's point of view concerning that question.

Key words: MacIntyre – history – rationality – Kuhn

Notas

- (1) Para uma apresentação geral da obra de MacIntyre e mais indicações bibliográficas, ver Carvalho 4. MacIntyre é considerado um dos principais representantes do chamado comunitarismo, corrente política que realiza fortes críticas à ordem liberal, ao lado de autores como Charles Taylor e Michael Sandel. Sobre isso ver Bell 2; Benoist 3; Daly 6; Delaney 7; Mulhall & Swift 19; Phillips 21; e Carvalho 5 – este uma resenha de Phillips 21.
- (2) Estratégia essa que é utilizada pelo próprio MacIntyre. Ver MacIntyre 15 e também MacIntyre 12, p. 269.
- (3) Baynes, Bohman & McCarthy 1. Ver também Oliveira 20.
- (4) Para uma leitura mais alarmada e pessimista desse ambiente, ver Rouanet 25.
- (5) *Apud* Stern 26, p. 146. Ver também Putnam 23, p. 158.
- (6) O próprio MacIntyre reconhece o ceticismo nietzscheano como o adversário que se coloca para a tradição aristotélica; a disjunção radical que ele vê na moralidade contemporânea é: Aristóteles ou Nietzsche? Ver MacIntyre 13, p. 109 e *idem* 17, cap. XVIII.
- (7) MacIntyre 13; *idem* 17.
- (8) Tema fundamental de MacIntyre 17. Ver capítulo I para essa descrição. “... quando as discordâncias entre visões conflitantes são suficientemente fundamentais, como no caso das discordâncias sobre a racionalidade prática nas quais a natureza da justiça está em questão, tais discordâncias se estendem mesmo às respostas à questão de como proceder para resolver essas mesmas discordâncias” (MacIntyre 16, p. 14).
- (9) Ver também MacIntyre 16, p. 13.
- (10) O grifo é nosso. Fizemos também uma pequena alteração na tradução brasileira, visando uma melhor precisão.
- (11) Em função da extensão que isso inevitavelmente consumiria, não vamos nos preocupar aqui em expor em detalhes a teorização de Kuhn; para isso remetemos o leitor à essa obra fundamental dele e à coletânea Lakatos & Musgrave 11 (quarto volume das atas do Colóquio Internacional sobre Filosofia da Ciência, realizado em Londres em 1965), onde são debatidas suas teses. Para uma análise do problema da *incomensurabilidade* na teorização de Kuhn, ver o artigo Martins 18.
- (12) Fizemos uma pequena correção na tradução brasileira para efeito de maior precisão.
- (13) Fizemos uma pequena correção na tradução brasileira para efeito de maior precisão.

Referências Bibliográficas

1. BAYNES, K./BOHMAN, J./McCARTHY, T. *After Philosophy: End or Transformation?* Cambridge: The MIT Press, 1987.
2. BELL, Daniel. *Communitarianism and its critics*. Oxford, Oxford University Press, 1993.
3. BENOIST, Alain de. Communautariens vs. Libéraux. *Krisis*. 16 (1994): 2-29.
4. CARVALHO, H. B. A. de. *Tradição e Racionalidade na Filosofia Moral de Alasdair MacIntyre*. São Paulo, Unimarco Editora, 1999.
5. _____. A propósito do Comunitarismo. *Síntese-Nova Fase*. 25, 83 (1998): 563-578.
6. DALY, M. (ed). *Communitarianism: a new public ethics*. Belmont, Wadsworth Pub Co, 1994.
7. DELANEY, C.F. (ed). *The Liberalism-Communitarian Debate*. Lanham, Rowman & Littlefield, 1994.
8. GRAHAM, G. MacIntyre's fusion of History and Philosophy. in: HORTON, J. & MENDUS, S. (Ed.). *After MacIntyre*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994. p. 161-75.
9. HORTON, J. & MENDUS, S. (Ed.). *After MacIntyre*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994.
10. KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. [1962] 3ª ed. São Paulo, Perspectiva, 1992.
11. LAKATOS, I. & MUSGRAVE, A. *A Crítica e o Desenvolvimento do Conhecimento*. São Paulo, Cultrix/EDUSP, 1979.
12. MacINTYRE, A. *A Short History of Ethics*. New York, MacMillan Publishers Company, 1966.

13. _____. *After Virtue*. [1981] 2nd ed. London, Duckworth, 1985.
14. _____. *Against the Self-Image of the Age*. [1971] 2nd ed. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984.
15. _____. Epistemological Crisis, dramatic narrative and the philosophy of science. *The Monist*, 60 (4): 453-72, 1977.
16. _____. The Relationship of Philosophy to its Past. in: RORTY, R.; SCHNEEWIND, J.B.; SKINNER, Q. (Ed.) *Philosophy in History*. [1984] 6th ed. Cambridge, Cambridge University Press, 1993. p. 31-48.
17. _____. *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* São Paulo, Loyola, 1990.
18. MARTINS, Antonio Manuel. Incomensurabilidade e Holismo em T. S. Kuhn. in: *Revista Filosófica de Coimbra*. No. 3, Vol. 2, 1993, p. 65-84.
19. MULHALL, S. & SWIFT, A. *Liberals and Communitarians*. Basil Blackwell, 1992.
20. OLIVEIRA, M.A. *Sobre a Fundamentação*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 1993.
21. PHILIPS, D. *Looking Backward. A critical appraisal of communitarian thought*. Princeton University Press, 1993.
22. PUTNAM, H. *Realism and Reason: Philosophical Papers*. Volume 3. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
23. _____. *Reason, Truth and History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
24. RAWLS, J. *A Theory of Justice*. [1971] 20th ed. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press, 1994.
25. ROUANET, S. P. *O Mal-Estar na Modernidade*. São Paulo, Cia das Letras, 1993.

26. STERN, R. MacIntyre and Historicism. *In*: HORTON, J. & MENDUS, S. (Ed.). *After MacIntyre*. Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994. p. 146-60.