

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-Graduação em Direito

Valéria de Souza Arruda Dutra

**A CONDIÇÃO ANIMAL E VULNERABILIDADE DOS SERES HUMANOS E A FUNÇÃO
PEDAGÓGICA DA LEI HUMANA EM TOMÁS DE AQUINO**

Belo Horizonte

2012

Valéria de Souza Arruda Dutra

**A CONDIÇÃO ANIMAL E VULNERABILIDADE DOS SERES HUMANOS E A FUNÇÃO
PEDAGÓGICA DA LEI HUMANA EM TOMÁS DE AQUINO**

Dissertação apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teoria do Direito no Mestrado em Direito da Faculdade Mineira de Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas.

Orientador: Prof. Dr. Júlio Aguiar de Oliveira

Belo Horizonte

2012

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

D978c Dutra, Valéria de Souza Arruda
A condição animal e vulnerabilidade dos seres humanos e a função pedagógica da lei humana em Tomás de Aquino / Valéria de Souza Arruda Dutra. Belo Horizonte, 2012.
161f.

Orientador: Júlio Aguiar de Oliveira
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.
Programa de Pós-Graduação em Direito.

1. Homem – Natureza animal. 2. Virtudes. 3. Justiça. 4. Prudência. I. Júlio Aguiar de Oliveira. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.

Valéria de Souza Arruda Dutra

**A CONDIÇÃO ANIMAL E VULNERABILIDADE DOS SERES HUMANOS E A FUNÇÃO
PEDAGÓGICA DA LEI HUMANA EM TOMÁS DE AQUINO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.

Prof. Dr. Alexandre Travessoni Gomes Trivisonno

Co-orientador – PUC Minas

Prof. Dr. Fernando José Armando Ribeiro

Professor da linha de pesquisa – PUC Minas

Prof. Dr. Ricardo Adriano Massara Brasileiro

Professor convidado – Faculdade de Direito Milton Campos

Belo Horizonte, 06 de fevereiro de 2012.

Ao Professor Júlio Aguiar de Oliveira

AGRADECIMENTOS

A todos que contribuíram para a realização deste trabalho, expressamos nossos sinceros agradecimentos, especialmente:

Ao Professor Júlio Aguiar de Oliveira, que com muito zelo e disponibilidade nos conduziu até aqui.

Ao Geraldo Joviano Dutra, companheiro de jornada e ao nosso amado filho, Ulisses Dutra: obrigada pelo incentivo, compreensão e amor incondicional.

Aos nossos colegas de classe e em especial aos novos amigos: Cristian, Cristina, Gil, Luciana, Meirelles, Nathalie e Zuenir: obrigada pela rica troca de experiências e pela amizade sincera.

Ao nosso revisor textual, Jornalista Wagner José Vieira: obrigada pela disponibilidade, reconhecimento e incentivo.

A todos, que de alguma forma, contribuíram para esta construção.

RESUMO

Nossa proposta é pensar o direito a partir da recuperação da antropologia aristotélico/tomista e contextualizar essa reflexão na *Ética das Virtudes*. De modo geral, nosso objetivo é propor uma abordagem do direito vinculada à reflexão sobre a animalidade e a vulnerabilidade dos seres humanos associada à função pedagógica da lei humana em Tomás de Aquino. Assim, a pesquisa se inicia por uma análise da condição e da vulnerabilidade dos seres humanos, levando em consideração a perspectiva de Alasdair MacIntyre, presente no seu livro *Dependent Rational Animals: why humans beings need the virtues* (1999). Após, reflete sobre o significado da lei e, especialmente, sobre o seu caráter pedagógico em Tomás de Aquino. Os desafios de se repensar o Direito por uma reconstrução da tradição aristotélico-tomista e de se contextualizar essa reflexão na *Ética das Virtudes* são devidos à falha do Positivismo, dominante na Modernidade, como paradigma de interpretação e aplicação desse mesmo Direito.

Palavras-chave: Condição humana. Ética das Virtudes. Justiça. Lei. Prudência.

ABSTRACT

Our proposal is to think the Law by the reconstruction of the Aristotelian-Thomistic anthropology and contextualize this reflection in the Virtue Ethics. Generally, our objective is to propose an approach of Law linked to a reflection about the human beings' animality and vulnerability associated with the pedagogical character of law in Thomas Aquinas. Thus, the research starts from an analysis of the condition and the vulnerability of human beings by taking into consideration Alasdair MacIntyre's perspective, which is present in his book *Dependent Rational Animals: why humans beings need the virtues* (1999). After that, it reflects on the meaning of the law and, specially, on its pedagogical character in Thomas Aquinas. The challenges of thinking the Law by a reconstruction of the Aristotelian-Thomistic tradition and contextualizing this reflection in the Virtue Ethics are due to the failure of Positivism, dominant in the Modernity, as paradigm of interpretation and application of this same Law.

Keywords: human condition. Virtue Ethics. Justice. Law. Prudence.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	23
2 A CONDIÇÃO ANIMAL DO SER HUMANO E SUA VULNERABILIDADE.....	28
2.1 Considerações preliminares acerca da crise do paradigma positivista de interpretação e realização do direito na modernidade	28
2.1.1 <i>Outras considerações relevantes</i>	41
2.1.1.1 <u>Sobre Alasdair MacIntyre</u>	41
2.1.1.2 <u>Sobre Tomás de Aquino</u>	50
2.2 A ética das virtudes.....	54
2.3 O papel das virtudes na transformação do indivíduo em agente racional prático independente	58
2.4 A animalidade e a vulnerabilidade humana e as virtudes do reconhecimento da dependência	67
2.5 Agentes racionais práticos, florescimento e bens.....	74
2.6 Relações sociais, raciocínio prático, bens comuns e individuais	85
2.7 As estruturas políticas e sociais do bem comum	93
3 A FUNÇÃO PEDAGÓGICA DA LEI HUMANA EM TOMÁS DE AQUINO	104
3.1 O vínculo entre a lei natural e o direito	104
3.2 A virtude intelectual da prudência em Aristóteles e Aquino	113
3.3 Sobre o <i>De Jure</i>	122
3.4 Da essência e da função pedagógica da lei humana	135
4 CONCLUSÃO	144
REFERÊNCIAS.....	157

1 INTRODUÇÃO

Esta dissertação é fruto de pesquisas iniciadas no ano de 2008, junto ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC Minas), sob a orientação do professor doutor Júlio Aguiar de Oliveira.

Tão logo iniciamos nossas leituras acerca da ética de Alasdair MacIntyre, bem como da justiça e da lei em Tomás de Aquino, alguns questionamentos acerca do direito moderno se apresentaram muito pontuais, exigindo de nós uma reflexão mais apurada, o que nos levou a aprofundar o tema (da crise do paradigma positivista de interpretação e realização do direito dominante na Modernidade) em autores como Michel Villey, Norberto Bobbio e Paolo Grossi.

Os problemas que fomos selecionando e refletindo ao longo de nossas leituras, não são novos. Pelo contrário, foram debatidos de forma extenuante por juristas e operadores do direito. Por essa razão, optamos por apontá-los (relembrá-los) logo no primeiro capítulo da primeira parte da dissertação. O referido capítulo tem a incumbência de apresentar os principais pontos relativos à crise do paradigma positivista de interpretação e realização do direito dominante na Modernidade. Nele também apresentamos uma breve introdução à ética de Alasdair MacIntyre, bem como uma sinopse da vida de Tomás de Aquino e suas principais teses no campo da lei humana.

Nossa proposta é repensar o direito a partir da recuperação de uma antropologia aristotélico-tomista e situar essa reflexão no contexto da *ética das virtudes*. De modo geral, nosso objetivo é propor uma abordagem do direito vinculada à reflexão sobre a animalidade e a vulnerabilidade dos seres humanos associada à função pedagógica da lei humana em Tomás de Aquino.

Dividimos a dissertação em duas partes. A primeira é dedicada às questões da animalidade e vulnerabilidade humana, que Alasdair MacIntyre trata em sua obra *Dependent Rational Animals: why humans beings need the virtues* (1999). A segunda parte é dedicada à função pedagógica da lei humana em Tomás de Aquino e para tanto, buscamos esse conteúdo na *Suma Teológica* (2004, 2005a, 2005b), mais precisamente no Tratado das *Leis* que aparece no final da *Prima Secundae* (I-II, questões 90-109) e no Tratado da *Justiça*, desenvolvido na *Secunda Secundae* (II-II, questões 57-80).

A primeira parte desta dissertação é composta por sete capítulos. O primeiro, conforme destacado, dedica-se a realizar uma introdução à crise do paradigma positivista de interpretação e realização do direito dominante na Modernidade destacando a filosofia do direito individualista de Thomas Hobbes; a influência do nominalismo de Ockham, do mecanicismo de Descartes, do Iluminismo, do liberalismo político e econômico, do emotivismo etc; os problemas do positivismo jurídico segundo Norberto Bobbio, dentre eles: a separação entre fato e valor, a prevalência do elemento declarativo sobre o produtivo ou criativo do direito, a renúncia à avaliação da justiça ou injustiça da ordem jurídica etc.

O segundo capítulo está reservado a introduzir o tema da *ética das virtudes* em Aristóteles. O terceiro capítulo, *O papel das virtudes na transformação do indivíduo em agente racional prático independente*, defende a tese de que uma das primeiras causas de incompetência para o raciocínio prático é a incapacidade para se distanciar suficientemente dos desejos. O não distanciamento dificulta a nossa capacidade de julgar desejos. Tal incompetência para o raciocínio prático pode ser o resultado de uma incapacidade para ser independente o bastante daquelas outras pessoas de quem já se dependeu algum dia, para o sustento durante a infância e, logo após, na iniciação do processo de raciocínio prático, na adolescência.

O capítulo seguinte, *A animalidade e a vulnerabilidade humana e as virtudes do reconhecimento da dependência*, trata da ética ligada à biologia, uma vez que a ética das virtudes pressupõe a biologia metafísica de Aristóteles, cuja tarefa é elaborar uma teoria do Bem que seja ao mesmo tempo local e particular, bem como cósmica e universal. De modo geral, os humanos dependem uns dos outros para sobreviver, principalmente quando enfrentam situações de enfermidade, calamidades naturais etc. Referida dependência é muito evidente na infância e na senectude. Sendo que entre estes ciclos da vida, homens e mulheres podem sofrer incapacidades temporárias ou mesmo permanentes, evidenciando diferentes graus de dependência e vulnerabilidade.

O quinto capítulo, *Agentes racionais práticos, florescimento e bens*, desenvolve a tese de que as razões para atuar se dão antes da reflexão e, por isso, podemos dizer que tanto animais não-humanos quanto humanos possuem razões para atuar. A reflexão, por sua vez, é ponto de partida da transição para a racionalidade, tendo em vista o domínio de algumas das complexidades do uso da linguagem. Os indivíduos da espécie humana vão mais além do raciocínio típico de

outras espécies de animais inteligentes, haja vista que os animais humanos são capazes de refletir e julgar as razões que os levam a atuar. Mas é importante destacar que a capacidade de refletir e julgar os próprios pensamentos não retira a primordial condição animal dos humanos. Ao perguntarmos em que consiste o florescimento humano, estamos perguntando quais são as virtudes necessárias a esse florescimento e o que significa viver a classe de vida que requer o exercício das virtudes.

No capítulo, *Relações sociais, raciocínio prático, bens comuns e individuais*, damos ênfase à tese de que a base para a constituição do agente moral está numa rede de relações sociais definidas pela reciprocidade. De acordo com a perspectiva aristotélica, o raciocínio prático é, por sua própria natureza, o raciocínio junto com os outros, geralmente dentro de um conjunto determinado de relações sociais (família, escola, profissão, igreja e demais instituições). O indivíduo consegue seu próprio bem na medida em que os outros façam desse bem um bem próprio. O bem do indivíduo não se encontra subordinado ao bem da comunidade e vice-versa. Para conseguir e, inclusive, definir seu bem em termos concretos, o indivíduo deve, primeiramente, identificar os bens da comunidade como bens próprios.

O último capítulo da primeira parte da dissertação, *As estruturas políticas e sociais do bem comum*, trata das condições necessárias para que uma ordem social e política possa incorporar as relações de reciprocidade por meio das quais é possível alcançar os bens individuais e comuns. A intenção de MacIntyre ao abordar esse tema é destacar que a incapacidade e a dependência são situações às quais todos os indivíduos estão expostos numa sociedade política. Daí que as comunidades bem estruturadas dedicarão importância às necessidades das crianças e pessoas incapacitadas. Numa síntese, o filósofo escocês defende a tese de que somos instrutores uns dos outros e o encontro com pessoas incapacitadas permite descobrir fontes de erro em nosso raciocínio prático. As necessidades que as pessoas incapacitadas sofrem devem ser adequadamente expressadas e atendidas, uma vez que não são somente de interesse particular, nem do interesse de um grupo concreto de indivíduos, mas são do interesse de toda a sociedade política e essencial em seu conceito de bem comum.

Quanto à segunda parte desta dissertação, *A função pedagógica da lei humana em Tomás de Aquino*, a dividimos em quatro capítulos. O primeiro é dedicado ao tema do *vínculo entre a lei natural e o direito*. Tanto para Aristóteles

quanto para seu intérprete, Tomás de Aquino, o direito natural é um método experimental que parte da observação dos fatos. Nesse sentido, é um direito mutável, uma vez que se adapta aos movimentos históricos e às circunstâncias de espaço e tempo.

No segundo capítulo, *A virtude intelectual da prudência em Aristóteles e Aquino*, a prudência é apresentada como a virtude intelectual que possui como objeto as coisas contingentes, ou seja, é uma virtude que se relaciona com aquilo que deve ser feito. A prudência prepara o caminho, dispondo os meios e coloca em movimento as demais virtudes morais. O prudente é importante porque ele não é apenas o intérprete da reta regra, ele é a própria regra, o portador vivo da norma. A prudência pressupõe a justiça e não é à toa que os operadores do direito recorrem com frequência à *iuris prudentia*.

O capítulo *Sobre o De Jure*, possui significativa importância, pois ele concentra informações fundamentais acerca da justiça em Aristóteles e Tomás de Aquino. Está fundamentado no capítulo V da *Ética a Nicômaco* e no *Tratado da Justiça* de Tomás de Aquino, tratado este, conhecido como *De Jure* (II-II, q. 57-80). A palavra *jus* não designa um sistema de leis. O *jus* é o objeto da justiça, é uma coisa, é uma realidade justa, realidade esta inerente ao corpo político que é nele a justa relação dos bens e das coisas repartidas entre os cidadãos.

Para o último capítulo, *Da essência da lei e da função pedagógica da lei humana*, buscamos inspiração no *Tratado da Lei* de Tomás de Aquino, que se encontra na *Prima-secundae* (I-II) da *Suma Teológica*. A lei é apresentada por Aquino como norma diretiva da ação humana e, por isso, o *Tratado da Lei* é enquadrado na esfera dos atos humanos, cuja função é imprimir a esses atos um caráter moral. A moral para Aquino tem o objetivo de tornar o homem bom. Assim, o ser humano é bom quando instaura em si a ordem da razão. E como o sentido da lei é realizar tal racionalidade, o efeito da lei é tornar o homem bom.

O universo aristotélico-tomista não é a fria redução a que a inteligência moderna nos acostumou. Não é um mundo imóvel e, tampouco, é um puro mecanismo. É um universo que conserva as dimensões da vida e, nesse sentido, esta dissertação visa o resgate da humanidade do direito em suas dimensões intersubjetivas: a dimensão humana e a dimensão social do direito. O direito é inscrito na história, na qual homens e mulheres tecem suas inteligências, seus sentimentos, amores, temores, ódios, idealismos etc. É no cerne dessa história

construída pela humanidade que se coloca o direito. O direito precisa do encontro entre sujeitos humanos, encontro este que, transforma em social a experiência do sujeito singular. Por sua vez, a lei é chamada a encarnar-se no agir moral de cada pessoa humana dentro de uma comunidade. Mesmo que o ser humano se revista de um caráter único e singular, ele vive em comunidade, ou seja, o particular vive numa universalidade. Nessa medida, uma das primeiras funções da lei, como regra do agir, é instaurar esse universalismo comunitário, possibilitando a comunicação, as trocas e as relações de afetividade entre os seres humanos.

2 A CONDIÇÃO ANIMAL DO SER HUMANO E SUA VULNERABILIDADE

2.1 Considerações preliminares acerca da crise do paradigma positivista de interpretação e realização do direito na modernidade

Iniciaremos a exposição dos principais problemas ligados à crise do paradigma positivista de interpretação e realização do direito dominante na Modernidade, partindo de uma definição de direito defendida pelo pensamento moderno: o direito é um sistema legal ou conceitual formalmente fechado e lógico-dedutivamente estruturado, capaz de oferecer as premissas normativas a partir das quais, conjugadas às premissas de fato, os juízes aplicariam silogisticamente aquele direito pressuposto e integralmente pré-determinado em abstrato. Nesse sentido, esta compreensão do direito sugere que o juízo prático-normativo seja lógico-dedutivamente extraído de uma premissa normativa evidente, unívoca e perfeitamente acabada no seu sentido normativo abstrato. É importante ressaltar que esta compreensão moderna da racionalidade prático-jurídica foi há algum tempo expulsa das obras acadêmicas. No entanto, subestimar a força do legalismo e do conceitualismo é algo de certa forma temerário, pois não se pode negar que estas peculiares posturas em relação ao fenômeno jurídico continuam condicionando os textos didáticos e os modos pelos quais, significativa parte das pessoas, percebe o direito e a tarefa dos juristas. (MACHADO, 2008).

Mas onde estaria a origem dessa proposta metodológica para o direito? Na terceira parte de sua obra, *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno* (2005), Michel Villey discorre sobre a fundação do positivismo jurídico em Thomas Hobbes. Segundo Villey, o legado de Hobbes foi uma doutrina das fontes e das finalidades do direito, doutrina fortemente marcada por uma introdução ao individualismo. A tutela moral neo-estóica é abandonada e o homem passa a ser visto tal como ele é. Nesse sentido, acredita-se que os atos do homem estão instintivamente dirigidos pela vontade de bem-estar e, portanto, ao direito é atribuída a finalidade de se respeitar o prazer do indivíduo, relegando o respeito à ordem moral. Surge a ideia de direito subjetivo (VILLEY, 2005, p. 675-676). A razão passa a ser instrumento da vontade do homem voltado para o prazer. A razão deixa de ser uma fonte que dita regras de conduta:

Portanto, é a vontade do homem que, para servir a seus apetites nas circunstâncias da vida mutável em que se encontra, sem mais pretender a nada de imutável, cria ou “estabelece” as regras de direito (positivismo jurídico). São estas pelo menos, em grandes linhas, as tendências da filosofia inglesa [...]. Ora, os fundamentos dessa escola inglesa de filosofia do direito foram estabelecidos cerca de vinte anos depois do sistema de Grócio, ainda na época de Descartes, por Thomas Hobbes (VILLEY, 2005, p. 676).

Villey prossegue, explicando que em Aristóteles e, depois, no intérprete deste, Tomás de Aquino, podemos encontrar explicitada a concepção clássica e, predominante por longo tempo, do direito atribuído ao particular. Tal concepção nasce de uma visão da origem da sociedade diametralmente oposta à visão de Hobbes. Para o direito romano clássico e o direito erudito medieval, o homem é “naturalmente” social e político, motivos que fundamentam as sociedades naturais. A ciência é capaz de possuir uma visão de conjunto sobre a ordem que compõe a *polis*. Nesse sentido, o direito é descoberto quando se observa esses grupos espontaneamente constituídos. Por isso podemos dizer que esses modelos de organização jurídica tendem a ser mais ou menos fiéis às inclinações da natureza. O direito nessas sociedades, em geral, significa o justo (*tò díkaion*) e numa filosofia como essa, não existe oposição entre lei natural e direito. Assim, a lei se constitui como a expressão, a indicação ou a razão dessa relação justa. É, portanto, a *lex ratio júris*, conforme Tomás de Aquino (VILLEY, 2005, p. 690).

Atribuir a cada um a parte que lhe cabe, constitui em *stricto sensu*, o direito como a justa partilha dos bens numa *polis* entre os cidadãos. O termo direito aplicado ao indivíduo significa a parte que lhe corresponde nessa justa partilha dos bens. Por isso, atribuir a cada um seu direito é a função da arte jurídica. O direito assim pensado, ainda não corresponde a um direito rigorosamente individual. Para o indivíduo não lhe comporta vantagens do tipo: “meu direito”, “o que mereço pessoalmente”, “o que me corresponde”. A punição também está inserida nesse direito, que ainda não é subjetivo, ou seja, que não se limita ao indivíduo. O direito em questão implica uma relação entre indivíduos e é o resultado de uma partilha (VILLEY, 2005, p. 690-691). Por sua vez, Hobbes combate as concepções clássicas demolindo e substituindo a *Política* de Aristóteles, fonte da clássica concepção de direito:

Hobbes forja uma nova imagem do fenômeno da sociedade, uma nova ciência social profana, racional, não mais escrava da teologia como a era dos espanhóis, e radicalmente moderna [...]. Em primeiro lugar, a ciência que Hobbes preza, como ressalta Bacon, que foi um de seus mestres, não é mais especulativa e sim orientada para fins práticos, o domínio sobre a natureza; agora ela é utilitarista [...]. Não busca mais saber o que as coisas são, mas o porquê das coisas, de sua gênese, não seu *quid*, mas seu *quare*, o que permite agir sobre elas (VILLEY, 2005, p. 695).

A política hobbesiana é mecanicista, segundo o modelo que Descartes propõe para a ciência dos corpos extensos. Assim, ao invés de observar o conjunto e sua harmonia intrínseca, conforme Aristóteles, Hobbes prefere decompor e reduzir o conjunto a elementos singulares. Nesse sentido, as sociedades serão resolvidas em suas partículas elementares (os indivíduos) e é a partir destes que tudo será reconstruído. Esta é a influência que Hobbes recebe em Oxford, da *Escola de Ockham*, denominada nominalismo. O nominalismo, por sua vez, defende a tese de que existem apenas coisas singulares e todo o resto é construção (VILLEY, 2005, p. 696):

Sem dúvida porque íntimos de uma literatura judaico-cristã em que só entram em jogo pessoas, os nominalistas só reconhecem existência real a seres singulares: Sócrates, Pedro ou Paulo. Quanto aos termos universais (“cidadão de Atenas”) não se poderia dizer que lhes corresponda um objeto real; que tenham a função de designar imediatamente uma coisa, são instrumentos linguísticos que nos servem para “conotar” (o que significa notar ao mesmo tempo – simultaneamente, num só relance) uma pluralidade de objetos que tenham entre si alguma semelhança. Assim, pelo termo “cidadão de Atenas” designo ao mesmo tempo Sócrates, Alcibiades, Platão etc. É uma economia de linguagem. Disso decorre que os “universais” não têm uma existência para além do mental e instrumental; e nós os forjamos livremente. Não lhes pedimos que sejam verdadeiros (quer dizer, adequados ao real), mas que nos ajudem a raciocinar, que possibilitem operações sobre os fenômenos singulares, que sejam simplesmente “operatórios”, como dizem os estudiosos atuais (VILLEY, 2003, p. 132).

Realistas como Aristóteles defendem que a cada um dos termos contidos na proposição “Sócrates é cidadão de Atenas” corresponde, em princípio, uma realidade. Sócrates existe, é real. O indivíduo é primordialmente a existência distinta, uma substância primeira. Mas também devemos dizer que as palavras “Atenas” ou “cidadão” remetem a alguma coisa de real, de distinto na realidade, são aquilo que Aristóteles chama de substâncias segundas. Portanto, o mundo não é feito somente de uma multiplicidade de coisas singulares, ele é estruturado e comporta realidades genéricas – tais como “cidadão” – ou corpos como “Atenas” e, tais estruturas são refletidas pelos termos denominados “universais” (VILLEY, 2003, p. 131-132).

A ligação entre a ciência e o nominalismo permitiu a construção das chamadas ciências exatas, exemplares pela agudez de seus raciocínios. Assim, o universo nominalista, reduzido a entidades singulares, se presta aos rigorosos cálculos (VILLEY, 2003, p. 134). A filosofia individualista moderna tinha que dar uma definição do direito que não somente destruísse, mas substituísse o antigo conceito clássico de direito. Portanto, um filósofo moderno, formado na escola nominalista irá repudiar a Doutrina do Direito de Aristóteles. Para os nominalistas, questões de Aristóteles não possuem sentido: por que procurar definir o que é direito, buscar sua finalidade – se o “direito” (termo universal) nada mais exprime de real sendo, ao contrário, um instrumento linguístico que se pode modificar livremente o sentido? Do mesmo modo, não se faz necessário dedicar tempo ao estudo de outros universais como a justiça, as virtudes, a cidade etc. Para os nominalistas, as definições das coisas são desnecessárias, uma vez que toda definição é pura convenção. A cidade não possui mais existência, ela não passa de uma mera palavra que conota. Quanto a Sócrates, Fédon, Alcebíades etc, estes são apenas indivíduos. O nominalismo nega toda a realidade natural à harmonia, às relações de justiça. Estas se reduzem ao estatuto de seres da razão, de produtos da invenção humana (VILLEY, 2003, p. 136-137).

Leibniz dizia que eram nominalistas todos aqueles que acreditavam que, além das substâncias singulares, só existiam os nomes puros e, com isso, eliminavam a realidade das coisas abstratas e universais. Para Leibniz, o nominalismo assim compreendido começava com Roscelin e, entre os nominalistas, além do próprio Nizólio, estava também Thomas Hobbes (ABBAGNANO, 2007, p. 836). Segundo ressalta Villey, Hobbes – fundador da filosofia do direito individualista moderno – está acima de tudo imbuído da filosofia nominalista. Ele adota o método científico moderno (resolutivo compositivo), cujo primeiro ato é a análise, a busca por elementos singulares: na física, os átomos; na política, os indivíduos (VILLEY, 2003, p. 140)

Daí, Hobbes acaba desembocando na hipótese do “estado de natureza” (estado primeiro, estado originário), estado em que os homens estariam separados por natureza de qualquer laço social. Para Hobbes, o homem é naturalmente livre e, portanto, não é social por natureza. Por esse caminho, Hobbes segue, contrariamente, à noção teleológica da natureza preconizada por Aristóteles; mas ao mesmo tempo, ele recupera antigos mitos poéticos individualistas, recupera também

o tema estóico e velhas ideias cristãs de igualdade e liberdade. Por intermédio desse arcabouço político, Hobbes lança as bases de sua ciência jurídica (VILLEY, 2005, p. 695).

Norberto Bobbio em *O Positivismo Jurídico* (1995), explica que para Hobbes, na condição de “estado de natureza”, os homens são todos iguais, motivo pelo qual cada um tem direito de usar a força necessária para defender seus próprios interesses. Nesse estado, não existe jamais a certeza de que a lei será respeitada e, assim, ela perde sua eficácia. Trata-se, portanto, de um estado natural constituído pela permanente anarquia e para que o indivíduo consiga sair dessa condição, na qual o homem luta contra o próprio homem, se faz necessário criar o Estado e atribuir força a uma só instituição: o soberano (BOBBIO, 1995, p. 35).

Em tal caso, com efeito, eu posso (e devo) respeitar os pactos, não matar etc, em geral obedecer às leis naturais, porque sei que também o outro as respeitará, visto que há alguém a quem não se pode opor, cuja força é indiscutível e irresistível (o Estado), que o constrangeria a respeitá-las se não o quisesse fazer espontaneamente. Mas esta monopolização do poder coercitivo por parte do Estado comporta uma correspondente monopolização do poder normativo. De fato, por um lado o Estado possui o poder de por normas regulamentadoras das relações sociais porque surgiu para esta finalidade; por outro lado, somente as normas postas pelo Estado são normas jurídicas porque são as únicas que são respeitadas graças à coação do Estado. A partir do momento em que se constitui o Estado, deixa portanto de ter valor o direito natural (que na realidade não era respeitado tampouco antes, no estado de natureza) e o único direito que vale é o civil ou do Estado (BOBBIO, 1995, p. 35).

Bobbio destaca sete pontos ou problemas fundamentais do positivismo jurídico (1995, p. 131-133):

- a) O positivismo jurídico considera o direito como um fato e não como um valor. Nesse sentido, o direito é considerado como um conjunto de fenômenos, fatos ou dados sociais em que o jurista deve estudar o direito, semelhantemente, ao que o cientista faz ao analisar a realidade natural. Jurista e cientista devem abster-se de juízos de valor. Portanto, o direito é avalorativo, privado de qualquer conotação emotiva ou valorativa.
- b) O juspositivismo define o direito em função do elemento da coação (teoria da coatividade).
- c) A teoria da legislação é fonte preeminente do direito.

- d) O positivismo jurídico considera a norma como um comando, formulando a teoria imperativista do direito.
- e) A teoria do ordenamento jurídico considera a estrutura não mais da norma isoladamente tomada, mas do conjunto de normas jurídicas vigentes numa sociedade. O positivismo jurídico exclui a existência de lacunas no direito, pregando a completude; bem como defende a coerência jurídica (ausência de antinomias).
- f) O positivismo jurídico sustenta a teoria da interpretação mecanicista, uma vez que na atividade do jurista deve prevalecer o elemento declarativo sobre o produtivo ou criativo do direito. Portanto, defende que o cientista jurídico exerça uma atividade lógica e mecânica.
- g) O positivismo jurídico defende a teoria da obediência absoluta da lei enquanto tal (lei é lei).

Entretanto, conforme explica Trivissono, na obra *O Fundamento de Validade do Direito – Kant e Kelsen* (2004), referidas características do positivismo moderno não são comuns a todos os juspositivistas. Provavelmente, em razão do movimento de codificação do direito na Europa do século XVIII, a maioria dos juspositivistas tinha a lei como objeto da Ciência do Direito. Por outro lado, alguns juspositivistas como Kelsen viam o direito como norma e não apenas como lei (TRIVISSONO, 2004, p. 163).

Quanto à justiça, conforme explica Trivissono, Kelsen adota em algumas partes de sua obra, que a justiça só pode ser entendida enquanto legalidade. Contudo, numa visão integral sobre a concepção de justiça, Kelsen conclui que a justiça é um valor de impossível definição e caracterização e, no sentido de separar a Ciência do Direito de qualquer influência ideológica e política, a justiça não deve ser considerada como objeto da Ciência Jurídica (TRIVISSONO, 2004, p. 162-163).

Fábio Ulhoa Coelho, em sua obra *Para Entender Kelsen* (2001), observa que Kelsen em seu positivismo propõe ao direito a renúncia à avaliação da justiça ou injustiça da ordem jurídica, uma vez que para Kelsen é impossível superar cientificamente a multiplicidade de sistemas morais (COELHO, 2001, p. 65). O princípio metodológico de Kelsen é libertar a ciência jurídica de todos os elementos não-jurídicos. Portanto Direito e Estado devem ser entendidos como puras realidades jurídicas e, nesse sentido, outras disciplinas como a psicologia, a

sociologia e a ética devem ser banidas da Ciência do Direito (TRIVISSONO, 2004, p. 185-186).

Kelsen é adepto do relativismo filosófico (ou axiológico) e, para ele, não existem valores absolutos. Há várias morais e isso não pode ser critério de validade da ordem jurídica. Portanto, ele defende que a Ciência do Direito deve ser avaliativa, neutra e pura. Assim, ele nega qualquer possibilidade de fundamentação do direito pela moral. Portanto, o direito é o objeto da Ciência do Direito e para Kelsen, o direito é o conjunto de normas jurídicas que regulamentam a vida humana (TRIVISSONO, 2004, p. 210-211). Assim, progressivamente, o direito passou a ser visto de forma diferenciada da moral. Ele passou a ser compreendido como produto de uma decisão, expressão da vontade de autoridades (COELHO, 2001, p. 66).

Na *Teoria Pura do Direito* (2006) de Hans Kelsen, o imperativismo é claramente observado. Para ele, o direito é um sistema de normas que regula o comportamento humano. Por meio da sanção pretende-se que as consequências normativamente estabelecidas para as condutas indesejadas, levem o homem a optar pela norma e não pela transgressão. O ilícito torna-se o pressuposto do direito moderno e não a sua negação. Nesse sentido, se o valor social prestigiado pela norma é o de respeito à integridade física das pessoas, o mecanismo a se adotar será o de imputar pena ao comportamento daquele que viola a integridade física de outrem (COELHO, 2001, p. 36).

Trivissono cita Luiz Fernando Coelho, o qual em artigo publicado na Revista dos Tribunais sob o título *Positivismo e neutralidade axiológica em Kelsen* (1985), frisa que a *Teoria Pura do Direito* de Kelsen justifica toda e qualquer ordem jurídica, aceitando, nesse sentido, toda e qualquer ideologia. A neutralidade axiológica defendida por Kelsen se configura como uma posição ideológica, e o modelo de ciência jurídica decorre, logicamente, da ideologia kelseniana, a qual sintetiza tanto posições neokantianas quanto positivistas. A *Teoria Pura do Direito* ao descrever a ordem jurídica sem qualquer valoração contém uma ideologia mascarada: a ideologia de qualquer ideologia (COELHO apud TRIVISSONO, 2004, p. 221).

Trivissono também cita a opinião de Elza Maria Miranda Afonso, que em artigo publicado na Revista da Faculdade de Direito da UFMG sob o título *O Positivismo na Epistemologia Jurídica de Hans Kelsen* (1984), ressalta que o tipo de ciência meramente descritiva deve ser superado:

Uma ciência do direito que procure a concepção positivista de ciência, indo além da atividade descritiva e assumindo uma função crítica sobre o seu objeto, não se pode contentar com um parâmetro da validade simplesmente formal [...] na teoria de Kelsen não há espaço para se indagar se a validade da ordem jurídica é devida ao seu valor intrínseco, à justiça de seu conteúdo, se é devida ao consenso da comunidade social à que as normas jurídicas se dirigem, se decorre da harmonia entre os valores contidos nas normas jurídicas e os valores acolhidos pela comunidade social (AFONSO apud TRIVISSONO, 2004, p. 221, 229-230).

Conforme salienta Paolo Grossi em sua obra, *Mitologias Jurídicas da Modernidade* (2007), o direito moderno está intimamente vinculado ao poder político, cuja visão imperativista o identifica na norma. Nesse sentido é preciso uma reflexão mais contundente e vigilante sobre o acúmulo de noções e princípios fundamentais da civilização jurídica moderna, considerados patrimônio supremo e indiscutível para a atualidade e para o futuro (GROSSI, 2007, p. 7, 15).

O direito passou a ser identificado como norma respeitável e autoritária e, nesse sentido, ocorreu “a perda da dimensão sapiencial do direito”. Esta perda sapiencial do direito não significa somente a subtração do direito a uma classe de indivíduos competentes, mas também a perda de seu caráter ôntico, do direito compreendido como *fisiologia da sociedade*, a ser redescoberto e lido na realidade cósmica e social, para logo em seguida, ser traduzido em regras (GROSSI, 2007, p. 31).

No legalismo jurídico a norma se tornou um critério praticamente único para a valoração do comportamento social do homem. A definição de lei fornecida pelo direito moderno não compreende a justiça como valor, mas somente o critério da validade. E, no que tange à lei, nas academias de direito é correntemente ensinado que são virtudes comuns da lei: a) os aspectos abstrato e geral (indiferença perante casos e motivos particulares); b) rigidez (insensibilidade às diferentes exigências dos seus destinatários); c) a autoridade (indiscutibilidade de seu conteúdo); d) a definição de lei como ato que emana do poder legislativo-estatal e conforme um processo específico de formulação legal. Nessa medida compreendemos que a lei não é mais vista em seu conteúdo, ou seja, no que tange a justiça da lei. A correspondência ao que a consciência comum reputa como justo é, em substância, estranho ao conceito moderno de lei. A justiça permanece como objetivo do ordenamento jurídico, mas é um objetivo exterior, sem comprometimento com a prudência legislativa e judicial (GROSSI, 2007, p. 23-24).

Conforme observa Jacy de Souza Mendonça, uma das tarefas do jusfilósofo, do teórico do direito, é a de repensar o método do direito, pois o conhecimento jurídico trata-se de um conhecimento para a vivência. Nesse sentido é um conhecimento teórico-prático pelo qual o direito promove a justiça. Contudo, modernamente, filósofos e cientistas do direito se dedicam a descrever normas, não valorando o conteúdo das mesmas, tudo em nome da pureza metodológica preconizada por Kelsen. Mas tal paradigma pode ser invertido, quando se opta por uma pedagogia jurisdicional (e porque não, legislativa) capaz de enaltecer a busca pelo bem comum, pela criação de ideias-força na consciência de cada ser humano, geradoras do hábito e de virtudes como a prudência e a própria justiça (MENDONÇA, 2006, p. 74).

A missão pedagógica do Direito está exatamente no desenvolvimento desta virtude (a justiça), na ascese, no exercício da vontade humana, visando a que ela sempre se exerça no sentido do bem. É um modo de dar continuidade à obra da criação, aperfeiçoando o ser humano pela constituição de hábito bom que o enriquece ontologicamente, constituindo-lhe segunda natureza, conforme ARISTÓTELES. A ação justa como toda ação vinculada imediatamente à vontade, participa da essência do homem, integra seu ser (MENDONÇA, 2006, p. 168).

O universo aristotélico-tomista não é a fria redução a que a inteligência moderna nos acostumou. Não é um mundo imóvel e, tampouco, um puro mecanismo. Trata-se de um universo que conserva as dimensões da vida e de uma vida voltada para os fins. Para reencontrar a chave da doutrina do direito natural, hoje, se faz necessário reencontrar o sentido da natureza e do ser segundo Aristóteles e Tomás de Aquino. Por trás de cada ser e contribuindo para construí-lo, Aquino percebe uma forma comum que esse indivíduo compartilha com outros da mesma espécie. O mundo para Aristóteles e Tomás de Aquino não é o resultado de um amontoado de átomos heterogêneos, mas sim, uma coleção bem feita e racionalmente ordenada em gêneros e espécies (VILLEY, 2005, p. 184-186).

[...] ao lado das “substâncias primeiras” (os indivíduos), pode-se reconhecer a existência de “substâncias segundas” (os “universais”: o animal, o homem, o vegetal, o mineral etc). A Natureza compreende também esses universais. Cada indivíduo participa, no sentido estrito dessa palavra, de “uma natureza comum”, a do gênero ou da espécie de que provém, por exemplo da natureza do homem, ou da do cidadão: são suas causas formais. [...] Os fins fazem parte da Natureza tal como observa São Tomás. Pode-se discerni-los por exemplo nos movimentos instintivos das plantas ou dos animais, voltados para a conservação de seu ser (para a nutrição, a defesa

de sua integridade física) ou a reprodução da espécie. Apesar das divagações herdadas do século XIX, não se pode, em definitivo, cultivar a biologia sem recorrer à finalidade [...]. E o que se entende pela palavra natureza na linguagem de São Tomás é principalmente esse fim a que cada ser é chamado [...]. A natureza do homem é aquilo para o que ele deve tender, e é ao mesmo tempo sua essência, sua forma, seu máximo do ser. (VILLEY, p. 185-187).

O universo de Aquino, assim como o de Aristóteles, é um universo dinâmico onde o essencial é o movimento – a passagem da potência ao ato. Por conseguinte, cada movimento dos seres obedece às leis de sua natureza, que os impele a um determinado fim, ou seja, à plenitude do ser. Desta feita, os animais são impelidos pelo instinto à atividade sexual, atividade esta que permite a perpetuação da espécie. Tanto para Aristóteles quanto para Aquino, o conhecimento da natureza vem por intermédio dos sentidos. Disso resulta, principalmente, que o método do direito natural partirá da observação dos fatos, configurando-se, assim, como um método experimental e dará ensejo ao realismo, compreendendo o ser humano tal como ele é: um ser que necessita de alimento, vida sexual, possui inclinações ao ócio etc (VILLEY, 2005, p. 141-143).

Michel Villey na obra, *Filosofia do Direito – Definições e fins do direito – Os meios do direito* (2003), destaca que as origens do positivismo jurídico legalista se encontram em Kant, Rousseau, Locke ou Hobbes, naquilo que poderia se chamar de “as doutrinas do Contrato Social”, as quais prevaleceram na cultura geral do século XVIII. Da mesma fonte procedem as noções individualistas de propriedade, de contrato, introduzidas na ciência jurídica da mesma época (VILLEY, 2003, p. 14-15).

Contudo, a ciência do direito não é uma ciência puramente autônoma e autárquica, pelo contrário, ela depende, principalmente, de outra disciplina – a filosofia. Kant em seus *Princípios metafísicos da doutrina do direito* propõe duas espécies de perguntas relativas ao direito: a primeira é “*quid juris?*” – qual é em determinado processo a solução de direito? A segunda questão é “*quid jus?*” – o que é o direito em si mesmo? Ora, Kant explica que a função da ciência jurídica é responder ao primeiro problema: qual é a solução de direito de acordo com o texto das leis positivas. Enquanto que cabe à faculdade da filosofia se dedicar a resolver a segunda questão: o que é o direito, Villey observa que neste segundo problema se insere questões sobre o que é a justiça, a ideia de direito e em que direção deveria tender o legislador (VILLEY, 2003, p. 15-16).

Esta visão de Kant não é satisfatória, pois Kant atribui uma parte demasiadamente aos filósofos, não permitindo aos juristas se preocuparem com a justiça de suas soluções:

Estamos muito longe de aceitar esse tipo de divisão traçada por Kant entre faculdades de “direito” e de “filosofia”, mas podemos aproveitar a distinção que ele nos propõe, contanto que a interpretemos de um modo mais flexível do que permite seu positivismo. É verdade que o jurista absorve-se na busca de *soluções*. Para explicar “o que é” o direito, definir o objeto de sua ciência relativamente à moral, à política, à economia, às diversas ciências sociais, discutir seu método, as fontes do conhecimento do direito, ele não teria nem tempo nem competência. Trata-se de um homem demasiadamente ocupado em resolver casos e dar consultas para se prestar a este tipo de especulações; e sem dúvida a técnica que lhe é própria e a estreiteza de seus horizontes dificilmente permitiriam que lidasse com esses problemas (VILLEY, 2003, p. 16).

Mas para respondermos ao problema: *quid juris?* – qual é o direito –, faz-se necessário que tenhamos alguma ideia do que é o direito – *quid jus* –, pois toda ciência do direito supõe certa concepção do direito, de seu objeto e de suas fontes (VILLEY, 2003, p. 16). Segundo Villey, não existe literatura jurídica contemporânea acerca dos fins do direito. Nos meios neokantianos (como em Radbruch) ou entre os fenomenólogos, cultiva-se a questão da axiologia do direito. Já os sociólogos tratam das “funções” que cumpre o direito no organismo social faltando, desta forma, uma análise teleológica do direito (VILLEY, 2003, p. 178).

