

A NARRATIVA NO DISCURSO DA TRADIÇÃO DAS ORGANIZAÇÕES E GRUPOS EM ALASDAIR MACINTYRE

Daniel Felipe Victor Martins¹
Washington Luiz Martins da Silva²

*A árvore da serra
- As árvores, meu filho, não têm
alma!
E esta árvore me serve de empecilho...
É preciso cortá-la, pois, meu filho,
Para que eu tenha uma velhice calma!*

*Meu pai, por que sua ira não se acalma?!
Não vê que em tudo existe o mesmo brilho?!
Deus pôs almas nos cedros... no junquilha...
Esta árvore, meu pai, possui minha' alma!...*

*- Disse - e ajoelhou-se, numa rogativa:
"Não mate a árvore, pai, para que eu viva!"
E quando a árvore, olhando a pátria serra,*

*Caiu aos golpes do machado bronco,
O moço triste se abraçou com o tronco
E nunca mais se levantou da terra!*

*Augusto dos Anjos
(1884 -1913)*

RESUMO: Esta pesquisa busca promover uma análise do instrumento narrativo na ética de Alasdair MacIntyre pautada em sua aplicabilidade no mundo contemporâneo. Partimos da interpretação da tradição como o *princípio* da educação moral; da narrativa como *meio* dessa construção; e da comunidade levada como *fim*. Em nosso enfoque, elas representam o tripé de sustentação da sociedade para uma ação restauradora da virtude. Mostramos como a categoria da narrativa se coloca como eixo de equilíbrio entre a ação, a identidade e os bens internos comunitários. Mesmo que a proposta de MacIntyre não esgote por completo a crise ética da sociedade de nosso tempo, ela é um eficiente instrumento de compreensão do

¹ Mestre em Filosofia pela UFPE. Professor das Faculdades Maurício de Nassau, das Faculdades da Escada e do Colégio Equipe. É membro pesquisador do Grupo de Pesquisa A POLISSEMIA DA AÇÃO HUMANA – Departamento de Filosofia/UFPE/CNPq.

² Doutor em Filosofia pela Universidad de Barcelona. Professor do Departamento de Filosofia da UFPE e líder do Grupo de Pesquisa A POLISSEMIA DA AÇÃO HUMANA, UFPE/CNPq.

estudo da linguagem para um novo olhar do historicismo como ocupante de um lugar privilegiado na perspectiva do progresso do homem vindouro.

PALAVRAS-CHAVE: Narrativa; linguagem; tradição; Cultura Brasileira

ABSTRACT: This research aims at carrying on an analysis and criticism of the Alasdair MacIntyre's ethics, which are based on its applicability in the present world. Firstly, the issue considered was the interpretation of the tradition as the principle of the moral education, of the narrative as a mean of this construct, and of the community considered as the purpose. In our view they represent the tripod support of society for a restorative action of virtue. It was shown how the category of narrative arises as the axis of balance between the action, the identity and the internal community welfare. Even if MacIntyre proposal does not completely exhaust the society's ethical crisis of our time, it is an efficient tool for understanding the study of language to a new view of historicism as occupying a privileged place in view of the progress of man to come.

KEYWORDS: Narrative; language; tradition; Brazilian Culture.

1 Introdução

O pensamento de MacIntyre denuncia o pós-moderno, que ele considera produto do emotivismo decorrente dos preceitos ilustrados – e crê que a falta de consenso racional sobre o “bem” e a “boa vida” contribui mais ainda para a ampliação da irracionalidade individual do homem contemporâneo e sua perda de responsabilidade, privando os indivíduos de um olhar ao *outro*.

Assim, realizar um estudo e uma crítica da filosofia de MacIntyre significa utilizar uns conceitos e uma relação estabelecida entre eles que giram em torno de uma tese nuclear: o atual desencantamento cultural e de valores causado pela modernidade e em especial pela Ilustração. A princípio, isso nos insinua certa dicotomia filosófica, ou seja, uma nova genealogia de valores (Nietzsche) ou uma recuperação do projeto cultural tradicional (Aristóteles). Tendo presente essa problemática e a defesa de MacIntyre da segunda dessas opções, qualquer reflexão sobre a sua filosofia pode dividir seus conteúdos em duas questões centrais: *Qual a melhor tradição?* e *como saber qual a melhor tradição?* Localizamos a primeira, pela via prática, a partir da escolha; e a segunda, de ordem gnosiológica, pelo critério de saber escolher. Como diz MacIntyre:

Mas qual devemos escolher? E como devemos escolher? Mais um mérito de Nietzsche é o fato de ter acrescentado à crítica das moralidades do Iluminismo uma idéia de seu fracasso de lidar de forma adequada com a questão, bem como respondê-la: que tipo de pessoa devo tomar-me? Essa é, de certa forma, uma pergunta inevitável, pois cada vida humana dá resposta a ela na prática.³

³ *Depois da Virtude*. p. 205. Ao falar sobre o emotivismo decorrente da Ilustração, MacIntyre, logo no capítulo 2, avisa que pela via da teoria filosófica do emotivismo vai também desenvolver a sua argumentação crítica. “Para ele o emotivismo é a doutrina segundo a qual todos os juízos valorativos e, mais especificamente, todos os juízos morais não passam de **expressões de preferência, expressões de sentimento ou atitudes, na medida que são de caráter moral ou valorativo**. Os juízos particulares podem, naturalmente, reunir elementos morais e factuais. ‘Provocar incêndios é errado porque destrói bens, une o juízo factual de que o incêndio criminoso destrói bens com o juízo moral de que o incêndio é errado.

2. O conceito de tradição

Costume de casa vai à praça.

Provérbio popular

Ao fazer sua proposta comunitarista, MacIntyre retoma as afirmações aristotélicas de que o homem é um *animal social por natureza* e de que o bem especificamente humano somente é possível *dentro* e *através* da comunidade: *dentro*, porque somente no seio comunitário é que podemos receber a educação que nos permite o desenvolvimento da racionalidade, e, concretamente, da racionalidade prática; e *através*, porque o bem individual não é desvinculado do bem da comunidade, tornando artificiais, na visão de MacIntyre, as disfunções atuais de “vida pública” e “vida privada”.

Nessa perspectiva, os traços que definem um grupo humano como comunidade seriam: a *participação em termos de atividade cooperativa* – cujos participantes se beneficiam dos bens internos gerados por aquelas atividades –, a *consciência de grupos* que possuem seus integrantes, o que supõe um acordo fundamental sobre o que é o bem, e a existência das condições de possibilidade desse acordo – o que MacIntyre denomina “tradição” (*tradition*). O homem convive com o *outro* nas atividades sociais historicamente estabelecidas e que, em um primeiro momento, se formaram pela sociabilidade natural e pela própria necessidade. Como diz MacIntyre:

(...) as tradições decaem, desintegram-se e desaparecem. O que é que mantém e fortalece as tradições? O que é que as debilita e destrói? A resposta num sentido chave é: o exercício ou a falta de exercício das virtudes relevantes (*the exercise or the lack of exercise of the relevant virtues*) (...) elas sustentam aquelas tradições que oferecem tanto às práticas quanto às vidas individuais o seu necessário contexto histórico⁴.

Considera MacIntyre que certa classe de história narrativa é o gênero básico e essencial para caracterizar as *ações humanas*, de maneira que o ato só se faz inteligível ao encontrar seu lugar em narrações como a da vida individual e a da vida da comunidade na qual ela se desenvolve⁵. Desse modo, MacIntyre coloca certo *historicismo* à teleologia aristotélica, porque pensa que o sentido de uma atividade, somente pode ser concebido por um progresso *teleológico*, de forma que todas as atividades sejam entendidas a partir do processo histórico que as leva a seu fim. Para MacIntyre:

Uma tradição 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

(...). O emotivismo é uma teoria que pretende explicar todos os juízos de valor, sejam quais forem.(...) Mas será isso verdade? (...) ‘isto é bom’ significa mais ou menos o mesmo que ‘aprovo isto; aprove também’ ”. Cf. p. 30-31. Grifo nosso.

⁴ MacIntyre, *Justiça de Quem? Qual Racionalidade*, p.122.

⁵ *Depois da Virtude*, p. 295.

significado e a razão dos acordos fundamentais são expressos e através de cujo progresso uma tradição é constituída.⁶

Ou seja, é necessário, a princípio, que existam alguns acordos fundamentais defendidos pelos membros de uma comunidade, acordos que, necessariamente, através do *tempo*, serão *definidos e redefinidos* em função dos *conflitos* que vão surgindo, conflitos causados pelas *discrepâncias internas* – que dão lugar a *debates* de *interpretação* interna ou de grupos externos que, ao ignorar toda a tradição ou alguma de suas partes chaves, obrigam a tradição a se defender pela via de oferecer uma resposta aos problemas colocados pelas tradições rivais.

