



UNIVERSIDADE D
COIMBRA

João Antonio Sampaio Camelo

O JUSNATURALISMO DE JOHN FINNIS
UMA TEORIA DA JUSTIÇA FUNDADA NO BEM COMUM

VOLUME 1

**Dissertação no âmbito do Mestrado em Ciências Jurídico-Filosóficas
orientada pelo Professor Doutor José Manuel Aroso Linhares e apresentada à
Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra.**

Julho de 2022



João Antonio Sampaio Camelo

O JUSNATURALISMO DE JOHN FINNIS

Uma teoria da justiça fundada no bem comum

THE JUSNATURALISM OF JOHN FINNIS

A theory of justice based on the common good

Dissertação apresentada à Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra no âmbito do 2.º Ciclo de Estudos em Direito (conducente ao grau de Mestre), na Área de Especialização em Ciências Jurídico-Filosóficas.

Orientador: José Manuel Aroso Linhares.

COIMBRA

2022

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, a Deus e a Nossa Senhora de Fátima por todas as graças recebidas.

Aos meus pais Silvio e Sonia, pelos esforços direcionados à minha formação e pelo amor a mim dedicado.

À minha esposa Juliana, por me apoiar em todos os momentos.

À minha filha Maria Helena, pela companhia e pela alegria que me proporciona cotidianamente.

A todos os membros da minha família, em especial aos meus avós João, Arnaldo, Petrucia e Sonia.

Aos meus sogros Paulo e Rita.

Aos meus amigos João, Arthur e Neto e aos meus irmãos Leonardo e Silvio.

À Irainê.

Ao Professor Doutor José Manuel Aroso Linhares, por ter aceitado orientar-me.

Àqueles que lerem esta minha simples contribuição.

RESUMO

Tendo em vista a necessidade de se identificar parâmetros objetivos e razoáveis para a ideia de justiça, o presente trabalho se debruçou sobre a teoria política normativa de John Finnis. Para tanto, foi necessário recorrer a diversos trabalhos publicados pelo autor e por seus intérpretes e críticos, assim como à leitura de obras relacionadas. Realizou-se, então, uma pesquisa de caráter eminentemente bibliográfico e comparativo. Diante disso, verificou-se, após uma série de considerações antropológicas e reflexões sobre a ordem prática individual do homem, que a justiça tem por fundamento o bem comum no âmbito de uma comunidade política completa, enquanto conjunto de condições para que cada membro da comunidade consiga se desenvolver e se realizar por meio da participação ativa e inesgotável nos bens humanos básicos, o que exige e fundamenta diversas instituições sociais, como a autoridade dos governantes, as políticas redistributivas, a propriedade privada, o respeito pelos contratos, a punição dos recalcitrantes, o estado de direito, entre outras. Também se assentou que o resultado da justiça são deveres ou obrigações, qualificados, no domínio prático, como necessidades racionais, que geram verdadeiros direitos subjetivos (*rights*) — como decorrências diretas da existência de uma obrigação. No entanto, apesar de a justiça se realizar mais plenamente no direito positivo, é possível que, em razão de alguma modalidade de injustiça na lei, as determinações dos governantes percam autoridade prática — embora isso não seja necessário e constitua matéria de uma análise circunstancial.

Palavras-chave: Justiça. Justiça distributiva. Justiça Comutativa. Direito Natural. Direito Positivo.

ABSTRACT

Bearing in mind the need to identify objective and reasonable parameters for the idea of justice, the present work focused on the normative political theory of John Finnis. For that, it was necessary to resort to several works published by the author and by his interpreters and critics, as well as the reading of related works. A research of an eminently bibliographic and comparative nature was carried out. In view of this, it was concluded, after a series of anthropological considerations and reflections on the individual practical order of man, that justice is based on the common good within the scope of a complete political community, as a set of conditions for each member of the community manages to develop and fulfill himself through an active and inexhaustible participation in basic human goods, which requires and justifies various social institutions, such as the authority of officials, redistributive policies, private property, respect for contracts, punishment of the recalcitrant people, the Rule of Law etc. It was also established that the result of justice are duties or obligations, qualified, in the practical domain, as rational needs, which generate true rights — as direct consequences of the existence of an obligation. However, despite the fact that justice is more fully realized in positive law, it is possible that, due to some form of injustice in the law, the rulings of rulers lose practical authority — although this is not necessary and constitutes a matter of circumstantial analysis.