Nas obras contemporâneas encontramos um ecletismo dos diferentes “fins” atribuídos à *arte jurídica* pelas sucessivas doutrinas modernas. Nas faculdades de direito, muitas das vezes é ensinado que o direito possui três fins: a) a segurança, o prazer ou a liberdade do indivíduo (herança da *Escola Individualista*); b) o interesse do grupo: a ordem, a paz social, o progresso de uma obra comum (herança do *Institucionalismo* de Radbruch) e c) a “justiça”: justiça do idealismo, o ideal igualitário. Villey critica esta pluralidade de fins da *arte do direito*, pluralidade que gera contradição e confunde tanto estudantes quanto juristas. Além disso, os fins elencados não são específicos da *arte do direito*, uma vez que há muitas outras artes além do direito e que servem para satisfazer o prazer dos indivíduos, dar segurança, fomentar o progresso etc. Assim, ninguém se arrisca a definir o direito pelo seu objeto e acaba-se por defini-lo como uma técnica (uma arte) que a tudo serve (VILLEY, 2003, p. 178-179).

O jurista é um técnico, perito em textos legislativos e mecanismos processuais, pronto a se pôr a serviço de qualquer causa: útil tanto para a causa particular, de um empreendimento econômico, do Ministério da Agricultura ou das Relações Exteriores, de um movimento sindical, da política de direita ou de esquerda. [...] Signo de falência do direito: cegueira, carência de inteligência, recusa em tratar o problema dos fins. – Atingindo o término da viagem, é ao nada que chegamos (VILLEY, 2003, p. 179).

Os fins eram válidos para Aristóteles, cuja ciência objetivava observar integralmente a realidade em cada objeto, realidade que consistia: na matéria pela qual era constituído (causa material), na forma (causa formal), naquilo que faz o objeto ser, existir (causa eficiente) e naquilo para qual o objeto tende (causa final, finalidade). A causa final é uma das partes constituintes do objeto, uma vez que os seres são dinâmicos e não poderíamos compreendê-los se não soubéssemos a que fim os seres tendem. Na Antiguidade, estudar e buscar os fins era fundamental para a ciência: *“A semente tende para a planta, e não terei apreendido o que é a semente se ignorar o que ela tende a ser. A arte musical tende para uma certa espécie de belo, e a arte jurídica para o justo”* (VILLEY, 2003, p. 180).

A ciência moderna não dedicou atenção suficiente às causas finais. A causa de utilidade recebeu maior importância e, assim, a ciência deixou de ser contemplativa e se reduziu à busca das causas eficientes. Os fins são relegados à seara filosófica e num dualismo cartesiano (que coloca de um lado o espírito e de outro a matéria), os fins passaram a pertencer ao mundo do espírito, ou seja, os fins passaram para o campo da subjetividade. Nesse sentido os fins passam a ser substituídos por ideais forjados pelo espírito – são projetos da imaginação, são divagações pessoais. Quando surgiram as ciências humanas estas tiveram que considerar os objetivos do homem, suas intenções, mas relegaram a questão dos fins, fins estes irreduzíveis a uma ideia simples – ao interesse particular de um indivíduo ou grupo. Os fins são relacionais, como pontua Villey: o belo, na música: relação entre múltiplos sons; a harmoniosa organização de cheios e vazios, na arquitetura; o verdadeiro, coerência das palavras e coisas; o justo: fim do direito, proporção equitativa entre pessoas e coisas (VILLEY, 2003, p. 181-182).

O desprezo deliberado pelas causas finais foi funesto para a ciência do direito. O direito foi reduzido a uma ciência dos fatos. Os filósofos dos séculos XVII, XVIII e XIX se preocupavam mais em explicar a gênese do que o fim. O sistema de Hobbes explica a gênese do Estado a partir de suas causas eficientes, as vontades de conservação dos indivíduos. Hegel, por sua vez, parte do autodesenvolvimento

da Ideia e do processo da história mundial. Marx, paulatinamente convertido ao culto à ciência, explicava a formação da sociedade burguesa moderna como efeito da luta entre classes. Marx lentamente foi se despreocupando com o que deveria ser, com o fim. Com certeza, os fins não fazem parte do objeto da ciência (VILLEY, 2003, p. 182).

Paolo Grossi, em recente obra publicada no Brasil, *Primeira Lição Sobre Direito* (2008), afirma, categoricamente, que, hoje, um resgate se impõe ao direito. Para ele o resgate se dará, caso consigamos reencontrar sob as recentes deformações modernas, em um direito de dimensão intersubjetiva: a dimensão humana e a dimensão social do direito. Grossi destaca:

Humanidade do direito: é seguramente este o primeiro ponto firme sobre o qual se deve insistir. Se o químico, o físico, o biólogo leem no livro aberto do cosmo as tramas das próprias ciências, o jurista não pode fazê-lo do mesmo modo: em uma natureza fenomênica privada de homens não há espaço para o direito, que – como já nos advertia com veemente eficácia um antigo jurista romano – se originou, desenvolveu e consolidou *hominum causa*; o que significa que nasceu com o homem e para o homem, incidivelmente coligado às vicissitudes humanas no espaço e no tempo (GROSSI, 2008, p. 7-8).

Assim, o direito não é escrito numa paisagem física que fica a aguardar a inserção do homem nesse contexto. Ao contrário, o direito é escrito na história (seja ela grande ou pequena), na qual homens e mulheres tecem suas inteligências, sentimentos, interesses, amores, ódios e idealismos. É, portanto, no cerne dessa história construída pela humanidade que se coloca o direito. O direito necessita do encontro entre sujeitos humanos, encontro este que transforma em social a experiência do sujeito singular. Nesse sentido, o ponto de referência necessário ao direito é a sociedade; uma sociedade que a cada dia se torna mais complexa e articuladíssima, com a possibilidade de que qualquer de suas articulações produza direito a todo instante, até mesmo numa fila diante de uma repartição pública. Por conseguinte, podemos concluir que o direito não é somente coligado com uma entidade politicamente autorizada e que, portanto, não tem como ponto de referência o formidável aparato de poder estatal moderno (GROSSI, 2008, p. 8-11).

2.1.1 Outras considerações relevantes

2.1.1.1 Sobre Alasdair MacIntyre

Não podemos deixar de mencionar neste capítulo introdutório algumas considerações importantes acerca da filosofia de Alasdair MacIntyre, filósofo contemporâneo ao qual devemos parte da fundamentação teórica desta dissertação. Além dele, também não podemos deixar de realizar uma breve apresentação do filósofo escolástico Tomás de Aquino, pois é a partir de seu *Tratado das Leis* contido na *Suma Teológica*, que nos baseamos para fundamentar a segunda parte desta dissertação.

MacIntyre nasceu em 1929, na Escócia. Estudou no *Queen Mary College*, na Universidade de Londres e na Universidade de Manchester. Ao emigrar para os Estados Unidos, prosseguiu com sua carreira acadêmica, ministrando filosofia nas Universidades de *Notre Dame*, *Vanderbilt*, *Boston* e *Duke*. Dentre suas principais obras, podemos destacar: *A Short History of Ethics* (1966); *After Virtue* (1981); *Who Justice, Which Rationality?* (1988); *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) e *Dependent Rational Animals: why humans beings need the virtues* (1999).

Conforme destaca Ramiro Marques em artigo intitulado *A Ética de Alasdair MacIntyre* (2011), o referido filósofo é devedor do pensamento filosófico de Aristóteles e de Tomás de Aquino, e é um dos autores contemporâneos mais profícuos no campo da ética. Sua teoria ética é singular porque não se integra nas perspectivas éticas surgidas com o Iluminismo, nem nas perspectivas pós-modernas e pós-nietzscheanas. A crítica que faz à esterilidade da ética moderna e, em particular, à perspectiva individualista liberal, faz dele um comunitarista ético.

A crítica que ele faz ao relativismo ético radical, tão querido de uma certa pós-modernidade, pode fazer-nos tentar ver nele um universalista ético, coisa que ele não é. E a crítica que ele faz à tese kantiana da autonomia do agente moral e do imperativo categórico, obriga-nos a colocar MacIntyre num lugar bem diferente de todos os que se mostram devedores da filosofia do grande Immanuel Kant. Não é, por isso, um acaso, a rejeição que MacIntyre faz da ética de John Rawls, a qual mais não é do que um kantismo de conteúdo social e igualitário. A complexidade da ética de MacIntyre é tal que também não é possível arrumar o seu pensamento junto dos seus compatriotas escoceses que, no século XVIII, criaram a ética utilitarista. No fundo, a melhor designação para ética de MacIntyre é dizermos que estamos perante um neoaristotelismo e um neotomismo. Mas, mesmo assim, fica de fora tudo aquilo que é novo no pensamento de MacIntyre, e que é muito. E aquilo que é novo no pensamento de MacIntyre

é tanto, que não será exagero afirmar que há uma ética antes de MacIntyre e uma ética depois de MacIntyre (MARQUES, 2011).

Neste ponto, é importante abrimos um parêntese para a definição do termo comunitarismo, a fim de que possamos nos melhor situar na proposta de Alasdair MacIntyre. Segundo, Gisele Cittadino, em verbete “*Comunitarismo*” publicado no *Dicionário de Filosofia do Direito* (2009), o termo comunitarismo vem sendo utilizado desde a década de 1980 para designar, especialmente no mundo anglo-saxão, o movimento crítico ao liberalismo. Liberais como John Rawls e Ronald Dworkin, dentre outros se vinculam à tradição kantiana, na medida em que, comprometidos com a prioridade do justo sobre o bem, defendem a ideia de que a despeito do pluralismo que caracteriza o mundo contemporâneo, é possível constituir uma concepção de justiça que possa garantir a autodeterminação moral dos indivíduos e ser compartilhada por todos. Por suas vezes, os comunitários como Alasdair MacIntyre, Charles Taylor e outros apelam à tradição hegeliana para contestar toda e qualquer racionalidade abstrata que abra mão de sua inscrição na história, nos costumes institucionais e nas diversas formas de vida (CITTADINO, 2009, p. 136).

É fundamental observar que liberais e comunitaristas possuem semelhanças, ambos defendem a sociedade democrática liberal e, nesse sentido, ainda que possam configurar de forma distinta, eles também defendem as instituições do Estado liberal, ou seja, o império da lei, a separação de poderes, os direitos fundamentais e a soberania popular. Nesse sentido a discordância entre liberais e comunitários não se traduz em propostas diferenciadas de regimes políticos, mas sim, num debate no interior da própria democracia liberal acerca de suas prioridades. Para os comunitários, os liberais estão apoiados numa antropologia equivocada, que supõe o homem como um ser desvinculado do mundo concreto, sem raízes, sem história, isolado dos demais e com capacidade de escolher autônoma e soberanamente os objetivos e valores que orientam seu projeto pessoal de vida. Por sua vez, os comunitaristas defendem que os conteúdos substantivos da história de cada um é que dão sentido à existência humana. Por isso, não é possível definir nossa identidade ou exercer nossa autonomia sem levar em consideração o horizonte social e cultural, no qual nos encontramos inseridos. É precisamente porque o indivíduo vive em ambientes culturais que sua identidade é inseparável do sentimento de pertencimento a uma comunidade. Simultaneamente, o consenso ético fundado na ideia de participação e de valores compartilhados oferece um

marco para que as instituições possam garantir a liberdade dos indivíduos, não os tornando alheios ao espaço público, uma vez que a liberdade se constrói na comunidade política e a ela diz respeito (CITTADINO, 2009, p. 136-137).

Os comunitaristas defendem a tese de que o grande erro dos liberais é supor que os direitos individuais são necessidades comuns compartilhadas por todos os indivíduos e por todas as tradições culturais. Para os comunitaristas, os direitos individuais não são necessidades universais, ou seja, não se configuram como interesses compartilhados por todos independentemente de raça, religião ou sexo. O liberalismo, segundo os comunitaristas, não respeita as diferenças, pois supõe que se constitui em um campo que pode ser compartilhado por diferentes culturas. O comunitarismo dá prioridade à soberania popular como participação ativa dos cidadãos nos assuntos públicos. Nesse sentido, ao invés de privilegiar a autonomia privada, o comunitarismo opta pela defesa da autonomia pública, ancorada nas ideias de atuação e participação. Se o pluralismo liberal assegura a autonomia privada e os direitos individuais, o pluralismo comunitário defende a autonomia pública e a soberania popular, compatíveis com a existência de diversos centros de influência social e poder político. Por conseguinte, enquanto que para os liberais a neutralidade do Estado decorre do pluralismo, para os comunitários, é o próprio pluralismo que impede o Estado de tratar igualmente cidadãos com valores culturais distintos (CITTADINO, 2009, p. 137).

Tendo compreendido a definição de comunitarismo, podemos retornar a Ramiro Marques, o qual destaca que tendo em vista que a ética macintyreana está alicerçada em Aristóteles e em Tomás de Aquino, é possível afirmar que referida ética seja teleológica e preocupada com as concepções de vida boa, virtudes, *eudaimonia* e bem. A racionalidade prática é uma constante na teoria ética racionalista de MacIntyre e, apesar desse racionalismo, a ética do filósofo escocês não se afasta do processo de criação das emoções, dos afetos, das contingências e contextos culturais e sociais (MARQUES, 2011).

MacIntyre alia à noção de erro em Aristóteles, a noção de pecado contida em Tomás de Aquino, haja vista que enquanto a concepção teísta da moral predominou, as respostas de referida concepção foram satisfatórias para o problema da escolha do bem. Em virtude disso, aquilo que um indivíduo devia fazer era o mesmo que dizer qual era o curso de ação capaz de fazer cumprir o propósito para o qual o ser humano foi criado. Nesse sentido, o propósito do homem era cumprir aquilo que a

Lei Divina prescrevia. Nesse longo período da história moral da sociedade ocidental não houve crises morais prolongadas, pois cada indivíduo conhecia o lugar que lhe cabia na comunidade na qual se encontrava inserido e, portanto, sabia seguir seu trajeto como pessoa integrada num meio de fortes laços comunitários e culturais (MARQUES, 2011).

Tomás de Aquino, no século XIII, foi o porta-voz da proposta moral de que fé e razão poderiam se aliar. A lei moral divina se constituiu, na Idade Média, como instrumento capaz de elevar o homem de seu estado bruto a um estado que lhe permitisse a realização de sua verdadeira finalidade. Contudo, a partir de Descartes, a proposta moral da cristandade passou a ser gradativamente substituída por visões positivistas, utilitaristas e individualistas (MARQUES, 2011).

Quando uma sociedade começa a dar preferência aos bens exteriores, inicia um processo de exclusão das virtudes, já que estas só podem florescer em sociedades que dão a primazia aos bens interiores. Ao lembrar esta tese de Tomás de Aquino, o filósofo escocês está a avisar-nos que já percorremos o caminho que nos leva ao abandono das virtudes, porque as sociedades ocidentais materialmente desenvolvidas deixaram-se, há muito, seduzir pelos bens exteriores, vendendo a alma ao dinheiro e aos bens exteriores que ele proporciona. A responsabilidade da exclusão das virtudes nas sociedades ocidentais materialmente desenvolvidas não pode deixar de ser assacada à predominância da ética individualista, nascida com Kant e alimentada, mais tarde, pela genealogia ética pós-moderna (MARQUES, 2011).

Na sua obra *After Virtue* (2003), MacIntyre declara que o projeto moderno de justificação da moralidade fracassou devido ao fato de subordinar a justificação das virtudes a uma prévia justificação de princípios. O filósofo argumenta que é necessário inverter esse procedimento, deslocando as virtudes para a primeira função, no sentido de se compreender a finalidade e o valor das regras morais. A ética moderna tem sido considerada como uma ética legalista e, nesse sentido, Kant defende que os talentos do espírito como discernimento, as qualidades do temperamento como a coragem, os dons da fortuna como a honra, não são virtudes, mas sim vícios se a tudo não presidir uma boa vontade que aja a partir de regras legitimadas pelo imperativo categórico. É contra essa aparente inversão da ética clássica que MacIntyre e alguns filósofos morais contemporâneos se voltam (BORGES; DALL' AGNOL; DUTRA, 2003, p. 57-58).

Para MacIntyre, conforme esclarece Luiz Bernardo Leite Araújo, em texto publicado no *Dicionário de Filosofia do Direito* (2009), a moralidade pré-moderna foi

progressivamente rompida com a rejeição do teleologismo, com a separação radical entre fatos e valores, deixando o homem desprovido de seu *telos*. Tal situação se configura como o abandono da tradição aristotélica das virtudes e justifica o fracasso da filosofia moral moderna e contemporânea. A sociedade liberal moderna e individualista rejeita qualquer tradição. Contudo, ela não deixa de ser uma tradição, uma vez que tem como supremo bem a manutenção de sua estrutura e, assim, ela é tão excludente quanto qualquer outra tradição fechada em torno de seus padrões de racionalidade. Para o raciocínio liberal, somente a ideia de ser racional já é algo suficientemente justo. MacIntyre compreende o papel da justiça na sociedade liberal como um debate inacabado sobre as concepções do justo (ARAÚJO, 2009, p. 562).

MacIntyre defende a tese de que a fragmentação da linguagem moral, tanto na filosofia quanto na prática cotidiana deve-se ao fracasso do projeto iluminista de fundamentação da moralidade. Na Europa, entre os anos de 1630 e 1850, a moralidade converteu-se em uma esfera peculiar dentro da qual as regras de conduta não eram nem teológicas nem legais nem artísticas. Nesse período, procurou-se uma justificação independente para essas regras. Assim, Hume relegou a moral às paixões, pois seus fundamentos excluía a possibilidade de assentá-la na razão. Kant fundamentou a moral na razão, pois seus argumentos excluía a possibilidade de fundamentá-las nas paixões. Kierkegaard excluiu tanto a razão quanto a paixão, compreendendo a moralidade a partir de uma escolha última, isto é, de um ato de fé, não necessariamente no sentido religioso. Mas o projeto iluminista não fracassou apenas em virtude desses filósofos que, embora professassem o cristianismo, propuseram teorias morais incompatíveis. Segundo MacIntyre, qualquer projeto que pretendesse construir uma argumentação válida que partisse da natureza humana para a autoridade das regras estava condenado ao fracasso (BORGES; DALL' AGNOL; DUTRA, 2003, p. 60-62).

A ideia central da razão prática liberal preconiza que cada indivíduo é livre para escolher o bem que lhe agrada perseguir, contudo o indivíduo não pode incorporar esse bem na vida pública. Essa vida pública está diretamente ligada à instituição do Estado Moderno e ao desenvolvimento da economia de mercado, sendo que estes dois últimos, paulatinamente, contribuíram para destruir as estruturas comunitárias de outrora, portadoras de uma concepção teleológica do ser humano (ARAÚJO, 2009, p. 562).

Inicialmente, o projeto liberal era fornecer um esquema político, legal e econômico no qual o fato de concordar com o mesmo conjunto de princípios racionalmente justificáveis tornaria aqueles que têm concepções amplamente diferentes e incompatíveis da boa vida para os seres humanos capazes de viver juntos pacificamente dentro da mesma sociedade, desfrutando da mesma posição política e assumindo as mesmas relações econômicas. Todo indivíduo deve ser igualmente livre para propor e viver de acordo com qualquer concepção do bem que lhe apraza [...] Qualquer concepção do bem humano segundo a qual, por exemplo, é dever do governo educar moralmente os membros da comunidade, de modo que eles passem a viver essa concepção, pode, até certo ponto, ser sustentada como uma teoria particular por indivíduos ou grupos, mas qualquer tentativa séria de incorporá-la à vida pública será proscrita. [...] O que é permitido na arena [pública] é a expressão de preferências, de indivíduos ou de grupos, [...]. Pode até ser que, em alguns casos, seja uma teoria ou concepção não-liberal do bem humano que leve os indivíduos a expressar suas preferências. Mas essas teorias e concepções só podem ser manifestadas enquanto expressões de preferência (MACINTYRE, 1991, p. 361-362).

É neste quadro que, atualmente, nos encontramos e segundo MacIntyre toda essa complexidade é resultado do projeto malsucedido do Iluminismo e de seus frutos: o liberalismo econômico do século XIX e o liberalismo político do século XX (ARAÚJO, 2009, p. 561). Neste ponto, outro questionamento se evidencia: Sem uma concepção da pesquisa racional incorporada numa tradição; descartado o aspecto teleológico do homem e a moral relegada ao plano subjetivo, ou seja, não acolhida pela esfera pública estatal – então, de que forma esse homem poderia ser controlado? Bem, o Iluminismo e seus predecessores concluíram que para controlar a conduta humana seria suficiente a constituição de um ordenamento jurídico.

Isto é um engano, conforme observa MacIntyre, pois para ele a exclusão de preceitos morais e a mera substituição por um conjunto de normas estatais, aliado a uma racionalidade independente do contexto histórico e social e, de qualquer compreensão finalista (teleológica) do homem, conduziram ao fracasso da filosofia moral moderna e contemporânea, bem como produziram discordâncias morais muito profundas e que dão ensejo a debates morais inconclusos (ARAÚJO, 2009, p. 561).

O debate nunca se conclui, justamente pelo fato de que tal sociedade se alimenta dele para formular suas concepções de justiça. Daí a imensa pluralidade de concepções e racionalidades. Por esse motivo, faz-se necessária a montagem de um aparato legal positivado e ao qual são entregues as soluções dos inúmeros conflitos públicos. Nessa sociedade os filósofos são confinados na seara acadêmica e o espaço dos debates é aberto aos advogados, considerados por MacIntyre como o “clero” do liberalismo (MACINTYRE, 1991, p. 370).

Tais debates são marcados por questionamentos relativos à justiça das guerras, ao aborto e à eutanásia, à natureza da liberdade, bem como pela disputa de doutrinas e políticas influentes como o kantismo, o utilitarismo, as modernas teorias da justiça (como a justiça social de Rawls, por exemplo), o liberalismo proprietarista de Nozick etc. A negação das tradições de pensamento e a rejeição do princípio teleológico do homem pelo Iluminismo coadunaram para o predomínio da doutrina emotivista na cultura contemporânea (ARAÚJO, 2009, p. 560).

O emotivismo trata-se de uma teoria ética que tem como seus precursores Nietzsche, Wittgenstein, Russel, Carnap, Ayer e Steveson. Segundo a mesma, todos os juízos de valor e morais representam meras expressões de preferências pessoais do indivíduo e que, portanto, não são nem falsos nem verdadeiros. Deste modo, segundo o emotivismo, os preceitos morais são desprovidos de matriz cognitiva e racional. Assim, a linguagem moral está disponível apenas para um uso puramente emotivo e particular, longe da esfera pública (ABBAGNANO, 2007, p. 376).

MacIntyre argumenta que o emotivismo, como teoria do significado, falha pelas seguintes razões: a) ao procurar elucidar o significado de certas proposições por referência à sua função, entra num círculo vicioso ao não identificar os sentimentos ou atitudes em questão; b) confunde duas classes de proposições que são, na verdade, distintas: as expressões de preferência e as valorativas (morais); c) reduz inadequadamente o significado ao uso. O emotivismo não se constitui como uma teoria de abrangência universal, mas decorre de determinadas condições históricas, ou seja, trata-se de uma resposta ao intuicionismo de Moore. Outra crítica é que quanto mais arraigado o emotivismo, mais fragmentada se apresentará a linguagem moral e, nessa medida, não é possível compreender todos os juízos morais muito menos analisá-los em termos de preferências objetivas (BORGES; DALL'AGNOL; DUTRA, 2003, p. 61).

Portanto, além da negação ao princípio teleológico humano e da propagação de ideias relativas ao emotivismo, MacIntyre ressalta outro fenômeno, fruto do projeto iluminista e tão presente na cultura contemporânea, que é a juridificação das relações sociais (ARAÚJO, 2009, p. 560). A cada dia, os desentendimentos são uma constante nas complexas relações em sociedade, culminando com a propagação diária de milhares de ações nos tribunais. O Estado tenta controlar por meio de suas normas jurídicas a conduta dos indivíduos, contudo estes tendem a se rebelar contra

tais normas, principalmente quando interesses particulares entram em conflito com interesses coletivos.

[...] fica claro, que, gradualmente, se dá cada vez menos importância a se chegar a conclusões substanciais e cada vez mais se atribui importância a continuar o debate pelo debate. Pois a natureza do próprio debate, e não de seu resultado, fornece de vários modos a base [...] das regras e procedimentos do sistema legal formal, no qual apelos à justiça podem ser ouvidos numa ordem individualista liberal. A função desse sistema é impor uma ordem na qual a resolução de conflitos se faça sem se invocar qualquer teoria do bem humano. Para se alcançar esse fim, quase todas as posições tomadas nos debates filosóficos da jurisprudência liberal podem, ocasionalmente, ser invocadas. E a marca de uma ordem liberal é referir a resolução de seus conflitos, não aos debates, mas aos veredictos de seu sistema legal (MACINTYRE, 1991, p. 370).

Assim, MacIntyre nos leva a compreender que a modernidade é incapaz de atingir um consenso racional e de resolver seus problemas no interior do espaço público. E, nesse sentido, acaba apelando às regras e aos procedimentos de seu sistema jurídico (ARAÚJO, 2009, p. 560).

[...] nossa sociedade não é uma sociedade de consenso, mas de divisão e conflito, pelo menos no que concerne à natureza da justiça; mas também que, em certa medida, essa divisão e esse conflito estão dentro deles próprios [indivíduos]. Pois muitos de nós são levados, através da educação, a adotar não um modo coerente de pensar e julgar, mas uma visão construída a partir de um amálgama de fragmentos sociais e culturais herdados tanto de diferentes tradições das quais nossa cultura originalmente proveio (puritana, católica, judaica), como de diferentes estágios e aspectos do desenvolvimento da modernidade (o Iluminismo francês, o Iluminismo escocês, o Liberalismo econômico do século XIX, o Liberalismo político do século XX) (MACINTYRE, 1991, p. 12).

A retórica pluralista do liberalismo tem a função de ocultar a profundidade dos conflitos. E a justiça formal acaba desempenhando um papel de mera pacificadora em virtude da inexistência de princípios éticos compartilhados revelando, assim, uma política que propaga, por outros meios, uma constante “guerra civil” (ARAÚJO, 2009, p. 561). A atual ética individualista ignora o homem como entidade funcional, bem como sua natureza essencial e sua finalidade essencial. De acordo com a tradição clássica, ser homem é cumprir e realizar um conjunto de papéis e funções, cada um dos quais com sua finalidade: ser membro de uma família, ser cidadão na *polis* etc. Por sua vez, a ética moderna individualista enxerga o homem separado de suas funções e, nesse sentido, o conceito funcional do ser humano deixou de ser importante (MARQUES, 2011).

A invenção do indivíduo, ocorrida a partir do Renascimento, correspondeu a importantes transformações na vida social das populações europeias. Contudo, quando o *self* se separa dos modos de pensamentos e de cultura herdados, torna-se necessário criar novos consensos que permitam a invenção de novas tradições culturais, porque a ideia de um *self* separado da tradição herdada não passa de uma mera ideia sem correspondência com a realidade. O projecto iluminista da ética individualista falhou precisamente porque foi impossível o estabelecimento desses consensos. A actual crise moral que mergulhou as sociedades materialmente desenvolvidas do Ocidente numa crise de identidade e na confusão de finalidades, é o produto desse falhanço. Por um lado, o agente moral individual, liberto da hierarquia e da teologia, concebe-se e é concebido pelos filósofos morais como dono e senhor de sua autoridade moral. A ética de Immanuel Kant é disso a suprema expressão. Por outro lado, a herança cultural e os laços comunitários, desprovidos da sua antiga autoridade, têm de encontrar um novo papel e uma nova realidade. Tarefa difícil, quando as novas perspectivas morais do utilitarismo e do racionalismo crítico, abertas pela filosofia de Kant, entretanto tornadas preponderantes, acusam a visão tradicional de estar contaminada de superstição (MARQUES, 2011).

Apesar dessa visão pessimista da sociedade moderna e contemporânea, a proposta de MacIntyre, segundo Ramiro Marques, é de reforçar a necessidade de nos ligarmos a uma comunidade com fortes laços de pertença e de identidade cultural, à semelhança dos primeiros cristãos nos primeiros séculos de nossa era. Tal proposta visa dar esperanças às sociedades ocidentais no sentido de que possam sobreviver à vinda de novas “idades das trevas”.

A tentativa de conferir unidade à vida humana esbarra em alguns obstáculos. Um deles é de carácter social, concernente à dinâmica que tem tornado a vida humana cada vez mais segmentada: trabalho e ócio, vida privada e vida pública etc. Outro é a tendência de pensar atomisticamente, isto é, de forma isolada, os atos humanos. Contudo, apesar desses entraves, a inteligibilidade de uma ação é possível somente no contexto de uma narrativa histórica. MacIntyre afirma que sonhamos, esperamos, desesperamos, cremos, descremos, planejamos, criticamos, construímos, aprendemos, odiamos etc sempre narrativamente. Não somos apenas atores, mas também autores de narrativas, que apresentam a ação em certo trilho teleológico. Segundo MacIntyre, tanto individualmente quanto em nossas relações pessoais, vivemos à luz de certos conceitos que apontam a um futuro possível compartilhado, um futuro no qual algumas coisas parecem ser possíveis e outras não. Não há presente que não esteja informado de alguma imagem futura, e o futuro sempre se apresenta em forma de um *telos*, de uma finalidade, entendida como a busca consciente de objetivos ou de uma multiplicidade de metas na direção das quais avançamos ou fracassamos em avançar. A narrativa é o que dá unidade à vida

humana e cria a identidade pessoal (BORGES; DALL' AGNOL; DUTRA, 2003, p. 65).

No lugar de uma concepção emotivista do sujeito que determina o valor moral pela escolha ou decisão individual, de uma ética abstrata e fundada em regras, da noção atomista de pessoa e de conceitos instrumentais de sociedade, característicos da modernidade liberal, MacIntyre propõe uma concepção narrativa do sujeito em busca do pleno florescimento e uma ética baseada em virtudes que capacitam à realização de um plano de vida, acompanhadas de uma ênfase contínua na importância da tradição, constituída precisamente de um conjunto de práticas formadas e transmitidas por gerações e que definem o contexto no qual se desenrola a busca individual do bem-viver. Nesse sentido, os conceitos fundamentais apresentados por MacIntyre na renovada concepção aristotélica da moralidade são os de narrativa, prática e tradição. Retraçando a história da noção de virtude desde a Antiguidade grega, o filósofo escocês destaca que o critério de avaliação moral é constituído pela forma de vida na qual a ação individual está inserida e pelo caráter de seu autor, o qual se forma e se desenvolve num contexto social por meio da participação em práticas que possuem bens internos. Assim, o amadurecimento moral de uma pessoa se dá pela reflexão sobre o tipo de vida que leva e pela construção de uma narrativa própria em função da qual os atos podem ser julgados como virtudes ou vícios (ARAÚJO, 2009, p. 561-562).

2.1.1.2 Sobre Tomás de Aquino

Tomás nasceu em 1224, no castelo de Roccasecca, próximo de Aquino, em uma grande família senhorial hostil à política da Igreja. No ano de 1230 tornou-se oblato no mosteiro da abadia beneditina de Montcassin. Em 1239 retorna ao seio de sua família e no mês de outubro ingressa na Universidade de Nápoles, onde inicia seus estudos em artes. Nessa mesma cidade, em 1244, aos 20 anos de idade, enfrentando a violenta oposição de seu meio, toma o hábito dominicano. A Ordem de São Domingos é inovadora para seu tempo, representativa dos novos meios urbanos, que se opõe às classes senhoriais e rurais. É uma ordem que escandaliza com sua pobreza e por seu apego a Roma. Tomás será encarregado de defender a causa dos irmãos mendicantes, os quais são privados de terem acesso ao ensino (GILSON, 2007, p. 653; VILLEY, 2005, p. 132).

No outono de 1245, Tomás se dirige a Paris, onde estuda teologia, obtendo licença para lecionar no ano de 1256. No mês de junho de 1259, obtém seu mestrado. Passa por diversas cidades da Itália, exercendo o magistério e estudando proficuamente. Destaca-se por sua capacidade de trabalho, pelo vigor de sua memória, pelo grande conhecimento, pela clareza de seu espírito, pelo domínio da dialética e, sobretudo, por sua honestidade. Sabe acolher e compreender os outros, quer se trate do árabe Avicena, do judeu Maimônides ou, sobretudo, do pagão Aristóteles. No ano de 1247 é convocado por Gregório X para o segundo Concílio Geral de Lyon. Adoentando-se no caminho, falece aos 07 de março de 1274, com 50 anos de idade. *“De resto, sabe-se que Tomás é um grande místico e o poeta da Eucaristia; declarou no fim de sua vida que, perto do que acabara de ver durante um êxtase, toda sua obra não passava de um fogo de palha”* (VILLEY, 2005, p. 132).

As ideias fundamentais de Tomás de Aquino possuem um potente diálogo antropológico com o homem de hoje (LAUAND, 2005c: VI). Numa introdução à obra do filósofo escolástico, *Verdade e Conhecimento* (2002), Jean Lauand define aquele como o último grande pensador clássico que:

[...] recolhe as grandes contribuições do pensamento filosófico (de Aristóteles aos árabes), harmonizando-as, numa síntese original e profunda, com a revelação cristã. Essa síntese adquire atemporalidade na medida em que se dá com as propriedades que são suas características mais marcantes: a abertura e o universalismo. [...] Tomás ao mesmo tempo que cultiva uma teologia bíblica, recorre aos filósofos pagãos e muçulmanos para elaborar sua teologia. O compromisso de Tomás é unicamente com a verdade das coisas e se recorre a este ou àquele autor é para investigar a verdade das coisas: *“os argumentos filosóficos não são acolhidos pela autoridade de quem diz, mas pela validade do que se diz”* (*“non... propter auctoritatem dicentium, sed propter rationem dictorum”* – In Trin.2, 3 ad 8) (AQUINO, 2002, p. 2-3).

No espaço da *Suma Teológica*, esta dissertação tenta buscar o sentido do vocábulo *lei*, a lei em seu caráter pedagógico, cujo conteúdo justo auxilia na condução dos homens ao desenvolvimento das virtudes e ao aprimoramento de suas relações comunitárias. Para tanto, buscamos inspiração na *Prima Secundae* (I-II, q. 90-97) da *Suma Teológica* (2005a), na qual Tomás de Aquino busca refletir sobre a função pedagógica da lei humana. Trata-se de um verdadeiro tratado sobre a lei, no qual Tomás de Aquino dedica-se a estudar as generalidades comuns a todas as leis (essência, espécies e efeitos), aprofundando em seguida, o conceito da lei em seus aspectos teológicos.

O direito é abordado por Tomás de Aquino, principalmente em dois tratados. O primeiro é o das *Leis* que aparece no final da *Prima Secundae* (I-II, questões 90-109). Ali ele estuda as regras que devem dirigir a conduta humana: lei eterna, lei natural, lei humana e leis divinas reveladas. O segundo é o *Tratado da Justiça*, na *Secunda Secundae* (II-II), onde o filósofo trata das virtudes e dos vícios, em particular na questão 57, *De Jure*, que define o direito. Nas questões 58 e seguintes, *De Justitia*, *De Injustitia* etc há uma série de questões relativas aos pecados cometidos contra a justiça, em que Aquino expõe detalhadamente um elevado número de problemas concernentes ao direito – a propriedade, os contratos, o roubo, a usura, o processo judicial, inúmeros delitos etc (VILLEY, 2005, p. 136).

No século XIII, o direito cristão, de origem puramente sacra, não correspondia às necessidades sociais cada vez mais prementes. Os textos do *Corpus Juris Civilis*, encontrados pelos glosadores, não eram suficientes para garantir sua aplicação. Era preciso persuadir as pessoas sujeitas a julgamento que essa aplicação era justa, haja vista a origem pagã desses textos, cuja autoridade não se apoiava mais na sobrevivência do império de Justiniano. Também não era suficiente restituir os textos romanos em seu teor original, uma vez que estes já não mais correspondiam à realidade do mundo medieval. É nesse momento crucial carente de uma legislação e jurisprudências novas que Tomás de Aquino contribuirá fortemente para os juristas, por intermédio da restauração do direito natural de Aristóteles (VILLEY, 2005, p. 138-139).

Aquino não reproduz identicamente o direito natural aristotélico. Sua doutrina é muito mais corrente e ordenada, cujos fundamentos se solidificam com a ajuda do neoplatonismo de Cícero, de Ulpiano, da Bíblia e de Santo Agostinho. O filósofo escolástico não está a serviço de qualquer escola, no entanto, ele prima por conciliá-las. O direito natural de Aristóteles, Platão e dos estóicos, parte da ideia de que o mundo implica uma ordem e que, portanto, não é efeito do acaso. Aquino encontra a confirmação disso nos textos da Bíblia e no conjunto do dogma cristão. Nesse sentido, o direito natural está ligado à hipótese teísta de que o mundo é o resultado de um deus criador e ordenador. Por outro lado, a negação do direito natural seria para Aquino o corolário do ateísmo (VILLEY, 2005, p. 140-141).

A razão, segundo Aquino, é o primeiro princípio dos atos humanos, ou seja, a razão é a regra e a medida dos atos humanos. A lei é certa regra e medida e, nesse caso, a lei só pode ser produto da razão humana (AQUINO, 2005a, I-II, 90, 1). A

finalidade da lei é visar a ordem que é para a felicidade comum dos seres humanos e, portanto, a lei ordena-se para o bem comum. A moral tomista possui um caráter eminentemente comunitário. A lei é chamada a encarnar-se no agir moral de cada pessoa dentro de uma comunidade. Mesmo que o ser humano se revista de sua individualidade, de seu caráter único e singular, ele vive numa universalidade que é a comunidade (ora a família, a aldeia, a cidade, a profissão, as instituições, a nação etc). Nesse sentido, uma das primeiras funções da lei (como regra do agir) é instaurar esse universalismo comunitário, possibilitando a comunicação, as trocas e as relações de afetividade entre os seres humanos (AUBERT, 2005a, p. 525-526).

A moral para Aquino tem o objetivo de tornar o homem bom. Assim, o ser humano é bom quando instaura em si a ordem da razão. E como o sentido da lei é realizar tal racionalidade, o efeito da lei é tornar o homem bom. A lei humana é imposta à multidão que em grande parte é constituída por pessoas pouco afeitas à virtude, ou seja, uma porção significativa dos seres humanos não é virtuosa. Contudo, de forma paulatina, as leis humanas podem conduzir o indivíduo a uma vida virtuosa. É importante observar que a lei não tenta impor diretamente aos homens que se abstenham de todos os vícios e males, mas ela tenta impedir que os homens se lancem a males piores. A lei não foi feita para os justos, uma vez que estes são lei para si mesmos. Sobre os virtuosos, a lei não possui força coativa como tem sobre os viciosos (AUBERT, 2005a, p. 542).

Tomás de Aquino repete em certa medida o ensinamento de Aristóteles ao tratar da necessidade das leis positivas humanas; ao frisar sobre a origem da lei; sobre a continuidade do direito positivo humano; ao destacar as qualidades da lei humana e enfim, ao falar sobre a autoridade da lei humana positiva. As leis positivas humanas são para Aquino uma necessidade pela própria natureza do homem de ser sociável e naturalmente destinado à ordem pública. Quanto à origem das leis positivas humanas, estas sempre irão proceder de uma autoridade do grupo humano, em conformidade com o regime político. Nesse sentido, o autor dessas leis poderá ser um monarca, uma elite de ricos ou sábios, ou até mesmo do povo reunido. A força dessas leis repousa na aceitação popular (VILLEY, 2005, p. 150-151).

A doutrina do filósofo escolástico serviu às necessidades da sociedade de seu tempo ressuscitando o método e as fontes do direito antigo. A doutrina é laica, não laicista e que reconstruiu as bases de uma ordem temporal autônoma, de uma

justiça do direito. Justiça do direito, fundamentalmente necessária para o vigor da *arte jurídica* e que não sacrificava os fins espirituais do homem. Trata-se de uma doutrina que demonstra progresso em relação à de Aristóteles e à de Santo Agostinho (VILLEY, 2005, p. 167).

Após essa breve exposição acerca dos principais problemas relativos ao direito moderno e de uma introdução ao pensamento de Alasdair MacIntyre e de Tomás de Aquino, propomos nas próximas páginas a tarefa de se repensar o direito a partir da recuperação de uma antropologia aristotélico-tomista e de situar esta reflexão no contexto da *ética das virtudes* e coligá-la à função pedagógica da lei humana em Aquino.

2.2 A ética das virtudes

Recentemente, alguns filósofos argumentaram que a filosofia moderna passa por um franco processo de falência e a recuperação da ética aristotélica seria uma das saídas para esse problema. Conforme destaca James Rachels em sua obra, *Os Elementos da Filosofia da Moral* (2006), essa ideia foi colocada por Elizabeth Anscombe, quando em 1958 publicou no jornal *Philosophy*, um artigo intitulado *Filosofia da moral moderna*. Nesse artigo Anscombe sugeriu que a filosofia moderna está sem rumo, uma vez que ela conta com a incoerente noção de uma “lei” sem um legislador. A autora argumenta que deveríamos parar de pensar em dever, obrigação e justiça e retornarmos à abordagem aristotélica das virtudes. No rastro do artigo de Anscombe, a Teoria das Virtudes rapidamente se tornou a opção principal dentro da filosofia da moral contemporânea (RACHELS, 2006, p. 176-177).

Após um longo período de negligência para com as virtudes, nos tempos mais recentes de desenvolvimento da ética, a atenção se voltou a esse elemento fundamental da moral. Atualmente, a ética das virtudes se configura como um modo peculiar de compreender a vida moral, além de ser uma alternativa ao kantismo e ao utilitarismo. Os teóricos da ética das virtudes rejeitam as tentativas modernas de estatuir princípios universais de ação e propõem uma compreensão das qualidades morais de que os agentes devem ser dotados para agir eticamente. Nesse sentido, é preciso dar mais atenção às circunstâncias particulares dos agentes e à formação de seu caráter por intermédio do cultivo de bons hábitos, os quais influem na formação

de pessoas cada vez mais virtuosas (BORGES; DALL' AGNOL; DUTRA, 2003, p. 57).

As virtudes são uma lei natural, pois quem as busca praticar, procura ler nas coisas – é a autoridade das leis (AQUINO, 2005a, I-II, 94,3). Mas quais são as virtudes que deveriam ser encorajadas nos seres humanos? Citamos uma série de virtudes, série esta que pode também ser expandida: autoconfiança, autodisciplina, amizade, percepção, diligência, compaixão, consciência, consideração, cooperação, coragem, cortesia, benevolência, generosidade, honestidade, justiça, lealdade, moderação, paciência, decência, confiança, prudência, racionalidade, respeito, tolerância etc.

A Teoria das Virtudes que parte de Aristóteles constitui, decisivamente, a tradição clássica como tradição do pensamento moral e racional. Nesse sentido, Aristóteles procura ser a voz racional dos melhores cidadãos de Atenas:

[...] o exercício das virtudes não é, nesse caso, *um* meio para o fim do bem para o homem, pois o que constitui o bem para o homem é uma vida humana completa, vivida da melhor forma possível, e o exercício das virtudes é uma parte necessária e fundamental de tal vida, e não um mero exercício preparatório para garantir tal vida. Assim, não podemos caracterizar o bem para o homem sem já ter mencionado as virtudes. E, numa estrutura aristotélica, a afirmação de que pode haver algum meio de alcançar o bem para o homem sem o exercício das virtudes não faz sentido (MACINTYRE, 2001a, p. 254).