Toda tradição aparece conformada por um conjunto de pessoas unidas entre si pela carência e defesa da verdade do que MacIntyre chama de *fundamental agreements* sobre o que constitui o bem da vida humana. Desse modo, a comunidade que MacIntyre apresenta unida por uma mesma tradição comparte alguns acordos fundamentais, que não excluem uma necessária diversidade de critérios sobre questões que não são consideradas fundamentais para a comunidade. Os acordos gerais são princípios de apelação e de referência coletiva porque são as linhas de definição que se fazem pela consolidação dos acordos fundamentais que as definem e sem os quais não poderia se falar da unidade que identifica toda tradição. Ou seja:

Uma tradição viva é, então, uma argumentação que se estende na história e é socialmente incorporada, e é uma argumentação, em parte, exatamente sobre os bens que constituem tal tradição.⁷

A consciência de pertencer a uma tradição se dá quando se assumem esses pontos de identificação comum. Os acordos fundamentais são as identidades da comunidade e do indivíduo, é sua essência, sem que esta unidade exclua diferenças, de maneira que não podem ser mais do que de caráter accidental. Se essas diferenças comprometem, os acordos fundamentais levam à separação da comunidade e à exclusão do indivíduo, o que é inevitável e necessária se se quer defender a unidade da comunidade.

Os dois elementos que caracterizam a operacionalidade de uma tradição são as investigações – elemento teórico –, mediante as quais se tenta superar os conflitos internos e dar resposta aos novos problemas que vão surgindo, e a incorporação à conduta dos acordos fundamentais facilitada pelo referencial que a tradição proporciona e que constitui o elemento prático.

Nessa tradição, e como condição da homogeneidade doutrinal que ela acredita, tem que existir um conjunto de “acordos fundamentais” (*fundamental agreements*), uma determinada concepção de racionalidade e critérios de juízo, uma autoridade mais ou menos institucionalizada exercida em nome da comunidade, uns livros canônicos e uma

⁶ *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?*, p. 23.

⁷ *Depois da Virtude*, p. 373.

hermenêutica específica. Analisemos os primeiros desses elementos integrantes da tradição, reservando para mais tarde o referente à hermenêutica e os livros canônicos⁸.

A respeito dos acordos fundamentais, o principal deles gira em torno do que os membros da comunidade entendem sobre bem comum e os meios a ele conduzidos. MacIntyre define o bem de um modo altamente “formal”, afirmando que a vida boa para o homem é a vida dedicada a buscar a vida boa para o homem. Esses acordos fundamentais, cuja permanência é critério de ortodoxia da tradição, e nunca podem ser colocados em dúvida sem comprometer a vida da comunidade, também englobam crenças compartilhadas. Na obra, os acordos fundamentais não são bastante destacados como estamos destacando, talvez porque não se pretende nessa obra mais que destacar a necessidade de estabelecer comunidades à maneira aristotélica como única saída ao caos emotivista atual. No entanto, nas obras posteriores, MacIntyre deixa claro que esses primeiros acordos têm muito a ver com os preceitos da lei natural.

3. Narrativa e identidade do eu

Dize-me com quem andas que eu te direi quem és.
Provérbio popular

A narrativa é o relato de um acontecimento, entendendo-se como tal uma sucessão de fatos interligados por um nexos lógico e nos quais tem participação o homem – ou ente personificado. Dão-lhe fisionomia inconfundível os elementos que se escondem por trás das interrogações de quem – a personagem ou personagens; do que – o enredo, ou seja, o acontecimento em si; de como – o modo como se tecem os fatos; de onde – o lugar ou lugares da ocorrência; de quando – o momento ou momentos em que se passam os fatos; do por que – a causa do acontecimento.

Pela “ordem narrativa de uma vida humana única”, MacIntyre entende uma vida dotada de *telos* próprio, que permite que seus elementos constitutivos não fiquem dispersos senão integrados em uma ordem analisadora do sentido. MacIntyre recupera, desse modo, a tradição clássica e medieval de contar histórias como instrumento de educação nas virtudes. Uma “ordem narrativa”⁹ confere *unidade* a uma vida concreta e

⁸ Desse modo, a tradição aristotélica emergiu da vida reflexiva e retórica da *polis* e do ensinamento dialético da Academia e do Liceu; assim, também, a tradição agostiniana floresceu nas casas de ordens religiosas e nas comunidades seculares que oferecem um ambiente favorável a essas ordens na sua versão inicial, e, na sua versão tomista, nas universidades; também a mistura escocesa de agostinismo calvinista e aristotelismo renascentista informou a vida das congregações e sessões das *kirks*, dos tribunais de direito e das universidades; o liberalismo, inicialmente repudiando a *tradição* em nome dos princípios universais e abstratos da razão, tornou-se um poder politicamente incorporado, cuja inabilidade em concluir seus debates sobre a natureza e o contexto desses princípios universais teve o efeito não intencional de transformar o liberalismo em tradição.

