

A ANIMALIDADE E A VULNERABILIDADE HUMANA E AS VIRTUDES DO RECONHECIMENTO DA DEPENDÊNCIA

Valéria de Souza Arruda Dutra¹

INTRODUÇÃO

O presente artigo é uma resposta ao desafio de elaboração de uma reflexão sobre o direito a partir da recuperação de uma antropologia própria da tradição aristotélico/tomista.

Nesse sentido partimos de uma investigação acerca da condição e vulnerabilidade dos seres humanos, tomando por base a perspectiva proposta por Alasdair MacIntyre em *Animales racionales y dependientes – Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*. O desafio de pensar o direito a partir da recuperação de uma antropologia aristotélico/tomista e de situar essa reflexão no contexto de uma *ética das virtudes* justifica-se em decorrência da falência do paradigma positivista, dominante na Modernidade, de interpretação e realização do direito.

PALAVRAS-CHAVES: Ética das virtudes. Direito. Lei. Justiça. Prudência.

Reconhecimento da vulnerabilidade, da fragilidade e da dependência humana

¹ Professora universitária e pesquisadora. Mediadora de aprendizagem no Curso *Educação para a Diversidade* – UFOP/UAB. Graduada em Direito pela FDCL. Mestre e doutoranda em Teoria do Direito – PUC Minas. Contatos: arrudadutra.valeria@uol.com.br

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

consequente, 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 consequente 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 consequência, 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 inculcar 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 inculcadas na população, pois certo é que se observa que sem tal medida, poucos estarão afeitos 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).

Agentes racionais práticos, florescimento e bens

Antes de adentrarmos no tema deste tópico, 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 (*phrónesis*), 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 estruturam 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 possessão 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.

CONCLUSÃO

Ao longo de sua obra *Animales racionales y dependientes – Por qué los seres humanos necesitamos las virtudes*, 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.

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.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. **Verdade e Conhecimento**. Tradução de Luiz Jean Lauand e Mário Bruno Sproviero. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

AQUINO, Tomás de. Tratado da Prudência. **Suma Teológica**, II-II, q. 47-56. São Paulo: Loyola, v.5, 2004.

AQUINO, Tomás de. Tratado da Lei. **Suma Teológica**, I-II, q. 90-108. São Paulo: Loyola, v. 4, 2005a.

AQUINO, Tomás de. Tratado da Justiça. **Suma Teológica**, II-II, q. 57-81. São Paulo: Loyola, v. 6, 2005b.

AQUINO, Tomás de. **A Prudência – A Virtude da Decisão Certa**. Tradução de Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2005c.

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.

AUBENQUE, Pierre. **A Prudência em Aristóteles**. Tradução de Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

AUBERT, Jean-Marie. In: AQUINO, Tomás de. Tratado da Lei. **Suma Teológica**, I-II, q. 90-108. São Paulo: Loyola, v. 4, 2005a.

BORGES, Maria de Lourdes; DALL' AGNOL, Darlei; DUTRA, Delamar Volpato. **Ética**. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à História da Filosofia – Dos Pré-socráticos a Aristóteles**, Volume I. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

DUTRA, Valéria de Souza Arruda. **O papel das virtudes no desenvolvimento do raciocínio prático dos seres humanos**. Ouro Preto: Monografia, 2011.

DUTRA, Valéria de Souza Arruda. **A Condição Animal e Vulnerabilidade dos Seres Humanos e a Função Pedagógica da Lei Humana em Tomás de Aquino**. Belo Horizonte, PUC Minas: Dissertação de mestrado, 2012.

KENNY, Anthony. **Uma Nova História da Filosofia Ocidental**. Tradução Carlos Alberto Bárbaro. São Paulo: Edições Loyola, v.1, 2008.

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

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

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, SP: EDUSC, 2001a.

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. **After Virtue: a Study on Moral Theory**. 2a ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2003.

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.

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.

VILLEY, Michel. **A Formação do Pensamento Jurídico Moderno**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2005.