MacIntyre explica que as virtudes são disposições de agir e de pensar de determinadas maneiras. Assim, agir virtuosamente não será como Kant defenderia a tese de agir contra a inclinação. Para Aristóteles, agir virtuosamente é agir com base na inclinação formada pelo cultivo das virtudes. O agente moral faz o que é virtuoso porque é virtuoso. Conforme esclarece MacIntyre, é esse fato que distingue o exercício de certas qualidades que não são virtudes, mas sim apenas simulacros de virtudes. O exercício das virtudes exige a capacidade de julgar e fazer certo, no lugar certo, na hora certa e da maneira certa. Portanto, o exercício desse juízo não é uma aplicação de normas passíveis de se transformarem em rotina. O juízo é indispensável na vida do homem virtuoso, enquanto que na vida da pessoa comum (a que é meramente obediente às leis ou às normas), o juízo não exerce papel tão fundamental (MACINTYRE, 2001a, p. 255-256, 262).

Aristóteles define virtude como uma disposição de caráter relacionada com uma escolha deliberada e que consiste num justo-meio ao que nos diz respeito,

determinado por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática. A virtude é a mediania entre os extremos do excesso e da falta. Portanto, ser virtuoso é ser moderado. E moderar é equilibrar, ponderar, pesar – é ação que institui a medida, o *métron*. Na ética aristotélica, a medida moderadora é o justo meio. Conforme destaca Marilena Chauí (CHAUI, 2002, p. 446), a ética é a ciência prática da moderação ou, como diz Aristóteles, a ética é a ciência prática da prudência (*phrónesis*).

Na obra *Ética* Borges, Dall’ Agnol e Dutra (2003), analisam os elementos da definição de virtude dada por Aristóteles: disposição de caráter, escolha deliberada, justo-meio, razão e sabedoria prática. No que tange à *disposição do caráter*, Aristóteles defende que as virtudes são adquiridas pela prática constante de boas ações e estas, se tornam hábitos. Contudo, a virtude não pode ser reduzida a mero hábito, ao contrário, ela é o produto da educação e do cultivo de bons hábitos. Quanto à *escolha deliberada*, esta pressupõe a deliberação, a investigação dos meios necessários para se alcançar um objetivo estabelecido pelo agente. A vontade se diferencia do desejo porque ela contém elementos racionais e, nesse sentido, os fins da ação são dados pelo raciocínio desiderativo ou desejo racional. A escolha está relacionada com os meios para atingir os fins que a vontade almeja. Sobre o *justo-meio*, este é o modo correto de agir que se encontra entre dois vícios. Assim, o ato virtuoso é guiado pela regra correta, à margem da qual se situam, em cada extremo, os atos viciosos. Por exemplo, a coragem está no meio, flanqueada de um lado pela temeridade e do outro pela covardia; a generosidade, por sua vez, situa-se no estreito patamar entre a sovínice e prodigalidade. Quanto à *razão*, esta determina o ato virtuoso. Segundo Aristóteles, as virtudes não se constituem como formas de razão como Sócrates acreditava. As virtudes apenas envolvem o elemento razão. A razão expressa a regra reta e ser virtuoso é agir em conformidade com a regra reta. Ser virtuoso, portanto, significa agir de modo racional e viver de acordo com a racionalidade:

Como Aristóteles diz, “a lei é a razão não afetada pelo desejo” (1287a). É bem verdade que o justo-meio algumas vezes é “o que nos diz respeito”, mas há situações onde o justo-meio é o mesmo para todos, como por exemplo, na distribuição igualitária de um bem. Nem todas as ações virtuosas admitem o justo-meio da mesma forma. Há situações em que as regras universais são necessárias e devem guiar a conduta de todos. As leis, por exemplo, prescrevem atos virtuosos. Aristóteles afirmou que “a lei prescreve certas condutas; por exemplo, a conduta do homem corajoso [...],

do homem temperante [...], do homem gentil [...]" (1196b). E aqui notamos uma importante interconexão de regras e virtudes (BORGES; DALL' AGNOL; DUTRA, 2003, p. 70).

Finalmente, o último elemento da definição de virtude: a *sabedoria prática*. Ela é uma forma de *práxis*, de ação e possui fim em si mesma. Portanto, a sabedoria prática não é uma ciência, uma vez que está conectada com coisas contingentes. Ela é a habilidade de deliberar e, para tanto, deve cumprir duas condições: investigar os meios para a vida feliz em geral e proceder da mesma forma em relação a todas às pessoas. A sabedoria prática é, essencialmente, o conhecimento de como aplicar princípios universais a circunstâncias particulares e não a subversão desses princípios (BORGES; DALL' AGNOL; DUTRA, 2003, p. 71).

É importante ressaltar que a virtude, nos poemas homéricos, é uma qualidade que permite ao indivíduo exercer exatamente o que seu papel social bem definido requer. Já na teoria aristotélica, as virtudes não se vinculam aos homens que exercem papéis sociais, mas sim, ao homem como tal. Nesse sentido, é o *telos* da espécie humana que determina quais qualidades humanas são virtudes. O próprio exercício das virtudes é um componente essencial da *boa vida* para o homem (MACINTYRE, 2001a, p. 309-310). "*O telos da vida humana é um certo tipo de vida; o telos não é algo a se conquistar a certa altura do futuro, mas no modo como construímos toda a nossa vida*" (MACINTYRE, 2001a, p. 295).

Protágoras supôs que a ética é uma técnica, enquanto que para Platão, a ética seria parte integrante da vida contemplativa. Por sua vez, Aristóteles vai mais além, trazendo a ética para a vida prática, consolidando, assim, sua filosofia prática. Ao contrário de outras ciências teoréticas como a física e a metafísica, ciências estas que não criam seus objetos, mas apenas os contemplam, a ética é uma ciência prática ou uma ciência da *práxis* humana; é um saber cujo objeto de estudo é a ação. Contudo, o ponto comum entre a *práxis* e as ciências teoréticas é a natureza humana, haja vista que o homem é um ser natural, ou seja, que faz parte da natureza, seguindo os princípios e causas em conformidade com a natureza. O homem age tendo em vista um fim e, ao agir, atualiza potências para realizar plenamente sua forma (CHAUÍ, 2002, p. 443).

Portanto, a ética não pode ser uma ciência demonstrativa, uma vez que as ações humanas são possíveis e não necessárias e decorrem de uma deliberação e de uma escolha voluntária, resultando em variados e múltiplos efeitos: pode haver

ou não guerra, pode haver ou não amizade, pode haver ou não tolerância etc. Numa síntese, podemos definir o ato bom ou virtuoso como aquele ato que obedece a três regras básicas: a) o agente conhece ou sabe o que faz; b) o agente escolhe a ação e a executa por si mesmo, isto é, o agente é o princípio da ação e c) o agente realiza a ação, graças a uma disposição interior e permanente, isto é, por virtude e, nesse sentido, a excelência do agente é o fim da ação (CHAUÍ, 2002, p.443).

Os defensores da ética das virtudes insistem na tese de que a ação correta depende do caráter virtuoso. Nessa medida, salvar uma vida e se colocar aberto a isso é o que alguém com a virtude da benevolência faria; ter o hábito de dizer a verdade é correto, pois é isso que alguém dotado da virtude da honestidade faria. A ética das virtudes insiste na bondade do caráter e não na bondade de uma ou outra ação em particular e esporádica. Trata-se de uma ética que centraliza suas preocupações no agente e no seu modo de viver, e não em regras de ações particulares. A ética das virtudes defende que as qualidades morais são objetivamente boas, isto é, que as virtudes são valiosas independentemente das ligações que tenham com o desejo individual. As virtudes não são boas porque as desejamos, mas sim as desejamos porque elas são boas. Dizer que as virtudes são valores objetivos significa aceitar que elas conferem valor à vida de uma pessoa, independentemente do desejo que essa pessoa tem de se tornar virtuosa. Nesse sentido, a justiça, a coragem, a temperança etc são exemplos de virtudes independentemente do fato de nós desejarmos ou não segui-las (BORGES; DALL'AGNOL; DUTRA, 2003, p. 75-77).

2.3 O papel das virtudes na transformação do indivíduo em agente racional prático independente

Grande parte da filosofia moral parte da existência de agentes racionais práticos independentes e maduros, esquecendo-se de dedicar atenção ao mundo da infância humana. Mas é justamente a infância, a fase fundamental para formação do caráter humano, uma vez que os agentes racionais práticos entram no mundo adulto com experiências, relações, atitudes e capacidades que trazem consigo desde a infância e a adolescência (MACINTYRE, 2001b, p. 99-100).

Os seres humanos precisam uns dos outros para: a) manter relações que estimulem a capacidade de avaliar, modificar ou rechaçar seus próprios juízos

práticos; b) desenvolver a capacidade de perguntar a si mesmo o que considera como boas razões para atuar e se tais razões são realmente boas; c) desenvolver a capacidade de imaginar com realismo, futuros alternativos de modo que possa eleger racionalmente entre eles; d) indagar racionalmente o que é necessário para buscar seu próprio bem aqui e agora e e) orientar seus desejos e, em caso de ser necessário, reeducá-los para alcançar os bens que elegeram (MACINTYRE, 2001b, p.101).

A partir dessas considerações, somos levados a compreender que uma das primeiras causas de incompetência para o raciocínio prático é a incapacidade para se distanciar suficientemente dos desejos. O não distanciamento dificulta a nossa capacidade de julgar desejos. Tal incompetência para o raciocínio prático pode ser o resultado de uma incapacidade para ser independente o bastante daquelas outras pessoas de quem já se dependeu algum dia, para o sustento durante a infância e, logo após, na iniciação do processo de raciocínio prático, na adolescência (MACINTYRE, 2001b, p.101).

É possível que tudo isso pareça demasiado evidente para que mereça ser descartado. Contudo, ajuda a se ter em mente temas que são sumamente necessários para se entender as dificuldades enfrentadas por pais e outras pessoas que são responsáveis para fazer com que as crianças, ainda dependentes, sejam capazes de se transformarem em agentes racionais práticos independentes. Agentes racionais práticos que não somente tenham a capacidade de chegar a suas próprias conclusões, mas que também sejam responsáveis por elas diante de outras pessoas. Os recursos com que contam aqueles para esta tarefa se derivam em grande parte da dependência inicial da criança, esta terá aprendido por meio de suas experiências afetivas e emocionais, que para satisfazer seus desejos deve agradar sua mãe e outros adultos e, desta feita, se comporta de modo que possa agradar esses adultos. Não obstante, para que a criança realmente chegue a ser um agente racional prático independente, os adultos devem ensiná-la que ela não precisa agir de forma a agradá-los. A criança precisa aprender que ela deve alcançar o que é bom e melhor para ela, quer isto agrade ou não aos adultos (MACINTYRE, 2001b, p. 102, tradução nossa).

MacIntyre observa que tanto na vida de seres humanos quanto de golfinhos existem padrões de reciprocidade que perduram e se estendem no trato com outras espécies. Os golfinhos recebem cuidados e também cuidam de outros golfinhos, bem como estendem cuidados a indivíduos de outras espécies, inclusive seres humanos. No diálogo *Moralia* LXIII, em que compara as excelências dos animais marinhos com os terrestres, Plutarco atribui aos golfinhos a virtude que é buscada pelos melhores filósofos, ou seja, a virtude da amizade desinteressada. Dentre os

golfinhos, o cuidado que eles têm uns para com os outros desempenha papel fundamental à manutenção da vida do grupo. Golfinhos e humanos possuem uma identidade animal e um passado animal. Entretanto, diferentemente dos humanos, os golfinhos não possuem a capacidade de avaliar o passado e julgar suas ações. Eles carecem da capacidade de ver retrospectivamente a própria infância ou mesmo prever seu envelhecimento ou morte (MACINTYRE, 2001b, p. 100-101).

Os seres humanos possuem uma identidade animal e subestimar esse fato ou ocultá-lo de si, imaginando o homem ser uma mente lockeana ou cartesiana e até mesmo platônica, é dificultar o processo de autoconhecimento e consciência de si. Apesar dessas fugas, quando o indivíduo está disposto a ir além das aparências da mente imaginativa, diferentemente dos outros animais, ele tem então, a possibilidade de compreender a própria identidade animal através do tempo – desde a sua concepção até a morte – e entender com isso, sua necessidade de contar com o cuidado de outras pessoas em diferentes etapas da vida. Em outras palavras, o ser humano é capaz de entender que recebeu atenção e cuidado e sabe que também pode dispensar atenção e cuidado aos demais, bem como poderá na senectude necessitar de novas atenções e cuidados. Nesse sentido, para que o ser humano vá além de suas capacidades animais iniciais e possa atingir a plena capacidade de agente racional prático independente, é fundamental que se relacione com os outros, estando aberto a receber e doar atenções (MACINTYRE, 2001b, p. 100-101).

O reconhecimento da dependência é a chave para a independência. O indivíduo ao adquirir um sentido adequado de si mesmo é capaz de se perguntar pela relação existente entre o conjunto de motivos e desejos (que possui em dado momento) com aquilo que é bom para si. Uma boa razão para se fazer uma coisa em lugar de outra, para atuar a partir de um determinado desejo e não de outro é fazer algo que contribua para o florescimento do indivíduo como ser humano. As virtudes morais e intelectuais são qualidades que devem se desenvolver na criança, primeiro para orientar e transformar desejos e, depois, para orientá-la consistentemente para os bens das diferentes etapas da vida (MACINTYRE, 2001b, p.103-106).

O progresso que experimenta a criança já numa condição que lhe permita se distanciar de seus desejos e avaliá-los é, portanto, em um sentido fundamental, uma iniciação para desenvolver hábitos virtuosos. Para tanto, aqueles que educam as crianças necessitam ter em si mesmos virtudes desenvolvidas. MacIntyre observa

que é um erro imaginar que se deva dar educação moral separada da educação geral. Assim, como se exercitam as virtudes em todos os aspectos da atividade humana, também se aprende com os outros a desempenhar os papéis e funções como membros de uma família, depois nos deveres da escola e, posteriormente, na vida profissional (MACINTYRE, 2001b, p.107).

Na análise do texto macintyreano, Helder Buenos Aires de Carvalho, em seu artigo *A Antropologia dos Animais Racionais Dependentes* (2010), destaca que os bons pais trazem as crianças a um ponto em que são educáveis por uma variedade de professores. Ser educável é aquilo que as crianças aprendem com seus pais e, portanto, se configura como primeiro passo no processo de desenvolvimento da criança como agente racional independente. A criança se move para além de seu estado animal inicial, quando passa a ser capaz de se voltar para os próprios desejos e de avaliá-los. Nesse sentido, as excelências ou virtudes são para MacIntyre aquelas qualidades de mente e de caráter que habilitam alguém tanto a reconhecer os bens relevantes como a usar as habilidades relevantes para alcançá-los (CARVALHO, 2010, p. 145).

Educar nas virtudes e nas habilidades correspondentes é somente ensinar a desempenhar bem esses papéis e funções. Por isso, os mestres em geral, pais e educadores devem ter em grande medida os hábitos que buscam inculcar nos jovens, mas também necessitam possuir outras virtudes que variam segundo o tipo de ensinamento que exige seu papel. As regras que temos de respeitar sempre, como, por exemplo, *não matar*, pouco bastam para determinar como devemos nos comportar. No caso concreto de outras normas sempre haverá espaço para decidir se são ou não pertinentes para uma ocasião concreta e, em caso de sê-las, como hão de aplicar-se. MacIntyre destaca que não existe nenhum tipo de norma, nem proibições invioláveis, nem prescrições que possam orientar a ação por si mesma. Nesse sentido, saber como se comportar virtuosamente implica sempre algo mais que o mero cumprimento de normas (MACINTYRE, 2001b, p. 107, 112).

As virtudes são qualidades exibidas no raciocínio prático de um agente, pois a conclusão de um raciocínio prático efetivo e razoável é uma ação, que em dadas circunstâncias particulares, é a melhor para esse agente particular; uma ação que começa com as premissas sobre os bens que estão em jogo numa situação particular e os perigos que ameaçam sua obtenção. O que um agente racional prático precisa, segundo MacIntyre, é ser capaz de reconhecer os caracteres

peculiares de cada situação, quais são os bens relevantes, as ameaças e perigos em cada situação e o que as virtudes exigem por meio da resposta (CARVALHO, 2010, p. 145).

O raciocínio prático tem outras dimensões e quem as exercita adequadamente requer habilidades, assim como virtudes e um conhecimento de si mesmo. Se não existissem habilidades, virtudes e o conhecimento de si mesmo, os seres humanos seriam incapazes de imaginar os diferentes futuros possíveis que poderiam ser utilizados. Nesse sentido, é preciso um conhecimento adequado das particularidades daqueles aspectos do mundo natural e social que poderiam afetar tais indivíduos. É preciso conhecimento adequado das generalizações que permitiriam julgar a probabilidade das ações que podem produzir um ou outro resultado. Também é preciso reconhecer as próprias incapacidades físicas, o temperamento, o caráter e as habilidades (MACINTYRE, 2001b, p. 112).

Grande parte do conhecimento do mundo natural e social que um indivíduo tem se apoia naquilo que os outros realizam para completar sua experiência pessoal. Mas o conhecimento de si mesmo também depende fundamentalmente daquilo que se aprende sobre a gratidão para com os outros e, mais ainda, de quem se conhece bem e tem firme juízo de si mesmo. Esse conhecimento de si mesmo supõe as auto-atribuições de identidade e está suposto nelas. MacIntyre observa que quem se projeta em si mesmo terá uma tendência maior a ser vítima de suas próprias fantasias. Somente é possível um conhecimento genuíno e profundo de si mesmo a partir de relações sociais que, ocasionalmente, impõem a correção indispensável aos juízos que o ser tem de si mesmo; pois quando uma pessoa chega a conhecer bem a si mesma, é sempre algo compartilhado. O conhecimento de si mesmo é necessário para imaginar com realismo os futuros possíveis que se não de eleger. A clareza dessa imaginação também depende em parte da contribuição dos demais (MACINTYRE, 2001b, p. 113).

A sinceridade, a honestidade com respeito a si mesmo e, sobretudo, com os outros é uma virtude indispensável para que uma pessoa chegue a se conhecer no grau necessário e tenha a capacidade para resistir a todas as influências que contribuem para o autoengano. Essa honestidade se exercita não somente com o autoexame, mas também na responsabilidade para com aqueles outros que têm razões para esperar que lhes ajudemos a satisfazer suas necessidades. Nesse sentido, é importante que reconheçamos perante eles nossas deficiências e

fracassos quando seja pertinente fazê-los, de modo que tal reconhecimento de nossas falhas é também uma virtude para que cheguemos a ser agentes racionais práticos independentes (MACINTYRE, 2001b, p. 114).

As razões para atuar do ser humano se distinguem das razões dos golfinhos, gorilas e outros animais inteligentes, uma vez que o ser humano é capaz de avaliar suas razões como melhores ou piores. Os animais humanos ainda possuem outras características necessárias para que sejam sólidos agentes racionais práticos: a capacidade de se desligar da imediatez de seus próprios desejos; a capacidade para imaginar com realismo distintos futuros possíveis e a disposição de reconhecer várias modalidades do bem e para fazer verdadeiros juízos práticos etc (MACINTYRE, 2001b, p. 114-115).

Somente dispõem dessas capacidades aqueles indivíduos que adquiriram certo conjunto de virtudes morais e intelectuais. O ser humano necessita dessas virtudes para chegar a ser um agente racional prático independente, capaz de escolher por si mesmo entre as distintas opções que se lhe apresentam. Mas a aquisição dessas virtudes, habilidades e do conhecimento de si mesmo se devem, num sentido fundamental, a outras pessoas de quem o ser humano já dependeu um dia. Quando a pessoa se converte, por fim, a um agente racional prático independente, o que lhe pode suceder na vida adulta é que já superou em grande parte essas relações de dependência, mas não todas. O nosso raciocínio prático, durante toda nossa vida, precisa dos raciocínios práticos de outras pessoas para se apoiar. O ser humano pode equivocar-se no raciocínio prático em qualquer momento devido a erros intelectuais (MACINTYRE, 2001b, p. 115): pode suceder que não esteja devidamente informado sobre os detalhes concretos da situação em que se encontra; pode haver passado por alto, os dados que teria a frente de si mesmo; pode ter confiado excessivamente em alguma generalização infundada. Mas também pode desviar-se em virtude de erros morais: pode ter excedido na repulsão que sente por alguém; pode ter projetado sobre determinada situação uma fantasia na qual se encontra envolvido por demais; pode não ser suficientemente sensível ao sofrimento dos demais.

Frequentemente, os erros intelectuais estão arraigados em erros morais. A melhor proteção possível contra ambos são a amizade e a deliberação em comum. No contexto das práticas concretas, o ser humano precisa dos outros para corrigir seus erros. Nessa medida, precisa de apoiar-se em seus colegas de trabalho, que

são aqueles que podem lhe ajudar a se dar conta tanto dos erros concretos que comete na prática bem como da origem desses erros, devido à falta de virtudes e habilidades necessárias. O ser humano também precisa do apoio de amigos e familiares para corrigir essas mesmas deficiências. Quando uma pessoa não tem a mesma possibilidade de confiar em seus companheiros de trabalho e nos seus amigos, é possível que a confiança em seus próprios juízos se converta em uma fonte de fantasia e, assim, não se pode confiar, justificadamente, em suas conclusões. Com efeito, é importante ressaltar que em nenhum momento do desenvolvimento do raciocínio prático independente, se deve depender por completo de outras pessoas. A moderação é fundamental para que não sejamos totalmente dependentes ou independentes do raciocínio alheio (MACINTYRE, 2001b, p.115-116).

Muitas vezes somos incapazes de escolher o bem porque não damos a atenção devida, nem estamos bem informados sobre as condições particulares da situação. É o que Aristóteles chama de erro intelectual que afecta e diminui a nossa capacidade de julgar e de exercer a razão prática. Outras vezes, fazemos generalizações abusivas a partir de evidências insuficientes. Mas, nós podemos, também, escolher mal por causa de um erro moral: tornamo-nos insensíveis ao sofrimento alheio, deixamo-nos escravizar pelas paixões ou deixamo-nos prender num projecto fantasioso. E os nossos erros intelectuais são, muitas vezes, produtos de nossos erros morais. A melhor forma de nos protegermos desses erros é optarmos pela colegialidade e pela amizade, uma e outras facilitadoras do fortalecimento dos laços que nos unem a uma tradição cultural e a uma comunidade (MARQUES, 2011).

O paradoxo de tudo isso, segundo Ramiro Marques, é que a aquisição das virtudes intelectuais e morais fundamentais para que sejamos agentes morais autônomos exige o contato prolongado e a orientação segura de familiares, amigos, colegas de trabalho, de professores e de outras figuras de nossa comunidade das quais dependemos afetiva, intelectual e culturalmente:

Ou seja, para que nos tornemos julgadores autônomos, capazes do exercício da razão prática independente, precisamos de estabelecer, desde o nascimento até à idade adulta, laços profundos de dependência cultural e comunitária. E mesmo quando atingimos essa fase, continuamos sempre a depender dos outros, até ao fim das nossas vidas, para nos apoiarem no processo de julgamento, de deliberação e de escolha moral. Na verdade, nunca chegamos a ser totalmente agentes morais autônomos, ao contrário do que pensava Kant (MARQUES, 2011).

Tudo isso que ora foi explicitado só nos leva a crer que o universo das relações é muito complexo para ser reduzido ao mero cumprimento de normas. A sociedade se configura como uma construção inacabada, tecida cotidianamente por homens e mulheres nos diversos estágios da vida e por isso podemos dizer que não fazemos justiça de maneira isolada, numa ilha, sem a participação no ambiente comunitário. A justiça como virtude e instituição humana está inserida numa intrincada rede de relações sociais. No legalismo jurídico, a norma se tornou um critério praticamente único para a valoração do comportamento social do homem. A definição de lei fornecida pelo direito moderno não compreende a justiça como valor, mas somente o critério da validade. Nessa medida, a lei não é mais vista em seu conteúdo, ou seja, no que tange à justiça da lei. A correspondência ao que a consciência comum reputa como justo é, em substância, estranho ao conceito moderno de lei. A justiça permanece como objetivo do ordenamento jurídico, mas é um objetivo exterior, sem comprometimento com a prudência legislativa e judicial (GROSSI, 2007, p. 23-24). E, como observa Mendonça, modernamente, filósofos e cientistas do direito se dedicam a descrever normas, não valorando o conteúdo das mesmas, tudo em nome da pureza metodológica preconizada por Kelsen. Entretanto, tal paradigma pode ser invertido, quando se opta por uma pedagogia jurisdicional (e porque não, legislativa) capaz de enaltecer a busca pelo bem comum, pela criação de ideias-força na consciência de cada ser humano, geradoras do hábito e de virtudes como a prudência e a própria justiça (MENDONÇA, 2006, p.74). A virtude da justiça é tida como completa por Aristóteles, porque a pessoa que a possui exerce tal virtude não somente com relação a si mesma, mas, principalmente, na sua relação com os outros. E, nesse sentido, a interação comunitária é fundamental para que possamos exercitar essa virtude. Assim, o melhor dos humanos é aquele que exerce suas virtudes em relação com os demais. Isto é uma das tarefas mais difíceis, principalmente nos dias de hoje, tendo em vista as sociedades cada vez mais complexas e plurais.

Além da importância de reconhecermos a relação intrínseca entre justiça e vida comunitária, faz-se necessário que atentemos para o importante papel da função pedagógica da lei, no sentido de auxiliar o desenvolvimento e a prática de virtudes no ambiente comunitário. Sabe-se que o homem virtuoso não necessita de leis, pois ele é a norma viva. Entretanto, numa comunidade sempre haverá aquelas pessoas renitentes, contumazes na prática de vícios e na desobediência às leis.

Nesse sentido, a função pedagógica das leis é de inculcar virtudes nos cidadãos, ao prescreverem certos atos e ao condenarem outros. A lei bem elaborada pode conduzir os indivíduos a excelência do caráter, ao passo que as leis elaboradas às pressas e descompromissadas com a vida humana, não conseguem cumprir a contento sua finalidade.

As virtudes são indispensáveis para o florescimento humano. Sem o desenvolvimento de certo conjunto de virtudes morais e intelectuais seria impossível lograr êxito no exercício do raciocínio prático e, sem desenvolver até certo ponto essas mesmas virtudes, não seria possível educar e cuidar devidamente dos outros, de modo que exercitem suas capacidades de raciocínio prático. Sem as virtudes, não é possível se proteger nem proteger outros da negligência, da falta de compaixão, da estupidez, da cobiça e da malícia (MACINTYRE, 2001b, p.116-117).

A crítica que MacIntyre faz à ineficácia e esterilidade da ética moderna individualista é, precisamente, a ausência crescente de oportunidades seguras e prolongadas para a criação de laços de dependência comunitária na infância e adolescência. O resultado dessa ausência de aprofundamento da vida em comunidade gera comunidades ausentes de virtudes. Por isso, a ética de MacIntyre incorpora a ética do cuidado para com os outros, considerando que a linguagem moral desse cuidado sempre deve estar presente nos processos de deliberação e de tomada de decisões, pois há uma relação complexa entre o cuidado e a educação que recebemos e o cuidado e a educação que devemos dar aos demais. MacIntyre acredita no processo de aquisição de virtudes, pois até em ambientes estéreis e vis é possível criar e educar pessoas de caráter (MARQUES, 2011).

A orientação para a ética do cuidado resiste a fundamentações teóricas, imparciais e a princípios abstratos. Trata-se de uma ética que é receptiva a detalhes de contexto, valorizando o engajamento emocional do raciocínio. O cuidado vê a questão ética em termos de responsabilidade que responde a necessidades e, nessa medida, procura manter conexões e se direciona mais para o particular e situado. Por isso, concentra-se mais na atitude ou caráter da pessoa do que no seu comportamento ou ato correto, inserindo-se mais no paradigma da virtude do que da norma. Cuidado não é primeiramente uma característica da ação, mas um traço do caráter da pessoa que se interessa pelo ser em sua particularidade e fragilidade, situado numa teia de relações (JUNGES, 2009, p. 179).

2.4 A animalidade e a vulnerabilidade humana e as virtudes do reconhecimento da dependência

Na obra *Animales racionales y dependientes – Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes* (2001b), MacIntyre busca desenvolver três teses: a primeira relativa às semelhanças e pontos em comum da espécie humana com membros de outras espécies de animais inteligentes. A segunda que trata da importância do reconhecimento da vulnerabilidade, da fragilidade e da dependência humana e a terceira tese relativa aos tipos de relação social e de bem comum necessários à transmissão e sustentação das virtudes da independência racional e da dependência. Portanto, o filósofo escocês nos convida a ver a ética ligada à biologia, pois a explicação dos bens, das normas e das virtudes que definem a vida moral depende do reconhecimento de nossa origem precipuamente animal (MACINTYRE, 2001b, p. 10).

Os seres humanos dependem uns dos outros e isso fica bem claro diante da ocorrência de catástrofes naturais, enfermidades, epidemias, lesões físicas, má nutrição, deficiências ou perturbações mentais, agressões e negligências de qualquer ordem. Os humanos, em qualquer estágio da vida, estão sujeitos a essas vicissitudes e aflições. Mas é na infância e na senectude, que tal dependência é ainda maior, haja vista a necessidade de proteção e cuidados que os indivíduos requerem nessas etapas da vida. Também é importante destacar que, nas fases intermediárias entre a infância e a velhice, o ser humano está sujeito a inúmeras enfermidades e incapacidades, quer sejam de ordem temporária ou permanente. Numa síntese, MacIntyre destaca que as características básicas da condição humana são as seguintes: a) o ser humano, em qualquer fase da vida, está exposto a inúmeras vulnerabilidades e aflições; b) há graus de dependência recíproca entre os indivíduos (MACINTYRE, 2001b, p. 15).

Raramente encontramos comentaristas modernos tecendo defesas acerca da vulnerabilidade e aflições humanas, bem como relacionando estas com a dependência das pessoas umas para com as outras, reconhecendo as limitações do ser humano e a necessidade de cooperação. Muitos comentaristas apresentam os agentes morais como sujeitos dotados de razão, inteligência e boa saúde, não sofrendo qualquer tipo de necessidade. Por conseguinte, tais agentes tratam os

incapacitados como seres diferentes de si próprios e dos demais indivíduos. (MACINTYRE, 2001b, p. 15-16).

Os traços de dependência, racionalidade e animalidade dos seres humanos devem ser reconhecidos em suas relações de reciprocidade. Mas para tanto, o animal humano precisa desenvolver virtudes que MacIntyre denomina virtudes próprias de animais racionais e dependentes. Estas virtudes como a justiça, a prudência, a temperança, a coragem, a amizade, a misericórdia, a justa generosidade, a hospitalidade, a cortesia etc são fundamentais para que o animal humano chegue a ser um agente racional prático independente (MACINTYRE, 2001b, p. 19).

Outro ponto importante e subestimado por muitos comentaristas, segundo MacIntyre, é o que trata da condição animal do ser humano. Antes de tudo, os seres humanos são um corpo animal. A racionalidade não retira esta característica básica dos humanos. Duvidar da animalidade do ser humano não é o único obstáculo para o reconhecimento da vulnerabilidade e dependência humana. Os hábitos mentais que expressam uma atitude de negação à incapacidade e à dependência implicam numa incapacidade do ser humano para reconhecer a importância da dimensão corporal da existência. Tal concepção defeituosa que o ser humano tem de si mesmo, desconsiderando sua condição animal, reflete em diversas teorias filosóficas que se ocupam de fazer a distinção entre os membros da espécie humana com outras espécies animais, reforçando a ideia de que a racionalidade humana é de algum modo, independente de sua animalidade (MACINTYRE, 2001b, p. 20).

É importante salientar que muitas vezes, referido argumento aristotélico é mal interpretado por alguns teóricos, os quais entendem erroneamente que a racionalidade não é em si mesma uma propriedade animal. Contudo, Tomás de Aquino atribuiu a capacidade para o raciocínio prático tanto ao homem quanto a alguns animais, tendo em vista a capacidade que ambos possuem para prever situações. Somos, portanto, levados a compreender que há uma relação do ser humano com a animalidade e com a racionalidade. O ser humano não apenas tem um corpo, ele é um corpo animal e, nesse sentido, possui uma identidade e uma coesão com todo o corpo animal (MACINTYRE, 2001b, p. 20).

Portanto, é fundamental reconhecer que nós, humanos, demonstramos pouca capacidade para compreender essa natureza animal e que desconhecemos o grau de vulnerabilidade e incapacidade a que estamos expostos a todo instante e em

qualquer momento de nossa vida (MACINTYRE, 2001b, p. 19). Infelizmente as questões relativas à vulnerabilidade e à dependência dos seres humanos entre si são pouco abordadas, conforme observa MacIntyre:

Desde Platón hasta Moore y em adelante, tan solo suele haber, con raras excepciones, referencias de paso a la vulnerabilidad y aflicción humanas y a la relación entre éstas y la dependencia entre las personas. Con cierta frecuencia se reconocen algunas limitaciones del ser humano, así como la necesidad de la cooperación, pero en la mayoría de los casos apenas se hace mención de ello y el tema se deja de lado. Cuando se habla en los libros de filosofía moral de los enfermos o de quienes padecen alguna lesión o sufren alguna discapacidad, se les trata casi exclusivamente como individuos que pueden ser objeto de benevolencia por parte de los agentes morales, quienes aparecen, en cambio, como sujetos continua y constantemente racionales, con buena salud y que no padecen alteración alguna. De ese modo, al reflexionar sobre la discapacidad, se invita a pensar en los “discapacitados” como “ellos” diferentes de “nosotros”, como un grupo de personas distintas y no como individuos como nosotros, en cuya situación nos hemos visto alguna vez, o nos vemos ahora o probablemente nos veremos en el futuro (MACINTYRE, 2001b, p. 16).

MacIntyre defende que grande parte da filosofia moral ignora o caráter animal do ser humano, bem como a sua vulnerabilidade. Nesse sentido, a filosofia moderna ocidental trata, muitas vezes, de enaltecer a autonomia dos indivíduos, relegando os incapacitados a uma esfera distante daqueles que não sofrem incapacidades de qualquer natureza, tratando aqueles que sofrem de alguma incapacidade como objetos de benevolência e como um grupo de pessoas distintas das demais e não como indivíduos semelhantes a nós, em cuja condição poderemos nos encontrar a qualquer tempo (MACINTYRE, 2001b, p. 23).

Portanto, não é somente importante reconhecer a nossa animalidade e vulnerabilidade. É fundamental que também reconheçamos que tanto a nossa condição animal quanto a nossa exposição a incapacidades de todo gênero (doenças, acidentes etc) em qualquer época de nossa vida podem gerar dependências. A partir dessas circunstâncias somos levados a compreender que o florescimento da espécie humana tanto depende de virtudes que permitem ao animal humano operar como agente racional prático independente, bem como de virtudes que lhe permitem reconhecer a natureza e o grau de dependência que possui em relação com os demais (MACINTYRE, 2001b, p. 23).

Conforme esclarece MacIntyre, a ética das virtudes pressupõe a biologia metafísica de Aristóteles, cuja tarefa é de elaborar uma teoria do bem que seja ao mesmo tempo local e particular – localizada e parcialmente definida pelas

características da cidade – mas também cósmica e universal. As virtudes são, portanto, as qualidades cuja posse permite ao indivíduo atingir a *eudaimonia* e a ausência delas impede o progresso rumo a esse *telos* (MACINTYRE, 2001a, p. 253). A aquisição e o exercício das virtudes somente são possíveis na medida em que o animal humano participa das relações sociais de reciprocidade. Sem o desenvolvimento de certo conjunto de virtudes morais e intelectuais não seria possível obter êxito no exercício do raciocínio prático. Além disso, sem desenvolver até certo ponto essas mesmas virtudes, não seria possível ao ser humano cuidar e educar devidamente daqueles com os quais convive (MACINTYRE, 2001b, p. 142).

Segundo MacIntyre, as virtudes são indispensáveis para que o ser humano possa passar da dependência da capacidade argumentadora alheia (fundamentalmente dos pais e mestres) para a independência no raciocínio prático. Tais virtudes já estavam enumeradas por Aristóteles: justiça, temperança, hospitalidade, amizade, coragem, prudência etc. Foram ampliadas por Tomás de Aquino: misericórdia, caridade etc e atualizadas pelo próprio MacIntyre: justa generosidade, cortesia, paciência etc. Mas se as virtudes permitem ao ser humano converter-se em um agente racional prático independente, é porque elas também lhe permitem participar de relações de reciprocidade. Para entender esta dimensão é necessário admitir que uma boa educação nas virtudes será aquela que assume lugar adequado numa série de virtudes necessárias às virtudes da independência. Portanto, essas virtudes serão as *virtudes do reconhecimento da dependência* (MACINTYRE, 2001b, p. 142).

Se buscássemos uma palavra para definir a virtude principal das relações de reciprocidade, daríamos conta de que nem “generosidade”, nem “justiça”, tal como estas comumente são entendidas, são de todo adequadas, posto que segundo a maioria das interpretações é possível ser generoso sem ser justo e vice-versa. É certo que a principal virtude que se requer para manter-se esse tipo de reciprocidade contém aspectos de justiça e de generosidade. Existe uma expressão em língua lakota, “wancantognaka” que se acerca muito mais que qualquer outra expressão do inglês moderno, referida palavra designa a virtude dos indivíduos que reconhecem suas responsabilidades com respeito à família imediata, à família ampliada e à tribo, e que expressam esse reconhecimento participando em atos cerimoniais do tipo: ação de graças, comemorações para conferir honras etc. “Wancantognaka” lembra a generosidade que um indivíduo deve a todos que também devem a ele. Posto que é algo que se devesse e se não se fizesse, faltaria com a justiça, posto o que deve não é possível de medir e não fazê-lo seria também faltar com a generosidade. Mas não é exclusivo dos lakota o reconhecimento dessa relação entre justiça e generosidade (MACINTYRE, 2001b, p. 142-143, tradução nossa).

A educação deve incluir a educação dos afetos, simpatias e inclinações. A virtude da justa generosidade trabalha tudo isso, pois ela implica na consideração atenta e afetuosa para com os outros. Entretanto, quando isso não ocorre é indício de um defeito moral, de uma incapacidade para atuar como o dever exige. As práticas de reciprocidade nutridas pela justa generosidade prática se exercem principalmente para com os outros membros da própria comunidade com quem se está relacionando pelas funções que cada um desempenha (MACINTYRE, 2001b, p. 144).

Na esfera dessa virtude, podemos encontrar outras virtudes, como a hospitalidade, a misericórdia, a temperança, a cortesia, a paciência etc. As pessoas pertencem a mais de uma comunidade (família, escola, profissão, instituições etc) e as práticas de reciprocidade nutridas pela justa generosidade prática se efetivam nas relações entre os membros de cada comunidade. O alcance da justa generosidade se estende muito além dos limites da comunidade e, neste caso, a hospitalidade é muito importante. Por pertencerem a mais de uma comunidade, as pessoas formam parte de mais de uma rede de reciprocidade, motivo pelo qual a virtude da hospitalidade é fundamental nessas relações de intercâmbio. A hospitalidade também é um dever que implica inclinações naturais, posto que se deve exercê-la com diligência e de forma desinteressada (MACINTYRE, 2001b, p.144-145).

A virtude da misericórdia implica a consideração para com a necessidade extrema e urgente do outro. Trata-se de uma virtude que vai além das obrigações comunitárias. Porque são a classe e o grau de necessidade que ditam o que deve ser feito e, portanto, não importa quem seja a pessoa que sofre. O que toda pessoa necessita saber em suas relações comunitárias é que a atenção que se prestará às necessidades urgentes e extremas dos outros será proporcional à necessidade e não à relação que se tenha com quem padece algum sofrimento. É importante destacar que o sentimento desprovido da razão acaba se transformando em sentimentalismo e este, por sua vez é sinal de fracasso moral (MACINTYRE, 2001b, p. 146).

Tomás de Aquino aborda a misericórdia como uma das consequências da virtude teologal da caridade e esta, por sua vez, opera no mundo secular na forma da misericórdia. O importante é frisar que esta virtude é extremamente importante, independentemente de seu fundamento teológico. Na *Suma Teológica*, a misericórdia é conceituada como uma virtude que orienta as pessoas para aquelas

que sofrem. Assim, a necessidade extrema e urgente do outro proporciona em si mesma uma razão para atuar, razão esta muito mais justificada que as exigências impostas por laços familiares ou de amizade. Em tais casos, não há normas que estabeleçam quais as atitudes a serem adotadas e, no sentido de melhor atuar, a virtude da prudência é necessária para que se julgue cada caso de acordo com as suas circunstâncias (MACINTYRE, 2001b, p.147).

A misericórdia é, portanto, caracterizada pela dor ou pesar pelo sofrimento alheio. A aflição alheia é reconhecida como própria pelo indivíduo, uma vez que esse mesmo indivíduo é capaz de reconhecer que o sofrimento de outrem pode ser seu em qualquer momento da vida. Pelo exposto, somos levados a compreender que a misericórdia é uma das virtudes que nos leva a relacionar com os demais e, assim, compreender a aflição do outro como se fosse própria, significa reconhecer esse outro como próximo. Por conseguinte, orientar a virtude da misericórdia para com os demais supõe a ampliação das relações comunitárias no sentido de incluir os outros (AQUINO apud MACINTYRE, 2001b, p. 147).

A necessidade extrema e urgente do outro proporciona em si mesma uma razão para atuar, mais sólida inclusive que as exigências impostas por laços familiares e mais estreitos [AQUINO, Suma Teológica, II-II, 31,3]; às vezes, ainda que a necessidade não seja tão extrema nem mais urgente, pode julgar-se acertadamente que esta pesa mais que os requerimentos de um vínculo familiar ou outra relação social. Não existe nenhuma norma que decida nesses casos e, nesse sentido se deve exercer a virtude da prudência para julgar [ibid. 31, 3-1]. Poderia parecer que o indivíduo se encontra diante de dois tipos de exigências distintas e em ocasiões contrapostas: por um lado, por parte daqueles com os quais se tem um determinado vínculo, em virtude do lugar que ocupam na mesma comunidade e, por outro, por parte de quem de alguma maneira padece de grave aflição, com independência de que se tenha ou não um vínculo com eles. A explicação de Aquino sobre a virtude da misericórdia exige rechaçar, sem dúvida, esta contraposição, ao menos na forma como foi formulada logo acima (MACINTYRE, 2001b, p. 147-148, tradução nossa).

Numa síntese, as relações configuradas pela virtude da justa generosidade possuem três características básicas: a) são relações comunitárias e extracomunitárias que envolvem afetos; b) por incluírem relações que vão além da vida em comunidade, incluem, portanto, relações de hospitalidade para com estrangeiros e visitantes; c) tendo em vista o exercício da virtude da misericórdia, as relações irão incorporar todas aquelas pessoas que sofrem e possuem necessidades urgentes (MACINTYRE, 2001b, p. 148-149).

A virtude da justa generosidade exige do agente racional prático, outra virtude, que é a temperança, pois se alguém dá algo a quem não necessita realmente, pode no futuro não ter o suficiente para doar a quem realmente precisa de auxílio. Além disso, a justa generosidade não exige cálculos concretos, uma vez que não se pode esperar uma proporcionalidade exata entre o que se dá e o que se recebe, mesmo porque as pessoas envolvidas nesse processo, provavelmente nunca serão as mesmas e não existem limites determinados de antemão para se calcular o que alguém deve dar a partir daquilo que recebeu (MACINTYRE, 2001b, p. 149).