⁹ Contar algo implica a apresentação conjugada de todos ou, pelo menos, de alguns dos elementos acima citados. De alguns, desde que não faltem os dois primeiros: Quem? E o quê?, sem os quais não há narração. Quanto aos atores do processo, catalogam-se assim: não só as pessoas que desempenham papel no desenrolar dos fatos, mas também, em alguns casos, quaisquer seres, viventes ou não (animais, plantas, objetos e até mesmo forças naturais (fogo, mar) e fatores do ambiente (uma casa em ruínas, uma favela)

essa unidade tem uma relação com o bem próprio. Perguntar o que é bom para mim? É perguntar como poderia eu viver melhor essa unidade e levá-la a sua plenitude. Assim: a resposta a essa pergunta unicamente é possível após um processo de busca que inclui, segundo o sentido medieval que propõe MacIntyre, dois traços-chaves. Primeiro, sem um conceito parcialmente definido de *telos* final, pelo menos, não pode existir princípio algum para uma busca. Esse conceito constituirá o ‘bom’ para minha vida. Mas como definir este bem? O que está claro, então, é que a referência às práticas com seus bens internos resulta no âmbito da modernidade insuficientemente. Necessitamos, em primeiro lugar, de um conceito de bem superior, que possa ordenar hierarquicamente o resto dos demais bens, também as virtudes cobrem seu pleno sentido; em segundo lugar, esse bem integrador não é algo que já está adequadamente caracterizado, como os mineiros buscam ouro ou os geólogos petróleo.

Voltemos novamente ao bem que buscamos para perguntar-nos. Porque parece que é distinto em cada atividade e em cada arte; de fato, é um na medicina, outro na estratégia, e assim nas demais. Mas, o que é o bem de cada uma? Não é aquilo em vista do qual se fazem as demais coisas? Na medicina é a cura, os esforços, a vitória; na arquitetura, o projeto construído; em outros casos, outras coisas, e em toda ação e decisão é o fim, pois todos fazem as demais coisas em vista dele. De maneira que, se há algum fim de todos os atos, este será o bem realizável. Nossa razão, depois de muitos rodeios, volta ao mesmo ponto; mas tentemos clarear isso um pouco mais. Visto que parece que os fins são vários e alguns destes escolhemos por outros, como em geral os instrumentos, é muito evidente que nem todos são perfeitos, mas o melhor parece ser algo perfeito, de sorte que em si só há um bem perfeito, este será o que buscamos, e se há vários, é o mais perfeito deles. Inclui-se, desse modo, a idéia de certo desenvolvimento na investigação do bem. Assim, a análise esboçada até agora permite uma ampliação da definição de virtude:

A virtude no indivíduo não é nada mais nada menos que permitir que o bem público seja modelo de comportamento individual. As virtudes são as disposições que sustentam essa obediência predominante.¹⁰

É evidente que MacIntyre não pode se contentar com essa definição do bem de uma vida, e forçando-o a dar agora um conteúdo. Tal conteúdo não pode vir mais que da referência a uma *tradição moral*. Assim, a inicial constatação da necessidade de pertencer a uma comunidade como condição de possibilidade para a vida moral acaba se ampliando para a necessidade de uma determinada tradição de pensamento que veicule a reflexão e a prática moral. Certificar essa referência implicaria cair em uma colocação tipicamente moderna pelo seu formalismo; isso só se pode evitar defendendo precisamente as propostas éticas materiais que se sustentam em uma determinada tradição moral. O

etc. Quanto à sua importância na trama das ações, enumeram-se as seguintes categorias envolvendo o protagonista, que é a figura central – o herói ou a heroína, o antagonista, que é aquele ou aquilo que contracena, em primeiro plano, com o protagonista, contrapondo-se, de qualquer forma, aos desígnios deste.
¹⁰ *Depois da Virtude*. 396.

autêntico campo do debate moral, segundo MacIntyre, virá adiante delimitado pelo enfrentamento de diversas tradições morais que competem entre si¹¹.

Em nosso entender, nas obras posteriores a *Depois da Virtude*, MacIntyre se esforça em fundamentar duas coisas: primeiro, a necessidade de uma determinada tradição de investigação e prática moral para a correta caracterização da ética, combatendo, desse modo, o pressuposto ilustrado da necessidade de combater toda tradição moral particular para determinar o ponto de vista da moralidade; e segundo, a possibilidade de diferenciar entre validade das diversas tradições morais (e o liberalismo se concebe como uma tradição a mais) que competem entre si, determinando os critérios epistemológicos para tal valoração. Nesse caso, já é conhecido seu viés para o *tomismo* como melhor versão do desenvolvimento da tradição aristotélica e como a tradição melhor dotada para competir com as demais tradições.