Keywords: *Justice. Distributive justice. Commutative Justice. Natural Law. Positive Law.*

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

Art. – Artigo.

Cfr. – Confira.

Cit. – Citação.

Ed. – Edição.

N.º - Número.

Op. cit. – *Opere citato; Opus citatum.*

P. – Página (s).

Séc. – Século.

Ss. – Seguintes.

Vol. – Volume.

ÍNDICE

1 INTRODUÇÃO	6
2 O DIREITO NATURAL E A FALÁCIA NATURALISTA	9
2.1 A TRADIÇÃO DO DIREITO NATURAL	9
2.2 A DERROCADA DO DIREITO NATURAL	17
3 RAZÃO PRÁTICA E MORALIDADE	25
3.1 AS QUATRO ORDENS DO CONHECIMENTO HUMANO	26
3.2 ASPECTOS GERAIS DOS BENS HUMANOS	29
3.3 AS CARACTERÍSTICAS PRINCIPAIS DOS BENS HUMANOS BÁSICOS	42
3.4 A LISTA DE BENS HUMANOS BÁSICOS.....	43
3.5 O PRIMEIRÍSSIMO PRINCÍPIO DA RAZÃO PRÁTICA E OS PRINCÍPIOS PRÁTICOS	47
3.6 O PRIMEIRO PRINCÍPIO DA MORALIDADE E OS REQUISITOS DA RAZOABILIDADE PRÁTICA.....	53
4 A TEORIA DA JUSTIÇA EM JOHN FINNIS	64
4.1 BREVE PANORAMA DA TEORIA DA JUSTIÇA.....	65
4.2 A COMUNIDADE COMPLETA E O BEM COMUM COMO FUNDAMENTO DA JUSTIÇA	72
4.3 AS OPERAÇÕES DA JUSTIÇA.....	80
4.4 AS FONTES DA JUSTIÇA.....	86
4.5 OS RESULTADOS DA JUSTIÇA	92
4.6 CONFLITOS ENTRE AS FONTES DA JUSTIÇA	95
5 CONCLUSÃO	99
BIBLIOGRAFIA	103

1 INTRODUÇÃO

O problema da justiça é um tema antigo e ainda muito controverso no âmbito do pensamento ocidental. Platão e Aristóteles, marcados pelas circunstâncias de seu tempo, apresentaram concepções distintas sobre o tema. Na Idade Média, Tomás de Aquino revigora as proposições do Estagirita. Entre os séculos XVIII e XIX, Kant e filósofos ingleses apresentaram versões liberais da justiça. A discussão no século seguinte (séc. XX) foi renovada com as propostas de John Rawls, Nozick, Michael Sandel, entre outros — como será devidamente discutido e exposto ao longo das próximas páginas¹.

John Finnis, professor da Universidade de Oxford e aluno de Hart, ao mesmo tempo em que discutia/criticava aspectos da teoria do direito com os positivistas de seu contexto específico (o próprio Hart, Raz, entre outros), não deixou de expressamente rebater, a partir de sua leitura da filosofia aristotélico-tomista, outros autores ligados à teoria política normativa, especialmente John Rawls².

O problema central do presente trabalho se resume à seguinte pergunta: como identificar qual é o melhor modo de construir uma comunidade política³? Isso também equivale a indagar: o que justifica ou deslegitima as instituições sociais de uma comunidade política? A hipótese a ser trabalhada é a de que, no âmbito restrito e específico da atual discussão acadêmica, John Finnis oferece uma resposta capaz de satisfazer, em boa medida, as exigências de tais questionamentos (ao menos, do ponto de vista da razão natural).

¹Sínteses gerais sobre o histórico dos debates a respeito da justiça podem ser encontrados nas seguintes obras (que serviram de baliza para a composição dos capítulos do presente trabalho): SANDEL, Michael. *Justice: Whats' the right thing to do?* New York: Farrar, Straus and Giroux, 2010; KELLY, John. *A Short History of Law Theory*. 1.ª ed. Oxford: Oxford University Press, 1992; GARGARELLA, Roberto. *As teorias da Justiça depois de Rawls*. Tradução: Alonso Reis Freire. 1.ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008; FASSÒ, Guido. *Historia de la Filosofía del Derecho*. Tradução: José F. Lorca Navarrete. Madrid: Ediciones Pirámide, 1982.

²FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2.ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2011. *Passim*.

³Sublinhe-se que o termo comunidade é mobilizado em todo o presente trabalho no sentido que Finnis atribui a esse termo: “(...) *what is heresaid of ‘community’ mightequally be said of ‘society’*. *The two words have lightly different ranges and flavours in ordinary usage; but the differences themselves differ from one European language to another, and there seems no advantage in following here the fashion, initiated by Tönnies, of appropriating the two words to signify extremes or poles in the range of forms of human community/society/friendship which we are about to study.*(...) *Sothere emerges the desirability of a ‘complete community’, an all-round association in which would be co-ordinated the initiatives and activities of individuals, of families, and of the vast network of intermediat eassociations. The point of this all-round association would be to secure the whole ensemble of material and other conditions, including forms of collaboration, that tend to favour, facilitate, and foster the realization by each individual of hisorherpersonal development.*” (FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. *Op. cit.*, p. 135 e 147-148).

É claro que fazer tal afirmação supõe, atualmente, operar uma reabilitação do jusnaturalismo, demonstrar a objetividade dos bens humanos básicos e o modo como a moralidade está integrada com a política — três pontos extremamente polêmicos e que constituem objetivos específicos desta pesquisa, cuja pretensão geral é a de oferecer uma teoria da justiça racional, objetiva e, ao mesmo tempo, adaptável a qualquer circunstância, estando voltada, sobretudo, ao desenvolvimento humano por meio da vida comunitária⁴.

A importância de se discutir a justiça pode ser compreendida pelo papel que ela desempenha no âmbito das políticas públicas, da criação de boas leis e, quando possível, da prática jurídica, tornando tais atividades mais significativas e eficientes.

Com efeito, o presente trabalho oferece uma pesquisa de caráter eminentemente bibliográfico e comparativo, no âmbito da qual o pensamento de Finnis, além de ser exposto e defendido (quando considerado razoável), será confrontado com os maiores desafios feitos tanto a qualquer teoria com pretensões universalistas, como a todos os autores que atualmente têm como objetivo reabilitar o direito natural (o qual, como é evidente para qualquer acadêmico de direito, já foi abandonado pela prática jurídica e pela esmagadora parte do pensamento jurídico)⁵.

⁴“Desenvolvimento humano” como “realização humana integral”, como será devidamente especificado nas próximas páginas.

⁵O romanista e historiador do direito irlandês John Kelly, em seu livro *A Short History of Law Theory*, ensina que o único episódio mais ou menos recente (de que se tem notícia) em que um tribunal superior do mundo ocidental tenha ousado justificar uma decisão judicial com base no direito natural foi na Irlanda, cuja descrição vale a pena conferir: “*The only place in the Western world where natural law in the Thomistic sense still survives outside (though certainly due originally to the influence of) the Catholic church is Ireland and the jurisprudence of the Irish courts. Many years passed, after the spectacular assertion of natural-law values by Kennedy CJ in The State (Ryan) v. Lennon before such a note was again heard from the bench. But a new generation of judges arrived in the 1960s, not over awed as their predecessors had been, by the positivist tradition of (at any rate) the post-Reformation common law. The first sign of what was to come was seen in an article contributed to a legal periodical by a barrister who, in the interval between its writing and its publication, was appointed to the High Court (and later to the Supreme Court); in this, it was flatly asserted that ‘if a judicial decision rejects the divine law or has not as its object the common good, it has not the character of law’. This frame of mind became common place in the courts from the 1960s on ward. In both Murphy v. p. M, p. A. Insurance Co. and The State (Healy) v. Donoghue judges of the High Court asserted the existence of ‘natural rights’ (in the context, respectively, of a person’s natural right to confidentiality, and an accused person’s right to be treated fairly). In G. v. An Bord Uchtála another High Court judge said ‘the emotional bonds between [mother and child] give to her rights which spring from the law of nature’. And in Northants County Council v. ABF the President of the High Court said (again in the context of parental rights) that ‘the natural law is of universal application and applies to all human persons, be they citizens of the State or not’” (KELLY, John. *A Short History of Law Theory*. Op. cit., p. 424-425) — e, sublinhe-se, Kelly escreveu o seu livro em 1992.*