Além das virtudes da justiça, da prudência, da temperança, da misericórdia, da hospitalidade, a virtude da justa generosidade também se relaciona com as virtudes do dar e as do receber, ou seja, saber mostrar gratidão, sem permitir que a gratidão se transforme em uma carga pesada. Outras importantes virtudes nesta relação são a da cortesia para quem dá com pouca elegância e da paciência para com aquele que não possui cortesia suficiente. O exercício dessas últimas virtudes é imprescindível ao reconhecimento de nossas relações de dependência. Nesse sentido, aquelas pessoas que não possuem a capacidade de reconhecer a dependência e que não estão dispostas a recordar os benefícios recebidos de outras, carecem de certo modo das virtudes relacionadas à justa generosidade. O *megalopsychos* de Aristóteles é um típico exemplo. Trata-se de uma pessoa que acredita que conceder favores aos outros é um sinal de superioridade, enquanto que receber favores é sinal de inferioridade. Assim, o *megalopsychos* tem prazer em recordar os favores que fez a outrem, mas detesta que lhe lembrem o contrário. (MACINTYRE, 2001b, p. 149-150).

O reconhecimento de nossa animalidade, de nossa conseqüente vulnerabilidade e o reconhecimento de que dependemos uns dos outros em qualquer momento da vida são fundamentais para que possamos recuperar uma abordagem do direito a partir de uma antropologia própria da tradição aristotélico-tomista. Recuperação esta que, por via de conseqüência, nos remete ao caráter pedagógico da lei em Tomás de Aquino. Conforme destaca Michel Villey (2005), o trabalho de legislação é um prolongamento do justo natural, uma vez que o direito é fruto da razão na medida em que deriva da ciência da natureza e, também, fruto da vontade humana. As leis positivas são para Aquino uma necessidade pela própria natureza sociável do ser humano e naturalmente destinado à ordem pública. As leis

humanas, além de serem justas, devem ser editadas para o bem comum e adaptadas às condições de tempo e lugar, já que essas leis devem se constituir como expressão do justo natural mutável. A lei só é lei se cumprir sua função de expressão que é a realização do justo (VILLEY, 2005, p. 142).

A moral para Aquino tem o objetivo de tornar o homem bom, assim, o ser humano é bom quando instaura em si a ordem da razão. E como o sentido da lei é a realizar tal racionalidade, o efeito da lei é tornar o homem bom. Eis, em síntese, o caráter pedagógico da lei em Tomás de Aquino. A tarefa é ver quais virtudes se constituem como pano de fundo das leis e fazer a típica pergunta: *que virtude o legislador interessa incutir a partir desta lei?* Por exemplo, o Estatuto do Idoso, indiretamente pretende tornar a juventude mais atenta e afetuosa para com aqueles que se encontram numa idade mais avançada. Por meio desse estatuto, virtudes como a gentileza, a empatia, a paciência estão sendo incutidas na população, pois certo é que se observa que sem tal medida, poucos estarão a ceder seus lugares nas filas de bancos, nos ônibus etc. Nesse sentido, a lei humana é imposta à multidão, que em grande parte, é constituída por pessoas pouco afeitas à virtude, ou seja, uma porção significativa dos seres humanos não é virtuosa. Contudo, de forma paulatina e indireta, as leis humanas podem conduzir o indivíduo a uma vida virtuosa. É importante observar que a lei não tenta impor diretamente aos homens que se abstenham de todos os vícios e males, mas ela tenta impedir que os homens se lancem a males piores. A lei não foi feita para os justos, uma vez que estes são lei para si mesmos. Sobre os virtuosos a lei não possui força coativa como tem sobre os viciosos (AQUINO, 2005, I-II, 96,2).

2.5 Agentes racionais práticos, florescimento e bens

Antes de adentrarmos no tema deste capítulo, nos remeteremos a Aristóteles, no sentido de compreendermos a questão do sumo bem ou bem supremo. A compreensão desses conceitos será fundamental nos parágrafos posteriores, quando trataremos dos conceitos de florescimento e bens.

Aristóteles inicia a *Ética a Nicômaco*, tratando no Livro I da questão dos fins, ou seja, da questão relativa ao bem supremo e aos bens. Ele começa afirmando que toda arte, investigação, ação e escolha visam a um fim (*telos*), ou seja, a um bem qualquer. Nesse sentido, *bem* é definido como aquilo a que todas as coisas tendem.

Assim, o bem (*telos*) da medicina é a saúde, o bem da estratégia militar é a vitória, o fim da economia é a riqueza, o fim da arquitetura é o prédio etc. É claro que entre os fins se observa certa diversidade: alguns fins são atividades das quais resultam e, onde há fins distintos das ações, tais fins são, por natureza, mais excelentes do que as próprias ações (ARISTÓTELES, 1094a, 5).

Posto que o bem é o fim (*telos*), ou seja, o propósito das ações, Aristóteles passa a se preocupar em caracterizar o que seja o *sumo bem* ou *bem supremo*. Este é aquilo que desejamos por si mesmo e tudo o mais é desejado por causa desse sumo bem. Se conhecermos com profundidade o que seja esse bem supremo, certamente atingiremos o alvo com maior precisão. Nesse sentido, Aristóteles procura estudar com riqueza de detalhes o que seja esse sumo bem. É importante destacar que a filosofia aristotélica é voltada para a realidade da vida humana e, desse modo, o filósofo não busca uma entidade divina ou algo além para assumir o posto de bem supremo. Ao contrário, o sumo bem está relacionado com a *práxis* humana e é, portanto, algo contingente (ARISTÓTELES, 1097a, 15-30).

As ações humanas estão no campo da contingência, primeiro porque o homem tem uma vontade deliberativa para escolher a ação; segundo, porque a escolha se refere ao futuro e este é meramente possível e não necessário e, finalmente, porque o homem é um misto – tanto dotado de vontade racional quanto repleto de apetites, inclinações e tendências racionais – podendo por isso, existir contrariedade e mesmo contradição entre o que a vontade quer e o que o apetite incita ou excita, sem que se possa determinar de antemão qual deles será mais forte e qual será o efeito da ação. Portanto, a ação ética pertence ao gênero das ações que têm em si mesmas sua finalidade e que se referem ao campo do possível (CHAUÍ, 2002, p. 443).

Assim, o sumo bem que mais tarde Aristóteles definirá como *eudaimonia*, é o objeto da ciência política, que para o filósofo, é aquela ciência que legisla sobre o que o ser humano deve fazer e sobre o que deve se abster, sua finalidade deve abranger a finalidade de outras, de maneira que essa finalidade deverá ser o bem humano (ARISTÓTELES, 1097b,5).

Aristóteles rebate a tese platônica de um bem único e universalmente presente, pois se fosse assim, esse bem nunca poderia ter sido predicado em todas as categorias, mas apenas em uma. Nessa medida, o bem não é uma espécie de elemento comum que corresponda a uma *ideia única*. O que Aristóteles busca é algo

tangível, ou seja, algo que possa ser realizado e alcançado pelo homem. O filósofo refuta a tese de que seja vantajoso o conhecimento desse bem único e universal defendido por seu antecessor, o qual tinha esse bem como uma espécie de padrão para conhecermos melhor os bens que verdadeiramente deveriam ser bons para nós (CHAUÍ, 2002, p.442).

Segundo Aristóteles, tal argumento, embora apresente certa plausibilidade, parece colidir com o procedimento adotado nas ciências, uma vez que todas elas, embora visem a algum bem e procurem suprir a sua falta, deixam de lado o conhecimento da *ideia do bem*. O certo é que o médico, por exemplo, não estuda a saúde *em si*, mas sim, a saúde do homem, ou sendo mais exato, estuda a saúde de determinado indivíduo, visto que são de indivíduos que um médico trata e não da saúde em si. Portanto, é difícil perceber qual a vantagem que esse conhecimento do *bem em si* pode trazer ao médico, ao tecelão ou ao carpinteiro (ARISTÓTELES, 1097a, 15-20).

A vida, a nutrição, o crescimento são peculiares tanto aos animais quanto aos vegetais. Mas dentre os animais (tanto humanos quanto não-humanos), se destaca a atividade perceptiva. Entretanto, é somente entre os humanos que ocorre a atividade do elemento racional. Nesse sentido, conforme observa o filósofo, a atividade da alma é uma função precipuamente humana. Daí a importância da excelência das atividades humanas, pois a atividade da alma implica um princípio racional (ARISTÓTELES, 1098a, 5).

A função própria do homem é certa espécie de vida e esta é constituída por uma atividade da alma que implica num princípio racional. A função do homem deve ser a de um bom homem, ou seja, o ser humano deve ser excelente em tudo aquilo que faz. Por essa ordem, por exemplo, a função de um tocador de lira é tocar lira, mas a de um bom tocador de lira não é somente tocá-la, mas sim tocá-la com excelência, ou seja, tocá-la bem (ARISTÓTELES, 1098a, 10-15). O filósofo defende, nessa medida, que o bem do homem vem a ser a atividade da alma em consonância com a virtude (*areté*), ou seja, em conformidade com a excelência. Portanto, Aristóteles não se preocupará em tratar dos bens que ele chama de exteriores e daqueles relativos ao corpo. Os bens aos quais ele devotará atenção serão aqueles relativos à alma pois, para Aristóteles, esses bens são bens no mais próprio e verdadeiro sentido do termo (ARISTÓTELES, 1098b, 15).

Um bem é mais perfeito do que outros pelo seu grau de autosuficiência (autarquia). Então, aquilo que merece ser buscado por si mesmo e que é mais absoluto do que aquilo que merece ser buscado é, nessa medida, o que Aristóteles denomina *eudaimonia* (felicidade). A felicidade, acima de qualquer outra coisa é considerada como esse bem supremo ou sumo bem, uma vez que ela é buscada por si mesma e nunca no interesse de outra coisa. Todas as coisas que buscamos – prazer, honra, riqueza, inteligência – ainda que as escolhamos por si mesmas, assim o fazemos no interesse da felicidade, pensando que por meio dessas coisas seremos felizes (ARISTÓTELES, 1097b, 5).

A que gênero de vida refere-se o bem ético ou a felicidade? Um bem ético é sempre uma virtude, ou seja, uma excelência (*areté*) e a felicidade não é mero estado de espírito, mas sim, uma atividade da alma de acordo com a *areté*. Por conseguinte, a felicidade não é obra de apenas um dia, mas de uma vida inteira. A felicidade é a vida plenamente realizada em sua excelência máxima, por isso é um exercício cotidiano da alma. A *eudaimonia* é, pois a atualização das potências da alma humana de acordo com sua excelência mais completa, a racionalidade. Ela é um bem prático e não teórico. É uma ação e não uma ideia contemplativa. Um tratado de filosofia prática não deve apenas conhecer o que é bom, mas deve, acima de tudo, nos ensinar como nos tornamos bons (CHAUÍ, 2002, p. 441-442).

O ser humano é dotado tanto de uma parte racional quanto de uma parte apetitiva, bem como possui uma vontade deliberativa para escolher a ação a ser empregada em dado momento e situação. É importante destacar que a escolha se refere ao futuro e, portanto, uma ação se encontra sempre na esfera das possibilidades. Nesse sentido a felicidade está diretamente relacionada à *práxis* humana e dado que o homem é dotado de racionalidade e apetites, suas escolhas serão ora em conformidade com os apetites ora com a racionalidade e, nessa medida, a felicidade é algo essencialmente contingencial.

Aristóteles considera que a sabedoria (*phronesis*), a virtude e o prazer são fins ligados diretamente a uma vida boa, a uma vida feliz. Todos estes fins ligam a felicidade a uma ou outra das três formas de vida: a filosófica, a política e a voluptuária. Segundo esclarece Antony Kenny (2008), essa tríade fornece a chave da investigação ética aristotélica. Aristóteles, ao apresentar sua própria descrição da felicidade, incorpora os atrativos de todas as três formas tradicionais de vida (2008, p. 309-310). Kenny explica que Aristóteles distingue um estado (*hexeis*) de seu uso

(*chresis*) ou exercício (*energeia*). Virtude e sabedoria, nesse sentido, são estados, enquanto que a felicidade é uma atividade. Portanto, a atividade que constitui a felicidade é um uso ou exercício da virtude. Embora a sabedoria e a virtude moral sejam diferentes enquanto *hexeis* (estados), são exercitadas juntas, numa única *energeia*, de modo que não competem entre si e, desta feita, colaboram para a felicidade (KENNY, 2008, p. 310).

Esta introdução acerca dos fins e da *eudaimonia* em Aristóteles nos permite compreender o que será tratado nos próximos parágrafos à luz de Alasdair MacIntyre, quando o filósofo escocês dará um tratamento especial aos conceitos de florescimento e bens.

De acordo com MacIntyre, a capacidade de julgar com nossos próprios juízos é sinal de racionalidade e voluntariedade. Ele explica que essa capacidade só pode ser exercida por quem usa a linguagem, mas não uma simples linguagem. Para tanto, é necessária uma classe de linguagem que disponha de recursos necessários para a formação de orações complexas. A racionalidade prática humana é capaz de se distanciar de juízos iniciais sobre como se deveria atuar e avaliar tais juízos com diversos critérios (MACINTYRE, 2001b, p.72).

As razões para atuar se dão antes da reflexão e, por isso, podemos dizer que tanto animais não-humanos quanto humanos possuem razões para atuar. A reflexão, por sua vez, é ponto de partida da transição para a racionalidade, tendo em vista o domínio de algumas das complexidades do uso da linguagem. Na primeira infância, os seres humanos ainda não realizaram a transição entre um animal potencialmente racional para um efetivamente racional. Assim, os bebês da espécie humana possuem, igualmente aos golfinhos, razões pré-linguísticas para atuar e a complexidade das relações entre os bens que almejam e os meios a que recorrem para obter tais bens é equivalente a que se manifesta no raciocínio dos golfinhos. Contudo, os indivíduos da espécie humana vão mais além do raciocínio típico de um golfinho, haja vista que os seres humanos são capazes de refletir e julgar as razões que os levam a atuar. Mas é importante destacar que a capacidade de refletir e julgar os próprios pensamentos não retira a primordial condição animal dos humanos (MACINTYRE, 2001b, p. 74-75).

Essa transição ainda não foi levada a termo pelos golfinhos, mas tanto estes, quanto chimpanzés e outras espécies de animais inteligentes podem ensinar muito sobre as pré-condições para atuar. MacIntyre busca inspiração em Tomás de

Aquino, segundo o qual os animais (não-humanos) se movem por preceitos e em ocasiões aprendem da experiência reconhecendo uma e outra coisa como amigável ou hostil e, em virtude da própria natureza e da capacidade de aprender, esses animais são então, capazes de realizar “juízos naturais”. Esta aparência de certa razão permite que os animais participem de uma “prudência natural” (MACINTYRE, 2001b, p. 72). Seria também aquele poder de previsão que Aristóteles destaca no capítulo VI da *Ética a Nicômaco*: “Por isso, dizemos que mesmo alguns animais inferiores possuem *phrónesis*” (ARISTÓTELES, 1141a, 22-28).

Ao longo de suas vidas, os golfinhos estão expostos a uma série de fatores letais: enfermidades, fome, lesões, predadores etc. Conforme explica MacIntyre, os golfinhos nada podem fazer para se proteger desses perigos a não ser que estruturarem suas relações sociais mediante a associação em grupos (grupos de fêmeas e suas crias, grupos de machos subadultos, grupos de machos adultos, grupos de machos e fêmeas adultos), bem como formem alianças entre membros e grupos. Um golfinho possui razões para atuar de certa maneira e quando assim age se dá conta de que atuando desse modo obterá um bem concreto. Enquanto se fala em florescer ou não os golfinhos enquanto golfinhos, em florescer ou não os gorilas enquanto gorilas, em florescer ou não os humanos enquanto humanos, o verbo *florescer* é utilizado em um único sentido. De acordo com MacIntyre, as expressões têm, nesse caso, um sentido unívoco e analógico, mas está claro que o golfinho, o gorila e o ser humano não florescem do mesmo modo, mas o conceito de florescimento que se aplica às distintas espécies animais e vegetais é exatamente o mesmo, da mesma maneira que se aplica o conceito de necessidade (MACINTYRE, 2001b, p. 81-82).

Nesse caminho, o que uma planta ou um animal necessitam é o que necessitam para florescer enquanto membros de sua espécie e o que necessitam para florescer é desenvolver as faculdades características que possuem como membros dessa espécie. Assim, quando se diz que um indivíduo ou um grupo floresce, se diz algo a mais e não somente que possuem certas características, ainda que florescer suponha sempre florescer em virtude de se possuir certo conjunto de características. E, nesse sentido, o conceito de florescimento se assemelha a outros conceitos que implicam usos do conceito básico de bem: *florescer* se traduz como bem e como um bem-viver. Para compreender a relação que existe entre a acepção da palavra “bem” e outras distintas, MacIntyre diz que é

importante observar que o bem se atribui tanto ao que beneficia ao ser humano como tal, como ao que beneficia situações específicas num contexto específico de uma prática. Um bom ser humano é aquele que se beneficia a si mesmo e aos outros, tanto como ser humano como também exemplar responsável de papéis e funções específicas dentro do contexto de práticas específicas. Por conseguinte, um indivíduo pode ser um “bom pastor”, sem ser um “bom humano”, porque os bens derivados do pastoreio são bens genuínos. Sem dúvida, ser um “bom ladrão” significa ser um mau ser humano. Ao dizer que alguém é um “bom ladrão” se está apenas elogiando suas habilidades como ladrão. Assim, a excelência em obter os bens próprios de umas ou outras práticas significa ser bom, por exemplo, como membro de uma tripulação de um barco ou como mãe de família, ou como jogador de xadrez ou de futebol etc (MACINTYRE, 2001b, p. 83).

Os juízos sobre o florescimento humano seriam aqueles acerca da melhor maneira de ordenar os bens na vida de um indivíduo ou grupo. Neste ponto, julga-se incondicionalmente o que é melhor ser, ter ou fazer como indivíduo ou grupo. De acordo com MacIntyre, essa medida varia de uma cultura para outra, dependendo muito daquilo que os indivíduos necessitam para elaborar e avaliar os distintos juízos tácitos ou explícitos acerca dos bens que almejam. Os humanos se diferem dos golfinhos e de outros animais, uma vez que suas vulnerabilidades também são de índole distinta. Para florescer, os animais humanos necessitam de relações sociais, assim como os golfinhos também precisam. Mas o que os indivíduos requerem dessas relações é algo específico ao florescimento humano. Os golfinhos podem florescer sem ter a capacidade de discutir com outros, nem aprender deles sobre o florescimento da própria espécie. Por sua vez, os humanos não podem florescer sem colocar a público seus anseios, dúvidas, necessidades, medos, conquistas etc. Dependem desse compartilhamento de informações e precisam aprender com os demais acerca do florescimento próprio da espécie humana. Nessa medida, tudo aquilo que pode frustrar ou prejudicar o exercício das faculdades humanas é, certamente, uma ameaça potencial ao florescimento da espécie humana (MACINTYRE, 2001b, p. 85-86).

Os bebês humanos da mesma forma que os filhotes de golfinhos se orientam para a satisfação de suas necessidades mais prementes. Buscam, portanto, o leite e o peito da mãe, o calor e a segurança, o sono, a liberação de uma dor ou enfermidade etc. Esta é a primeira experiência que tem o ser humano no intuito de

alcançar os bens que mais deseja. É neste momento da vida que o indivíduo passa a reconhecer aquilo que lhe é bom e lhe dá prazer. Mas no decorrer de seu desenvolvimento, o ser humano passa a avaliar seus desejos, estabelecendo uma distância entre ele próprio e seus desejos. Nesse sentido, é capaz de avaliar se é bom que se atue dessa ou daquela forma. A capacidade de agente racional prático é adquirida a partir do momento em que o indivíduo sabe se separar de seus desejos, principalmente quando sabe manter-se distante daqueles desejos que são mais primitivos e infantis. A criança em tenra idade atua segundo seus desejos e encontra neles razões para atuar. Tal situação, por exemplo, se dá de forma semelhante com golfinhos e gorilas (MACINTYRE, 2001b, p. 85-87).

Para ser capaz de julgar a si mesmo, o indivíduo deve aprender com os demais sobre o bem em geral e sobre o bem para si mesmo. Os primeiros a ensinar sobre o bem devem ser os pais e demais familiares. Para desenvolver suas faculdades como agente racional prático independente e, florescer como membro de sua espécie, cada indivíduo deve passar da recepção desses primeiros ensinamentos à elaboração de seus próprios juízos independentes referentes aos bens. Tais juízos podem se justificar racionalmente para o indivíduo em si mesmo e para os demais, proporcionando boas razões para atuar de uma maneira e não de outra. Essa transição inicia-se numa tenra idade dos seres humanos, tão dependentes como são o golfinho filhote e o bebê gorila e se completa no momento em que o indivíduo se transforma em um agente racional prático independente. Uma condição necessária para poder raciocinar de maneira sólida sobre as razões para atuar é haver aprendido a se distanciar, em alguma medida, dos desejos do momento para, assim, avaliá-los. O desejo não sendo avaliado criticamente por aqueles que não são capazes de se distanciar o suficiente de seus desejos mais imediatos representa, neste caso, um perigo para o raciocínio prático sólido (MACINTYRE, 2001b, p. 89-90).

MacIntyre observa que todo indivíduo necessita da ajuda dos demais para evitar alguma situação de incapacidade. Mas quando esta se dá de maneira temporária ou permanente, acarretando uma cegueira, surdez ou outra debilidade física ou mental, é que realmente o indivíduo se mostra necessitado da cooperação alheia para que possa manter-se vivo e para obter os recursos necessários à sua sobrevivência, coisa que sozinho dificilmente conseguiria fazer. Diferentes indivíduos, incapacitados de diversas formas e em graus diferentes podem ter seus

próprios talentos e possibilidades, assim como suas próprias dificuldades: cada um deles necessita de que os demais percebam suas particularidades. Aqui é importante recordar com MacIntyre que existe uma escala de incapacidade na qual, todos nós ocupamos um lugar. Em diferentes momentos da vida e, principalmente, de maneira imperceptível, todos podemos nos ver situados em pontos muito diferentes da escala e quando passamos de um ponto a outro, necessitamos que os outros nos reconheçam como as mesmas pessoas que éramos antes, embora estejamos num ponto diferente dessa mesma escala (MACINTYRE, 2001b, p. 91-92).

Outra importante dimensão relativa ao trânsito da infância à condição de agente racional prático independente é o passo de uma consciência limitada ao presente a uma consciência que inclui um futuro imaginado. Também podemos acrescentar a isso, o fato de que o indivíduo possui um passado sobre o qual pode refletir e sobre o qual pode basear suas decisões no momento presente. De acordo com MacIntyre, tudo isso requer a posse da linguagem e a capacidade de empregá-la numa ampla variedade de usos diferentes. A forma como se estrutura a compreensão do futuro depende, em parte, do emprego habitual do relógio e do calendário, assim como os modos de planificação do tempo em cada cultura. Todo agente racional deve ser capaz de imaginar diversos futuros possíveis para ele. Portanto, deve ser capaz de se imaginar avançando do presente em diferentes direções, porque a existência de futuros alternativos e diferentes oferece conjuntos de bens alternativos ou bens diferentes e distintos modos possíveis de florescimento. É importante que todo indivíduo seja capaz de visualizar tanto futuros próximos como distantes e que, ainda improvisadamente, pense nos prováveis resultados futuros de um ou outro comportamento. Para isso, não somente é necessário conhecimento, mas imaginação (MACINTYRE, 2001b, p. 92-93).

Normalmente se pensa que quem sofre de alguma incapacidade como cegueira ou deformidade esteja excluído de muitas coisas e não somente de um breve conjunto de possibilidades. O significado real da incapacidade não somente depende da pessoa incapacitada, mas também dos grupos sociais aos quais pertence. Os incapacitados podem não possuir imaginação suficiente com respeito às diversas possibilidades futuras. Entretanto, tal problema não sucede somente aos incapacitados, os demais podem se tornar vítimas de uma deficiência para imaginar futuros realistas alternativos, porque em algumas etapas fundamentais da infância

não foram educados para imaginar possibilidades alternativas. Esta falha educacional pode ser de duas classes distintas: por um lado, como sucede com os incapacitados, pode restringir o sentido de possibilidades através de uma formação de crenças falsas. Por outro, pode fomentar uma fantasia autocomplacente que distorce a diferença que existe entre as expectativas realistas e os desejos (MACINTYRE, 2001b, p. 93-94).

Quando MacIntyre fala de raciocínio prático independente, está se referindo ao exercício das faculdades humanas de racionalidade em culturas e economias muito distantes e, portanto, em contextos de prática muito diversos: como a caça, a agricultura, o comércio, a indústria etc. O significado que o florescimento tem para o ser humano varia de um contexto a outro, mas em cada um se desenvolvem as potencialidades para florescer de um modo especificamente humano quando o indivíduo exercita as capacidades próprias do agente racional prático independente. Portanto, para entender como seria uma vida boa (vida feliz) para os seres humanos, é necessário saber o que significa a excelência de um agente racional prático independente, quer dizer quais são as virtudes que o raciocínio prático independente exige. Dada a importância do papel que os demais desempenham no trânsito da tenra infância à condição de um agente racional prático independente, também é preciso saber o que significa para essas outras pessoas a excelência no desempenho de seu papel, quais são as virtudes do cuidado e do ensinamento e como se relacionam com as virtudes de um agente racional prático. Ao se perguntar em que consiste o florescimento humano, como sucedeu a Aristóteles, estamos perguntando quais são as virtudes necessárias a esse florescimento e o que significa viver a classe de vida que requer o exercício das virtudes (MACINTYRE, 2001b, p. 95).

MacIntyre parte de que o significado do florescimento para uma ou outra espécie é uma questão de fato. Por isso, ele se sente comprometido em oferecer o que, em certo sentido, é uma explicação naturalista do bom e do bem, posto que se um vegetal ou um animal podem florescer é porque possuem o conjunto apropriado de características naturais para tal (MACINTYRE, 2001b, p. 96). Ramiro Marques (2011) esclarece que MacIntyre retoma a perspectiva aristotélica da razão prática, segundo a qual cada um de nós dialoga com aqueles com os quais nos relacionamos socialmente: família, escola, trabalho, instituições etc. Nesse sentido,

não podemos ter uma compreensão adequada de nosso próprio bem, se estamos desligados do florescimento da comunidade na qual estamos inseridos.

Portanto, o conceito de bem comum para MacIntyre não é a soma dos bens particulares de cada indivíduo, mesmo assim porque há bens particulares que suplantam a totalidade do bem comum, como por exemplo: a vida de um ente querido é mais importante para determinado indivíduo do que todo o bem comum da comunidade na qual ele se encontra inserido. É importante destacar que o bem do indivíduo não aparece subordinado ao bem comum e vice-versa. Contudo, o indivíduo, para definir e procurar seu bem individual em termos concretos e particulares, precisa reconhecer, antes de tudo, o bem comum (MARQUES, 2011).

Passa-se exactamente a mesma coisa com a dialéctica dos deveres e dos direitos. Na verdade, uma pessoa só está em condições de poder reconhecer e usufruir bem de um direito se, antes, tiver reconhecido e interiorizado o correspondente dever. Quer isto dizer que uma pessoa incapaz de se identificar com o bem comum, não reconhece devidamente o seu bem individual. E isso é assim, porque lhe faltam as virtudes, sem as quais é impossível esse reconhecimento (MARQUES, 2011).

Ainda segundo a análise de Marques, uma comunidade preocupada com o bem comum é uma comunidade onde todos dão e recebem na justa medida. Para tanto, essa comunidade exige consensos acerca de uma tábua de virtudes. MacIntyre faz sua, a tábua de virtudes elencadas por Aristóteles e Tomás de Aquino, respectivamente: justiça, coragem, temperança, prudência, amizade, hospitalidade acrescidas da verdade, confiança, concórdia, humildade, generosidade, caridade, misericórdia, esperança e benevolência. Referidas virtudes são fundamentais a uma comunidade de pessoas que dão e recebem na justa medida. Certo também é que cada um de nós nos desdobramos em várias comunidades (família, escola, profissão, instituições diversas etc), nas quais precisamos nos adaptar às suas regras e normas, dando e recebendo de diversas maneiras. E o exercício do raciocínio prático independente torna-se mais complicado quando temos mais de uma comunidade para agradar, ora a família, ora a profissão, ora as instituições nas quais acreditamos etc.

Numa síntese, o florescimento humano é o bem genuinamente humano e florescer se traduz como bem e como um *bem-viver*. Um bom ser humano beneficia não somente a si, mas a toda a comunidade. Para florescer, os animais humanos necessitam de relações sociais, bem como precisam colocar a público seus anseios,

dúvidas, necessidades, medos, conquistas etc. Os seres humanos dependem desse compartilhamento de informações e precisam aprender com os demais acerca do florescimento próprio da espécie humana. Nessa medida, tudo aquilo que pode frustrar ou prejudicar o exercício das faculdades humanas é, certamente, uma ameaça potencial ao florescimento da espécie humana.

Para que um indivíduo deixe a infância e se torne um agente prático racional independente, são necessários o desenvolvimento de, no mínimo, três características fundamentais: a) saber separar-se de seus desejos mais primitivos e infantis, sabendo avaliá-los imparcialmente; b) conhecer a si mesmo, sabendo julgar-se de modo também imparcial e c) deixar de ter uma consciência limitada basicamente ao presente, no sentido de que esta consciência possa englobar diversos futuros imaginados. Assim, todo agente racional deve ser capaz de se imaginar avançando do presente em diversas direções, porque a existência de futuros alternativos e diferentes oferece conjuntos de bens alternativos ou bens diferentes e distintos modos possíveis de florescimento.

2.6 Relações sociais, raciocínio prático, bens comuns e individuais

MacIntyre defende que na base da constituição do agente moral está uma rede de relações sociais definidas pela reciprocidade, isto é, por uma rede de relações caracterizadas pelo dar e pelo receber. Referida rede, de uma forma geral, estabelece o que somos e as virtudes das quais dependemos, bem como estabelece as nossas habilidades e capacidades para o raciocínio prático. O filósofo escocês procura trabalhar com a concepção de identidade humana enquanto identidade animal, uma identidade que também se constrói no interior dessas relações sociais de reciprocidade (de dar e receber) e que se estende da infância à velhice. O modo como essas relações são estruturadas determinam, em parte considerável, a identidade de cada um de nós, nossas virtudes e vícios (CARVALHO, 2010, p. 148).

O ser humano se encontra envolvido numa rede de relações de reciprocidade e ele se transforma em agente racional prático por meio de uma série de relações concretas com outras pessoas capazes de lhe dar aquilo que necessita. Mas nem sempre quem chega a ser um agente racional prático independente está em condições de dar aos outros aquilo que ele necessitou em outro tempo. (MACINTYRE, 2001b, p. 119).

Pensemos como perduram estas relações ao longo do tempo desde a concepção até a morte, partindo de uma concepção da identidade humana como identidade animal. Um ser humano recebe muitas coisas de seus pais e outros adultos da família, de professores e daqueles que são seus mestres de um modo geral, bem como daquelas pessoas que lhe dispensam cuidados em momentos de enfermidades, lesões, debilidades ou incapacidades de qualquer forma. Posteriormente, outros, como filhos, estudantes e aqueles que sofrem alguma incapacidade e que estão numa situação de necessidade imperiosa esperam que esse indivíduo lhes dará, por sua vez, aquilo que necessitam. [...] Com relativa frequência, o que se recebe e o que se dá é incomensurável: não há uma maneira apropriada para se comparar o que os pais vêm dando ao filho por meio de cuidados e educação, com o que o filho é chamado a dar aos pais depois, cuidando deles nas enfermidades e na velhice, por exemplo (MACINTYRE, 2001b, p. 120, tradução nossa).

Conforme observa Helder Buenos Aires Carvalho, segundo MacIntyre, há uma complexa relação entre o cuidado e a educação que recebemos e o cuidado e atenção que devemos aos outros, uma vez que o que devemos é determinado em função daquilo que recebemos. Aqueles que não receberam e, que em função disso foram prejudicados sofrendo limitações ou privações que impediram a satisfação de necessidades básicas, não devem nada nessa relação com os outros. Nesse sentido, aplicando-se as normas do “dar e do receber” (que estão na base das relações que constituem e sustentam os agentes racionais práticos independentes), fica claro a justeza da pretensão daqueles que não receberam ou pouco receberam nesse processo de relação com os outros. Os erros cometidos contra tais indivíduos é exatamente o que faz com que nós sejamos convocados a retribuir (CARVALHO, 2010, p. 148-149).

As injustiças possuem origens diferentes. Uma delas diz respeito ao fracasso moral individual, que surge em razão dos vícios de caráter de uma pessoa. Por outro lado, podem ser resultantes de erros sistemáticos de uma série concreta de relações sociais. Estas duas origens se relacionam entre si. Os sistemas defeituosos de relações sociais tendem a produzir um caráter defeituoso, mas inclusive as melhores relações sociais são incapazes de assegurar o contrário e elas mesmas são, em grande parte, imperfeitas. As virtudes que o ser humano necessita para alcançar seu próprio bem e o bem dos demais através da participação em redes institucionalizadas de reciprocidade, somente operam como verdadeiras virtudes quando seu exercício se modela por uma consciência da distribuição do poder e das corrupções a que está sujeito o uso de tal poder. Tanto aqui como em outros

aspectos da vida, é necessário aprender a viver com a realidade do poder e a lutar contra ela (MACINTYRE, 2001b, p. 122).

É característico da condição humana que as pessoas ocupem certa posição e habitualmente várias posições distintas ao longo do tempo, dentro de certo conjunto de relações institucionalizadas: família, escola, trabalho, instituições diversas etc e, na medida em que são relações de reciprocidade, elas permitem conseguir os bens almejados e necessários ao florescimento humano. O pior resultado possível é que as regras que prescrevem a reciprocidade sejam subordinadas a propósitos de poder. O melhor é aquele que estabelece uma distribuição participável do poder que permite que este sirva aos fins das regras de reciprocidade (MACINTYRE, 2001b, p. 122-123).

Desde cedo a maldade adota diferentes formas sociais e culturais ao longo do tempo, mas o conflito subjacente entre os conjuntos de regras com seus conjuntos de exigências é o mesmo. É possível identificar nas famílias, em cada época, que em um extremo estão os padrões familiares que expressam a conformidade forçosa com a distribuição de poder estabelecida e, em outro, estão os padrões familiares que expressam as relações de reciprocidade necessárias para o florescimento humano (MACINTYRE, 2001b, p. 125).

Segundo MacIntyre, a incapacidade para raciocinar com solidez no plano da prática é uma grave incapacidade, bem como é um defeito a falta de independência no raciocínio prático. Ele explica que independência, neste caso, é ter a capacidade e a disposição para avaliar as razões para atuar oferecidas por outras pessoas. Assim, uma pessoa não pode ser um agente racional prático independente se não é capaz de oferecer aos demais uma explicação inteligível de seu raciocínio. É nesse sentido que Aristóteles defende que a deliberação prática somente se refere aos meios e não ao fim (MACINTYRE, 2001b, p. 126).

A deliberação diz respeito às coisas que em geral acontecem de certo modo, mas cujo desfecho é obscuro, e àqueles nas quais este é indeterminado. Além disso, nas coisas importantes, recorremos a outras pessoas para nos ajudar na deliberação, por não termos confiança em nossa capacidade de decidir. Não deliberamos sobre os fins, mas sobre os meios. Um médico, por exemplo, não delibera sobre se deve ou não curar, nem um orador se deve ou não persuadir, nem um estadista sobre se deve assegurar a ordem pública, nem qualquer outro homem delibera a respeito da própria finalidade da sua atividade. Dão a finalidade por estabelecida e procuraram saber a maneira de alcançá-la, se lhes parece poder ser alcançada por vários meios, procuram saber o mais fácil e o mais eficaz e, se há apenas um meio para alcançá-la, procuram saber como será alcançada por esse meio e, por que

outro meio alcançar esse primeiro, até chegar ao primeiro princípio, que é o último na ordem de descoberta (ARISTÓTELES, 1112b, 10-15).

A concepção de Aristóteles das ações que são meios para conseguir algum fim inclui as ações que obtém um determinado fim em decorrência de alguma relação causal contingente entre meios e fins e também as ações que são executadas como partes constitutivas de um todo, de maneira que por sua execução, o todo possa existir. Nesse sentido, o agente racional prático deve dar resposta mediante seu juízo. O raciocínio que justifica plenamente o juízo prático e a ação remete à primeira premissa de toda a cadeia do raciocínio prático sólido, premissa essa do tipo “*dado que o bom e o melhor é tal...*” Sem dúvida, o agente portador de virtudes necessárias ao raciocínio prático, principalmente portador da virtude de julgar com prudência não precisará explicitar toda a cadeia de raciocínio justificatório, pois algumas vezes tal indivíduo pode ser incapaz de realizar tal empreitada. Entretanto, o agente desprovido dessas virtudes não será capaz de desenvolver um raciocínio prático razoável. (MACINTYRE, 2001b, p. 126-127).

Ajuda esclarecer que quem irá debater entre si, racional e frutiferamente acerca dos meios, deve estar previamente de acordo sobre os fins em questão. Não significa que não possa haver desacordo racional sobre os fins. Mas para que o desacordo seja racional e o debate não resulte estéril, deve haver, em outro plano, ainda mais elementar, pelo menos um acordo parcial sobre aqueles fins com respeito aos quais poderiam ou não ser um meio. Isto é importante em parte porque nos assuntos importantes procuramos os demais para deliberar, uma vez que nem sempre confiamos em nós mesmos para decidir entre as distintas alternativas. Mas é também importante que no curso do raciocínio prático seja necessário responder não somente à pergunta: “*Que é melhor que se possa fazer?*”, mas também a esta: “*Que é melhor que podemos fazer?*” (MACINTYRE, 2001b, p. 127-128).

De acordo com a perspectiva aristotélica, o raciocínio prático é, por sua própria natureza, o raciocínio junto com os outros, geralmente dentro de um conjunto determinado de relações sociais. Essas relações se formam e se desenvolvem posteriormente de tal maneira, que por meio delas, cada pessoa primeiramente alcança e logo recebe o apoio necessário para manter-se na condição de agente racional prático independente. Geralmente, em primeiro lugar estão as relações familiares e domésticas, posteriormente, as relações escolares e de aprendizagem e

logo as que correspondem à diversidade de práticas em que os adultos de cada sociedade e cultura estão inseridos. A formação e a manutenção dessas relações são inseparáveis do desenvolvimento das disposições e atividades por meio das quais cada indivíduo se orienta para sua transformação em agente racional prático independente. De maneira que não é possível buscar o bem de cada um sem buscar, por sua vez, o bem de todos os que participam dessas relações, posto que cada indivíduo não pode ter uma boa compreensão prática de seu próprio bem ou seu florescimento separado e independente do florescimento do conjunto inteiro de relações sociais em que se encontra (MACINTYRE, 2001b, p.128).

Nesse sentido, para que uma pessoa floresça na medida em que se faz ser humano, é necessário que sua vida inteira se organize de tal modo que possa participar com algum grau de êxito das atividades próprias de um agente racional prático independente e que, por sua vez, receba e tenha uma expectativa razoável de receber os cuidados e atenções necessários em caso de ser criança, idoso, enfermo etc. O indivíduo consegue seu próprio bem na medida em que os outros façam desse bem um bem próprio, ajudando-lhe durante os períodos de incapacidade para que nas suas vezes se convertam (por meio da aquisição e do exercício das virtudes) na classe do ser humano que faz do bem dos demais, seu próprio bem. Contudo, é importante não imaginar que os demais lhe ajudaram somente pelo fato de lhes ter ajudado em dado momento. Numa espécie de auxílio mútuo, um cálculo semelhante a esse corresponde a uma classe de ser humano diferente, particularmente deficiente no exercício das virtudes (MACINTYRE, 2001b, p.128-129).

Para formar parte da rede de relações de reciprocidade como lhe exigem as virtudes, há de se entender que é possível que o indivíduo tenha que dar muito mais do que já recebeu, desproporcionalmente, e que também pode nada receber daqueles a quem ajudou. Também é necessário compreender que o cuidado que se dedica aos demais há de ser incondicional, posto que o que se requer de uma pessoa está determinado fundamentalmente pelas necessidades dos outros. Uma comunidade floresce sua rede de relações familiares, sociais e profissionais quando as atividades de seus membros, que buscam o bem comum, estão moldadas pela racionalidade prática. Também se beneficiam do florescimento da comunidade os indivíduos com uma menor capacidade para o raciocínio prático independente, os que ainda são muito pequenos e idosos, os enfermos etc. O florescimento individual

desses indivíduos é um indício importante do florescimento de toda a comunidade, porque uma comunidade floresce na medida em que a necessidade provê as razões para atuar de seus membros (MACINTYRE, 2001b, p.129).

É importante observar nesta explicação, que o bem do indivíduo não se encontra subordinado ao bem da comunidade e vice-versa. Para conseguir e, inclusive, definir seu bem em termos concretos, o indivíduo deve primeiramente identificar os bens da comunidade como bens próprios. Por outro lado, não deve entender o bem comum como sumo bem individual, como um bem que se constrói a partir disso. Ao mesmo tempo, ainda que a busca do bem comum da comunidade seja para todos aqueles capazes de contribuir para ele, um elemento essencial de seu bem individual, o bem de cada indivíduo particular não deve ser reduzido ao bem comum. Além disso, existem bens comuns distintos dos bens da comunidade como um todo como, por exemplo, os bens das famílias e de outros grupos sociais, os bens de diversas práticas. Cada indivíduo deve decidir, como agente racional prático independente, que lugar deve ocupar cada um desses bens em sua vida (MACINTYRE, 2001b, p.129-130).

Outro ponto importante que MacIntyre destaca é a questão de que o objeto dos acordos da comunidade não devem ser somente bens, mas também *normas*, precisamente devido ao fato de que a comunidade se constitui como uma rede de indivíduos que dão e recebem e que necessitam das virtudes. O cumprimento das normas é um elemento essencial de algumas virtudes que devem ser trabalhadas para desempenhar devidamente cada uma das funções nessa rede. Não existe uma enumeração de normas que possa especificar de maneira exaustiva as ações que uma determinada virtude possa requerer, mas o cumprimento de certas normas pode ser suficiente para mostrar que se carece de algumas virtudes importantes (MACINTYRE, 2001b, p. 130). No sentido de ilustrar o argumento do filósofo escocês, citamos o exemplo típico do Estatuto do Idoso, o qual vem justamente suprir a ausência de um compartilhamento no espaço público de virtudes como a gentileza, a empatia, a paciência para com os idosos por parte dos demais membros da comunidade.