A necessidade de uma tradição moral para a busca de nosso bem resulta da incapacidade, em tanto que indivíduos isolados, de levar adiante a busca pertinente do bem de uma vida humana. Mas nosso pertencer a uma determinada tradição não vem definida unicamente por compartilhar uma forma particular de investigação intelectual. Como diz Barthes:

O modo de um texto descritivo é, portanto, o de apresentar atributos. Um atributo pode ser um tamanho, um jeito, um comportamento, uma cor, uma fisionomia, um gesto (...) pelos atributos, somos capazes de desenhar pessoas e lugares; somos capazes de fazer uma imagem.¹²

Ressaltamos a necessidade da virtude também para a permanência da tradição. O exercício das virtudes pertinentes ou a sua ausência determina o êxito de uma tradição. Desse modo, conseguimos ampliar ainda mais a anterior definição das virtudes:

A virtude, pois, encontra finalidade e sentido fora de si mesma; viver bem é viver a vida divina, viver bem não é servir aos objetivos privados, mas à ordem cósmica. Contudo, em cada caso, fazer o certo é agir sem visar qualquer objetivo posterior, é simplesmente fazer o que é certo por si mesmo. A pluralidade das virtudes e seu ordenamento teleológico na boa vida – como Platão e Aristóteles, e, além deles, Sófocles e Homero as entendiam – desaparece; toma seu lugar um monismo simples da virtude. Não é de surpreender que os estoicos e os discípulos tardios de Aristóteles nunca tenham conseguido viver em paz argumentativa uns com os outros.¹³

A importância que a instância narrativa tem no argumento de MacIntyre passa por estabelecer um limite ao número e ao tipo de histórias que se conta sobre um indivíduo e sobre suas ações. Esse limite é o que estabelece a tradição como referência dos sentidos, das narrativas que levam o entendimento do seio comunitário. A tradição é o lugar moral

¹¹ Ele dedicou suas obras *Justiça de quem? Qual racionalidade?* e *Three Rival Versions of Moral Enquiry* a abordar os pressupostos metodológicos do confronto entre tradições; abandonam-se, assim, alguns dos temas que se tratavam em *Depois da Virtude*.

¹² BARTHES, Roland. Simulacros do Real. In *Mitologias*. São Paulo, Cultrix, 1988, p.114

¹³ *Depois da Virtude*. p. 286.

que permite aplicar a noção de inteligibilidade das histórias dos sujeitos que dão base às tradições virtuosas.

O narrador que, para MacIntyre, embasa a figura do mestre que expõe os acontecimentos, podendo ser o próprio autor ou uma pessoa estranha à história – em narrativa na terceira pessoa –, envolvendo personagens secundárias, de influência menor, indireta e não decisiva. Nesse conflito de forças, quase sempre os acontecimentos são provocados por um conflito, ou iminência de um conflito, em que se entrecrocaram indivíduos entre si, ou indivíduos x sociedade, um indivíduo e potências naturais contra ele desencadeadas e forças psicológicas contrárias, atuando em um mesmo indivíduo etc.

Umberto Eco faz a seguinte reflexão acerca do ato de narrar:

Entendo que para contar é necessário primeiramente construir um mundo, ao mais mobiliado possível, até os últimos pormenores. Constrói-se um rio, duas margens, e na margem esquerda coloca-se um pescador; e se esse pescador possui um temperamento agressivo e uma folha penal pouco limpa, pronto: pode-se começar a escrever, traduzindo em palavras o que não pode deixar de acontecer.¹⁴

MacIntyre leva com mais realismo do que Eco o entendimento da narrativa, pois, relacionando a narrativa aos traços gerais da proposta comunitarista, MacIntyre, em *Depois da Virtude*, conclui seu argumento, afirmando que o núcleo comum da noção de virtude dota a tradição moral de unidade conceitual, de forma que tomar certa postura sobre as virtudes é tomar uma posição do estilo narrativo, que enquadra a vida humana. MacIntyre acredita que o comportamento e a ação humana devem ser entendidos de um modo narrativo, e somente contando uma história se podem colocar em relação às intenções de um agente prévio, a ação e o contexto no que este tem espaço. A narrativa apresenta, assim, discursos diretos, discursos indiretos e discursos indiretos livres. No discurso direto, o narrador reproduz textualmente as palavras, isto é, a fala das personagens ou interlocutores. No discurso indireto, o narrador “emerge” do quadro da história, visualizando e representando o que aconteceu no passado, como se o tivesse diante de si. O discurso direto permite melhor caracterização das personagens e reproduz de maneira mais viva os matizes da linguagem afetiva, as expressões de gírias etc.