É preciso alertar, contudo, que, em razão das limitações impostas a qualquer dissertação de mestrado (limites relacionados ao tamanho da pesquisa), alguns assuntos cuja exaustão demanda mais espaço e detalhamento foram simplesmente tratados de um modo geral e sem uma maior fundamentação, como é o caso do bem humano básico do casamento e da incorporação que Finnis faz da ideia de razão pública de Rawls — assuntos cuja defesa ou crítica exigiriam muito mais espaço. Por ser perfeitamente possível fazer uma defesa da teoria da justiça de Finnis sem entrar nessas polêmicas, preferiu-se somente citá-los no decorrer das próximas páginas para fins meramente expositivos⁶.

⁶Houve, inclusive, uma conhecida defesa de dissertação no Brasil tratando exclusivamente do assunto do casamento em Finnis, tendo em vista as exigências que o tema, por si só, demandaria. Com efeito, veja-se: PEREIRA, Dienny Estefhani Magalhães Riker. *Razão Prática e o Bem Humano Básico Do Casamento: Lei Natural, Bem Comum e Direito*. 2018. Dissertação (Mestrado) — Curso de Direito, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

2 O DIREITO NATURAL E A FALÁCIA NATURALISTA

Este capítulo tem a pretensão de expor, brevemente, o caminho que a tradição jusnaturalista percorreu e as principais objeções que foram levantadas contra ela, com o fim de fornecer as balizas necessárias para fundamentar a construção de uma teoria da lei natural revigorada à luz do pensamento finnisiano.

2.1 A TRADIÇÃO DO DIREITO NATURAL

A teoria do direito natural de John Finnis é uma espécie de renovação da clássica teoria do direito natural de Aristóteles e São Tomás de Aquino. Com efeito, ela carrega o *ônus* de demonstrar a importância e vivacidade dessa tradição, além de ter a responsabilidade de esclarecer as dúvidas que filósofos e juristas colocaram, eventualmente, em sua validade. Porém, Finnis não se limita a reproduzir a doutrina daqueles autores, mas tenta inová-la e chega mesmo a tecer críticas pontuais à tradição clássica do direito natural, recepcionando apenas aquilo que julga ser verdadeiro e proveitoso. De todo modo, para entendê-lo, é preciso compreender bem os principais pontos do jusnaturalismo original arraigado em seu pensamento e os fundamentos das tentativas de refutação que lhe sobrevieram. Ademais, ressalte-se que esta breve recensão da visão histórica de Finnis sobre o percurso do direito natural será contrastada com a perspectiva de Michel Villey – com quem Finnis possui discordâncias paradigmáticas⁷.

⁷ Inclusive, por que Finnis colocou *Natural Rights* no título de sua principal obra? Para um setor da corrente jusnaturalista, a noção de direito subjetivo (ou *right*), tão difundida no mundo jurídico atual, surgiu apenas na Idade Média, com o nominalismo de Guilherme de Ockham. Michel Villey defende que, a partir da negação da negação da objetividade dos universais e do conhecimento da natureza, Ockham sepultou a ética clássica e abriu espaço para a afirmação de que o homem é moralmente ilimitado, só encontrando limites a partir da revelação. Essa doutrina de Ockham veio a se manifestar no direito no âmbito da querela das posses franciscanas, na qual o teólogo acabou por sustentar que o direito resultaria da ideia de poder outorgado pela lei – divina (*ius poli*) ou humana (*ius fori*). Assim, Villey afirma que esta ideia terminou por se imiscuir no seio da escolástica espanhola, tendo Gerson e Summenhart como intermediários até chegar a Suárez, com a sua definição do direito como *faculdade moral* (ou seja, não uma faculdade executiva ou física, como as que todos os entes possuem, mas uma faculdade relativa ao plano lógico, um *ente de razão*). Villey, assim, termina por concluir que se trata de uma inovação medieval e moderna e que a noção de direito subjetivo não existia entre os juriconsultos clássicos, sendo incompatível, inclusive, com o direito natural aristotélico-tomista (veja-se: VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Tradução: Cláudia Berliner. 1.^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 53-88; VILLEY, Michel. *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*. Paris:

A tentativa de fundar um pensamento moral e político objetivo, pautado na natureza, de espírito cívico e comunitário e contrário a toda sorte de relativismo cético, segundo Finnis, já pode ser encontrada antes de Aristóteles, especificamente na luta de Sócrates contra os sofistas e no pensamento moral de Platão em geral⁸.