No campo do direito, o excesso de leis pode se configurar numa deficiência da comunidade no campo da virtude. Pode ser um sinal de que a maior parte dos indivíduos está pouco afeita aos interesses da comunidade e não mais se identifica com a cidade. Por isso desprezam o meio em que vivem não respeitando pessoas e

espaços públicos e fazendo com que o Estado aumente sua produção de leis, no sentido de corrigir injustiças distributivas. A proliferação da violência nada mais é que uma resposta coletiva às injustiças sociais, às injustiças na distribuição dos bens. Não havendo distribuição justa dos bens por meio da justiça distributiva, faz-se necessária a justiça corretiva, que tenta dirimir uma falha estrutural: faltou educação, por exemplo, de qualidade e para todos ao longo dos tempos; faltou boa distribuição de renda e os indivíduos foram crescendo à mercê da própria sorte. Assim, quando não há justiça distributiva (entenda-se aqui políticas públicas adequadas ao florescimento de uma dada comunidade) o resultado mais óbvio é o aumento gradativo nos índices de violência. E para conter a população entregue à própria sorte, o Estado passa a editar um número cada vez maior de leis no sentido de regradar os apetites que não foram moderados por uma educação baseada no cultivo de virtudes. Assim, os legisladores vão tentando, por meio das leis, inculcar mesmo que tardiamente, as virtudes nos cidadãos.

Outra importante virtude é a “justiça conversacional”, por meio da qual qualquer ser humano, enquanto agente racional prático, há de dialogar com outras pessoas sobre o que seria melhor que ele fizesse, ou que fizessem outros aqui e agora, ou na semana próxima ou no ano seguinte. Entre outras coisas, esta exige primeiro que cada participante fale com franqueza, sem simular ou enganar, nem tenha atitudes agressivas e, segundo, que não se fale além do tempo, uma vez que é importante o que se tem que decidir e os argumentos necessários para fundamentar a decisão. Ainda que o primeiro requisito exija o cumprimento de certas normas, o que pede o segundo não pode se reduzir a regras. Igualmente ao resto das virtudes, o cumprimento das regras é uma parte importante, mas não é o único a fazer falta (MACINTYRE, 2001b, p. 131-132).

O desempenho de responsabilidades seria deficiente sem essas virtudes e sem o cumprimento de normas essenciais para a vida prática. MacIntyre comenta que Tomás de Aquino concentrou sua atenção a este aspecto das normas quando as incluiu entre os preceitos da lei natural. De acordo com o argumento de Aquino, para que um preceito seja uma lei, deve ser um preceito de razão. Não obstante, os preceitos da lei natural sejam muito mais que normas, pois entre os preceitos da lei natural há os que ordenam fazer o que as virtudes exigem dos seres humanos. Os preceitos ordenam que se faça o que em uma ou outra circunstância exija a coragem, a justiça ou a temperança e que se aja com prudência. MacIntyre frisa ser

necessário observar que no plano da prática é preciso ter uma razão para atuar em determinado momento, o que também exige uma ou mais virtudes. As ações requeridas pelo exercício das virtudes são todas elas valiosas por si mesmas. São um meio para um fim ulterior, posto que são elementos constitutivos do florescimento humano, mas o são precisamente na medida em que são ações valiosas por si mesmas (MACINTYRE, 2001b, p.132).

Afirmar que se levou ao fim uma ação por si mesma não é, em absoluto, incompatível com dizer que se realizou essa mesma ação por aquele indivíduo para cujo bem estava orientada. Se as pessoas realizam atos de generosidade, justiça e compaixão pelo bem de outras é porque são atos que valem a pena fazer e que são valiosos por si mesmos:

Porque, na prática, quando se pergunta: “Por que você fez isso?”, resulta sempre suficiente responder: “Porque era justo”, “Porque era um ato de valor”, “Porque era o que uma pessoa decente devia fazer”. Deste ponto de vista teórico, não somente é possível, mas é necessário responder outra pergunta: “Por que é uma resposta suficiente?”, e o que faça que seja suficiente é que os indivíduos e as comunidades somente podem florescer de um modo especificamente humano mediante a aquisição e o exercício das virtudes (MACINTYRE: 2001b, p. 132-133, tradução nossa).

Ainda não com muita frequência, às vezes faz falta referir-se explicitamente ao florescimento como o *telos humano*. Geralmente é um conceito cuja aplicação se pressupõe tacitamente, um conceito que permanece abaixo da superfície. Mas em certos tipos de situações existem razões importantes, desde o ponto de vista prático, para levá-lo a um primeiro plano e referir-se explicitamente a ele. Nesse sentido, para um ser humano florescer, é a vida inteira deste indivíduo que deve florescer, uma vez que o indivíduo deve aprender através da experiência o lugar que tanto a independência como a dependência de outros ocupa nas diferentes etapas de uma vida florescente. Na medida em que um indivíduo seja capaz de articular o que aprendeu, será capaz de tornar explícita a primeira premissa de seu raciocínio prático. Por isso, a aprendizagem prática que se faz necessária para que um indivíduo se torne um agente racional prático é a mesma aprendizagem que é necessária para que encontre o lugar que deve ocupar dentro de uma rede de indivíduos que dão e recebem. Nesta medida, pode-se compreender que a obtenção do bem individual é inseparável do bem comum (MACINTYRE, 2001b, p.133-134).

MacIntyre observa que a concepção da relação do bem comum com os diferentes tipos de bens individuais e do lugar que ambos ocupam no raciocínio prático é oposta a algumas outras concepções muito influentes sobre a definição do que seja o raciocínio prático. Ele cita como exemplo a concepção que defende que o bem se refere à satisfação do desejo. Nesta concepção: *o bem, segundo meu juízo, é o bem para mim, o bem para mim é a satisfação de minhas preferências e o que é melhor para mim é maximizar a satisfação de minhas preferências*. Portanto, o indivíduo começa por identificar seu bem individual e a se perguntar pelos meios que deverá empregar para consegui-lo. Por essa via, acaba descobrindo que se não cooperar com os demais (os quais também aspiram alcançar seus bens individuais) os conflitos resultantes serão tantos que será impossível alcançar seu próprio bem (MACINTYRE, 2001b, p. 134-135).

2.7 As estruturas políticas e sociais do bem comum

De acordo com MacIntyre, para que uma ordem social e política possa incorporar as relações de reciprocidade por meio das quais é possível alcançar os bens individuais e os bens comuns, faz-se necessário o cumprimento de três condições (MACINTYRE, 2001b, p. 153-154):

a) Deve ser expressão das decisões políticas dos agentes racionais práticos independentes, no que é importante que os membros de uma comunidade cheguem a um consenso mediante a deliberação racional compartilhada. Todos os membros da comunidade que tenham propostas, objeções e argumentos com os quais podem contribuir para ela, deverão ter acesso a formas institucionalizadas de deliberação e os procedimentos para tomar decisões deverão ser aceitáveis por todos, de maneira que tanto as deliberações como as decisões possam ser reconhecidas como obra do conjunto.

b) Numa comunidade em que a justa generosidade é uma das virtudes fundamentais, as normas de justiça estabelecidas devem ser coerentes com o exercício dessa virtude. Nenhuma formulação simples seria capaz de conter as diferentes classes de normas que seriam necessárias para diferentes classes de relações justas. Nesse sentido, cada um deve decidir de acordo com sua contribuição. Por sua parte, as normas entre aqueles que têm capacidade para dar e entre aqueles que têm maior dependência e maior necessidade de receber (as

crianças, os idosos, os incapacitados) devem satisfazer o critério de justiça que Marx propunha para uma sociedade comunista: *“Dê cada um, segundo suas capacidades e a cada um, na medida do possível, segundo suas necessidades”*. Desde logo, Marx entendeu que esta formulação da justiça só seria aplicável em um futuro talvez impossível e há de se reconhecer que a limitação de recursos econômicos somente permite uma aplicação imperfeita. De qualquer modo, falta essa aplicação imperfeita da ideia de justiça, mesmo que muito imperfeitamente, pois sem isso será impossível sustentar uma forma de vida que seja eficaz a invocação do mérito e a invocação da necessidade, de modo que seja justa para os independentes e também para os dependentes.

c) As estruturas políticas devem possibilitar que nas deliberações comunitárias que requerem as normas de justiça, tenham voz tanto quem possui a capacidade de raciocínio prático independente, como quem somente pode exercer um raciocínio limitado ou que carece dele. Estes últimos somente podem ter voz se existem outras pessoas capazes de representá-los e que estão dispostas a isso, e se lhes outorga a essa função de representação um espaço formal na estrutura política.

A intenção de MacIntyre é imaginar uma sociedade política que parta do fato de que a incapacidade e a dependência é algo que todos os indivíduos experimentam em algum momento da vida e de maneira imprevisível. As necessidades das pessoas incapacitadas devem ser adequadamente expressadas e atendidas, uma vez que não são somente de interesse particular, nem do interesse de um grupo concreto de indivíduos, mas são de interesse de toda a sociedade política e essencial em seu conceito de bem comum (MACINTYRE, 2001b, p. 154).

Que tipo de sociedade pode ter as estruturas necessárias para se alcançar um bem comum dessa natureza? Nem a filosofia política nem a filosofia social dos últimos anos contribuem para elucidar esta questão, uma vez que a maioria dos trabalhos (com raras exceções) não abordam o problema dos bens comuns relativos às associações e as relações intermediárias entre o Estado-nação e o indivíduo ou o núcleo familiar. Não obstante, é esta zona intermediária que precisa ser compreendida, posto que as relações que incorporam tanto o reconhecimento da independência dos agentes racionais práticos como a consciência da dependência humana, donde a justa generosidade é uma virtude fundamental, as ações pressupõem, explícita ou mais implicitamente, a existência de um bem comum próprio de um tipo de associação que não pode existir abaixo do Estado moderno e nem da família de hoje em dia (MACINTYRE, 2001b, p.155, tradução nossa).

E por que o Estado moderno de hoje em dia não pode dar conta de um tipo de associação comunitária em que se pode alcançar o bem comum? Segundo MacIntyre, o Estado Moderno atual se rege por uma série de acordos entre uma diversidade de interesses econômicos e sociais que se relacionam mais ou menos em conflito uns com os outros. O peso de cada um desses interesses varia segundo o poder de negociação político e econômico e segundo a capacidade das opiniões que defendem tais interesses nas mesas de negociação correspondentes. O dinheiro determina de maneira fundamental o poder de negociação e a capacidade para negociar, sobretudo o dinheiro investido em recursos necessários para adquirir poder político: recursos eleitorais, de comunicação e as relações com as grandes empresas. Esta utilização do dinheiro proporciona diversos graus e tipos de influência política a diferentes interesses. O resultado é que a maioria dos indivíduos compartilha, ainda em diferente medida, bens públicos como a garantia de uma mínima ordem. Mas a distribuição de bens por parte do governo não reflete de nenhuma maneira uma opinião geral, alcançada por meio da deliberação em comum regida por normas de indagação racional (MACINTYRE, 2001b, p. 155).

Com efeito, o tamanho dos Estados modernos faz com que isso seja impossível, o que não quer dizer que as relações com o Estado-nação ou com os diversos órgãos governamentais careçam de importância para quem põe em prática a política das virtudes do reconhecimento da dependência. O Estado moderno se apresenta como uma máquina de serviços públicos e também se apresenta como o guardião dos valores e de vez em quando apela para a necessidade de se dar a vida por ele, tal como faz todo o governo que afirma sua legítima soberania política e legal sobre seus súditos. Nenhum Estado pode justificar essa afirmação a menos que seja capaz de proporcionar a seus súditos uma mínima segurança frente a uma agressão externa e a delinquência interna e, para isso, requer a presença de agentes de polícia, bombeiros e soldados dispostos a dar sua vida ao cumprimento do dever quando seja necessário. A segurança pública é um bem do qual se serve com uma devoção sem dúvida admirável e é um bem sem o qual nada, em qualquer comunidade, poderia conseguir bens comuns. Sem dúvida, sua importância não deve ocultar o fato de que os bens públicos do Estado-nação moderno não são bens comuns de uma autêntica comunidade nacional. De acordo com MacIntyre, quando o Estado-nação se disfarça como guardião de um bem comum dessa natureza, o

mais provável é que o resultado seja desastroso e/ou absurdo (MACINTYRE, 2001b, p. 156).

Conforme esclarece MacIntyre, a prática das virtudes do reconhecimento da dependência e das virtudes da independência requer uma classe muito distinta de busca compartilhada do bem comum. Daí, para que as virtudes do reconhecimento da dependência sejam colocadas em prática deve haver uma ideia comum sobre o compromisso para com as responsabilidades relativas às pessoas dependentes e sobre os critérios a partir dos quais se meça o êxito ou fracasso no desempenho dessas responsabilidades. Também é importante frisar que esse compromisso sobre as responsabilidades deve ser justificado racionalmente, de maneira ostensiva, no sentido de que tanto as virtudes da dependência quanto as da independência tenham uma dupla atitude de respeito para com o Estado-nação. Por um lado deve-se reconhecer que ele é uma presença inevitável no horizonte da modernidade e, portanto, não se deve desprezar os recursos por ele oferecidos, pois em certas ocasiões, somente o Estado pode proporcionar os meios para eliminar os obstáculos que impedem o alcance dos objetivos humanitários. Por outro lado, é preciso reconhecer que o Estado moderno não é capaz de oferecer um marco político moldado na justa generosidade, tão necessária para se alcançar os bens comuns das redes de reciprocidade. Se o Estado-nação não pode oferecer uma forma de associação orientada para o bem comum de que falamos, o que é que sucede com a família? (MACINTYRE, 2001b, p. 157).

MacIntyre explica que no melhor dos casos, a família é uma forma de associação onde se criam os filhos, educa-os e os iniciam em atividades do mundo adulto, sendo que o comportamento dos pais lhes proporciona tanto recursos como modelos. Daí se deriva que a qualidade de vida dentro de uma família depende muito da qualidade das relações de seus membros com respeito a outras instituições e associações: o local de trabalho, a escola, o bairro, o clube esportivo, o sindicato etc. Os bens próprios da vida familiar podem se desenvolver somente na medida em que os filhos aprendem a reconhecer como próprios os bens inerentes às práticas dessas associações e instituições, e os pais e demais membros da família façam o mesmo. A família somente floresce quando o entorno social também floresce; e dado que os entornos sociais das famílias variam muito, também variam os modos de florescimento das famílias, pois nem todas as famílias felizes são iguais (MACINTYRE, 2001b, p. 158).

O mesmo que sucede quando se trata da fortaleza e dos sucessos da família, se trata de suas debilidades e fracassos: estes também são inseparáveis dos traços do entorno social. Em termos gerais, é possível sustentar que os bens da vida familiar se alcançam nos bens da comunidade e junto com estes. O bem comum de uma família somente pode se alcançar no processo de se conseguir os bens comuns da comunidade a que pertence. A família não é autosuficiente e por essa razão não se pode alcançar dentro dela a classe de reconhecimento do bem comum que requerem as virtudes do reconhecimento da dependência, ao menos na medida em que se conceba a família como unidade social diferenciada e separada. De qualquer maneira não há dúvida de que a família é um elemento fundamental e indispensável na comunidade e muitos aspectos da vida familiar exigem o exercício das virtudes do reconhecimento da dependência (MACINTYRE, 2001b, p. 158-159).

Nem o Estado e nem a família são associações cujo bem comum se possa conseguir e se sustentar ao mesmo tempo pelas virtudes do reconhecimento da dependência. Esse lugar deve ser ocupado por uma comunidade mais ou menos pequena, em cujo seio haja espaço para as atividades das famílias e do trabalho, escolas, consultórios médicos, congregações religiosas, clubes desportivos e de discussão etc. Em uma comunidade desse tipo, que lugar podem ocupar aqueles que sofrem uma incapacidade temporal ou permanente? Que tipo de reconhecimento é necessário para que se mantenha o respeito mútuo e para com aqueles que não padecem de incapacidade alguma, assim como o respeito por si mesmos? Deverá fundar-se na consideração para cada indivíduo, qualquer que seja sua incapacidade (MACINTYRE, 2001b, p. 159-160, tradução nossa).

Ao falar de aprender acerca do bem comum, MacIntyre está se referindo à aquisição de um conhecimento prático, não ao domínio de um determinado conjunto de fórmulas teóricas, mas sim, à capacidade para orientar-se para esse bem, incorporado na prática cotidiana. Nesse sentido, se aprende qual é o bem comum e quais são os bens individuais não por meio da reflexão teórica, mas sim, em atividades cotidianas compartilhadas e na evolução das alternativas que impõem essas atividades. De acordo com MacIntyre, há três incapacidades (defeitos, vícios), três fontes de erro, cuja consequência é uma série de juízos práticos falsos e enganosos: a) a incapacidade para separar-se dos desejos e distanciar-se deles para julgá-los; b) a falta de um adequado conhecimento de si mesmo e c) a incapacidade para reconhecer a natureza da dependência que se tem a respeito de outras pessoas (MACINTYRE, 2001b, p.160).

Numa síntese, MacIntyre defende que somos instrutores uns dos outros. O encontro com pessoas incapacitadas nos permite descobrir fontes de erro em nosso raciocínio prático que desconhecíamos até então. Na medida em que tais erros derivam das normas imperantes no entorno social, para se libertar disso no raciocínio deliberativo será necessário transformar esse entorno igual a nós mesmos. Se alguém é incapaz de se libertar dessas fontes de erro, seguirá uma vida distorcida sem poder ver com clareza para que aspectos e características de si mesmo e dos demais deveria ser receptivo em diferentes contextos. Alguém que não identifique nem entenda essas virtudes, tampouco saberá, provavelmente, como exercitá-las quando sofra de uma incapacidade que o desfigure ou de qualquer outra incapacidade (como aquelas que são próprias do envelhecimento, por exemplo) e que requerem os recursos que proporcionam essas virtudes do reconhecimento da dependência (MACINTYRE, 2001b, p. 162).

No plano da prática, o raciocínio político não é um tipo de raciocínio especial, distinto do raciocínio prático ordinário. Não é possível chegar a ser um autêntico agente racional prático sem ser, também em certa medida, um agente racional político. MacIntyre explica que isso se dá por duas razões (MACINTYRE, 2001b, 165):

a) Porque os participantes em redes de reciprocidade somente podem identificar seus bens individuais na medida em que identificam os bens comuns, e somente é possível identificar os bens comuns contribuindo para a deliberação conjunta e aprendendo com outras pessoas com as quais se têm esses bens em comum. Por essa razão é indispensável a capacidade para raciocinar de maneira prática sobre o bem comum e raciocinar de maneira conjunta sobre o bem comum é raciocinar politicamente.

b) Muitos dos bens individuais e comuns são bens compartilhados de tal maneira que a decisão sobre a importância que devem ter na vida de um indivíduo não pode ser independente das decisões que se tomam sobre a importância que esses bens têm para a vida da comunidade. A diversidade de possibilidades abertas para a vida de qualquer um está determinada pelas decisões políticas acerca do que é prioritário para uma comunidade e se alguém é excluído da possibilidade de participar na tomada de decisões políticas, por vontade própria ou por obra dos demais, se reduz o alcance e a eficácia de sua capacidade individual para tomar decisões.

Portanto, MacIntyre defende que é um erro comunitarista buscar infundir na política do Estado os valores e mecanismos de participação próprios das pequenas comunidades. Um erro ainda maior supor que exista algo bom nas comunidades, assim como os encontros e conversações que nelas se produzem cara a cara. Isto são elementos necessários para o êxito compartilhado dos bens comuns daqueles que participam na deliberação racional necessária para manter as redes de reciprocidade. Mas quando faltam as virtudes da justa generosidade e da deliberação comum, as comunidades são sempre propensas a se corromper pela estreiteza de objetivos, pela complacência, pelo prejuízo contra os estrangeiros e por uma diversidade de outras deformações. Nesse sentido, MacIntyre afirma que é preciso ter em conta três coisas acerca das comunidades (MACINTYRE, 2001b, p. 167-169):

a) O exercício coletivo da racionalidade deliberativa é sempre imperfeito e não deve se colocar tanta atenção aos erros cometidos e às limitações de seu exercício em um dado momento, mas sim na capacidade de corrigir esses erros e superar essas limitações ao longo do tempo, apesar dos conflitos.

b) Quando essas comunidades estão em seu melhor momento político ou avançam na direção correta, sua política não é uma política de interesses em conflito, como é a política no Estado moderno. A pergunta política fundamental é a seguinte: *que recursos necessitam cada indivíduo e cada grupo para poder contribuir com o bem comum, posto que em uma comunidade bem ordenada, estão os interesses de todos e que cada qual seja capaz de fazer sua própria contribuição?* Pelo exposto, dado que as comunidades são até certo ponto imperfeitas, haverá a tendência para o conflito e, por isso, é importante que as comunidades, na medida em que seja possível, estejam estruturadas para evitar que isso ocorra.

Do ponto de vista econômico, o que importa é que não sejam muito grandes as desigualdades de ingresso ou riqueza. Porque a desigualdade em si mesma tende a produzir conflitos de interesses e dificulta que os indivíduos entendam suas relações sociais objetivando um bem comum. Desde logo, este não é mais que um exemplo para mostrar de que maneira as considerações econômicas devem subordinar-se às considerações sociais e morais, se se quer que a comunidade sobreviva e prospere como uma rede de reciprocidade (MACINTYRE, 2001b, p. 169, tradução nossa).

c) Comunidades bem estruturadas dedicam importância às necessidades das crianças e pessoas incapacitadas. Não é somente importante que as crianças e os

incapacitados recebam atenção e cuidados necessários. É importante também que quem já não é mais criança reconheça nesta, a criança que foi um dia. Que aqueles capacitados reconheçam nos idosos que num futuro também serão idosos. E que aqueles que ainda não sofreram qualquer enfermidade ou incapacidade reconheçam nos enfermos e nos incapacitados que um dia poderão estar no lugar deles. Assim, é importante que o reconhecimento desses fatos não seja fonte de temor, posto que permitem tomar a consciência devida das necessidades comuns e dos bens comuns que se geram por redes de reciprocidade e de virtudes, tanto a virtude da independência como a do reconhecimento humano da dependência. Não obstante, somente é possível adquirir consciência disso mediante essas mesmas virtudes (MACINTYRE, 2001b, p. 170-171).

O ser humano somente é capaz de chegar a ser um agente racional prático por intermédio de suas relações de reciprocidade para com os demais. Pelas mesmas razões, o animal humano unicamente é capaz de tomar parte na investigação crítica sobre suas crenças, concepções e pressupostos por meio de relações de reciprocidade. A indagação racional é fundamentalmente social, igual a algum outro tipo de atividade social e está dirigida para seus próprios objetivos específicos, dependendo seu êxito das virtudes de quem toma parte nelas e exige relações e compromissos valorativos especiais (MACINTYRE, 2001b, p. 184-185).

Estas investigações podem proporcionar as bases para a crítica, a revisão ou, inclusive, o rechaço de muitos juízos vigentes, de critérios para emitir esses juízos, das relações e instituições estabelecidas. Por outra parte, a melhor defesa racional dos juízos, critérios, relações e instituições vigentes é que, depois de serem submetidos a esse escrutínio crítico, tenham demonstrado que são capazes de superar as objeções mais fortes levantadas contra os mesmos. Quando uma comunidade que incorpora redes de reciprocidade funciona bem, isso se deve geralmente ao fato da comunidade debater e investigar seus juízos, critérios, relações e instituições (MACINTYRE, 2001b, p. 185-186).

Uma das características das virtudes relacionadas com a justa generosidade é que quem a possui não somente está predisposto para considerar que a necessidade que alguém sofre em tais circunstâncias é uma razão suficiente para acudi-la, mas sim que também será incapaz de exigir qualquer tipo de justificação para que possa se lançar ao auxílio daquele em situação crítica. Pedir uma

justificação assim é, em si mesmo, um indício de que se carece de virtude (MACINTYRE, 2001b, p. 186).

A virtude da justa generosidade exige a responsabilidade de aliviar uma necessidade urgente e imperiosa. A existência da necessidade é uma razão suficiente para atuar. Sem essa virtude ninguém poderá alcançar seu próprio bem, mas na medida em que se vai adquirindo a virtude (esta, como as demais virtudes em diferentes graus), se aprenderá a atuar sem pensar em nenhuma justificação que valha mais que a necessidade mesma de quem está aos seus cuidados (MACINTYRE, 2001b, p. 187).

De modo que pode existir para cada uma das virtudes, uma cadeia sólida de raciocínios justificatórios que, partindo da natureza do bem humano, chegue a explicar a necessidade de cada virtude, e que, partindo do que exige cada uma das virtudes, ofereça respostas concretas a partir da pergunta sobre a ação que se deva levar a cabo em cada caso. A firmeza ou a debilidade dessa cadeia de raciocínio é o que basta para que seja racional ou irracional, deste ponto de vista prático. É sumamente importante não confundir a classe de caráter formado pela virtude da justa generosidade com o altruísmo, tal como é geralmente entendido. Um pressuposto da ideia do altruísmo é uma concepção dos seres humanos segundo a qual estes se dividem em suas tendências e paixões, alguns somente olham para seus interesses e outros se preocupam pelos interesses dos demais. As pessoas altruístas são aquelas cujas inclinações e paixões tendem a prevalecer, às vezes mais ou menos, o interesse pelos demais sobre o interesse próprio. O altruísta é equivalente ao egoísta e existem explicações convincentes segundo as quais o altruísmo é uma forma disfarçada de egoísmo para satisfazer de outro modo os objetivos originais do egoísmo (MACINTYRE, 2001b, p. 188).

Aristóteles, na discussão do livro IX da *Ética a Nicômaco*, é quem melhor descreve como as virtudes permitem ao ser humano ver a si mesmo e aos demais, e ver sua relação com os demais como membros ou potenciais membros de alguma rede de reciprocidade. Aristóteles sustenta que, na medida em que o ser humano é bom, pode confiar em si mesmo, tal como confia em seus amigos e vice-versa. Somente por meio de relações de amizade se obtém reconhecimento da particularidade e o valor distintivo de cada indivíduo. Todas as pessoas necessitam desse reconhecimento para buscar com êxito o bem dentro das redes de reciprocidade. Não somente se é dependente dos demais membros da comunidade

para a consecução do bem comum, mas também que se depende de outros indivíduos concretos para alcançar uma grande parte dos bens individuais. Disso se deduz que quando se reflete criticamente em comum sobre as crenças e conceitos compartilhados na prática, deve fazer-se de maneira que não se coloque em risco esse mútuo reconhecimento. Somente sobre a base deste reconhecimento é possível garantir que as deliberações sejam realmente deliberações da comunidade, e não um exercício de confrontação de habilidades dialéticas entre indivíduos com opiniões em confronto, em que a discussão possa abalar o prestígio de uma determinada pessoa como membro da comunidade ou, inclusive, colocar em interdição a noção mesma do mútuo reconhecimento. Esta é outra limitação que deve respeitar a crítica e a investigação racionais, segundo observa MacIntyre (2001b, p. 189).

A deliberação em comum, assim como a investigação crítica em comum somente são possíveis quando se compartilha certo conjunto de compromissos morais, como sucede nas comunidades estruturadas por redes de reciprocidade. A veracidade acerca da experiência prática compartilhada, a justiça com respeito à oportunidade que cada participante tem de expor seus argumentos e a disposição de abertura para a refutação, são todos eles requisitos prévios da investigação crítica. A participação em uma investigação autenticamente crítica é possível somente se considerar que essas virtudes são constitutivas do bem comum e se atribuir às suas exigências uma autoridade independente dos interesses e desejos de cada indivíduo. O compromisso moral com estas virtudes e com o bem comum não é uma limitação externa imposta à investigação e à crítica, mas uma condição da crítica (MACINTYRE, 2001b, p. 189-190).

De acordo com MacIntyre a concepção do bem comum requer tanto as virtudes do agente racional prático independente como das virtudes do reconhecimento da dependência. Posto que tais virtudes são um bem comum para os mais jovens e mais idosos, assim como para os adultos já maduros, para os incapacitados, bem como para os atletas e para aqueles que se dedicam a um trabalho intelectual. É um bem que tem consideração para com qualquer vulnerabilidade a qual o ser humano esteja exposto devido à sua identidade e natureza animal, bem como devido à sua condição especificamente humana. O bem comum é o bem em que a investigação racional serve a seu propósito e é parte constitutiva desse bem comum (MACINTYRE, 2001b, p. 190).

Alasdair MacIntyre tentou ao longo da obra responder à pergunta daquilo que significa “*florescimento*” para o ser humano enquanto animal racional vulnerável e dependente. Além disso, buscou destacar que qualidades de caráter são necessárias ao indivíduo para receber dos outros aquilo que necessita e dar aos demais aquilo que também é necessário. A resposta que MacIntyre procurou esboçar para o florescimento humano é que são necessárias tanto as virtudes que permitem ao ser humano operar como agente racional prático independente e responsável, como as virtudes que permitem reconhecer a natureza e o grau de dependência que se tem em relação aos demais. A aquisição e o exercício dessas virtudes somente são possíveis na medida em que o indivíduo participa das relações sociais de reciprocidade, relações sociais estas, regidas, e em grande parte, definidas por regras da lei natural (MACINTYRE, 2001b, p. 183-184).

3 A FUNÇÃO PEDAGÓGICA DA LEI HUMANA EM TOMÁS DE AQUINO

3.1 O vínculo entre a lei natural e o direito

De acordo com Gilmar Antônio Bedin em artigo publicado no *Dicionário de Filosofia do Direito* (2009), intitulado “*Direito Natural*”, a doutrina do direito natural é uma compreensão teórica do fenômeno jurídico que submete o fundamento de validade das normas jurídicas em vigor a uma concepção de justiça. Por isso, na doutrina do direito natural, direito é direito justo (validado por um ideal de justiça). Historicamente, foram construídas três referências de justiça: a) a própria natureza como referência de justiça (resposta típica do mundo antigo); b) a referência de justiça deve ser Deus (resposta típica do mundo medieval) e c) a natureza humana como referência de justiça (resposta típica do mundo moderno) (BEDIN, 2009, p. 241).

A justiça tendo como referência a própria natureza é proveniente de um direito natural cosmológico, o qual é voltado para o conceito de ordem natural, isto é, para uma ordem que se descobre na natureza das coisas, que é distinta das leis humanas e que pode ser descoberta pela observação racional dos homens. Trata-se de um direito que a partir da observação descobre as normas adequadas à natureza das coisas e que são justas na medida em que forem corretamente interpretadas pelos homens. O segundo tipo de direito natural é também denominado teológico, pois está voltado para uma visão teocêntrica do mundo e para a compreensão das supostas leis divinas. Isso significa reconhecer que o mundo é organizado por uma lei divina e que, portanto, cabe ao homem descobrir racionalmente quais são os desígnios de Deus. O terceiro tipo de direito natural é denominado antropológico, pois neste o homem é portador de um conjunto de direitos naturais inatos. Caracteriza-se por uma ruptura com a compreensão transcendente do mundo (divina/teológica) e se reveste de uma supervalorização do ser humano diante do poder da Igreja e do Estado (BEDIN, 2009, p. 241).

Segundo Bedin, esse último tipo de doutrina do direito natural representou um importante contrapeso histórico ao princípio da Revelação e do poder absoluto do Estado Moderno. Seu pressuposto fundamental reside no fato de que a legislação de um país (direito positivo) somente será válida se respeitar os direitos naturais inatos dos homens, quais sejam: vida, liberdade e propriedade. Um dos maiores

representantes desse tipo de direito natural antropológico e moderno foi John Locke. Esse pensador inglês defende que os homens possuem um conjunto de direitos naturais inatos e que eles não são transferidos para o corpo político quando do estabelecimento do contrato social que dá origem ao Estado Moderno. Nesse sentido, toda lei positiva que contrarie esses direitos inatos é inválida, podendo desse modo, ser desobedecida por todos os cidadãos, exercendo assim o direito de resistência diante da lei injusta. Essa doutrina do direito inspirou as Revoluções Francesa e Americana e, contribuiu par ao início da conformação do constitucionalismo moderno e do Estado de Direito (BEDIN, 2009, p. 242).

A validade de direito no positivismo jurídico independe da validade de uma norma ou princípio de justiça (superior às normas vigentes), ou seja, o direito vale mesmo que seja injusto. Nesse sentido, é possível afirmar que a doutrina do positivismo jurídico é monista ao reduzir o direito à ordem estabelecida (é justo porque é ordenado). Por outro lado, na doutrina do direito natural, a validade do direito positivo está condicionada a uma ordem superior de justiça que pode ser o cosmos, Deus ou os direitos naturais inatos (é ordenado porque é justo). A doutrina do direito natural é dualista, pois trabalha com dois planos compreensivos: o que se apresenta nas normas positivas em vigor e o que nelas deve apresentar-se para que sejam consideradas boas, válidas e legítimas (justas) (BEDIN, 2009, p. 242).

Para os modernos, o mundo foi recortado em diferentes esferas, cada uma das quais se tornou objeto de um gênero de estudo particular. Em sentido estrito, o mundo dos fatos será o objeto da ciência e os fatos serão apartados da esfera da moral, da esfera do dever-ser. Conforme observa Michel Villey, este fenômeno filosófico se mostrará benéfico para a expansão das ciências modernas especializadas (VILLEY, 2003, p. 337).

Uma moral natural, ou seja, uma teoria das virtudes e dos vícios pode ser edificada com base nas circunstâncias mais corriqueiras da vida humana. Circunstâncias estas que não são determinantes, mas que se caracterizam como semirregularidades, situações típicas que se produzem a todo instante: o corpo humano pertence à biologia animal e ele não difere muito dos corpos dos outros animais. O envelhecimento é um efeito natural, segue uma ordem natural e agrega uma série de circunstâncias: queda dos cabelos, perda da memória, debilidade física etc. No campo da personalidade, a psicologia também aponta a constância e regularidade nos caracteres e nos modos de viver dos seres humanos: na

adolescência, jovens se apaixonam; em todas as famílias brigas e conflitos são assistidos de geração em geração; homens e mulheres ora praticam atos virtuosos ora viciosos etc (VILLEY, 2003, p. 341).

Pertence à lei da natureza tudo aquilo a que o homem se inclina segundo sua natureza. É inerente ao homem, conforme observa Tomás de Aquino, a inclinação à autoconservação e, segundo essa inclinação, pertencem à lei natural aquelas coisas pelas quais a vida humana é conservada. Também é inerente ao homem a inclinação a algumas coisas mais especiais, segundo a natureza que tem em comum com os outros animais. Por conseguinte, dizem-se ser da lei natural aquelas coisas que são instintivamente naturais aos animais como a união do macho e da fêmea, a condução dos filhos, a busca por alimento etc. Além disso, Aquino acrescenta que é inerente ao ser humano a inclinação ao bem, segundo a natureza da razão, bem como lhe é própria a inclinação natural para a busca da verdade tão fundamental para a convivência em sociedade. Assim, pertencem à lei natural que o homem evite a ignorância, que não ofenda aqueles com os quais deve conviver, que busque a verdade etc (AQUINO, 2005a, I-II, 94, 2).

Aristóteles observava a existência natural de comunidades: as famílias. Como todo ser natural, as famílias mudam ao longo do tempo. Da mesma forma que as famílias, as cidades seguem um movimento natural:

Seria o agrupamento político uma invenção dos homens primitivamente isolados no “estado de natureza”? Querem nos fazer crer hoje – vestígio das doutrinas do Contrato Social – que seríamos os únicos autores das estruturas de nossas sociedades, senhores de escolher entre a sociedade socialista ou a “liberal-avançada”, ou tal outro “modelo”. Entretanto, a ordem política constitui menos uma produção voluntária e livre do homem que o efeito de forças que nos sobrepujam. Ela possui certamente uma origem, é histórica, o que não a impede de ser natural. Encontramos naturalmente e quase em toda parte ricos e pobres, trabalhadores manuais e intelectuais, governantes e governados. E até o surgimento, nas sociedades, dos organismos judiciários, a formação dos costumes jurisprudenciais, é um fenômeno natural. Não há tantas diferenças entre as sociedades humanas (embora tenham mais diversidade) e as sociedades dos castores ou das abelhas. A ordem natural engloba também a vida política e o direito (VILLEY, 2003, p. 343).

Na obra, *A Formação do Pensamento Jurídico Moderno* (2005), Michel Villey destaca que Tomás de Aquino repete em certa medida o ensinamento de Aristóteles ao tratar da necessidade das leis positivas humanas; ao frisar sobre a origem da lei e sobre a continuidade do direito positivo humano; ao destacar as qualidades da lei

humana e, enfim, ao falar sobre a autoridade da lei humana positiva. Consequentemente, Aquino não traz nada de novo. Contudo, em seu tempo, tratou-se de uma grande reconquista tal abordagem.

Restabelecer os títulos, reconstruir o método de uma jurisprudência laica; ao mesmo tempo, ratificar o recurso aos textos romanos; e, para além do direito romano, fundar, com base no direito natural, o desenvolvimento de uma nova doutrina, capaz de adaptar o direito romano às condições de vida modernas, de, mais tarde, tomar liberdades crescentes em relação ao direito romano (até o fim do Antigo Regime, a doutrina manterá um lugar preponderante na elaboração do direito) [...] Houve isso. Mas, acima de tudo, a obra de são Tomás consistiu em devolver aos juristas o senso da função legisladora (VILLEY, 2005, p. 152).

Note-se que a concepção da ideia de direito natural é diferente da definição da *Escola Moderna de Direito Natural*. Os juristas atuais, conforme explica Villey, separam o direito positivo e o direito natural. Tal dualismo não aparece na filosofia do direito de Aristóteles. É o direito natural preconizado por Aristóteles que Tomás de Aquino resgata. Aristóteles distingue o justo natural e o justo positivo. A solução de direito deve ser alcançada em conjunto por essas duas fontes, as quais são complementares e não opostas umas as outras. Assim temos: o estudo da natureza e, logo em seguida, a determinação precisa do legislador ou do juiz; uma vez que não há oposição entre o justo natural e as leis escritas do Estado. Entretanto, estas últimas exprimem e completam o justo natural. O legislador, na doutrina do direito natural de Aristóteles, não é relegado ao segundo plano, mas possui um papel decisivo na tarefa legislativa, assim como o juiz na atividade jurisprudencial (VILLEY, 2005, p. 47).

Conforme destaca Villey, a noção aristotélica de natureza extrapola o conjunto dos “fatos” da ciência moderna. O mundo não é constituído apenas por causas eficientes ou materiais, mas por causas formais ou finais – como o vaso do oleiro é formado para determinada finalidade, por exemplo. O método de observação de Aristóteles é mais complexo, o “ser” da filosofia aristotélica vai além do “*sein*” kantiano. Para Aristóteles, cada ser em particular possui uma natureza:

E essa natureza é o que ele deve ser, sua forma, seu fim, segundo o plano da Natureza no sentido universal da palavra. “*A natureza de cada um é seu fim*”. No que se refere aos seres vivos, decorre daí que a sua “natureza” não é o que eles são de fato, como concebe a ciência moderna. O homem, por exemplo, não atinge a plenitude de seu ser; portanto, sua natureza não é realmente o que ele é hoje em ato, mas antes o que ele tende a ser, o que

ele é em potência, isto é, sua forma, seu fim. [...] Há bem mais na “natureza” dos seres vivos que o que eles são presentemente; há o que eles estão destinados a ser em sua plena realização, seu fim, que seria também sua felicidade (VILLEY, 2005, p. 48-49).

Boa parte de nossos contemporâneos acredita que as soluções de direito natural seriam deduzidas de princípios *a priori* da razão prática (Escola Kantiana) ou de definições abstratas da “natureza do homem” (Escola Moderna de Direito Natural). Outro engano seria imaginar que o direito natural seria composto por regras imutáveis e definitivas, inadaptadas aos movimentos históricos e às circunstâncias de espaço e tempo. Mais um contrassenso é pensar que a doutrina clássica do direito natural prega a desobediência às leis. O realista e nem um pouco idealista Aristóteles, “pai da doutrina do direito natural”, pratica o método de observação. O direito natural é um método experimental que permite colher as experiências das cidades renunciando, assim, o direito comparado e a sociologia do direito. Da mesma forma que Sócrates, Aristóteles é um ferrenho defensor das leis positivas. Ele reconheceu a necessidade da lei, perscrutou sua origem e avaliou sua autoridade (VILLEY, 2005, p. 53-54).

A lei natural se revela não como uma construção artificial de preceitos hierarquizados *a priori* criada em torno de uma reflexão conceitual. Ao contrário, é a luz racional e irrecusável que obriga o ser humano a assumir as suas tendências naturais, as quais se impõem a ele com uma evidência anterior a todo raciocínio, pelas regras de acordo com a sua verdadeira finalidade, mantendo-as ao serviço da destinação da pessoa humana (AUBERT, 2005a, p. 564).

Para Aristóteles, o estudo do direito não é, propriamente falando, uma *epistême*, uma ciência do direito. Ao contrário, o direito é objeto de uma investigação, investigação esta jamais concluída e que, portanto, se realiza por intermédio da dialética e com base em observações. Os resultados, por suas vezes, são provisórios, uma vez que a natureza é uma desconhecida, cujo segredo é perseguido por meio da experiência sensível. O direito é móvel, razão pela qual não se amolda a regras fixas, adequando-se às circunstâncias. Nesse sentido, o direito constitucional de Atenas não é o mesmo de Esparta ou Tebas (VILLEY, 2005, p. 55-56).

É importante destacar que Aristóteles não visa formular regras de direito natural, uma vez que o “justo” natural (*dikaion*) não possui forma de lei expressa. O

filósofo grego tem consciência de que somente a observação da natureza é insuficiente para nos conduzir a soluções concretas, por isso é importante a redação de leis precisas. Os princípios vagos, incertos e gerais do direito natural não são suficientes para nos dotar de soluções de direito, pois precisamos decidir não de forma geral, mas de forma particular, específica para cada caso. Tudo isso exige, portanto, além das diretrizes dos teóricos, a intervenção suplementar do legislador ou do juiz. Neste ponto do estudo, Villey aponta a importância da prudência. É essa virtude intelectual que decide sobre situações contingentes com vistas à ação, e portanto, ela é a virtude por excelência do legislador e do juiz. A prudência é “nomotética” ou “dicástica” – legisladora e judiciária e é por isso, que os romanos falarão da jurisprudência (VILLEY, 2005, p. 56-59).

Dentro desses limites, o direito positivo tem tantos títulos para ser obedecidos quanto o direito natural; também ele é denominado justo (justo positivo); para nós exprimirmos no jargão dos teólogos, ele cria um dever de consciência. Estou moralmente obrigado a dirigir pela direita e a parar na faixa de pedestres, embora decerto decorra de uma decisão positiva. Não basta fundar a força obrigatória das leis na arma dos policiais. Mas haverá fundamento mais respeitável que a própria ordem natural, que todos podem ler nas coisas, que todos podem e devem conhecer? Todos têm o dever de se inclinar perante o direito oriundo da natureza, ao passo que ninguém me provará que eu deva fazê-lo perante os desejos da maioria ou a vontade do poder pretensamente investido pelo contrato social. A filosofia de Aristóteles funda a autoridade das leis, algo em que os positivismo sempre fracassaram (VILLEY, 2005, p. 60).