No discurso indireto, o narrador incorpora na sua linguagem a fala das personagens, transmitindo-nos apenas a essência do pensamento atribuído a elas. No discurso indireto livre, apresenta características híbridas. A fala de determinada personagem ou fragmentos dela inserem-se discretamente no discurso indireto, através do qual o autor relata os fatos. No discurso indireto puro, o processo sintático é o da dependência por conectivo integrante e, no discurso direto, destaca-se a utilização dos verbos “dicendi”.

¹⁴ ECO, Umberto, in Campdelli, Samira Yousseff et all. *Produção de textos e usos de linguagem*. São Paulo: Saraiva, 1997, p. 118.

Resulta óbvio que há mais de uma história que nos permita levar a um efeito tal identificação das intenções e as circunstâncias, mas só haverá uma que seja a adequada e que permita explicar corretamente o comportamento. É nesse ponto que se entra no jogo da inteligibilidade da ação humana, pois só por meio de uma história se podem desencadear as distintas sucessões que, de outro modo, permanecem isolados sem se arrojarem sobre o presente. Dessa forma, MacIntyre entende a inteligibilidade como uma propriedade de ações nas suas relações com as consequências nas que se tem lugar, ou seja, um elemento temporal. Como diz Walter Benjamin: “o narrador toma o que narra da experiência; a sua própria ou a transmitida, e a torna, por sua vez, em esperança daqueles que escutam sua história”¹⁵.

A identidade do ‘eu’ não se encontra submetida a trocas temporais, não existe o ‘eu’ que faz um período, nem o ‘eu’ de agora, o sujeito, cuja história não é só inteligível, mas que mostra também como é compatível sua ação com os que os outros sabem dele, é sempre um único ‘eu’. Cada história particular deve ser coerente com outras que provêm da vida moral do ‘eu’. O argumento de MacIntyre continua após a abordagem da pergunta – em que consiste a unidade de uma vida individual? Pergunta que só pode ser respondida dizendo que é a unidade de narração conduzida por uma única via. Unidade de uma vida leva a entender e afirmar que o bom para um indivíduo é aquilo que permite viver melhor essa unidade, e levá-la a sua completa realização.

Notamos que MacIntyre foge do risco da ficção, ao estabelecer uma continuidade entre a narração e a vida: nossas vidas estão dotadas de uma ordem narrativa. Para ele, a narração já não é apenas a explicação necessária que leva da inteligibilidade a um determinado comportamento, mas a narração é uma característica própria dos seres humanos e da realidade em que se estabelecem. Diz ele:

Porque vivemos narrativamente nossas vidas e porque entendemos nossas vidas em termos narrativos, a forma narrativa é a apropriada para entender as ações dos demais. As histórias se vivem (*are lived*) antes de representá-las em palavras, salvo em caso das ficções.¹⁶

Assim, podemos observar que o centro nevrálgico do sistema de MacIntyre é que a narrativa como investigação histórica é a ferramenta adequada para identificar a tradição que oferece melhor garantia de compreensão racional e realização da vida prática. De modo, ele escolhe a tradição aristotélico-tomista, dentre outras tradições históricas, justificando a sua superioridade.

4. Conclusão

Vimos que em sua principal obra, *Depois da Virtude*, MacIntyre parte de um desencantamento a respeito da sociedade contemporânea e da filosofia moral. A

¹⁵ BENJAMIN, Walter. *El Narrador. Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Iluminaciones IV. Madrid, Taurus, 1991, p. 115.

¹⁶ *Depois da Virtude*, p. 212 (grifo nosso).

argumentação se enraíza na hipótese, certamente inquietante: na atualidade vivemos com uma moral sem princípios. Nossos conceitos morais foram perdidos pouco a pouco e não existem mais referências para se refletir sobre o contexto moral ou estabelecer uma discussão sobre suas ações. Em não havendo na sociedade liberal moderna um fundamento moral consistente, os conflitos da moralidade do presente se tornam sem solução em termos racionais, de tal forma que apenas cabe a tentativa de uma confrontação de preferências: a adesão emotiva, carente de racionalidade, a um código de ética estabelecido.

A principal tentativa, ao longo do problema descrito nesse artigo, foi mostrar como a categoria de narração resulta em colocações da moral baseados no pensamento de Alasdair MacIntyre, colocações que a narração remete a outras instâncias que articulam ao mesmo tempo em que recebem sentido, ou seja, a ação e a identidade. Assim, é preciso o argumento narrativo, do relato, para que haja o entendimento da ação da vida humana dissolvida na falta de consciência moral.