Por conseguinte, a noção de natureza em Aristóteles implica referência aos fins, à finalidade, ao *telos* de cada ser. Segundo ele, cada movimento dos seres obedece às leis de sua natureza. Tal processo impele o ser a cumprir um determinado fim, ou seja, a realizar a plenitude do ser. Nesse sentido os animais ao serem impelidos ao ato sexual, seguem uma ordem instintiva. Tal ato serve a um determinado fim, que é a própria conservação da espécie. Semelhantemente, os movimentos no ser humano seguem as leis de sua natureza. Há instinto no ser humano porque ele é, antes de tudo, um animal. Mas também há uma diferença muito importante que o distingue dos demais animais: o homem é racional e isso lhe concede o privilégio de poder se afastar da ordem natural. Ele tem liberdade para realizar esse movimento racional (VILLEY, 2005, p. 142).

O bem é o primeiro que cai na apreensão da razão prática, que se ordena à obra. Ele é aquilo às quais todas as coisas tendem. Nesse sentido, todo agente age

por causa de um fim – fim este que tem a razão de bem. Portanto, Aquino conclui que o primeiro princípio da razão prática é o que se funda sobre a razão de bem. E assim, o primeiro princípio da lei é que o bem deve ser procurado e o mal evitado. Por conseguinte, todas aquelas coisas que devem ser feitas ou evitadas pertencem aos preceitos da lei da natureza, que a razão prática logo apreende como bens humanos (AQUINO, 2005a, I-II, 94, 2). Portanto, o conhecimento da natureza humana tem também um interesse prático:

Tendo sido postulado que o bem, para o homem, é seguir sua natureza, o estudo da natureza humana resulta na constituição de uma moral. É a moral natural da Antiguidade, que São Tomás encontrou codificada em Aristóteles, mas, mais ainda nas doutrinas dos estóicos, e sobretudo no *De Officiis* de Cícero que é uma de suas fontes principais. Pois Cícero escrutinara a natureza humana, comparando-a metodicamente com a natureza animal, estudara as “inclinações” e os fins naturais do homem, extraindo desse estudo uma moral. Moral substancial e carregada de deveres precisos – catálogo de deveres para com a *polis*, a família, o pai, os filhos, os amigos, o estrangeiro, si mesmo (porque o homem é de natureza sociável, familiar, racional, etc); regulação da vida sexual etc. [...] São Tomás foi um dos principais artesãos desse renascimento; fez sua ideia de natureza, dos fins para os quais estão ordenados naturalmente os atos humanos: retomou e atribuiu deliberadamente à teologia cristã a ideia da ordem natural para elaborar a lista das virtudes (“morais”, se não teológicas) e precisar seu conteúdo, particularmente, o conteúdo da justiça, isto é, do direito natural (VILLEY, 2005, p. 142-143).

O direito natural é para Aristóteles um método experimental. Tanto para ele quanto para Tomás de Aquino, o método do direito partirá da observação dos fatos, por isso é experimental e faz jus às tendências do homem tal como ele é: um animal que precisa de alimento, de vida sexual, de proteger a cria etc. Villey observa que o direito natural aristotélico se baseia na observação da natureza, dos fins dos homens e dos grupos sociais. Aristóteles reconhece a impossibilidade de se ter uma “ciência” do direito natural, uma vez que o homem é livre e as circunstâncias são mutáveis. Nesse sentido o próprio justo é mutável, motivo pelo qual não é possível formatá-lo em teoremas. A partir dessa premissa, Tomás de Aquino não vê o direito natural como um código de regras imutáveis (VILLEY, 2005, p. 143-145, 148).

O trabalho de legislação é um prolongamento do justo natural, uma vez que o direito é fruto da razão na medida em que deriva da ciência da natureza e, também, fruto da vontade humana. As leis positivas são para Aquino uma necessidade pela própria natureza sociável do ser humano e naturalmente destinado à ordem pública. As leis humanas, além de serem justas, devem ser editadas para o bem comum e

adaptadas às condições de tempo e lugar, já que essas leis devem se constituir como expressão do justo natural mutável. A lei só é lei se cumprir sua função de expressão que é a realização do justo. Quando a lei não cumpre sua função, é preciso a intervenção prudente dos juízes, no sentido de modificá-la (VILLEY, 2005, p. 151-152).

Conseqüentemente, Aquino defende que todos os atos das virtudes dizem respeito à lei natural. Como a alma racional é a própria forma do homem, a inclinação natural a agir conforme a razão é inerente ao ser humano e isso é agir conforme a virtude (AQUINO, 2005a, I-II, 94, 3). Na questão 95 ele amplia essa visão frisando que a aptidão para a virtude está naturalmente presente no homem:

Ora, é necessário que a própria perfeição da virtude sobrevenha ao homem por meio de alguma disciplina. Assim como vemos que o homem recorre a alguma indústria em suas necessidades, por exemplo, no alimento e no vestir, cujos inícios tem ele pela natureza, a saber, a razão e as mãos, mas não o próprio complemento, como os demais animais, aos quais a natureza deu suficientemente cobertura e alimento. Para essa disciplina, porém, o homem não se acha por si mesmo suficiente, com facilidade. Porque a perfeição da virtude consiste principalmente em afastar o homem dos prazeres indevidos, aos quais os homens são inclinados principalmente e maximamente os jovens em relação aos quais a disciplina é mais eficaz. E assim é necessário que os homens obtenham tal disciplina por outro, por meio da qual se chega à virtude (AQUINO, 2005a, I- II, 95, 1).

O ser natural não é um fato científico pronto e acabado (*factum*). Mas é um ser vivo e, portanto, corruptível. Uma planta tem seu crescimento condicionado pelo clima, pelas estações, pela água, pelo solo etc. Tal crescimento é condicionado por uma força interna e nisso reside a oposição entre a gênese espontânea das coisas naturais e a produção daqueles objetos artificiais fabricados pelos humanos, cujo movimento é regido por uma causa externa. Esse dinamismo observado pela Física de Aristóteles, física esta centrada na mudança (*kinesis*), também está presente no homem e nos agrupamentos humanos, na família e na cidade – regidos por essa força interna que os leva a se agrupar naturalmente em famílias e cidades. O ser natural se encontra em movimento: gênese, desenvolvimento, corrupção. Aristóteles analisava-o comparando-o com um produto da arte humana, uma estátua, por exemplo. A estátua é feita de quatro causas: a) causa material (o mármore com o qual a estátua é fabricada); b) causa eficiente/motora (o escultor); c) causa formal (a forma que o escultor dá à estátua) e d) causa final (a finalidade/propósito para a qual

a obra foi criada). Esta última causa, é o motivo do movimento das coisas (VILLEY, 2003, p. 346-348).

A ciência moderna, a partir do século XVII, quis se liberar das causas finais, alegando que as mesmas não são úteis para os técnicos, cujo propósito é produzir máquinas e para tanto, é suficiente que lidem com as causas eficientes. Já para Aristóteles, as coisas não são possíveis sem um fim: um *telos* e todo o movimento inclui um sentido. Os teólogos, observa Villey, o explicarão pelo governo de Deus. Aristóteles, por sua vez, contenta-se em observar que existe na natureza uma tendência à ordem (VILLEY, 2003, p. 348-349).

A doutrina de Aristóteles escapa ao nominalismo. Se hipoteticamente consideramos uma mercadoria isoladamente, abstraindo do fato de ela ser intercambiável por outros bens, não lhe atribuiremos valor. O valor de uma mercadoria depende de sua relação com outras, especialmente o dinheiro. Se isolarmos uma nota musical de Mozart, certamente não encontraremos qualquer beleza. A harmonia reside na adequação e na proporção entre timbres e notas. O *telos* dos seres naturais é uma ordem, que por si mesma, é Bem: *“um germe produz uma árvore, flores e frutos. O homem começa com um feto; este feto se transforma ao longo da infância e da adolescência numa bela jovem: melhor que o feto”* (VILLEY, 2003, p. 349-350).

A *Ética* de Aristóteles não é um sistema normativo apriorístico de regras deduzidas da Razão (do imperativo categórico), muito menos do Decálogo. Aristóteles, pela via da confrontação dialética, ao observar os costumes de seu tempo, identificava suas formas mais acabadas: o político Péricles – modelo de prudência; a sabedoria de Sócrates etc – um quadro completo dos vícios e virtudes dentro de uma sociedade que a natureza coloca à mostra. Nesse sentido, a *Ética* aristotélica é uma descrição dos costumes (*Ethika*). Portanto, como a natureza não é feita de indivíduos isolados, mas das relações existentes entre esses indivíduos numa cidade, o conhecimento do direito natural passa a ser acessível pelos mesmos meios (VILLEY, 2003, p. 356).

Pode haver um vínculo mais ou menos estreito entre a lei natural e a lei positiva que explicita a primeira. Tal vínculo se dá em virtude da maior ou menor proximidade entre ambas em questão de evidência racional. A lei humana deriva da lei natural como uma conclusão deriva das premissas em um argumento simples. A evidência dos princípios da lei natural (premissas) acarreta a lei humana numa

espécie de transferência de racionalidade. Por conseguinte, uma lei positiva goza da mesma autoridade e força moral que a lei natural, da qual ela prolonga a eficácia mediante a evidência racional que ela manifesta. A lei humana, frequentemente, é levada a funcionar em domínios contingenciais e se utiliza dos meios para realizar seu objetivo pedagógico. A escolha dos meios dependerá muitas vezes do contexto social e de uma apreciação ponderada do legislador. Quando se carece da evidência da lei natural, a lei positiva só pode derivar diretamente dela como uma de suas conclusões. Todo esse movimento se resume numa aplicação contingente, cuja eficácia e força se enraízam na autoridade do legislador e na necessidade pedagógica que funda a lei humana (AUBERT, 2005a, p. 577).

3.2 A virtude intelectual da prudência em Aristóteles e Aquino

Como disposição moral, a prudência é, conforme esclarece Pierre Aubenque na obra *A Prudência em Aristóteles* (2003), uma disposição prática que concerne à escolha, ou seja, ela é uma disposição prática que está ligada à regra da escolha. Nesse sentido, não se trata da retidão da ação, mas da correção do critério, motivo pelo qual a prudência é uma disposição prática acompanhada de regra verdadeira. Por outro lado, se a prudência é a virtude intelectual que permite definir a norma, então o equânime deverá possuir no mais alto grau a virtude da prudência, no sentido de aplicá-la no domínio que lhe é próprio: o da distribuição de bens (justiça distributiva) e o das relações entre os homens (justiça corretiva). Tudo isso se torna possível porque o prudente (*phronimos*), sendo o critério último, é seu próprio critério (AUBENQUE, 2003, p. 61, 76).

Aubenque destaca que Aristóteles utiliza o exemplo do *phronimos* no sentido de melhor definir a prudência, pois a melhor forma de compreender o que é a prudência é considerar quais são os homens dotados dessa virtude. O homem prudente é conhecido por todos, mesmo que ninguém saiba definir *phronesis* (AUBENQUE, 2003, p. 62).

A palavra *phronimos* tomada em sentido seja popular, seja erudito, designa uma qualidade intelectual. Que Aristóteles faça da *phronesis*, além disso, uma virtude, não impede que esta virtude não seja ética: ela é uma virtude da inteligência e não do *ethos*. O prudente serve de critério apenas porque é dotado de uma inteligência crítica. Ele não é somente aquele a partir de quem se julga, mas aquele que julga (AUBENQUE, 2003, p. 85-86).

No prudente a “reta regra” está individualizada. Desse modo, não é a prudência, mas o *phronimos* que é a *recta ratio*, uma vez que a prudência é uma virtude que não existe por si mesma, assim como a sabedoria. Pode haver sabedoria, sem existir homens sábios. Contudo, para que haja prudência, é necessária a existência de homens prudentes. O prudente não é apenas o intérprete da reta regra, mas é a própria reta regra, o portador vivo da norma. Ora, Aristóteles recorda que só se julga bem aquilo que se conhece e é nisso que se é bom juiz. Desta feita, o prudente é invocado como juiz porque ele possui experiência e julgamento, ou seja, o *phronimos* possui um “conhecimento”. Esse conhecimento não é transcendente, pois Aristóteles substitui a inteligência dos inteligíveis de Platão como fundamento da regra ética, pela inteligência dos inteligentes, bem como substitui a sabedoria das Ideias e dos números pela prudência dos prudentes (AUBENQUE, 2003, p. 86).

Segundo Tomás de Aquino, compete à prudência aplicar a reta razão à obra. A prudência reside na razão e as coisas consideradas pela prudência se ordenam a outras como a um fim. O mérito da prudência está na aplicação à obra, que é o fim da razão prática. A prudência é, portanto, sabedoria a respeito das coisas humanas e trata do bem humano; é sabedoria para o homem, motivo pelo qual o prudente é excelente no conselho (AQUINO, 2004, II-II, 47, 1-2).

Aubenque observa que a prudência mesmo entendida como virtude intelectual, sempre nos remete à personagem do prudente e, nessa medida, a análise tipológica deve preceder à determinação da essência da prudência. Por isso, o autor relembra as personagens que Aristóteles não considera como exemplos de homens prudentes:

Ora, sobre esse ponto, já notamos que Aristóteles cita como tipo do prudente a personagem de Péricles, desconsiderando os exemplos da mesma virtude anteriormente dados: Pitágoras, Parmênides e Anaxágoras. Se na *Ética Nicomaqueia*, Aristóteles não retoma as personagens de Parmênides e Pitágoras, mas ao exemplo acrescenta Anaxágoras e Tales, vê-se bem porque o autor recusa a esse gênero de homens a qualidade de prudentes: certamente, estes possuem a sabedoria, ou seja, a ciência das coisas mais elevadas, porém, e Aristóteles nos convida a admirá-los com alguma reserva, ignoram o que lhes é útil e, de modo geral, o que é útil aos homens, de modo que seu saber embora “admirável, difícil e divino”, permanece “sem utilidade” (AUBENQUE, 2003, p. 87).

Aubenque esclarece que o que é censurado nos sofistas (embora se reclame de um saber demasiado geral e vazio) é colecionar o particular sem possuir o mínimo de visão de conjunto. Aos sofistas falta a experiência. Eles são como aqueles que possuem teoria musical, mas não praticam música e, por isso, podem distinguir com precisão se uma obra é boa ou má, embora desconheçam o motivo. E, nesse sentido, as coletâneas de leis e de prescrições médicas, que são apenas justaposições de casos particulares, não se constituem como auxílio àquele que é desprovido de experiência, pois lhe faltará a inteligência e o discernimento necessários para julgá-los (AUBENQUE, 2003, p. 98).

O julgar não é somente uma qualidade intelectual. O homem de bom julgamento não se confunde com o homem de ciência. O primeiro sabe que o verdadeiro nos assuntos humanos não se confunde com o demonstrável e, por isso ele não possui conviência com os princípios, não podendo se esconder por trás de demonstrações. Ele reconhece os limites da ciência e é isso que constitui seu valor propriamente moral. Ter julgamento não é subsumir o particular ao universal, o sensível ao inteligível; pelo contrário, é penetrar de forma sensível e singular em si mesmo, com uma razão mais “razoável” do que “racional”. Nesse sentido, é ter consciência de que se vive num mundo sensível e que, portanto, não faz sentido impor a justiça excessivamente radical dos números:

O homem de julgamento sabe que a ciência pode tornar-se inumana, quando, rigorosa, pretende impor suas determinações a um mundo que talvez não possa recebê-las. Ao rigor da ciência, que pode ser violento, o equânime opõe a indulgência do julgamento (AUBENQUE, 2003, p. 242-243).

O prudente é um homem de visão, que conhece o que é bom para ele (prudência privada) e para os homens em geral (prudência política). Assim, serão considerados prudentes aqueles que colocam como fim a vida feliz da comunidade que dirigem, pois a vida feliz (quer se trate da cidade, da casa ou do indivíduo) se configura como a totalidade que transcende os fins particulares (AUBENQUE, 2003, p. 94-95). Em Aquino encontramos a confirmação de que a prudência visa não somente o bem particular, mas também o bem comum. Por conseguinte, aquele que procura o bem comum da multidão, também procura o próprio bem, pois a reta disposição das partes depende de sua relação com o todo (AQUINO, 2004, II-II, 47, 10).

A prudência diz respeito aos seres submetidos à mudança. A moral aristotélica nos convida a realizar nossa excelência no mundo concreto. Por conseguinte, a prudência está no mundo do devir, ou seja, a prudência somente tem razão de ser num mundo contingente:

Ora, se encaramos não mais de um ponto de vista cósmico, mas humano, a contingência nos aparece como abertura à atividade dos homens, ao mesmo tempo arriscada e eficaz. Sem a contingência, a ação dos homens não seria apenas impossível, seria também inútil. É tal ação, ao mesmo tempo permitida e requerida pela contingência, em suas relações com a prudência que a guia [...] (AUBENQUE, 2003, p. 173).

A matéria da prudência consiste nos singulares contingentes, uma vez que as ações acontecem nos singulares e não nos universais. Por isso é importante que o prudente conheça tanto os princípios universais da razão como os singulares, que são objeto das ações. A infinidade dos singulares não pode ser abarcada pela razão humana. No entanto, pela experiência, a infinidade dos singulares é reduzida a um número finito de casos mais frequentes, cujo conhecimento é suficiente para a prudência humana. Nesse sentido, Aquino destaca que a prudência está no sentido interior (na razão) que se aperfeiçoa pela memória e pela experiência, podendo assim, julgar a respeito das coisas particulares que se apresentam. A prudência tem como objeto as coisas contingentes, ou seja, ela aplica os princípios universais às conclusões particulares no que deve ser feito. Assim a prudência prepara o caminho dispondo os meios e coloca em movimento as demais virtudes morais (AQUINO, 2004, II-II, 47, 3, 5-6).

Aubenque ressalta que o prudente é aquele capaz de deliberar e, mais particularmente, de bem deliberar. Não se delibera sobre todas as coisas, mas somente sobre aquelas que dependem diretamente de nós (AUBENQUE, 2003, p. 174). A deliberação é uma espécie de pesquisa, que diz respeito às coisas humanas. Consiste em procurar os meios para realizar um fim previamente posto (p. 176). A deliberação é, pois, a condição sem a qual a ação humana não pode ser boa ação, ou seja, virtuosa. Mas Aristóteles percebe que a deliberação, cujo conceito é emprestado da prática política, não basta para constituir a virtude, pois a deliberação não diz respeito aos fins, mas aos meios, a deliberação não diz respeito ao bem, mas ao útil e, enquanto tal, pode ser posta a serviço do mal (p. 188).

A prudência não é uma qualidade negativa, conforme ressalta Jean Lauand, no prefácio da obra, *A Prudência – A Virtude da Decisão Certa* (2005c). Não se trata de tomar decisões visando interesses oportunistas, muito menos impulsos, temores, sentimentos vulgares, preconceitos etc. É exatamente o contrário: a prudência é a arte de decidir e agir corretamente, é a “*reta razão aplicada ao agir*”. É, portanto, ver a realidade e, com base nela, tomar a decisão certa para logo em seguida transformar a realidade por meio da ação correta (LAUAND, 2005c, p. IX-XI).

O ser humano prudente é quem determina a medida de suas palavras e ações e, nesse sentido, a tarefa da ética é orientar o animal humano para a aquisição de hábitos virtuosos, tendo em vista que a virtude é um hábito racionalmente adquirido. É um hábito adquirido porque não nascemos bons, mas a vida em sociedade, em comunidade, exige qualidade de nossos atos. E como bem diz Aristóteles, nós não nascemos bons, mas nos tornamos bons pela prática de atos bons (CHAUÍ, 2002, p. 446).

O hábito a ser buscado é aquele cuja razão orienta a vontade, ou seja, a razão delibera sobre os meios e escolhe os fins. O desejo é passividade, submissão aos impulsos e aos objetos exteriores, é inclinação natural para buscar o prazer e fugir do sofrimento. Por outro lado, a virtude é ação, é atividade da vontade, vontade esta que delibera e escolhe segundo critérios racionais, visando à felicidade do ser humano que age. O desejo e as coisas tornam-se maus quando não se submetem a essa medida racional. Por isso a importância do agente prudente, este é aquele que sabe deliberar, é aquele que possui sabedoria prática – *phrónesis* (CHAUÍ, 2002, p. 447).

A presença da paixão como um elemento essencial da ação moral faz com que a tarefa da ética seja educar nosso desejo para que não se torne vício e colabore com a ação feita por meio da virtude. Em outras palavras, Aristóteles não expulsa a afetividade, mas busca os meios pelos quais o desejo passional se torne desejo virtuoso. Aristóteles não é Platão. Isso significa que a educação ética, destinada a nos fazer adquirir o hábito da virtude, não atribuirá à razão o poder que Platão lhe dera para controlar, dominar e governar os desejos nascidos da concupiscência e da cólera. Como procede Aristóteles? O desejo é uma inclinação natural, uma propensão interna de nosso ser. É um movimento (uma tendência a alguma coisa) cuja origem é dupla: por um lado, o objeto externo contingente que nos afeta; por outro, nosso caráter, nossa índole ou nosso temperamento (CHAUÍ, 2002, p. 444-445).

Aristóteles possui uma visão hierárquica sobre o homem e o mundo, ou seja, um grau superior pressupõe a presença dos graus inferiores. Contudo, estes últimos, não incluem os primeiros e, nesse sentido, a sabedoria teórica (filosofia) é superior à sabedoria prática (*phrónesis*), incluindo esta última. Mas a sabedoria prática (que não inclui a teórica) pode muito bem existir sem esta última. Portanto, não é possível ser filósofo (sábio) sem ser prudente, mas é possível ser prudente sem ser filósofo (CHAUÍ, 2002, p. 459).

No Livro VI da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles afirma que a prudência tem a ver com as coisas humanas e com aquelas que se referem à deliberação, uma vez que a obra do prudente é a boa deliberação. Nesse sentido, o prudente é aquele que sabe moderar, ou seja, é aquele que sabe encontrar a reta medida e regra. Embora as essências da prudência e da política sejam diferentes, tais essências são uma só e possuem uma única disposição: a disposição legislativa ou normativa. Por isso, o vínculo entre a ética e a política é constituído além da subordinação dos bens individuais, mas também pela identidade da disposição do prudente e do político. O político perfeito ou excelente é o *phronimos* (prudente), ou seja, é aquele que sabe moderar e legislar e sabe oferecer a medida e a regra correta (CHAUÍ, 2002, p. 454).

Deliberamos sobre aquilo que podemos escolher e escolhemos aquilo que a deliberação nos mostrou ser o preferível. Deliberamos, portanto, a respeito dos preferíveis e não dos necessários, dos possíveis e não dos impossíveis nem dos que acontecem por acaso. O que é possível? Aquilo que pode acontecer ou deixar de acontecer, aquilo que ocorre no mais das vezes, mas em que há o indeterminado. O possível é, pois, o que acontece com frequência ou na maioria das vezes, mas poderia não acontecer e por isso é algo cujo desenlace é indeterminado ou contingente. O que é deliberar sobre o possível? É deliberar sobre aquilo cujo desenlace é contingente porque depende inteiramente de nossa ação, exigindo que calculemos e pesemos os prós e contras, as consequências das alternativas de conduta (CHAUÍ, 2002, p. 449).

Aristóteles deixa bem claro que não deliberamos sobre os fins, mas sobre os meios, ou seja, deliberamos em vista do fim e não sobre o fim. Este é objeto do desejo que o concebe como um bem a ser alcançado. Nesse sentido, o médico não delibera se deve ou não curar o doente, mas sim sobre os meios necessários para se efetivar a cura. Da mesma forma, o agente moral não delibera sobre um bem, mas sobre os meios para alcançar esse bem (CHAUÍ, 2002, p. 449).

Por conseguinte, a escolha é um desejo deliberado sobre aquilo que está sob nosso poder. Assim, a escolha não é um desejo passional, que busca o impossível

ou segue inconscientemente a natureza. A escolha é o desejo estreitamente articulado ou associado ao intelecto ou à razão, uma afetividade consciente e não cega. Pois, conforme observa Aristóteles, uma escolha deliberada é um desejo acompanhado de reflexão e a virtude é o acordo entre o desejo e a razão. A virtude é a preferência voluntária racional que tem por objeto um bem verdadeiro, de acordo com a natureza ou caráter do agente e em conformidade com a medida racional determinada pelo homem prudente (CHAUÍ, 2002, p. 450).

Como a prudência é a reta razão do que deve ser feito, o ato principal da prudência é o da razão, orientado para o que deve ser feito. O segundo ato é o julgamento relativo ao que foi descoberto, o que é função da razão especulativa. O terceiro ato é o comando, pois a razão prática é ordenada à ação efetiva. Este ato, explica Aquino, consiste em aplicar à ação o resultado obtido na descoberta e no julgamento, portanto é ele o principal ato da prudência. E como a prudência está na razão, dirigir e governar são ações que também pertencem propriamente à razão (AQUINO, 2004, II-II, 47, 8).

Tomás de Aquino destaca que a prudência é constituída por três partes potenciais: a *eubulia*, que concerne ao conselho; a *synesis*, que se refere ao juízo relativo às circunstâncias ordinárias e a *gnome*, que se refere ao juízo sobre os casos, em que se faz necessário se afastar da lei comum para se chegar à solução. O filósofo escolástico explica que *eu-bulia* é formada pelo prefixo *eu*, que significa bem; e pelo sufixo *boulé*, que significa conselho ou deliberação. Assim, *eubulia* significa “ato de bem deliberar” ou “ato de bem aconselhar”. Para bem aconselhar, faz-se necessário averiguar e descobrir não somente os meios adequados para atingir o fim, mas, também, um conjunto de circunstâncias que engloba o tempo oportuno (não ser demasiadamente lento nem demasiadamente rápido) e o modo adequado de deliberar visando à firmeza na deliberação (AQUINO, 2004, II-II, 51, 1).

A *synesis* implica um juízo reto nas coisas de ordem especulativa, mas nas ações particulares. A palavra *synesis* vem de *syneti*, que significa sensato ou de *eusyneti*, quer dizer, homens de bom senso. Aquino observa que o juízo reto consiste em que a potência cognoscitiva apreenda as coisas tais como são em si mesmas (AQUINO, 2004, II-II, 51, 3). Quanto à *gnome*, esta implica certa perspicácia no julgamento. Enquanto a *synesis* julga bem todos os casos que caem sob as regras comuns, a *gnome* exige princípios mais elevados no sentido de julgar à margem dessas regras comuns:

Deve-se dizer que o juízo deve ser tomado a partir dos princípios próprios das coisas; e a investigação se faz conforme princípios comuns. Donde, também no plano especulativo, a dialética, que é investigadora, procede a partir dos princípios comuns. A ciência demonstrativa, porém, cuja função é julgar, parte de princípios próprios. Por isso, a *eubulia*, cuja função é a investigação da deliberação, é uma só; não assim a *synesis*, que tem por função julgar. O preceito, porém, considera em tudo uma única razão de bem. Portanto, também a prudência não é senão uma só (AQUINO, 2004, II-II, 51, 4).

Aquino também aponta as partes integrantes da prudência: a memória, o intelecto (ou inteligência), a docilidade, a sagacidade, a razão, a previdência, a circunspeção e a precaução. A prudência, como já foi dito, trata das ações contingentes e nessas ações, o homem não pode ser guiado por verdades absolutas e necessárias, mas sim pelo que sucede comumente. Por conseguinte, a prudência necessita de muitos elementos sensíveis, dentre eles a memória, para aplicar o conhecimento universal às ações particulares (AQUINO, 2004, II-II, 49, 1). Tendo em vista que a prudência é a reta razão do que se deve fazer, é necessário que seu desenvolvimento proceda do intelecto:

Deve-se dizer que o raciocínio da prudência atinge seu termo em uma ação particular que é como uma conclusão, à qual é aplicado o conhecimento universal, como foi dito. Ora, uma conclusão particular se obtém pela via do silogismo a partir de uma proposição universal e de uma proposição particular. É preciso, portanto, que a razão da prudência proceda de um duplo intelecto. Um deles é conhecedor dos universais e figura entre as potências intelectuais; porque nós conhecemos naturalmente, não somente os princípios universais especulativos, mas também os práticos, como, por exemplo: “não se deve fazer mal a ninguém”. O outro intelecto, como diz Aristóteles, é aquele que conhece “o extremo”, quer dizer, algo primeiro, singular e contingente operável, como a proposição menor, a qual deve ser particular em um silogismo de prudência, como foi dito. Ora, este primeiro singular é um fim singular, como está dito na mesma passagem. Portanto, o intelecto que figura como parte da prudência é a reta avaliação de um fim particular (AQUINO, 2004, II-II, 49, 2).

Quanto à docilidade, Aquino explica que tendo em vista que a prudência concerne às ações particulares, nas quais a diversidade é infinita, não é possível ao homem estar informado sobre tudo em curto espaço de tempo, motivo pelo qual o ser humano tem necessidade de ser instruído por outro e, particularmente, pelas pessoas mais velhas. Nesse sentido, a docilidade é uma virtude muito importante, uma vez que os indivíduos precisam uns dos outros para receber a instrução. Para que a docilidade seja plenamente desenvolvida é necessário o esforço humano, ou seja, que o homem atenda com solicitude, assiduidade e respeito ao ensinamento

proveniente dos demais, principalmente dos mais velhos, detentores de experiência e conhecimento (AQUINO, 2004, II-II, 49, 3).

Enquanto que a docilidade dispõe o indivíduo para bem receber a reta orientação do outro, a sagacidade dispõe para adquirir a reta avaliação por si mesmo. Pois é característica própria do prudente ter um juízo reto do que se deve fazer e uma reta avaliação ou orientação na ordem prática, como no plano especulativo se adquire de duas formas: a) encontrando por si mesmo e b) aprendendo com os outros (AQUINO, 2004, II-II, 49, 4). No que diz respeito à razão, Aquino chama a atenção para a deliberação. Assim, a prudência requer que se saiba raciocinar corretamente, de modo que o homem possa aplicar adequadamente os princípios universais aos casos particulares, que são variados e incertos:

Deve-se dizer que mesmo que o intelecto e a razão não sejam potências diferentes, no entanto, tomam seu nome de atos diferentes. Com efeito, a palavra inteligência se toma da íntima penetração da verdade; e o nome de razão é tomado da pesquisa discursiva. É por este motivo que uma e outra são enumeradas como partes da prudência [...] (AQUINO, 2004, II-II, 49, 5).

O termo prudência deriva de providência e esta é, entre todas as partes da prudência, a mais importante. O termo providência implica que o olhar se prenda a qualquer coisa distante como a um termo ao qual devem ser ordenadas as ações presentes. Uma vez que a prudência se refere propriamente aos meios, e sua função própria consiste em ordená-los para o devido fim, assim as ações contingentes são submetidas à providência humana, haja vista que podem ser executadas pelo homem em vista de um fim (AQUINO, 2004, II-II, 49, 6). Quanto à circunspeção, Aquino destaca que ela é necessária à prudência a fim de que aquilo que é ordenado ao fim seja comparado com as circunstâncias. Portanto, é preciso que o prudente avalie se determinada ação é boa e se aquilo que está ordenado para o fim também seja bom e conveniente (art. 7º). Finalizando sobre as partes da prudência, encontramos a precaução. Uma vez que a matéria da prudência são as ações contingentes, nas quais, falso e verdadeiro se misturam, a precaução se faz muito importante ao prudente para que, assim, ele possa escolher o bem e evitar o mal (art. 8º).

Conforme muito bem observou MacIntyre na primeira parte desta dissertação, para florescer, a espécie humana precisa colocar a público seus anseios, dúvidas,

medos, necessidades, conquistas etc. Tal compartilhamento de informações é fundamental para que os seres humanos aprendam com os demais acerca do florescimento da própria espécie. Portanto, tudo aquilo que pode frustrar ou mesmo prejudicar esse processo é, certamente, uma ameaça ao florescimento humano. O raciocínio prático é, por sua própria natureza, o raciocínio junto com os outros, geralmente dentro de um conjunto determinado de relações sociais. A formação e a manutenção dessas relações são inseparáveis do desenvolvimento das disposições e atividades por meio das quais cada indivíduo se orienta para sua transformação em agente racional prático independente. De maneira que não é possível buscar o próprio bem, sem antes buscar o bem de todas aquelas pessoas que participam dessas relações de reciprocidade.

3.3 Sobre o *De Jure*

Antes de adentrarmos no *De Jure* de Tomás de Aquino, é preciso relembrar a justiça em Aristóteles. A justiça é a virtude ética que diz respeito diretamente à lei. Referida virtude é tratada no Livro V da *Ética a Nicômaco*. Aristóteles define o homem justo como aquele que cumpre e respeita a lei, enquanto que o injusto é aquele tipo de homem sem lei. Assim, as leis se referem ao bem da comunidade política, sendo justos os atos que tendem a produzir e a conservar a felicidade da comunidade (ARISTÓTELES, 1129b, 15).

Em Aristóteles podemos vislumbrar os traços daquilo que denominamos função pedagógica da lei e que será tratada com mais precisão por Tomás de Aquino. De acordo com Aristóteles a lei prescreve atos virtuosos ao determinar que pratiquemos tanto os atos de um homem corajoso quanto os atos de um homem temperante. Nessa medida, no que tange à coragem, a lei determina que não desertemos de nosso posto, não fujamos e muito menos abandonemos nossas armas em plena batalha. No que tange à temperança, espera-se que nossa conduta não seja adúltera e que, por conseguinte, não nos entreguemos à luxúria. A lei também determina que sejamos calmos, por isso espera-se que não agridamos os outros e muito menos os caluniemos (ARISTÓTELES, 1129b, 20). Aqui percebemos uma importante interconexão de regras e virtudes. Contudo, conforme observam Borges, Dall' Agnol e Dutra (2003), esse ponto é mal entendido por outros comentadores engajados na ética das virtudes que defendem que a ética de

Aristóteles não vai além das virtudes, o que iria contrapor-la a uma ética moderna supostamente legalista:

Na realidade, para Aristóteles a lei é universal e prescreve atos virtuosos. Se isso condiz com a verdade, então se equivoca quem ousa asseverar que a ética aristotélica seja simplesmente uma particularidade da ética e da filosofia política. Essa interpretação “sofista” não se apoia em evidências textuais. Ao contrário, Aristóteles claramente declarou que a “justiça política é em parte natural, e em parte legal – natural porque tem a mesma força em qualquer lugar e legal porque sua existência não se subordina ao que as pessoas pensam” (1134b). Há padrões, portanto, universais de comportamento justo: se julgamos casos iguais da mesma forma, julgamos de forma justa. Do contrário, julgamo-los injustamente (BORGES; DALL’AGNOL; DUTRA, 2003, p. 70-71).

Enquanto que as demais virtudes aperfeiçoam o homem somente no que toca a si próprio, a justiça, por sua vez, visa ordenar o homem no que diz respeito ao outro. Assim, nas atividades das outras virtudes, a retidão visada só tem em conta o agente. Contudo, na ação da justiça, a retidão se constitui pela relação com o outro: *“Com efeito, temos por justo em nosso agir aquilo que corresponde ao outro, segundo uma certa igualdade, por exemplo, a remuneração devida a um serviço prestado”* (AQUINO, 2005, II-II, 57, 1).

Mas seja qual for a matéria em que se exerça, um ato para ser virtuoso, há de ser necessariamente, voluntário, estável e firme. Com efeito, o Filósofo [Aristóteles] diz: Para o ato de virtude se exige, primeiro que se faça com conhecimento; segundo, com escolha e para um fim devido; terceiro, com firmeza inabalável. Ora, a primeira das condições está incluída na segunda, pois o que é feito por ignorância é involuntário, segundo Aristóteles. Por isso, na definição da justiça, menciona-se primeiro a vontade, para mostrar que o ato de justiça deve ser voluntário. Ajunta-se, porém, a constância e a perpetuidade, para indicar a firmeza do ato. Assim, pois, a referida definição da justiça é completa, a não ser que se toma o ato pelo hábitus, que é especificado pelo ato, já que o hábitus se ordena ao ato. Para dar a essa definição sua devida forma, bastaria dizer: “A justiça é o hábitus, pelo qual, com vontade constante e perpétua, se dá a cada um o seu direito”. Essa definição é quase idêntica à que Aristóteles enuncia: “a justiça é o hábitus que leva alguém a agir segundo a escolha que faz do que é justo” (AQUINO, 2005, II-II, 58, 1).

A justiça propriamente dita, conforme destaca Aquino, exige a diversidade das pessoas e, portanto, só pode se dar de um ser humano em relação a outro ser humano, pois compete à justiça retificar os atos humanos. Portanto, é necessário que a alteridade exigida pela justiça exista entre agentes diferentes. E como a justiça retifica as ações humanas, é claro que as torna boas (AQUINO, 2005, II-II, 58, 2-3).

No artigo 5º da questão 58, Tomás de Aquino aprimora o entendimento acerca da alteridade da justiça, observando que a justiça ordena o indivíduo em suas relações para com outrem de duas maneiras: a) relação com outrem de forma singular e b) relação com outrem, mas de forma geral, ou seja, com a comunidade na qual o indivíduo se encontra inserido, considerando que quem serve a comunidade, serve a todos os indivíduos que a ela pertencem. Nesse sentido, Aquino nos leva a compreender que todos os que pertencem a uma comunidade têm com ela a mesma relação das partes para com o todo: “*Ora, a parte, por tudo o que ela é, pertence ao todo e qualquer bem da parte deve se ordenar ao bem do todo*”. Aquino destaca que o bem de cada virtude, quer ordene o homem para consigo mesmo, quer o ordene a outras pessoas, comporta uma referência ao bem comum. A justiça se orienta ao bem comum e, portanto, é uma virtude geral. A lei ordena o homem ao bem comum, logo essa justiça geral é também chamada de legal. O homem se submete à lei que orienta ao bem comum os atos de todas as virtudes (AQUINO, 2005, II-II, 58, 5).

A justiça e a prudência nos encaminham da ética para a política e, além disso, preparam para a compreensão da mais alta virtude ética, que será também, noutra forma, a mais alta virtude política: a amizade entre os iguais e semelhantes, a *philia*. Aristóteles também defende que a política orienta a ética, uma vez que o homem só é verdadeiramente autárquico em plena *polis* e a política orienta as ciências produtivas e as artes, pois somente a cidade diz o que deve ser produzido para o bem de cada um e de todos. Por conseguinte, a política é uma ciência prática cujo fim é o bem propriamente humano e esse fim é o bem comum (CHAUÍ, 2002, p. 460).

Nessa medida, os governantes devem ser virtuosos, pois os mesmos são espelhos para os governados, que imitam os primeiros. Se entre os governantes impera o vício, certamente os governados serão corrompidos e o Estado estará fadado ao fracasso. Aristóteles defende a tese de que o homem é um animal político (*zoon politikon*) por natureza, melhor dizendo, é da natureza humana a busca pela vida em sociedade. Portanto, a política não é por convenção (*nómos*), mas sim por natureza (*phýsei*). Desta feita, dizer que a *polis* é natural e que o homem é um ser naturalmente político, não quer significar que a cidade seja a primeira comunidade humana na ordem temporal, ou que a natureza a produza espontaneamente. O que se quer dizer é que há na natureza humana uma tendência a se viver em cidade e,

quando o homem realiza essa tendência, na verdade ele tende para seu próprio bem (CHAUÍ, 2002, p. 463-464).

O homem é um ser político, porque é carente, depende de outros para florescer e, junto aos seus semelhantes, em comunidade, satisfazem reciprocamente desejos e necessidades e assim, se completam mutuamente. E, por meio da linguagem, o animal humano não somente expressa prazer e dor como os outros animais, mas também é capaz de exprimir comunitariamente a percepção do bem e do mau, do justo e do injusto, do útil e do nocivo, dentre outros valores (CHAUÍ, 2002, p. 464).

A comunidade política é o fim (*telos*) a que tendem a comunidade familiar e comunidade de aldeia (comunidade social), sendo que certo tipo de comunidade é constituída em vista de certo bem. A *polis* é, pois, mais soberana e autárquica que a comunidade familiar e a comunidade social e, nessa medida, ela inclui essas últimas. Por ser mais alta e mais soberana, a finalidade da *polis* é o bem humano supremo, ou seja, a vida feliz. Por conseguinte, a vida ética (o bem-viver) somente se realiza na cidade, uma vez que a comunidade política torna possíveis as virtudes individuais e coletivas, as virtudes morais e intelectuais. Nesse sentido, cabe à cidade, a educação dos cidadãos. A ética precisa intervir como ação voluntária e deliberada para que essa finalidade seja alcançada por meio das virtudes. O Estado (*polis*) nasce da ação deliberada e voluntária dos indivíduos e, por isso a política é uma ciência prática, em que a ação tem a si mesma como seu fim. Da mesma forma que ninguém nasce virtuoso, mas se torna virtuoso, assim também ninguém nasce cidadão, mas se torna cidadão pela educação, que atualiza a inclinação potencial e natural dos homens à vida comunitária ou social (CHAUÍ, 2002, p.465).

Segundo Tércio Sampaio Ferraz Júnior, em verbete intitulado “Aristóteles”, publicado no *Dicionário de Filosofia do Direito* (2009), há um sentido da palavra “justiça” que corresponde ao que é de acordo com a lei e que é denominado justiça universal ou justiça *lato sensu*. A justiça assim compreendida é, portanto, coextensiva à lei. Para Aristóteles, a lei deveria reger toda a vida humana, sancionando os atos conforme as virtudes, pois é certo que a moral não tem efeito sancionativo, enquanto que a lei possui o poder de coagir. Nessa medida, a lei é igualmente coextensiva a toda virtude. Contudo, é importante destacar que a justiça universal e a virtude moral (ação virtuosa) coincidem tão somente na medida em que a primeira acena para o caráter social implicado pela segunda, enquanto esta não

permite essa inferência. A justiça universal coincide com a totalidade das virtudes na medida em que estas se referem ao próximo, sendo essa referibilidade possível, precisamente por meio da lei que deve regular a vida social do homem e, nesse sentido, a lei sanciona a virtude. Segundo Aristóteles, o Estado além de ser um ente jurídico é também um ente moral, cujo fim é promover a vida feliz dos homens, pois a felicidade para o homem equivale a uma vida virtuosa. Por isso, a lei possui uma função educativa, sendo tarefa do Estado legislar para educar (FERRAZ JÚNIOR, 2009, p. 70).

Ao lado da justiça enquanto co-extensiva à virtude total há outro sentido que se refere à igualdade e que Aristóteles denomina justiça particular. Na *Ética a Nicômaco*, o objeto de estudo de Aristóteles no âmbito da justiça é a justiça particular. O filósofo explica que há uma justiça no sentido amplo e outra em sentido mais restrito. Contudo, ambas consistem na relação de um indivíduo para com outro. Atos injustos como o adultério, a deserção e a violência física são atribuídos a uma espécie particular de deficiência moral: o adultério à intemperança, a deserção à covardia, a violência física à cólera. Entretanto, se um ser humano tira proveito de sua ação em decorrência de um ato injusto, sua forma de ação é atribuída exclusivamente à injustiça (ARISTÓTELES, 1130a, 25-30).

Aristóteles divide a justiça particular em duas espécies: a distributiva e a corretiva (comutativa). A justiça é o valor que serve para medir todos os demais valores na cidade e toda cidade existe para cumprir seu fim e esse cumprimento só será mais ou menos perfeito em decorrência do tipo de Constituição. A finalidade da política é o bem comum e a vida justa, sendo que a justiça é a igualdade entre os iguais e a desigualdade entre os desiguais. A justiça política consiste em igualar os desiguais, portanto, criar os iguais e, nesse sentido, o tratamento desigual dos desiguais é justo. Tal tarefa pertence à justiça distributiva, também chamada de principal ou fundante (CHAUÍ, 2002, p. 470).

Pela justiça distributiva, as distribuições devem ser justas e em conformidade com o mérito de cada um. O justo é, portanto, uma espécie de termo proporcional. Efetivamente, a proporção é uma igualdade de razões, e envolve no mínimo quatro termos: a linha *A* está para a linha *B* assim como a linha *B* está para a linha *C*. A linha *B*, então, foi mencionada duas vezes e, por ser ela usada em duas posições, os termos proporcionais serão quatro.

O justo envolve também no mínimo quatro termos, e a razão entre dois desses termos é a mesma que existe entre o outro par, pois há uma distinção equivalente entre as pessoas e coisas. Desse modo, assim como o termo *A* está para *B*, o termo *C* está para *D*; ou, alternado, assim como *A* está para *C*, *B* está para *D* (ARISTÓTELES, 1131b-5).

Assim, Aristóteles explica que a justiça distributiva é a conjunção do primeiro termo de uma proporção com o terceiro, e do segundo com o quarto, e o justo neste sentido é o meio-termo, e o injusto é o que viola a proporção, pois o proporcional é o intermediário e o justo é proporcional (ARISTÓTELES, 1131b, 10). Os matemáticos chamam esta espécie de proporção de geométrica, pois só na proporção geométrica o todo está para o todo assim como cada parte está para a parte correspondente. A justiça distributiva não é uma proporção contínua, visto que o segundo e o terceiro termos correspondem a alguém que recebe parte de algo e à participação na coisa, e não podemos obter um termo único que represente uma pessoa e uma coisa (ARISTÓTELES, 1131b, 15).

Nesse sentido o justo é o proporcional e o injusto é o que viola a proporção. Quanto a esse último, um dos termos se torna grande demais e o outro muito pequeno, como efetivamente acontece na prática, pois o ser humano que age injustamente fica com uma parte muito grande daquilo que é bom, e o que é injustamente tratado fica com uma parte muito pequena (ARISTÓTELES, 1131b, 15-20). A justiça distributiva se refere ao modo como a cidade faz a partilha dos bens entre os cidadãos: riquezas, fama, glórias, cargos. Trata-se de um tipo de justiça relacionada aos bens públicos, por isso sua proporção geométrica.

Marilena Chauí cita o exemplo da distribuição de trigo aos cidadãos durante uma guerra ou epidemia. Se a *polis* dividir o trigo aritmeticamente em porções iguais, dará a todos a mesma quantidade de trigo, desconsiderando o tamanho das famílias, o fato de alguém já possuir trigo estocado em casa ou outros alimentos etc. Nesse caso, a cidade será injusta, uma vez que estará dando tratamento igual aos desiguais. Para ser justa, a cidade deve dar a cada um segundo sua necessidade, dividindo proporcionalmente o alimento, igualando os desiguais por intermédio de um tratamento desigual. Portanto, a justiça distributiva deve impedir o crescimento das desigualdades (sociais, intelectuais, econômicas etc), uma vez que estas são causas de corrupções, ensejando em revoltas que acabam por destruir a cidade (CHAUÍ, 2002, p. 470).

A outra espécie de justiça é a corretiva ou comutativa, também chamada de secundária ou fundada. Ela ocorre entre particulares e surge tanto nas transações voluntárias quanto nas involuntárias. Nesse sentido, a proporção é aqui, aritmética. Assim, a justiça nos casos particulares, ou seja, nas transações entre os seres humanos é efetivamente uma espécie de igualdade, segundo Aristóteles, e a injustiça nessas relações é uma espécie de desigualdade, tendo em vista uma proporção aritmética. A lei assume seu caráter de neutralidade diante das partes envolvidas, pois é indiferente para a lei se os envolvidos tenham ou não bom caráter. Assim, a lei considera apenas o caráter distintivo do delito e trata as partes como iguais, perguntando apenas quem comete e quem sofre a injustiça (CHAUÍ, 2002, p. 470-471).

No sentido de que esta espécie de injustiça é uma desigualdade, o juiz deve procurar restabelecer a igualdade. A justiça comutativa visa corrigir os erros da justiça distributiva, corrigindo, sobretudo, erros e delitos decorrentes das relações entre os cidadãos (furto, roubo, violências físicas, assassinatos, injúria, calúnia etc). É, portanto, a aplicação das regras do direito ou das leis definidas pela justiça distributiva. Pois se uma pessoa é ferida e a outra feriu, o sofrimento e a ação foram desigualmente distribuídos e, nesse caso, o juiz tenta igualar as coisas por meio da pena, subtraindo uma parte do ganho do ofensor. Portanto, quem realiza a justiça corretiva é o juiz e tal tipo de justiça será o meio-termo entre a perda sofrida pela vítima e o ganho obtido pelo réu (CHAUÍ, 2002, p. 470-471).

Aristóteles explica que recorrer ao juiz é recorrer à justiça, pois a natureza do juiz é ser uma espécie de justiça animada e as pessoas procuram o juiz no sentido de que este lhes seja o intermediário para o restabelecimento da igualdade. Suponhamos que as linhas AA', BB' e CC' sejam iguais umas às outras. Subtraímos da linha AA' o segmento AE, e acrescentemos à linha CC' o segmento CD, de modo que toda a linha DCC' exceda a linha EA' pelo segmento CD e pelo segmento CF; por conseguinte, a linha DCC' excederá a linha BB' por CD (ARISTÓTELES, 1132a, 7-10).

Como se pode depreender, o segmento CD é igual ao AE. Estes nomes, perda e ganho, procedem das trocas voluntárias de fato. Passar a ter mais do que aquilo que era nosso chama-se lucro, e passar a ter menos do que a nossa parte inicial se chama prejuízo (por exemplo, nas compras e vendas e em todas as outras transações em que a lei dá liberdade aos indivíduos para estabelecerem suas

próprias condições). Quando, porém, as pessoas não recebem mais nem menos do que tinham, mas apenas o que já lhes pertence, dizem que têm o que é seu e que nem ganharam nem perderam. Portanto, o justo é intermediário entre uma espécie de ganho e uma espécie de perda nas transações que não são voluntárias, e consiste em ter uma quantidade igual antes e depois da transação (ARISTÓTELES, 1132a, 10-20).

Alguns autores veem na divisão dos dois tipos de aplicação da justiça a que chega os estudos de Aristóteles – justiça distributiva e justiça comutativa – a fonte da futura distinção entre direito público e direito privado. Nesse sentido, sendo o Estado e o direito público competentes para realizar a justiça distributiva (distribuição dos patrimônios), pode-se em seguida se constituir uma ciência autônoma para realizar as comutações, ou seja, o direito privado (VILLEY, 2005, p. 43).

Aristóteles define a virtude da justiça como meio-termo, mas tal definição não se assemelha às demais virtudes, uma vez que a justiça, segundo o filósofo, se relaciona com uma quantia ou quantidade intermediária, enquanto que a injustiça se relaciona com os extremos. A justiça e injustiça particular, portanto, se relacionam com a lei e existem entre pessoas naturalmente sujeitas à lei, tais pessoas possuem partes iguais em governar e ser governadas (ARISTÓTELES, 1133b, 30).

Avançando ainda mais, Aristóteles explica que a justiça política se subdivide em justiça por natureza e justiça por convenção (justiça legal). Nesse sentido, a justiça política é, em parte, natural quando tem a mesma força em todos os lugares e não existe em virtude do fato dos indivíduos pensarem desta ou de outra maneira. A justiça política é em parte legal, tendo em vista aquilo que a lei estabelece. Ambas as justiças são mutáveis, uma vez que a justiça é algo essencialmente humano (ARISTÓTELES, 1134b, 20).

A cidade justa, conforme explica Chauí, é aquela que preenche quatro condições: a) quem governa o faz para todos e em vista do bem comum; b) todos os cidadãos possuem o mesmo poder; c) a justiça distributiva é praticada com base nos bens da economia e dos valores morais e intelectuais da *polis*; d) a justiça comutativa é exercida como o remédio legal e legítimo para corrigir injustiças (CHAUÍ, 2002, p. 471). Quanto ao item 2 é importante esclarecer que a justiça distributiva se refere ao que é partilhável, contudo o poder é indivisível e, nesse sentido, é ele somente participável:

Isso significa que ninguém, enquanto indivíduo ou grupo, pode reivindicar a partilha do poder – seja como querem os defensores da oligarquia, que afirmam que o poder deve ser distribuído segundo a riqueza (ou o interesse privado), seja como querem os defensores da democracia, que afirmam que o poder deve ser distribuído segundo a liberdade de cada um, pois, novamente, falam em nome do indivíduo e não da cidade como comunidade una e indivisa. O poder não sendo partilhável e sim participável, deve haver uma justiça que realize o participável e é a justiça política propriamente dita. Quando o governo pertence a um [monarquia], a alguns [oligarquia] ou a todos [democracia], não está distribuído entre os cidadãos, pois, neste caso, teríamos cidadãos desiguais, alguns com mais e outros com menos poder. O poder é indivisível e participável e todos os cidadãos (isto é, todos os governantes – um só, alguns, todos) possuem o mesmo poder (CHAUÍ, 2002, p. 471).

Falando sobre a equidade o filósofo define o equitativo como uma espécie de correção da justiça legal. A natureza do equitativo é uma correção da lei, quando esta é deficiente. Nesse sentido quando uma lei estabelece outra de caráter geral e abstrato e, que, por tal motivo acaba por não conseguir resolver um caso em particular, cabe ao juiz corrigir esta falha do legislador. No sentido de corrigir tal erro, é preciso dizer aquilo que o legislador teria dito se estivesse diante do caso concreto e que, certamente teria incluído na lei se tivesse previsto o caso em apreço. Por isso o equitativo é justo e superior a uma espécie de justiça, superior ao erro decorrente do caráter absoluto da disposição legal (ARISTÓTELES, 1137b, 25).

Por conseguinte, o homem equitativo, na visão de Aristóteles, é aquele que não se atém de forma intransigente aos seus direitos, mas tende a tomar menos do que lhe caberia, embora tenha a lei ao seu lado. Essa disposição de caráter é a equidade, a qual é uma espécie de justiça e não uma diferente disposição de caráter apenas (ARISTÓTELES, 1137b, 30-35, 1138a).

A lei positiva, ao conferir a forma de uma regra rígida à justiça, sendo esta essencialmente flexível, afastou-se de seu modelo original. Pode-se comparar a regra rígida ao metro de metal rígido que não consegue medir de maneira exata aos contornos de um objeto sinuoso. Nesse sentido, a equidade é comparada por Aristóteles à régua de Lesbos, régua de chumbo flexível, capaz de se casar perfeitamente às formas do objeto. Portanto o juiz estará autorizado a fazer uso dessa régua flexível que é a equidade e, tomando, por vezes, liberdades junto ao texto da lei, realizar adaptações em conformidade com as circunstâncias levando em conta as condições particulares de cada caso. Por exemplo, em matéria penal avaliar as condições sociais do acusado, seu passado, sua relação com a vítima, intenções etc (VILLEY, 2005, p. 62-63).

Discorrendo sobre o julgamento, Aquino enaltece três características fundamentais para que um julgamento seja um ato de justiça: a) deve proceder de uma inclinação, vindo da justiça, pois se vai contra a retidão da justiça é perverso e injusto; b) deve emanar de autoridade competente, pois do contrário será um juízo usurpado e c) deve ser proferido segundo a reta norma da prudência, uma vez que se carece de certeza. Quando, por exemplo, se julga a partir de coisas duvidosas, apoiando-se em meras conjecturas, o juízo será qualificado como suspeito e temerário. Para o filósofo medieval, a ausência de qualquer um dos três requisitos tornará o juízo vicioso e ilícito (AQUINO, 2005, II-II, 60, 2).

O julgamento é uma definição ou determinação daquilo que é justo. Ele deve ser proferido em conformidade com as leis positivas, uma vez que a lei escrita contém e institui o direito positivo, conferindo-lhe força e autoridade. O direito natural não tira sua força da lei escrita, mas da natureza, motivo pelo qual a lei escrita contém o direito natural, mas não o institui. A vontade humana não pode mudar a natureza e, por isso, pode-se dizer que a lei escrita não dá força ao direito natural. Nos casos em que a lei seja deficiente, não cabe ao juiz apelar para a letra da lei, ou seja, para sua literalidade, mas sim recorrer à equidade visada pela intenção do legislador (AQUINO, 2005, II-II, 60, 5).

Na teoria aristotélica direito e ética não são dois domínios distintos, como o são para a modernidade. Numa perspectiva clássica o direito faz parte da ética porque ele é o objeto da justiça. Conforme explica Tomás de Aquino, o termo “direito” foi primeiramente empregado para significar a própria coisa justa para, em seguida, estender-se à arte de discernir o que é justo. Logo após passou a indicar o lugar onde se aplica o direito (o júri). Finalmente, a palavra direito passou a significar o que foi decidido por quem exerce a justiça. Sendo certo que o objeto da justiça é determinado em si mesmo e é chamado “justo”, Aquino também conclui que o direito é o objeto da justiça. Ética e direito estão intimamente ligados porque ambos procuraram conduzir o homem ao agir reto; ambos provêm da razão humana. A virtude é um hábito adquirido racionalmente e a tarefa da ética é conduzir o animal humano para a aquisição de hábitos virtuosos. A vida em sociedade exige a qualidade, a excelência de nossos atos e, por não nascermos bons, precisamos praticar atos bons para nos tornarmos bons.

O filósofo grego parte da observação da cidade, não considerando o indivíduo senão no interior da *polis* (o homem é um animal político). Nessa medida, ele

recusou-se a fazer do direito um sistema de regras de conduta. Por isso Villey orienta para que não busquemos identificar o direito com a observância das leis morais feitas para reger condutas. O grande mérito de Aristóteles seria, portanto, em ter retirado da obscuridade a ideia de justiça “particular”. Nesse sentido um homem justo, mais particularmente, é aquele que tem o costume de não pegar mais do que lhe cabe dos bens exteriores disputados num grupo social, nem menos do que lhe cabe do passivo dos encargos. É a justiça particular uma virtude puramente social e tratar da justiça no sentido particular significa abordar a questão da arte jurídica (VILLEY, 2003, p. 61-64).

A justiça particular é, pois, uma tarefa dos juristas e juízes e, como sublinha Tomás de Aquino, o homem justo, o particular, não passa de um executor do direito e, conseqüentemente, analisar a justiça particular significa definir a arte do direito. Definindo a arte jurídica, Villey pontua que o direito não tem como objetivo a busca da verdade, tal tarefa cabe à filosofia, a não ser que consideremos o direito como uma ciência. Para Villey, Kelsen ludibria-nos quando deseja fazer do jurista um cientista puro. É importante destacar também que o direito não busca a utilidade, muito menos o bem-estar, a segurança, o progresso ou o enriquecimento dos seres humanos (VILLEY, 2003, p. 64-65).

Segundo uma fórmula muito repetida pela maioria dos filósofos e juristas romanos e também muito próxima daquela contida na *Ética* de Aristóteles, o direito é a medida da divisão dos bens, ou seja, é atribuir a cada um o que é seu. Villey observa que é muito difícil contestar esta definição, uma vez que ela se limita a descrever o ofício do juiz (VILLEY, 2003, p. 65-66):

Que faz o juiz? Tem diante de si, no início da audiência, litigantes que disputam sobre a atribuição de bens, créditos ou dívidas: um pedaço de terreno, uma pensão, a guarda de tal ou qual criança, o estatuto de pai de tal criança, tal função pública. Ele os despede tendo pronunciado a parte de cada um, atribuído a cada um sua coisa. O legislador, que guia o juiz, e portanto contribui com suas leis para a obra do direito, não faz algo diferente. Aristóteles não fez senão descrever a intenção real dos juristas. Kelsen, entre outros, criticou a fórmula greco-romana, acusando-a de ser tautológica e perfeitamente inútil, por não esclarecer sobre o que cabe a cada um. O que significa enganar-se sobre seu sentido. Ela visa somente ajudar-nos a não confundir a função da arte jurídica com a função do cientista ou do técnico: uma confusão na qual Kelsen, por seu lado, caiu (VILLEY, 2003, p. 66).

Para Tomás de Aquino o direito visa à divisão de coisas exteriores (*res exteriores*) e a arte jurídica pressupõe e se exerce num grupo social em que se opera uma divisão, pois não existe um direito de alguém isolado numa ilha (VILLEY, 2003, p. 67). O *to dikaion* é o justo meio-termo, ou seja, o direito. Ele não se encontra no sujeito, mas está nas coisas, no real externo. O direito (*to dikaion*) é, portanto, um meio-termo, um meio-termo objetivo, que está nas coisas, *in re*. Nesse sentido, o direito é objeto, por exemplo: a parte que me cabe do imposto de renda e que não deve ser nem excessiva nem insuficiente, mas justa (VILLEY, 2003, p. 71-72).

A justiça comporta um meio-termo real, diferentemente das outras virtudes que comportam um meio-termo que não se aprecia segundo a proporção de uma coisa a outra, mas sim em relação ao próprio sujeito virtuoso. Portanto, nas demais virtudes, o meio-termo depende apenas da razão em referência a nós mesmos. Ao contrário, a matéria da justiça é a ação exterior tendo, assim, uma proporção devida com outra pessoa. O meio-termo da justiça, nesse sentido, consiste numa certa igualdade de proporção da realidade exterior com a pessoa exterior (AQUINO, 2005, II-II, 58, 10).

Portanto é importante que não confundamos direito e moral. O direito não é um conjunto de regras de condutas. A análise de Aristóteles nos é útil porque ela nos oferece um critério de discernimento. Aquela arte que se preocupa com a virtude subjetiva do sujeito ou que lhe prescreve condutas justas é denominada moral. Contudo, desta moral se destaca outra disciplina, cuja finalidade é dizer o que é justo, trata-se da ciência do direito – *to dikaion* (VILLEY, 2003, p. 72).

A função do direito não é vigiar a virtude do indivíduo nem mesmo regular sua conduta. Não importa que o indivíduo seja subjetivamente repleto de boas intenções e honesto para com as finanças públicas. O que importa para o jurista é que o indivíduo cumpra com sua obrigação de pagar os impostos. O direito penal, por exemplo, não tem a função de proibir o homicídio, o aborto, o furto etc. A tarefa de um júri ou do código penal é distribuir a cada um a pena que lhe cabe. Com Aristóteles o direito conquistou sua autonomia. O filósofo grego enumera-lhe os diversos atributos: o direito é relação, fenômeno social. O *Dikaion* destaca Villey, não é o direito subjetivo do indivíduo, pensado em função de um sujeito único: “Não existe direito de Robinson em sua ilha”. A justiça é o bem do outro, o que significa que o direito não é simplesmente um atributo exclusivo de um indivíduo. O *Dikaion* é,

portanto, uma proporção entre coisas divididas entre pessoas (VILLEY, 2003, p. 72-74).

Pode-se dizer também que o direito consiste numa igualdade, num igual (*ison*). Esta palavra pode ser mal compreendida, porque a matemática moderna é muito diferente da matemática da Grécia. A matemática grega não tinha a aridez da nossa; era também uma busca, uma contemplação desta beleza que reside na ordem cósmica. O *ison* não é simplesmente a equivalência de duas quantidades, mas a harmonia, o valor do justo, parente próximo do valor do belo. O *ison* é um “justo meio-termo” entre “um excesso e uma falta”. De modo algum a igualdade simples ou “aritmética” do moderno igualitarismo (VILLEY, 2003, p. 73-74).

Sobre o substantivo *Dikaion*, Villey frisa que teve diversas acepções no grego. Por vezes significou a ordem total do cosmos ou da cidade, aquilo que a justiça geral busca. No entanto, no livro V da *Ética a Nicômaco*, Aristóteles define *Dikaion*, no interior da justiça particular, como a boa proporção dos bens exteriores divididos entre os habitantes da cidade (VILLEY, 2003, p. 74).

Mas outra doutrina impera nos dias de hoje com o discurso de que o direito seria constituído de proposições “prescritivas”, “imperativas” e “deontológicas”, como se o jurista exercesse a função de um diretor das condutas daqueles que estão sujeitos à justiça. Contudo, numa sentença judiciária, um artigo de lei tem por função indicar a parte de cada um: tal coisa está para X relativamente a Y – nada mais é que a medida de justas relações sociais (VILLEY, 2003, p. 75).

Na *Suma Teológica* (2004, 2005a, 2005b), a arte jurídica de Aristóteles é reintroduzida por Tomás de Aquino. Sua exposição nada representa de novo com relação à *Ética* de Aristóteles. A matéria da arte jurídica são coisas exteriores, mensuráveis, que podem ser divididas – *res exteriores*. Enganam-se aqueles que buscam a doutrina do direito de Tomás de Aquino no *Tratado das Leis* (2005a, I-II, 95 ss.). É no *Tratado da Justiça* (2005b, II-II, 57 ss.), no *De Jure* que encontramos um estudo sobre a palavra *jus*. A palavra *jus* não designa, portanto, um sistema de leis. O *jus* é objeto da justiça, é uma coisa, uma realidade justa, realidade esta inerente ao corpo político que é nele a justa relação dos bens e das coisas repartidas entre os cidadãos (VILLEY, 2003, p. 119-121).

O papel da lei é tornar os homens virtuosos, contudo este não é o papel do jurista. Este não tem como função ser um diretor de consciência, não lhe cabendo, por conseguinte, dirigir pessoalmente as ações humanas. O jurista não é um distribuidor ou o executante de regras de conduta. A função do juiz é dizer o direito,

ou seja, dizer aquilo que cabe a cada um. Em Aquino é função da arte jurídica atribuir a cada um sua parte. Portanto ela procede, em primeiro lugar, do conhecimento e o julgamento (*judicium*) apreende uma coisa e é ele o produto da faculdade cognitiva (VILLEY, 2003, p. 121).

O primeiro problema da questão 57 (AQUINO, 2005, II-II) é se o direito é o objeto da justiça. Aquino destaca que a palavra direito foi primeiramente empregada para significar a própria coisa justa, em seguida, estendeu-se à arte de discernir o que é justo e, logo em seguida, passou a indicar o lugar onde se aplica o direito (o júri). Finalmente a palavra direito passou a significar o que foi decidido por quem exerce a justiça. Uma vez que o objeto da justiça é determinado em si mesmo e é chamado justo, Aquino afirma que o direito é o objeto da justiça. Nesse sentido, a lei não é propriamente o direito, mas a regra do direito.

No artigo *O Primado da Justiça e do Direito na Civitas de Tomás de Aquino* (2011), Sávio Laet de Barros Campos ressalta que a justiça se estabelece como virtude social por excelência, uma vez que todas as demais virtudes a ela estão ordenadas e a ela se referirão como a um termo único. Nesse sentido Étienne Gilson na obra *Introducción a La Filosofía de Santo Tomas de Aquino* (1960), afirma que para a moral social, a virtude da justiça é como uma virtude geral que inclui todas as outras: “*De modo que considerando os homens como simples membros de um corpo social, todas suas virtudes derivam da justiça, o que equivale a considerá-la como uma virtude geral que inclui a todas as demais virtudes*” (1960, p. 428).

A justiça, quanto ao seu sujeito, tem sua sede na vontade, que é o apetite racional. Portanto, não cabe à justiça dirigir os nossos atos de cognição, pois não somos chamados justos em razão das coisas que conhecemos. Logo, a sede da justiça não é a inteligência ou a razão e sim, sua sede está em nosso apetite racional, que é a vontade. Somos conhecidos como justos em virtude do fato de agirmos de forma reta (CAMPOS, 2011).

3.4 Da essência e da função pedagógica da lei humana

O *Tratado da Lei* se encontra na *prima-secundae* (I-II) da *Suma Teológica* (2005a), parte dedicada ao movimento da criatura para o seu Criador. Nesse sentido, a lei aqui é apresentada como norma diretora da vida, com a finalidade de conduzir os homens à bem-aventurança final. Para Tomás de Aquino,

felicidade/*eudaimonia* é bem-aventurança/beatitude e o fim do homem é chegar a Deus. Portanto, enquanto que para Aristóteles o bem supremo é a *eudaimonia*, algo que é realizado pelo homem para a vida do homem, para Aquino o bem supremo é Deus, o homem busca se cumprir naquele que o criou, então sua vida é construída e conduzida para algo que não se dá no plano concreto, mas para algo depois da morte.

No artigo intitulado *O Conceito de Lei em Santo Tomás de Aquino* (2011), a professora Maria de Fátima Prado Gautério observa que a lei é vista por Aquino como diretiva da ação humana e, por isso, o *Tratado da Lei* é enquadrado na esfera dos atos humanos, cuja função é imprimir a esses atos um caráter moral. Aquino defende que os princípios interiores dos atos humanos são a inteligência e a vontade, enquanto que os princípios exteriores seriam a lei e a graça. Nessa medida, os princípios interiores (inteligência e vontade) seriam movidos por Deus, que pela lei instrui o entendimento e pela graça, movimenta a vontade. A razão é, pois, o primeiro princípio da atividade humana e, por consequência, a lei que regula os atos humanos é também regulada pela razão. Os atos serão bons se estiverem em conformidade com a razão divina e humana.

A lei é certa regra e medida dos atos humanos segundo a qual alguém é levado a agir ou omitir. E como medir e reger são próprios da razão, e tendo em vista que a lei é certa regra e medida, a lei só pode então ser produto da razão. Assim, Aquino nos leva a compreender que a razão encontra na vontade a força de mover e, dado que alguém quer o fim, a razão ordena os meios:

Ora, a vontade, com relação às coisas que são ordenadas, para que possua a razão de lei, é necessário que seja regulada por alguma razão. E desse modo se entende que a vontade do príncipe tenha vigor de lei; caso contrário, a vontade do príncipe seria mais iniquidade do que lei (AQUINO, 2005a, I-II, 90, 1).

A definição de lei segundo o filósofo medieval é *quaedam rationes ordinatio ad bonum commune, ab eo Qui curam communitates habet promulgata* (I-II, 90, 4), ou seja, *ordem ou prescrição da razão para o bem comum, promulgado por quem tem a seu cargo o cuidado da comunidade*. Os elementos constitutivos da lei são quatro segundo Tomás de Aquino: a) causa material: ordenação da razão; b) causa formal: promulgação; c) causa eficiente: representação da comunidade e d) causa final: bem comum (GAUTÉRIO, 2011).

Quanto à causa material (ordenação da razão), a lei é certa regra e medida dos atos humanos, segundo a qual alguém é induzido a agir ou a se omitir. E como regra e medida, a lei é essencialmente racional ordenando as coisas para o fim. Nessa medida os vários atos que derivam da lei, quais sejam: *ordenar*, *proibir*, *permitir* e *apenar* trazem consigo o selo diretivo da razão. Por tal motivo, a lei é essencialmente diretiva dos atos humanos. Enquanto o *ordenar* e o *proibir* se constituem como atos de império, o *permitir*, por sua vez, é um juízo da razão, não possuindo, portanto, um caráter imperativo. A pena ou castigo pertence à esfera da execução, por isso seu motor é precipuamente a vontade (GAUTÉRIO, 2011).

No que tange à causa formal, que é a promulgação, devido ao fato da lei ser uma regulação racional, ela dirige-se a sujeitos dotados de liberdade e, portanto, apela para a razão desses sujeitos. A promulgação da lei é o ato da autoridade legislativa que estabelece o vínculo necessário entre a lei e o sujeito (AUBERT, 2005a, p. 529).

Quanto à causa eficiente, a representação da comunidade, Aquino frisa que não é qualquer pessoa que pode fazer as leis. É necessário, observa o filósofo escolástico, que alguém esteja investido de um cargo público e que seja legítimo para a tarefa legislativa. Ele explica que a lei visa ao bem comum e ordenar algo para o bem comum é tarefa de toda a multidão ou de alguém que represente essa multidão. Nesse sentido, a lei está em algo não só como em quem regula, mas também, participativamente, como em quem é regulado (AQUINO, 2005a, I-II, 90, 3). Neste ponto Aquino também aponta o caráter pedagógico da lei destacando a importância da virtude coativa, capaz de induzir o indivíduo à prática da virtude pela lei:

E desse modo cada um é lei para si mesmo, enquanto participa da ordem de alguém que regula. Por isso, aí mesmo se acrescenta: “Aqueles que mostram a obra da lei, escrita em seus corações”. [...] a pessoa privada não pode induzir eficazmente à virtude. Pode, com efeito, somente admoestar, mas, se sua admoestação não é recebida, não tem força coativa, que a lei deve ter, para que eficazmente induza à virtude, como diz o Filósofo. Tal virtude coativa tem a multidão ou a pessoa pública à qual pertence infligir penas [...]. E assim é apenas dela [da multidão ou da pessoa pública] o fazer leis (AQUINO, 2005a, I-II, 90, 3).

A causa final é o bem comum e sobre a finalidade da lei Aquino explica que se o fim último do homem é a felicidade, a bem-aventurança ou beatitude, por conseguinte a finalidade da lei é visar maximamente à ordem que é para a felicidade comum dos seres humanos. Para tanto, o filósofo medieval cita Aristóteles que no

Livro V da *Ética Nicomaqueia* destaca: “*dizemos justas as disposições legais que fazem e conservam a felicidade e as partes dessa na comunicação política*” e extrai do Livro I de *Política*: “*a perfeita comunidade, com efeito, é a cidade*”. Assim, Tomás de Aquino prossegue observando que a lei ordena-se ao bem comum e, portanto, qualquer outro preceito sobre uma obra particular não possui razão de lei.

Jean-Marie Aubert (2005a) destaca o sentido eminentemente comunitário da moral tomista. A lei é chamada a encarnar-se no agir moral de cada pessoa humana dentro de uma comunidade (mundial ou simplesmente uma nação particular) na qual o homem está inserido. Mesmo que o ser humano se revista de um caráter único e singular, ele vive em comunidade, ou seja, o particular vive numa universalidade. Nesse sentido, uma das primeiras funções da lei, como regra do agir, é instaurar esse universalismo comunitário possibilitando a comunicação, as trocas e as relações de afetividade entre os seres humanos:

Ora, o meio de constituir toda comunidade humana é o bem comum, entendido como o conjunto de condições gerais que tornam possível a vida em comum, ao mesmo tempo em que facilita a cada membro a busca de sua vocação própria (bem privado), e criando entre todos uma real solidariedade na realização de um ideal comum. [...], o bem comum resulta da contribuição de todos os membros ou comunidades inferiores como consistindo essencialmente na submissão à lei geral, em uma certa renúncia a bens particulares. A destinação comunitária (o bem comum) da lei exige que ela seja conduzida pelo responsável desse bem comum, o detentor do poder. A esse propósito, o texto alude a uma doutrina tipicamente tomista, objeto de controvérsias na época atual devido a sua conotação política: o poder, ao qual cabe a promoção do bem comum, reside fundamentalmente na própria comunidade (*multitudo*), que hoje chamaríamos de “povo”, ou naquele que tem a responsabilidade, e que portanto deve tê-la recebido desse povo [...] (AUBERT, 2005a, p. 525-526).

O realismo tomista ressalta que o agir ético concerne ao concreto, uma vez que o universal existe somente enquanto individualizado no particular, no concreto. Nesse sentido, o agir, para atingir o real e, conseqüentemente, transformá-lo deve seguir uma regulação adaptada a esse concreto. A doutrina tomista leva em conta a historicidade do homem que, por intermédio da história e das culturas diversificadas, desenvolve e expande as virtualidades infinitas do ser humano (AUBERT, 2005a, p. 533).

É na questão 92 que Aquino trata dos efeitos da lei. No primeiro artigo dessa questão, um traço essencial da moral tomista é posto em evidência a respeito da lei. Como pontua Aubert em nota bastante esclarecedora, a moral para Aquino tem o objetivo de tornar o homem bom, ou seja, de fazê-lo perceber o propósito para o

qual foi criado. Portanto, como todo ser é considerado bom quando realiza aquilo em função do que foi feito, o ser humano é considerado bom quando instaura em si a ordem da razão. E, como o sentido da lei é realizar tal racionalidade, o efeito da lei é tornar o homem bom (AUBERT, 2005a, p. 542).

[...] a lei não é outra coisa que o ditame da razão no que preside, pelo qual os súditos são governados. E a virtude de qualquer súdito é submeter-se bem àquele pelo qual é governado, como vemos que as potências irascível e concupiscível consistem em que sejam bem obedientes à razão. E por esse modo “a virtude de qualquer súdito é submeter-se bem ao príncipe”, como diz o Filósofo. Qualquer lei ordena-se, pois, a que seja obedecida pelos súditos. Donde é manifesto que isso seja próprio da lei, induzir os súditos à própria virtude dos mesmos (AQUINO, 2005a, I-II, 92, 1).

Se o legislador tende ao bem comum, segue-se que pela lei os homens se tornarão bons, pois a virtude é aquela que torna bom quem a possui. Aquino aprimora o pensamento, observando que é impossível se obter com perfeição o bem comum da cidade, a não ser que os cidadãos sejam todos virtuosos, ao menos aqueles aos quais cabe governar. Entretanto, o bem da comunidade é atingido quando os cidadãos tenham a virtude de saber obedecer às leis. Quanto às leis tirânicas, Tomás de Aquino frisa que estas são uma perversidade da lei, uma vez que fogem à racionalidade e, portanto, elas não objetivam tornar bons os indivíduos, mas sim torná-los bons em função do regime despótico (AQUINO, 2005a, I-II, 92, 1).

Portanto, há duas ordens de efeitos da lei: o efeito próximo e o efeito remoto. O primeiro efeito consiste em fazer com que os seres humanos venham a agir de determinada forma. Por sua vez, o efeito remoto da lei é tornar os homens virtuosos, a fim de que cheguem à bem-aventurança final. Nesse sentido, a lei, impondo certos comportamentos, dirige os atos humanos à virtude (GAUTÉRIO, 2011).

Baseando sua moral sobre a racionalidade do agir, Aquino mantém a necessidade de referências objetivas, permitindo dizer que tal ato deve ser realizado, proibido ou permitido. Como todo o funcionamento da razão teórica, o da razão prática se estrutura a partir da possibilidade de um conhecimento do ser das coisas, da realidade que é o homem inserido em um ambiente de relações ligadas a seu ser ou impondo-se a ele (AQUINO, 2005a, p. 545).

O punir é o efeito da lei e aquilo pelo qual a lei induz a que se lhe obedeça é o temor da pena e pelo fato de alguém começar a habituar-se a evitar o mal e a praticar o bem em virtude do medo da pena, tal situação pode às vezes levar o

indivíduo a agir de modo prazeroso e, ao final, por vontade própria. E de acordo com isso, a lei também ao punir, leva a que os homens sejam bons (AQUINO, 2005a, I-II, 92, 1).

Aquino pondera que basta o conselho dos pais àqueles jovens inclinados aos atos virtuosos em razão de uma boa disposição da natureza ou do costume. Entretanto, aos demais jovens os conselhos não são suficientes, pois são inclinados ao vício, faz-se necessário o emprego da força e do medo, no sentido de coibi-los do mal. Por força de tal costume tais jovens são conduzidos a fazer voluntariamente o que antes cumpriam por medo e, paulatinamente, se tornam virtuosos. Tal disciplina obrigando por medo da pena é a disciplina das leis:

Portanto, foi necessário que as leis fossem impostas para a paz dos homens e a virtude, porque como diz o Filósofo, “assim como o homem, se é perfeito na virtude, é o melhor dos animais, assim, se é separado da lei e da justiça, é o pior de todos”, uma vez que o homem tem a arma da razão para satisfazer suas concupiscências e sevícias, que os outros animais não têm (AQUINO, 2005a, I-II, 95, 1).

Sinteticamente somos levados a concluir que os homens bem dispostos são induzidos à virtude pelos conselhos voluntários melhor do que pela coação. Contudo, alguns mal dispostos somente são conduzidos à virtude pela coação. Ao considerar os homens tais como são: ignorantes e passíveis de erros, a lei positiva humana possui a função pedagógica de transformar os homens e fazê-los progredir no caminho da virtude (AUBERT, 2005a, p. 574).

No artigo 1º da questão 95, Tomás de Aquino enaltece a importância da prudência legislativa dos legisladores. Ele destaca três motivos principais: 1) é mais fácil achar poucos sábios que bastem para estabelecer leis retas do que muitos que seriam requeridos para julgar retamente cada caso; 2) é mais fácil um homem ver o que é reto a partir da consideração de muitos casos, do que a partir de um fato único; 3) os juízes julgam sobre coisas presentes e particulares, sobre as quais eles podem ser afetados por amor, ódio ou por alguma cobiça, depravando desta feita, o julgamento. Ao contrário, os legisladores lidam com coisas universais e futuras, não tendo participação direta nos julgamentos dos casos concretos. Aquino ainda observa que, em virtude da justiça não ser viva, muitas das vezes nos juízes foi necessário que a lei determinasse o que fosse julgado deixando, desta feita, pouquíssimas coisas ao arbítrio daqueles (AQUINO, 2005a, I-II, 95, 1).

Na introdução *A Pedagogia Divina pela Lei* (2005a, I-II, 90-97), Jean-Marie Aubert destaca que o ser humano deve buscar sua realização humana, seu *telos* e para tanto precisa finalizar e orientar todos os seus atos para esse objetivo. É nesse sentido que surge a necessidade do caráter pedagógico da lei, capaz de conduzir o homem para seu termo. Trata-se da instância da lei respondendo a uma profunda necessidade ética:

[...] o homem deve dispor de um meio que lhe permita adaptar cada um de seus atos a esse objetivo que lhes confere todo o sentido. [...] É preciso portanto que o ser humano disponha de uma regulação sobre a qual ele possa basear a sua decisão de consciência. Essa regulação objetiva é assegurada pelo conhecimento da lei, sendo proposta ao homem para esclarecê-lo e sustentá-lo em sua progressão ética (AUBERT, 2005a, p. 519-520).

Na questão 96 (2005a, I-II), Tomás de Aquino dedica-se a debater o tema do poder da lei humana, por meio do qual, o filósofo explana com maior intensidade a função pedagógica da lei. Segundo Aquino, a lei é imposta como uma regra ou medida dos atos humanos e deve estar em conformidade com o costume local. Crimes como furtos, homicídios, roubos e semelhantes são proibidos pela lei humana, pois caso fossem permitidos, a vida em sociedade seria humanamente impossível. A lei humana é imposta à multidão que em grande parte é constituída por pessoas pouco afeitas à virtude, ou seja, uma porção significativa dos seres humanos não é virtuosa. De forma paulatina, a lei humana tenta induzir os homens à virtude. A lei não tenta impor diretamente que os homens se abstenham de todos os males, mas ela tenta impedir que os homens viciosos se lancem a males piores (AQUINO, 2005a, I-II, 96, 2).

Ora, a lei humana é imposta à multidão dos homens e nessa a maior parte é de homens não perfeitos na virtude. E assim pela lei humana não são proibidos todos os vícios, dos quais se abstêm os virtuosos, mas tão-só os mais graves, dos quais é possível à maior parte dos homens se abster; e principalmente aqueles que são em prejuízo dos outros, sem cuja proibição a sociedade humana não pode conservar-se; assim são proibidos pela lei humana os homicídios, os furtos e coisas semelhantes. [...] Deve-se dizer que a lei humana tenciona induzir os homens à virtude, não de súbito, mas gradualmente. E assim não impõe imediatamente à multidão dos imperfeitos aquelas coisas que são já dos virtuosos, como, por exemplo, que se abstenham de todos os males. De outro modo, os imperfeitos, não podendo suportar tais preceitos, se lançariam a males piores [...] (AQUINO, 2005a, I-II, 96, 2).

A questão 96 é uma notável ilustração da função pedagógica da lei, que deve ser adaptada à realidade da comunidade, levando-se em conta as condições concretas de sua aplicação. Nesse sentido, é importante considerar o nível moral da maioria, uma vez que a evolução moral da comunidade levará o legislador a proibir o que antes era tolerável ou a permitir o que antes era intolerável (AUBERT, 2005a, p. 586). A lei humana, explica Aquino, não proíbe todos os atos viciosos, da mesma forma que não preceitua todos os atos virtuosos, ou seja, ela não preceitua sobre todos os atos de todas as virtudes, mas apenas sobre aqueles que são ordenáveis ao bem comum, ou imediatamente, como quando algumas coisas se fazem diretamente em razão do bem comum; ou mediamente, como quando são ordenadas pelo legislador algumas coisas pertencentes à boa disciplina, por meio da qual os cidadãos são formados para que conservem o bem comum da justiça e da paz (AQUINO, 2005a, I-II, 96, 3).

As leis impostas pelo homem podem ser justas ou injustas. Quando a lei é contrária ao bem humano, ela incorre na injustiça. Portanto, são leis injustas aquelas que são onerosas e não pertinentes à utilidade comum. São também aquelas em que os legisladores vão além do poder que lhes foi atribuído ou quando distribuem de forma desigual as obrigações. Estas últimas, conforme observa Aquino são mais violências do que leis, pois, conforme reflete Agostinho – “não parece ser lei a que não for justa” (AQUINO, 2005a, I-II, 96, 4).

Para o filósofo escolástico, a lei possui dois elementos básicos: é regra dos atos humanos e tem força coativa. Por conseguinte, o homem pode ser sujeito à lei de dois modos: a) como o regulado à regra: todos aqueles que estão sujeitos a uma autoridade sujeitam-se à lei que a autoridade promulga; b) diz-se que alguém se sujeita à lei como o coagido se sujeita àquele que coage. Portanto, os seres humanos virtuosos e justos nunca são coagidos pela lei, porque a vontade dos bons é consoante com a lei, da qual discorda a vontade dos maus. E, nesse sentido, os bons não estão sob a lei, mas somente os maus. Com efeito, o que é coagido e violento é contrário à vontade. A lei não foi feita para os justos, uma vez que estes são lei para si mesmos. Sobre estes, a lei não possui força coativa da mesma forma como tem sobre os injustos (AQUINO, 2005a, I-II, 96, 5).

Quanto à interpretação da lei, Tomás de Aquino defende que a necessidade não se sujeita à lei. Visando esclarecer essa afirmação, ele fornece o exemplo da lei que determina que os portões da cidade sitiada permaneçam fechados para o bem

de toda a coletividade. Entretanto, tal lei pode ser descumprida no caso dos inimigos perseguirem alguns cidadãos pelos quais a cidade é defendida. Seria danoso à cidade a permanência dos portões fechados e, neste caso, as portas deveriam ser abertas contra as palavras da lei, para que se preservasse a utilidade comum que é na verdade a intenção do legislador. Dado que o legislador não pode intuir todos os casos particulares, as leis são propostas de acordo com aquelas coisas que acontecem costumeiramente. Por isso, se surge um caso em que a observância da lei é danosa ao bem comum, ela não deve ser observada literalmente. Pois antes da lei pela lei, está a intenção do legislador quanto à utilidade comum (AQUINO, 2005a, I-II, 96, 6).

Deve-se dizer que aquele que age em caso de necessidade fora das palavras da lei, não julga a mesma lei, mas julga o caso singular, no qual vê que as palavras da lei não devem ser observadas. Deve-se dizer que a sabedoria de nenhum homem é tal que possa pensar em todos os casos particulares. E assim não pode suficientemente exprimir por sua palavras aquelas coisas que convêm ao fim intencionado. E se pudesse o legislador considerar todos os casos, não seria necessário que os exprimisse todos, para evitar a confusão, mas deveria dirigir a lei segundo aquelas coisas que acontecem o mais das vezes (AQUINO, 2005a, I-II, 96, 6).