A modernidade sempre esteve marcada por uma matriz cultural que limitava a reflexão e fundamentação do agir moral a uma escolha entre as perspectivas kantiana, utilitarista e consequencialista. Alasdair MacIntyre faz uma verdadeira ruptura radical nesse cenário, ao recuperar como um pólo seminal para o debate moral: a perspectiva da ética aristotélica das virtudes na forma de uma tradição moral de pesquisa racional. Astuciosamente, ele retoma os dois conceitos que foram justamente recusados ou fundamentalmente esvaziados pelo Iluminismo, desde os primórdios da modernidade: tradição e virtude, ambos situados em contextos comunitários.

Em um contato direto com o historicismo observado, se introduzem uns elementos que derivam da própria metodologia de historiador da filosofia, o centro de gravidade de todos eles é a tradição. Sobre essa noção, diremos que MacIntyre a concebe como um marco social-institucional-ideológico historicamente contingente, ou seja, que evolui com o tempo, no pensar e no fazer, nas suas materializações culturais, participam de uma objetividade dada e concreta sem a qual não poderiam existir.

O critério de narração, segundo o pensamento de MacIntyre, remete, portanto, à ação frente a um contexto de suma importância: a tradição. O que procuramos foi analisar de fato os detalhes fundamentais para as instâncias das colocações de MacIntyre, no sentido de que se colocam os limites e os problemas inerentes à sua proposta, sem que ela deixe de resultar em percepções abstratas, de modo que, ao colocar em relação a identidade moral, pois MacIntyre abre novas vias para considerar o entendimento sobre o “eu moral”. Dessa forma, a crítica macintyreana é pertinente e adequada em função do aumento crescente do individualismo contemporâneo, tornando-se oportuno refletir sobre a análise da ação efetuada por sua filosofia moral.

Concluimos também que o principal objetivo do pensamento macintyreano desenvolvido é a análise de qual é o modo mais prático para descrever a vida e as ações humanas voltadas a construir seqüências narradas, ao mesmo tempo em que elas são, sem dúvida, a melhor maneira de compreender a vida no seu conjunto e a condição viabilizadora de uma autêntica vida que siga os fundamentos morais.

Há uma notável sentença de Santo Tomás de Aquino, no *Comentário da Metafísica de Aristóteles* (1,3), quando nos diz que “o filósofo se parece com o poeta porque ambos se ocupam com o *mirandum*”, ou seja, do que é admirável. Pois é através das palavras de Augusto de Carvalho Rodrigues dos Anjos - nascido na comunidade humilde do Engenho Pau d’Arco da Paraíba, com radicação em Recife – no poema que abriu este artigo, que poderemos consubstanciar, para o fechamento dessa conclusão, uma metáfora figurada, por meio da qual se poderia compreender com clareza os elementos constitutivos da proposta ética macinteryana, ou seja: a “pátria serra” seria a *comunidade*; a personagem do “pai” representaria a *modernidade*; a “árvore” a *tradição*; o “machado bronco”, o imperativo de uma *ética universal*; a “alma” seria a *narrativa*; e, por fim, o “moço triste”, a *virtude* perdida.

Apesar de qualquer controvérsia intelectual que possa existir, a proposta comunitarista de Alasdair MacIntyre é uma excelente contribuição para as sociedades e as suas instituições e organizações no debate contemporâneo da responsabilidade social, visto que procura nada mais do que uma unificação quase que concreta, para os dias de hoje, entre a ética e a política. Lembremos ainda da existência em nosso país de algumas tribos do Amazonas, ainda mais distantes do capitalismo, nas quais suas crianças não chegaram a sofrer dos dissabores da *Internet*, do mal, porque felizmente as narrativas dos pajés ainda não foram descartadas pela força da malévola narrativa do *Orkut*; também alguns povoados de pescadores em praias ainda paradisíacas; certos vilarejos; alguns distritos; e as sofridas favelas urbanas que, pela arte do improvisado, se defendem de todas as maneiras da opressão de uma sociedade de massas, seguindo ao malgrado legado histórico das comunidades de Zumbi dos Palmares e de Canudos.