Há problemas nos quais o legislador não havia pensado e que a lei não consegue prever em sua literalidade. No sentido de estender a eficácia da lei a casos imprevistos e no problema da interpretação das leis positivas, a regra fundamental é recorrer ao bom senso e, nesse sentido, quando possível, recorrer ao próprio legislador. O importante é a decisão ditada pela utilidade comum e, assim, o mais prudente é interpretar o espírito da lei, ou seja, interpretá-la no sentido da intenção do legislador (AUBERT, 2005a, p. 595).

Como bem destacou Aristóteles, a regra rígida afasta-se de seu modelo original que é a flexibilidade. A regra rígida nada mais é que o metro de metal rígido incapaz de medir com exatidão aos contornos de um objeto sinuoso. Por sua vez, a equidade é semelhante à régua de chumbo flexível, capaz de se casar perfeitamente às formas do objeto. Por isso, o juiz está autorizado a fazer uso dessa régua flexível que é a equidade e tomando, por vezes, liberdades junto ao texto da lei, realizar adaptações em conformidade com as circunstâncias, levando em conta as condições particulares de cada caso.

4 CONCLUSÃO

Nesta dissertação, inicialmente apontamos os principais problemas inerentes à crise do paradigma positivista de interpretação e realização do direito dominante na Modernidade. Dentre todos os problemas apresentados, observamos que a perda da dimensão sapiencial do direito se configura como um dos mais significativos. Hans Kelsen em sua *Teoria Pura do Direito* (2006) defende a tese de que nem as normas jurídicas ou morais podem ser definidas a partir da natureza do homem e nem essa natureza pode ser modificada pela vontade expressa em padrões de conduta. Essa sua descrença na humanidade do homem e, por consequência, no próprio direito, levou Kelsen a estabelecer o ilícito como pressuposto do direito moderno. Nesse sentido, se o valor social prestigiado pela norma é o respeito à integridade física das pessoas, o mecanismo adotado será o de imputar pena ao comportamento daquele que viola a integridade física de outrem.

Ao contrário da proposta kelseniana, a nossa foi de resgatar a humanidade do direito em suas dimensões intersubjetivas: a dimensão humana e a dimensão social do direito. Por esse motivo, buscamos inspirações na ética do cuidado de Alasdair MacIntyre e na pedagogia da lei em Tomás de Aquino. O universo aristotélico-tomista não se configura como a fria redução a que a inteligência moderna nos acostumou e, portanto, não se trata de um mundo estático, tampouco é um puro mecanismo. Ao contrário, é um universo que conserva as dimensões da vida e, nesse sentido, o método do direito natural clássico parte da observação dos fatos configurando-se como um método experimental que dá ensejo ao realismo e compreende o ser humano tal como ele é: um ser que necessita de alimento, atenção, vida sexual, possui inclinações ao ócio, possui temores, dúvidas etc.

Para o direito romano clássico e o direito erudito medieval o homem é “naturalmente” social e político, motivos que fundamentam as sociedades naturais. A ciência é capaz de possuir uma visão de conjunto sobre a ordem que compõe a *polis*. Nesse sentido, o direito é descoberto quando se observa esses grupos espontaneamente constituídos. Por isso podemos dizer que esses modelos de organização jurídica tendem a ser mais ou menos fiéis às inclinações da natureza. O direito nessas sociedades, em geral, significa o justo (*tò díkaion*) e numa filosofia como essa não existe oposição entre lei natural e direito. Assim, a lei se constitui

como a expressão, a indicação ou a razão dessa relação justa. É, portanto, a *lex ratio júris*, conforme Tomás de Aquino.

O jurista não pode se privar dos homens, da vida fenomênica e, como observa Paolo Grossi (2007), o direito é escrito na história, na qual homens e mulheres tecem suas inteligências, sentimentos, interesses, amores, ódios, temores, idealismos etc. O direito não está escrito numa paisagem física, aguardando a inserção do elemento humano nesse contexto. É no cerne da história construída pela humanidade que se coloca o direito. O direito precisa, por conseguinte, do encontro entre sujeitos humanos, encontro este que transforma em social a experiência do sujeito singular. Por sua vez a lei é chamada a encarnar-se no agir moral de cada indivíduo dentro de uma comunidade. Mesmo que o ser humano se revista de um caráter único e singular, ele vive em comunidade, ou seja, o particular vive numa universalidade. Nesta medida, uma das primeiras funções da lei, como regra do agir, é instaurar esse universalismo comunitário possibilitando a comunicação, as trocas e as relações de afetividade entre os seres humanos.

O realismo tomista ressalta que o agir ético concerne ao concreto, uma vez que o universal existe somente enquanto individualizado no particular, no concreto. Nesse sentido, o agir, para atingir o real e, conseqüentemente, transformá-lo, deve seguir uma regulação adaptada a esse concreto. A doutrina tomista leva em conta a historicidade do homem que, por intermédio da história e das culturas diversificadas, desenvolve e expande as virtualidades infinitas do ser humano.

O trabalho de legislação é um prolongamento do justo natural, uma vez que o direito é fruto da razão na medida em que deriva da ciência da natureza e também é fruto da vontade humana. As leis positivas são para Aquino uma necessidade pela própria natureza sociável do ser humano e naturalmente destinado à ordem pública. As leis humanas além de serem justas, devem ser editadas para o bem comum e adaptadas às condições de tempo e lugar, já que essas leis devem se constituir como expressão do justo natural mutável. A lei só é lei se cumprir sua função de expressão que é a realização do justo. A lei bem elaborada pode conduzir os indivíduos à excelência do caráter, ao passo que as leis elaboradas às pressas e descompromissadas com a vida humana, não conseguem cumprir a contento sua finalidade.

A lei deve ser adaptada à realidade da comunidade levando-se em conta as condições concretas de sua aplicação. Crimes como furtos, homicídios, roubos e

semelhantes são proibidos pela lei humana, pois, caso fossem permitidos, a vida em sociedade seria humanamente impossível. Nesse sentido é importante considerar o nível moral da maioria, uma vez que a evolução moral da comunidade levará o legislador a proibir o que antes era tolerável ou a permitir o que antes era intolerável. A lei humana não proíbe todos os atos viciosos, da mesma forma que não preceitua todos os atos virtuosos, ou seja, ela não preceitua sobre todos os atos de todas as virtudes, mas apenas sobre aqueles que são ordenáveis ao bem comum, ou imediatamente, como quando algumas coisas se fazem diretamente em razão do bem comum; ou mediadamente, como quando são ordenadas pelo legislador algumas coisas pertencentes à boa disciplina, por meio da qual os cidadãos são formados para que conservem o bem comum da justiça e da paz.

A moral para Aquino tem o objetivo de tornar o homem bom. Assim, o ser humano é bom quando instaura em si a ordem da razão. E como o sentido da lei é realizar tal racionalidade, seu efeito também é tornar o homem bom. Eis, em síntese, o caráter pedagógico da lei em Tomás de Aquino. A tarefa é ver quais virtudes se constituem como pano de fundo das leis – é fazer a típica pergunta: que virtude o legislador interessa inculcar nos cidadãos a partir desta lei? Por exemplo: o Estatuto do Idoso indiretamente pretende tornar a juventude mais atenta e afetuosa para com aqueles que estão numa idade mais avançada. Por meio deste estatuto, virtudes como a gentileza, a empatia, a paciência estão sendo inculcadas na população, pois certo é que se observa que sem tal medida, poucos estarão a ceder seus lugares nas filas de bancos, nos ônibus etc. Nesse sentido, a lei humana é imposta à multidão que, em grande parte, é constituída por pessoas pouco afeitas à virtude. De forma paulatina e indireta as leis humanas podem conduzir o indivíduo a uma vida virtuosa. É importante observar que a lei não tenta impor diretamente aos homens que se abstenham de todos os vícios e males, mas ela tenta impedir que os homens se lancem a males piores. A lei não foi feita para os justos, uma vez que estes são lei para si mesmos. Sobre os virtuosos a lei não possui força coativa da mesma forma como tem sobre os viciosos.

A lei contribui para o florescimento humano ao conduzir o homem ao seu *telos*, ao seu fim, que é a felicidade. Daí a importância tanto da lei quanto da virtude, pois é pela prática cotidiana de atos virtuosos que nos é possível acessar aquilo que Aristóteles denomina *vida boa* ou *vida feliz*. A felicidade (*eudaimonia*) não é um estado de espírito, mas sim uma atividade da alma (da mente) de acordo com a

areté (virtude). Por conseguinte, a felicidade não é obra de apenas um dia, mas de uma vida inteira. A felicidade é a vida plenamente realizada em sua excelência máxima. Por isso é um exercício cotidiano da alma. A *eudaimonia* é, pois, a atualização das potências da alma humana de acordo com sua excelência mais completa, a racionalidade. A razão é o primeiro princípio dos atos humanos, ou seja, a razão é a regra e a medida dos atos humanos. A lei é certa regra e medida e, nesse caso, a lei só pode ser produto da razão humana. A finalidade da lei é visar à ordem que é para a felicidade comum dos seres humanos. Portanto, a lei ordena-se para o bem comum.

Se o legislador tende ao bem comum, segue-se que pela lei os homens se tornarão bons, pois a virtude é aquela que torna bom quem a possui. Aquino aprimora o pensamento, observando que é impossível se obter com perfeição o bem comum da cidade, a não ser que os cidadãos sejam todos virtuosos, ao menos aqueles aos quais cabe governar. Entretanto, o bem da comunidade é atingido quando os cidadãos tenham a virtude de saber obedecer às leis.

Portanto, há duas ordens de efeitos da lei: o efeito próximo e o efeito remoto. O primeiro efeito consiste em fazer com que os seres humanos venham a agir de determinada forma. Por sua vez, o efeito remoto da lei é tornar os homens virtuosos, a fim de que alcancem a felicidade. Nesse sentido, a lei, impondo certos comportamentos, dirige os atos humanos à virtude. O punir é o efeito da lei e aquilo pelo qual a lei induz a que se lhe obedeça é o temor da pena e pelo fato de alguém começar a habituar-se a evitar o mal e a praticar o bem em virtude do medo da pena, tal situação pode, às vezes, levar o indivíduo a agir de modo prazeroso e por vontade própria. E de acordo com isso a lei, também ao punir, pode tornar os homens bons.

É importante destacar que muitas das vezes, basta o conselho dos mais velhos àqueles jovens inclinados aos atos virtuosos em razão de uma boa disposição da natureza ou do costume. Entretanto, aos demais jovens os conselhos não são suficientes, pois são inclinados ao vício. Faz-se necessário o emprego da força e do medo, no sentido de coibi-los do mal. Por força de tal costume, tais jovens são conduzidos a fazer voluntariamente o que antes cumpriam por medo e, paulatinamente, se tornam virtuosos. Tal disciplina obrigando por medo da pena é a disciplina das leis. Sinteticamente somos levados a concluir que os homens bem dispostos são induzidos à virtude pelos conselhos voluntários melhor do que pela

coação. Contudo, alguns mal dispostos somente são conduzidos à virtude pela coação. Ao considerar os homens tais como são: ignorantes e passíveis de erros, a lei positiva humana possui a função pedagógica de transformar os homens e fazê-los progredir no caminho da virtude.

A ética das virtudes pressupõe a biologia metafísica de Aristóteles, cuja tarefa é de elaborar uma teoria do bem que seja, ao mesmo tempo, local e particular – localizada e parcialmente definida pelas características da cidade – mas também cósmica e universal. As virtudes são, assim, as qualidades cuja posse permite ao indivíduo atingir a *eudaimonia* e a ausência delas impede o progresso rumo a esse *telos*. A aquisição e o exercício das virtudes somente são possíveis na medida em que o animal humano participa das relações sociais de reciprocidade. Sem o desenvolvimento de certo conjunto de virtudes morais e intelectuais não seria possível obter êxito no exercício do raciocínio prático. Além disso, sem desenvolver até certo ponto essas mesmas virtudes, não seria possível ao ser humano educar e cuidar devidamente daqueles com os quais convive.

Não há que se falar em virtude quando o indivíduo se encontra isolado, distante da vida comunitária. A virtude, para ter seus efeitos, exige prática e seu exercício cotidiano torna o portador de virtudes exemplo a ser seguido pelos demais membros da comunidade. Cumpre-se a lei, não por mera obrigação, mas porque o homem virtuoso já é o portador vivo da norma. Agir virtuosamente não será, como Kant defenderia, a tese de agir contra a inclinação. Ao contrário, para Aristóteles, agir virtuosamente é agir com base na inclinação formada pelo cultivo das virtudes. O exercício das virtudes exige a capacidade de julgar e fazer certo, no lugar certo, na hora certa e de maneira certa. Esse juízo não é mera aplicação de normas passíveis de se transformarem em rotina. O juízo é indispensável na vida do homem virtuoso, enquanto que na vida dos homens comuns (desatentos para com as virtudes e meramente obediente às leis), o juízo não exerce papel tão fundamental. Não existe nenhum tipo de norma, nem proibições invioláveis, nem prescrições que possam orientar as ações por si mesmas. Nessa medida, saber comportar-se virtuosamente implica sempre algo além do mero cumprimento de normas.

As virtudes são indispensáveis para que o ser humano possa passar da dependência da capacidade argumentadora alheia (fundamentalmente dos pais e mestres) para a independência no raciocínio prático. Tais virtudes já estavam enumeradas por Aristóteles: justiça, temperança, hospitalidade, amizade, coragem,

prudência etc. Foram ampliadas por Tomás de Aquino: misericórdia, caridade etc e atualizadas pelo próprio MacIntyre: justa generosidade, cortesia, paciência etc. Mas se as virtudes permitem ao ser humano converter-se em um agente racional prático independente, é porque elas também lhe permitem participar de relações de reciprocidade. Para entender esta dimensão é necessário admitir que uma boa educação nas virtudes é aquela que assume lugar adequado numa série de virtudes necessárias às virtudes da independência. Essas virtudes serão as *virtudes do reconhecimento da dependência*.

A virtude da justa generosidade engloba três características básicas: a) inclui relações comunitárias e extracomunitárias que envolvem afetos; b) inclui relações que vão além da comunidade na qual os indivíduos se encontram inseridos e, nesse sentido, extrapolam a vida comunitária, incluindo relações de hospitalidade para com estrangeiros e visitantes e c) inclui a virtude da misericórdia, incorporando nas relações entre os indivíduos, a sensibilidade para com a dor e o sofrimento alheio.

A virtude da justa generosidade exige do agente racional prático, outra virtude – a temperança, pois se alguém dá algo a quem não necessita realmente, pode, no futuro, não ter o suficiente para doar àquele que possui reais necessidades e precisa do auxílio. A virtude da justa generosidade também se relaciona com as virtudes “*do dar e do receber*”, ou seja, saber mostrar gratidão sem permitir que a gratidão se transforme em uma carga pesada. Outra importante virtude é a cortesia para com a aquele que dá com pouca elegância, bem como a virtude da paciência para com quem não possui cortesia suficiente.

A virtude da misericórdia implica a consideração para com a necessidade extrema e urgente do outro. É uma virtude que vai além das obrigações comunitárias. A necessidade urgente e extrema do outro proporciona em si mesma uma razão para atuar. A misericórdia é caracterizada pela dor ou pesar pelo sofrimento alheio. A aflição alheia é reconhecida como própria pelo indivíduo, pois esse mesmo indivíduo é capaz de reconhecer que o sofrimento de outrem pode ser seu em algum momento da vida.

A prudência é outra virtude extremamente importante no contexto da vida comunitária, pois o prudente não é apenas o intérprete da lei (da *reta regra*). Ele é a própria *reta regra*, o portador vivo da norma. A prudência é a arte de decidir e agir corretamente é a reta razão aplicada ao agir. Significa, portanto, ver a realidade e, com base nela, tomar a decisão certa para, logo em seguida, transformar a realidade

por meio da ação correta. O direito depende tanto da justiça quanto da prudência e não é à toa que os operadores do direito recorrem com frequência à *iuris prudentia*. A prudência é uma virtude que pressupõe a justiça. A tarefa da prudência, segundo Aquino, é aplicar a reta razão à obra. A obra é o fim da razão prática, motivo pelo qual o mérito da prudência está na aplicação da obra. A virtude da prudência pode ser definida como sabedoria a respeito das coisas humanas e do bem humano; motivo pelo qual o prudente é tido como excelente no conselho. A prudência, portanto, tem a ver com as coisas humanas e com aquelas que se referem à deliberação. A obra do prudente é a boa deliberação.

A justiça é a virtude ética que está diretamente ligada às leis. As leis se referem ao bem da comunidade política. Assim, são justos os atos que tendem a produzir e conservar a felicidade da comunidade. A virtude da justiça é tida como completa por Aristóteles, porque a pessoa que a possui exerce tal virtude não somente com relação a si mesma, mas, principalmente, na sua relação para com os outros. Assim, o melhor dos humanos é aquele que exerce suas virtudes em relação com os demais e isto é uma das tarefas mais difíceis, principalmente nos dias atuais, tendo em vista as sociedades cada vez mais complexas e plurais. A justiça visa ordenar o homem no que diz respeito ao outro e, portanto, na ação da justiça, a retidão se constitui pela relação com o outro. A justiça exige alteridade, ver o outro, reconhecer o outro, saber compartilhar e dividir os bens dentro da comunidade. Ela retifica as ações humanas e, por isso, as torna boas. A justiça, ao ordenar o indivíduo em suas relações para com outrem, ocorre tanto de forma particular (entre particulares) quanto de forma geral (universal), ou seja, com a comunidade na qual o indivíduo se encontra inserido. Considerando que quem serve à comunidade, acaba servindo a todos os indivíduos que a ela pertencem.

Ao longo de sua obra *Dependent Rational Animals: why humans beings need the virtues* (1999), Alasdair MacIntyre tentou responder à pergunta daquilo que significa “florescimento” para o ser humano enquanto animal racional vulnerável e dependente. Além disso, buscou destacar que qualidades de caráter são necessárias ao indivíduo para receber dos outros aquilo que necessita e dar aos demais aquilo que também é necessário. O florescimento humano depende tanto das virtudes que permitem ao ser humano operar como agente racional prático independente e responsável, quanto das virtudes que permitem reconhecer a natureza e o grau de dependência que se tem em relação aos demais. A aquisição e

o exercício dessas virtudes somente são possíveis na medida em que o indivíduo participa das relações sociais de reciprocidade, relações estas, regidas e em grande parte, definidas por regras da lei natural.

MacIntyre nos levou a refletir acerca de três teses fundamentais: a primeira relativa às semelhanças e pontos em comum da espécie humana com membros de outras espécies de animais inteligentes; a segunda, que trata da importância do reconhecimento da vulnerabilidade, da fragilidade e da dependência humana e a terceira tese relativa aos tipos de relação social e de bem comum necessários à transmissão e sustentação das virtudes da dependência e independência racional.

Os traços de dependência, racionalidade e animalidade dos seres humanos devem ser reconhecidos em suas relações de reciprocidade. Para tanto, o animal humano precisa desenvolver virtudes que MacIntyre denomina virtudes próprias de animais racionais e dependentes. Essas virtudes como a justiça, a prudência, a temperança, a coragem, a amizade, a misericórdia, a justa generosidade, a hospitalidade, a cortesia, entre outras, são fundamentais para que o animal humano chegue a ser um agente racional prático independente.

O filósofo escocês nos convida a ver a ética ligada à biologia, pois a explicação dos bens, das normas e das virtudes que definem a vida moral depende do reconhecimento de nossa origem precipuamente animal. Os seres humanos possuem uma identidade animal e subestimar este fato ou ocultá-lo de si, imaginando o homem ser uma mente lockeana ou cartesiana e até mesmo platônica, é dificultar o processo de autoconhecimento e consciência de si. A racionalidade não retira a condição animal dos seres humanos e duvidar de que somos um corpo animal é só mais um obstáculo para o reconhecimento da nossa vulnerabilidade e dependência. Aqui também é importante lembrar que o animal humano não é pura racionalidade, mas também afetividade. O ser humano pode ser comparado a um animal alado, como a borboleta ou a um pássaro, por exemplo. Sem as asas da racionalidade e da afetividade, não é possível alçar voos. Também uma só asa desenvolvida (quer seja a racionalidade quer seja a afetividade) não é suficiente para que esse ser alado realize seu voo. Assim, educar o homem somente para a razão ou somente para o sentimento nada contribui para seu florescimento, para sua excelência como ser humano. O animal humano tendo somente o intelecto desenvolvido, na pior das hipóteses pode se tornar um indivíduo intransigente, arrogante, insensível, legalista, tecnicista e indiferente às necessidades alheias. Por

outro lado, tendo somente desenvolvido a asa da dimensão emocional, pode se configurar como um indivíduo extremamente irritadiço, dado ao sentimentalismo, ao descontrole, ao egocentrismo etc. A harmonia entre os opostos é a chave, portanto, para que um indivíduo se torne um agente racional prático independente.

Os hábitos mentais que expressam uma atitude de negação à incapacidade e à dependência implicam numa incapacidade do ser humano para reconhecer a importância da dimensão corporal da existência. Tal concepção defeituosa que o ser humano tem de si mesmo, desconsiderando sua condição animal, reflete em diversas teorias filosóficas que se ocupam de fazer a distinção entre os membros da espécie humana com outras espécies animais reforçando a ideia de que a racionalidade humana é, de algum modo, independente de sua animalidade. Apesar dessas fugas, quando o indivíduo está disposto a ir além das aparências da mente imaginativa, diferentemente dos outros animais, ele tem então a possibilidade de compreender a própria identidade animal através do tempo: desde a sua concepção até a morte e entender, com isso, sua necessidade de contar com o cuidado de outras pessoas em diferentes etapas da vida. Em outras palavras, o ser humano é capaz de entender que recebeu atenção e cuidado e sabe que também pode dispensar atenção e cuidados aos demais, bem como, poderá na senectude necessitar de novas atenções e cuidados. Nesse sentido, para que o ser humano vá além de suas capacidades animais iniciais e possa atingir a plena capacidade de agente racional prático independente, é fundamental que se relacione com os outros, estando aberto a receber e doar atenções.

Portanto não é somente importante reconhecer a nossa animalidade e vulnerabilidade. É fundamental que reconheçamos que tanto a nossa condição animal quanto a nossa exposição a incapacidades de todo gênero (doenças, acidentes etc) em qualquer época de nossa vida podem gerar dependências. A partir dessas circunstâncias somos levados a compreender que o florescimento da espécie humana tanto depende de virtudes que permitam ao animal humano operar como agente racional prático independente, bem como de virtudes que lhe permitam reconhecer a natureza e o grau de dependência que possui em relação com os demais.

As razões para atuar do ser humano se distinguem das razões dos golfinhos, gorilas e outros animais inteligentes, uma vez que o ser humano é capaz de avaliar suas razões como melhores ou piores. Os animais humanos ainda possuem outras

características necessárias para que sejam sólidos agentes racionais práticos: a) a capacidade de se desligar da imediatez de seus próprios desejos; b) capacidade para imaginar com realismo distintos futuros possíveis e c) a disposição de reconhecer várias modalidades do bem e para fazer verdadeiros juízos práticos.

Somente dispõem dessas capacidades aqueles indivíduos que adquiriram certo conjunto de virtudes morais e intelectuais. O ser humano necessita dessas virtudes para chegar a ser um agente racional prático independente, capaz de escolher por si mesmo entre as distintas opções que se lhe apresentam. Mas a aquisição dessas virtudes, habilidades e do conhecimento de si mesmo se devem, num sentido fundamental, a outras pessoas de quem o ser humano já dependeu um dia. Quando a pessoa se converte a um agente racional prático independente, o que lhe pode suceder na vida adulta é que já superou em grande parte essas relações de dependência, mas não todas. O nosso raciocínio prático, durante toda nossa vida, precisa dos raciocínios práticos de outras pessoas para se apoiar.

O reconhecimento da dependência é a chave para a independência. O indivíduo, ao adquirir um sentido adequado de si mesmo, é capaz de se perguntar pela relação existente entre o conjunto de motivos e desejos (que possui em dado momento) com aquilo que é bom para si. Uma boa razão para se fazer uma coisa em lugar de outra, para atuar a partir de um determinado desejo e não de outro é fazer algo que contribua para o florescimento do indivíduo como ser humano. As virtudes morais e intelectuais são qualidades que devem se desenvolver na criança, primeiro para orientar e transformar desejos e, depois, para orientá-la consistentemente para os bens das diferentes etapas da vida.

Os seres humanos dependem uns dos outros e isso fica bem claro diante da ocorrência de catástrofes naturais, enfermidades, epidemias, lesões físicas, má nutrição, deficiências ou perturbações mentais, agressões e negligências de qualquer ordem. Os humanos, em qualquer estágio da vida, estão sujeitos a essas vicissitudes e aflições. Mas é na infância e na senectude que tal dependência é ainda maior, sobretudo em face da necessidade de proteção e cuidados que os indivíduos requerem nessas etapas da vida. Também é importante destacar que nas fases intermediárias entre a infância e a velhice, o ser humano está sujeito a inúmeras enfermidades e incapacidades, quer sejam de ordem temporária ou permanente. Numa síntese, as características básicas da condição humana são as seguintes: a) o ser humano, em qualquer fase da vida, está exposto a inúmeras

vulnerabilidades e aflições; b) há graus de dependência recíproca entre os indivíduos.

Segundo destacou MacIntyre, não existe nenhum tipo de norma, nem proibições invioláveis, nem prescrições que possam orientar a ação por si mesma. Nesse sentido, saber como se comportar virtuosamente implica sempre algo mais que o mero cumprimento de normas. No legalismo jurídico, a norma se tornou um critério praticamente único para a valoração do comportamento social do homem. A definição de lei fornecida pelo direito moderno não compreende a justiça como valor, mas somente o critério da validade. Nessa medida a lei não é mais vista em seu conteúdo, ou seja, no que tange a justiça da lei. A correspondência ao que a consciência comum reputa como justo é, em substância, estranho ao conceito moderno de lei. A justiça permanece como objetivo do ordenamento jurídico, mas é um objetivo exterior, sem comprometimento com a prudência legislativa e judicial. Modernamente, filósofos e cientistas do direito dedicam-se a descrever normas, não valorando o conteúdo das mesmas, tudo em nome da pureza metodológica preconizada por Kelsen. Entretanto, tal paradigma pode ser invertido quando se opta por uma pedagogia jurisdicional (e porque não, legislativa) capaz de enaltecer a busca pelo bem comum, pela criação de ideias-força na consciência de cada ser humano, geradoras do hábito e de virtudes como a prudência e a própria justiça.

A crítica que MacIntyre faz à ineficácia e esterilidade da ética moderna individualista é precisamente a ausência crescente de oportunidades seguras e prolongadas para a criação de laços de dependência comunitária na infância e adolescência. O resultado dessa ausência de aprofundamento da vida em comunidade gera comunidades ausentes de virtudes. Por isso a ética de MacIntyre incorpora a ética do cuidado para com os outros, considerando que a linguagem moral desse cuidado sempre deve estar presente nos processos de deliberação e de tomada de decisões, pois há uma relação complexa entre o cuidado e a educação que recebemos e o cuidado e a educação que devemos dar aos demais. MacIntyre acredita no processo de aquisição de virtudes, pois até em ambientes estéreis e vis é possível criar e educar pessoas de caráter. Apesar da visão pessimista da sociedade moderna e contemporânea, a proposta de MacIntyre é de reforçar a necessidade de nos ligarmos a uma comunidade com fortes laços de pertença e de identidade cultural, à semelhança dos primeiros cristãos nos primeiros séculos de

nossa era. Tal proposta visa dar esperanças às sociedades ocidentais no sentido de que possam sobreviver à vinda de novas “idades das trevas”.

A prática das virtudes do reconhecimento da dependência e das virtudes da independência requer uma classe muito distinta de busca compartilhada do bem comum. Daí, para que as virtudes do reconhecimento da dependência sejam colocadas em prática deve haver uma ideia comum sobre o compromisso para com as responsabilidades relativas às pessoas dependentes e sobre os critérios a partir dos quais se meça o êxito ou fracasso no desempenho dessas responsabilidades. Também é importante frisar que esse compromisso sobre as responsabilidades deve ser justificado racionalmente, de maneira ostensiva, no sentido de que tanto as virtudes da dependência quanto as da independência tenham uma dupla atitude de respeito para com o Estado-nação. Por um lado, deve-se reconhecer que ele é uma presença inevitável no horizonte da modernidade e, portanto, não se deve desprezar os recursos por ele oferecidos, pois, em certas ocasiões somente o Estado pode proporcionar os meios para eliminar os obstáculos que impedem o alcance dos objetivos humanitários. Por outro lado é preciso reconhecer que o Estado moderno não é capaz de oferecer um marco político moldado na justa generosidade, tão necessária para se alcançar os bens comuns das redes de reciprocidade.

Em síntese, MacIntyre defende que somos instrutores uns dos outros. O encontro com pessoas incapacitadas nos permite descobrir fontes de erro em nosso raciocínio prático que desconhecíamos até então. Na medida em que tais erros derivam das normas imperantes no entorno social, para se libertar disso no raciocínio deliberativo, será necessário transformar esse entorno igual a nós mesmos. Se alguém é incapaz de se libertar dessas fontes de erro, seguirá uma vida distorcida, sem poder ver com clareza para que aspectos e características de si mesmo e dos demais deveria ser receptivo em diferentes contextos. Alguém que não identifique nem entenda essas virtudes, tampouco saberá como exercitá-las quando sofrer de uma incapacidade que o desfigure ou de qualquer outra incapacidade (como aquelas que são próprias do envelhecimento, por exemplo) e que requerem os recursos que proporcionam as virtudes do reconhecimento da dependência.

Finalmente, de tudo o que ora foi exposto nesta dissertação, procuramos repensar o direito a partir da recuperação de uma antropologia aristotélico-tomista. Propomos uma abordagem do direito vinculada à reflexão sobre a animalidade e a vulnerabilidade dos seres humanos associada à função pedagógica da lei humana

em Tomás de Aquino. Entretanto, não ficamos somente nisso. Nossos objetivos se ampliaram no sentido de que fossem possíveis outras reflexões: até que ponto somos virtuosos? Até que ponto somos prudentes? De que forma estamos influenciando nas comunidades nas quais estamos inseridos (família, escola, profissão, instituições diversas)? De que forma podemos contribuir para uma abordagem capaz de incluir a dimensão da humanidade do direito?

O ser humano deve buscar sua realização humana, seu *telos*. Para tanto precisa finalizar e orientar todos os seus atos com vista a esse objetivo. É nesse sentido que surge a necessidade do caráter pedagógico da lei, capaz de conduzir o homem para seu termo. A regulação objetiva é assegurada pelo conhecimento da lei, sendo proposta ao homem para esclarecê-lo e sustentá-lo em sua progressão ética. O florescimento humano é o bem genuinamente humano e florescer se traduz como bem e como um *bem-viver*. Um bom ser humano beneficia não somente a si, mas a toda a comunidade. Para florescer, os animais humanos necessitam de relações sociais, precisam colocar a público seus anseios, dúvidas, necessidades, medos, conquistas etc. Os seres humanos dependem desse compartilhamento de informações e precisam aprender com os demais acerca do florescimento próprio da sua espécie. Nesta medida, tudo aquilo que pode frustrar ou prejudicar o exercício das faculdades humanas é, certamente, uma ameaça potencial ao florescimento da espécie humana.

REFERÊNCIAS

- AFONSO, Elza Maria Miranda. **O positivismo na epistemologia jurídica de Hans Kelsen**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1984.
- ALBERTUNI, Carlos Alberto. O pensamento de Alasdair MacIntyre e a tradição aristotélica. **Boletim do CPA**. Campinas: n. 04, p. 293, jul./dez., 1997.
- ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. Alasdair MacIntyre. In: BARRETTO, Vicente de Paulo (Coord). **Dicionário de filosofia do direito**. São Lourenço: UNISINOS, 2009.
- ARISTÓTELES. **Ética Nicomaquea: ética eudemia**. Tradução de Julio Palli Bonet. Espanha: Editorial Gredos, 1985.
artigos_literatura&artigo_id=6279> Acesso em 19 out. 2011
- AUBENQUE, Pierre. **A prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.
- AUBERT, Jean-Marie. A Pedagogia da Lei Divina. In: TOMÁS, de Aquino. **Suma teológica**. São Paulo: Loyola, 2005. v.4.
- BARZOTTO, Luís Fernando. **A democracia na constituição**. São Leopoldo: UNISINOS, 2003.
- BEDIN, Gilmar Antônio. Direito Natural. In: BARRETTO, Vicente de Paulo (Coord). **Dicionário de filosofia do direito**. São Lourenço: UNISINOS, 2009.
- BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2002.
- BOBBIO, Norberto. **O positivismo jurídico: lições de filosofia do direito**. Tradução de Márcio Pugliesi; Edson Bini; Carlos E. Rodrigues. São Paulo: Ícone, 1995.
- BORGES, Maria de Lourdes; DALL' AGNOL, Darlei; DUTRA, Delamar Volpato. **Ética**. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- CAMPOS, Sávio Laet de Barros. **O primado da justiça e do direito na Civitas de Tomás**. Disponível em <http://filosofante.org/filosofane/not_arquivos/pdf/Primado_Ju>
- CAMPOS, Sávio Laet de Barros. **Sobre a natureza, estrutura e moralidade do ato humano em Tomás de Aquino**. Disponível em: <http://filosofante.org/filosofante/not_Arquivos/pdf/natureza_estrutura_moralidade_ato_humano.pdf> Acesso em 19 out. 2011.
- CARVALHO, Helder Buenos Aires de. A antropologia dos animais racionais dependentes. **Pensando: Revista de Filosofia**, Teresina, v. 1, n. 2, p.119-168, 2010.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia: dos Pré-socráticos a Aristóteles**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. v.1.

CITTADINO, Gisele. Comunitarismo. In: BARRETTO, Vicente de Paulo (Coord). **Dicionário de filosofia do direito**. São Lourenço: UNISINOS, 2009.

COELHO, Fábio Ulhoa. **Para Entender Kelsen**. São Paulo: Saraiva, 2001.

COSTA, José Silveira da. Tomás de Aquino. In: BARRETTO, Vicente de Paulo (Coord). **Dicionário de filosofia do direito**. São Lourenço: UNISINOS, 2009.

CUNHA, Paulo Ferreira da. A Justiça como virtude e o direito. **Revista Internacional d' Humanitats**, Barcelona, Ano 10, n. 13, p. 5-24, 2007.

DAMASCENO, Márcia Marques. O projeto filosófico central de Alasdair MacIntyre. **Prometeus Filosofia em Revista**, Sergipe, Ano 4, n. 07, p. 95-111, jan./jun. 2011.

DEL VECCHIO, Giorgio. **Filosofía del derecho**. Barcelona: OSCH Casa Editorial, 1991.

DUTRA, Valéria de Souza Arruda. **O liberalismo como tradição: MacIntyre e sua crítica ao projeto iluminista**. 2008. Monografia (Graduação) – Faculdade de Direito de Conselheiro Lafaiete, Conselheiro Lafaiete.

DUTRA, Valéria de Souza Arruda. **O papel das virtudes no desenvolvimento do raciocínio prático dos seres humanos**. 2011. Monografia (Especialização) – Universidade Federal de Ouro Preto, Pós-graduação em Filosofia, Ouro Preto.

FELIPE, Sônia T. Redefinindo a comunidade moral. **Revista Ethic@**, Florianópolis, v.6, n. 04, p. 1-5, ago. 2007.

FERRAZ JÚNIOR, Tércio Sampaio. Aristóteles. In: BARRETTO, Vicente de Paulo (Coord). **Dicionário de filosofia do direito**. São Lourenço: UNISINOS, 2009.

FRANCA, Leonel. **A crise do mundo moderno**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 1942.

GAUTÉRIO, Maria de Fátima Prado. **O conceito de lei segundo Santo Tomás de Aquino**. Disponível em <http://ambito-juridico.com.br/site/index.php?n_link=revista_stica_Direito_Tomas_Aquino.pdf> Acesso em 19 out. 2011.

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

GILSON, Étienne. **Introducción a la filosofía de Santo Tomas de Aquino**. Tradução de Alberto Oteiza Quirno. Buenos Aires: Desclée, 1960.

GOYARD-FABRE, Simone. **Os fundamentos da ordem jurídica**. Tradução de Cláudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

GROSSI, Paolo. **História da propriedade e outros ensaios**. Tradução de Luiz Ernani Fritoli e Ricardo Marcelo Fonseca. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

GROSSI, Paolo. **Mitologias jurídicas modernas**. Tradução de Arno Dal Ri Júnior. Florianópolis, SC: Fundação Boiteux, 2007.

GROSSI, Paolo. **Primeira lição sobre direito**. Tradução de Ricardo Marcelo Fonseca. Rio de Janeiro: Forense, 2008.

JUNGES, José Roque. Ética do cuidado. In: BARRETTO, Vicente de Paulo (Coord). **Dicionário de filosofia do direito**. São Lourenço: UNISINOS, 2009.

KANT, Immanuel. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2004.

KELSEN, Hans. **A ilusão da justiça**. Tradução Sérgio Tellaroli. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

KELSEN, Hans. **O problema da justiça**. Tradução João Baptista Machado. 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KELSEN, Hans. **O que é justiça?** a justiça, o direito e a política no espelho da ciência. Tradução Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

KELSEN, Hans. **Teoria pura do direito**. Tradução João Baptista Machado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental**. Tradução Carlos Alberto Bárbaro. São Paulo: Loyola, v.1, 2008.

LACAMBRA, Luis Legaz y. **Filosofia del derecho**. Barcelona: OSCH Casa Editorial, 1972.

LAMAS, F. Adolfo. **La experiência jurídica**. Buenos Aires: Instituto de Estudos Filosóficos Santo Tomás de Aquino, 1991.

LAUAND, Luiz Jean. In: TOMÁS, de Aquino. **A prudência: a virtude da decisão certa**. Tradução de Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2005c.

LAUAND, Luiz Jean. **Saber Decidir: a Virtude da Prudentia**. Disponível em <<http://www.hottopos.com/4.htm#jean>> Acesso em 07 set. 2008.

LAUAND, Luiz Jean. **Sete conferências Sobre Tomás de Aquino**. São Paulo: ESDC, 2006.

LESSA, Bárbara Alencar Ferreira. **Natureza humana, deveres e direitos humanos: os direitos humanos compreendidos a partir da teoria do direito natural de Santo Tomás de Aquino**. 2010. Monografia (Conclusão de curso) – Universidade Federal de Ouro Preto, Faculdade de Direito, Ouro Preto.

LINS, Maria Judith Sucupira da Costa. **Educação moral na perspectiva de Alasdair MacIntyre**. Rio de Janeiro: ACCES, 2007.

MACHADO, Fábio Cardoso. Do conhecimento jurídico, saber prático-jurisprudencial. **Facultad de Ciencias Sociales**, Buenos Aires, Ano 3, n. 35, p. 37-56, 2008.

MACINTYRE, Alasdair C. **Three rival versions of moral inquiry**: encyclopaedia, genealogy, and tradition: being Gifford lectures delivered in the University of Edinburgh in 1988. London: Duckworth, 1990.

MACINTYRE, Alasdair. **After virtue**: a study on moral theory. 2. ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003.

MACINTYRE, Alasdair. **Animales racionales y dependientes**: por qué los seres humanos necesitamos las virtudes. Tradução de Beatriz Martínez de Murguía. Barcelona: Paidós Ibérica, 2001b.

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

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da virtude**. Tradução de Jussara Simões. Bauru: EDUSC, 2001a.

MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de Quem? Qual Racionalidade?** Tradução de Marcelo Pimenta Marques. São Paulo: Loyola, 1991.

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

MARQUES, Ramiro. **A ética de Alasdair MacIntyre**. Disponível em: <http://www.eses.pt/usr/ramiro/docs/etica_pedagogia/A%20%C3%89TICA%20DEALASDAIR%20MACINTYRE%5B1%5D.pdf> Acesso em 18 out. 2011.

MENDONÇA, Jacy de Souza. **Curso de filosofia do direito**: o homem e o direito. São Paulo: Quartier Latin, 2006.

MONCADA, L. Cabral de. **Filosofia do direito e do Estado**. Coimbra: Coimbra Editora, v. 2, 1955.

NEDEL, José. **Ética, direito e justiça**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

NOUR, Soraya. Lei. In: BARRETTO, Vicente de Paulo (Coord). **Dicionário de filosofia do direito**. São Lourenço: UNISINOS, 2009.

OLIVEIRA, Júlio Aguiar de. À Procura dos Princípios. **Revista Brasileira de Estudos Jurídicos**, Belo Horizonte, n. 96, p. 359-379, 2007.

OLIVEIRA, Júlio Aguiar de. Para que serve a Teoria do Direito? **Videtur**, n. 30, p. 41-45, 2005,. Disponível em <<http://www.hottopos.com/videtur30/index.htm>> Acesso em 07 set. 2008.

OLIVEIRA, Júlio Aguiar de; LESSA, Bárbara Alencar Ferreira. Por que as objeções de Hans Kelsen ao jusnaturalismo não valem contra a teoria do direito natural de Tomás de Aquino? **Revista de Informação Legislativa**, Brasília, n. 186, p. 117-128, 2010.

PAUPÉRIO, A. Machado. **Introdução axiológica do direito**. Rio de Janeiro: Forense, 1977.

PIEPER, Josef. **Estar certo enquanto homem: as virtudes cardeais**. Disponível em <<http://www.hottopos.com/4.htm#josef>> Acesso em 07 set. 2008.

PINTO, Gerson Neves. Lei Natural. In: BARRETTO, Vicente de Paulo (Coord). **Dicionário de filosofia do direito**. São Lourenço: UNISINOS, 2009.

RACHELS, James. **Os elementos da filosofia da moral**. Tradução de Roberto Cavallari Filho. Barueri: Manole, 2006.

SIGMUND, Paul E. **St. Thomas Aquinas on politics and ethics**. New York: W.W. Norton & Company, 1988.

TOMÁS, de Aquino. **A prudência: a virtude da decisão certa**. Tradução de Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2005c.

TOMÁS, de Aquino. Tratado da justiça. In: TOMÁS, de Aquino. **Suma teológica**. São Paulo: Loyola, 2005b. v.6.

TOMÁS, de Aquino. Tratado da lei. In: TOMÁS, de Aquino. **Suma teológica**. São Paulo: Loyola, 2005a. v. 4.

TOMÁS, de Aquino. Tratado da prudência. In: TOMÁS, de Aquino. **Suma teológica**. São Paulo: Loyola, 2004. v.5

TOMÁS, de Aquino. **Verdade e conhecimento**. Tradução de Luiz Jean Lauand e Mário Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

TRIVISSONO, Alexandre Travessoni Gomes. **O fundamento de validade do direito: Kant e Kelsen**. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.

VILLEY, Michel. **A formação do pensamento jurídico moderno**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

VILLEY, Michel. **Filosofia do direito: definições e fins do direito: os meios do direito**. Tradução: Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003.