Tudo isso nos insinua – *para não dizer que não falamos de flores* - a pensar a ética de MacIntyre como uma condizente pauta de busca de caminhos reais para uma verdadeira re-significação da sociedade tão opulenta como a nossa, porque nesses lugares simples, onde aparentemente não se vê nada, é onde podemos voltar a enxergar a mais clara das luzes. De dentro para fora e nunca, porém, de fora para dentro; tal como estamos acostumados a seguir, desconsiderando que “*do pó nós viemos e ao pó retornaremos*, porque onde o deserto é mesmo fértil, há sempre esperança, como sempre insistiu em dizer Dom Helder Camara.

5. Referências

a) Obras de Alasdair MacIntyre

Depois da Virtude: um estudo da teoria moral. Bauru: EDUSC, 2001.

Hegel, a Collection of Critical Essays. Garden City, New York: Anchor Books, 1972.

Historia de la Ética. Traducción de Roberto Juan Walton, Barcelona: Paidós, 1991.

Marxism: an interpretation. London: SCM Press, 1953.

Marxism and Christianity. New York: Schocken Books, 1968

Justiça de quem? Qual racionalidade. Trad. de Marcelo Pimenta Marques, São Paulo: Loyola, 1991.

Three Rival Versions of Moral Enquiry. London: Duckworth, 1990.

b) Obras e artigos sobre MacIntyre

ANNAS, J. MacIntyre on Traditions; **Philosophy and Public Affairs**, 18 (1989), pp. 388-404.

HERRNSTEIN SMITH, B. In: **Contingencies of Value.** Alternative Perspective of Critical Theory, Cambridge Mass: Haverd University Press, 1988.

BIELSA, A. Crítica a MacIntyre: una lectura kantiana. In: **Tradição e Liberdade**, Barcelona: Edit Euro, 1997.

BRADLEY, M.C., A Note on Mr. MacIntyre's – **Determinism** – ; *Mind*, 68 (1959), pp. 521-526.

ELVIRA, J. C. Práctica de la Virtud e Ideal Ilustrado. In: **Tradição e Liberdade**, Barcelona: Edit Euro, 1997.

FRANKENA, W.K. MacIntyre on Defining Morality; **Philosophy**, 33 (1958), pp. 158-161.

MAS, S. El tema de la virtud: A. MacIntyre lector de Aristóteles. In: **Revista de Filosofia**, 8 (1996) 15, pp.159-182.

KELLY, M. MacIntyre, Habermas, and Philosophical Ethics; **Lyceum**, 4 (1992) 1, pp. 104-119.

MAURI, M. et all. **Crisis de Valores:** Modernidad e Tradición. Barcelona: Edit Euro, 1997.

MAURI, M. Tradición y Autoridad. In: **Tradição e Liberdade.** Barcelona: Edit Euro, 1997.

McMILOR, P. **Alasdair MacIntyre:** Critic of Modernity. London: Routledge, 1994.

MEEKS, W. **Los orígenes de la moralidad Cristiana.** Barcelona: Ariel, 1994.

PLATTS, M., Tiene algún porvenir la filosofía moral. In: **Revista Latinoamericana de Filosofía**, 14 (1988), PP. 27-34.

ROMÁN, B. La propuesta comunitarista de A. MacIntyre. In: **Tradição e Liberdade**, Barcelona: Edit Euro, 1997.

SWINDLER, J.K. MacIntyre's Republic. **The Thomist**, 54 (1990), pp. 343-354.

c) Outras fontes

ABRANCHES, S. H. **Os despossuídos: crescimento e pobreza no país do milagre**. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGOSTINHO, S. **A cidade de Deus: contra os pagãos**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1991.

ALBORNOZ, S. **O que é trabalho**. São Paulo: Brasiliense, 1988.

ANJOS, A. dos. **Eu e outras poesias**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

AQUINO, S. T. **Suma Teológica**. 14 vol. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia. São Lourenço de Brindes: Universidade de Caxias do Sul e Livraria Sulina Editora, 1980.

AQUINO, S. T. **Verdade e Conhecimento**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2002.

_____. **A Política**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. **A Política**. Trad. Brasileira, 5ª ed. São Paulo: Atena Editora, 1957.

BACCEGA, M. (Org.). **Trabalho e consumo**. São Paulo: Ícone, 2000.

BARTHES, R. Simulacros do Real. In **Mitologias**. São Paulo, Cultrix, 1988.

BAUMAN, Z. **Postmodern Ethics**. Blackwell: Oxford, 1994.

BENJAMIN, W. **El Narrador**. Para una crítica de la violencia y otros ensaios. Iluminaciones IV. Madrid: Taurus, 1991.

CUNHA, E. da. **Os sertões – campanha de canudos**. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1977.

DUSSEL, E. **Ética da Libertação**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.

ELIAS, N. **Teoria Simbólica**. Oeiras: Celta. 1994.