Aristóteles, absorvendo o espírito e alguns pontos de seus antecessores, formulou, por sua vez, uma sólida e madura doutrina moral e política, que, ao lado de influências teológico-cristãs, principalmente a de Santo Agostinho, foi quase completamente absorvida por São Tomás de Aquino, o maior influenciador de John Finnis.

Para Aristóteles, todas as ações humanas tendem a fins, os quais podem ser instrumentalizados por fins ainda mais elevados. Por ser necessário chegar a um termo, um fim último ou supremo, o mestre ateniense indagou-se sobre aquilo em que consistiria esse bem superior. Para ele, a resposta é clara: todo e qualquer homem age, em última instância, em busca da felicidade (*eudaimonia*). Entretanto, o que se pode chamar de felicidade? Aristóteles diz que, em primeiro lugar, não pode ser o prazer, pois tal afirmativa reduziria o homem à condição animal (pois os seres irracionais agem exatamente nesse sentido). Ademais, o filósofo também alerta que não se pode identificar a felicidade com a honra, que depende do reconhecimento alheio e, inclusive, é somente uma homenagem ou valorização de uma característica pessoal específica, isto é, de alguma virtude — assim, a honra é uma valorização da virtude e não serve como fim último. Não obstante, tampouco se pode falar

Dalloz, 1962, p. 167-188; GÚZMAN-BRITO, Alejandro. Breve relación histórica sobre la formación y el desarrollo de la noción de derecho definido como facultad o potestad, *Ars Iuris Salmanticensis*, 2013, vol. 1, p. 69-91). Finnis não acredita que o direito natural clássico de Aristóteles e Santo Tomás seja incompatível com essa ideia, mas, do contrário, representa o seu consectário imediato, tendo em vista que “ter um direito” decorre diretamente da lei humana fundada no direito natural (FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2.^a ed. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 198-226). O motivo pelo qual Finnis colocou *Natural Rights* (direitos naturais) no título de sua obra, como ele mesmo confessa, foi a sua discordância em relação à tese de Villey. A propósito, confira-se: “*I have always supposed that Hart included ‘Natural Rights’ in the title because of his interest both in Hohfeld’s analysis of rights (on which he lectured for a number of years: I heard the series in October–November 1963) and in Michel Villey’s vigorously elaborated writings contending that both Roman Law and mediaeval philosophy and theology before Ockham were innocent of the modern idea of a right and therefore of natural or human rights*” (FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. *Op. cit.*, p. 415).

⁸ “*The thesis that, despite the variety of opinions and practices, there are indeed some true and valid standards of right conduct was philosophically (reflectively and critically) articulated by Plato. (...) The dialectic undertaken by Plato with scepticism, and with the prototypes of modern utilitarianism and pragmatism, is a dialectic carried forward more or less continuously to this day. His conceptual apparatus and argumentative strategies are employed by Aristotle, Cicero, Augustine, and Aquinas, not to mention the works of Shakespeare and many others*” (FINNIS, John. *A Grand Tour Of Legal Theory*. In: *Phylosophy of Law*. Oxford: Oxford University Press, 2011. Volume IV, p. 92-93).

que a felicidade consiste em possuir riquezas, tendo em vista que estas são apenas *meios*, e não *fins*. É contra a natureza dizer o contrário. O fato é que nenhum desses desvios pode fazer o homem feliz. O único modo de o homem conquistar a felicidade é identificando a operação que lhe é própria, pois aquilo para que tende cada coisa é o seu bem. Assim, por exemplo, o bem do olho é a visão, e o do ouvido, o som. Com efeito, qual é a operação própria do homem em si mesmo? Aristóteles é incisivo: é a razão e a direção da alma segundo a razão, ou seja, a virtude. Eis a felicidade do homem: a vida virtuosa⁹.

Segundo o Estagirita, a doutrina das virtudes está intimamente ligada à doutrina da alma humana, pois cada virtude corresponde a uma parte da alma. O homem possui uma parte vegetativa, uma parte sensitiva e uma parte puramente racional, intelectual. A parte racional e a parte animal são as únicas que possuem virtudes especificamente humanas, pois a excelência (virtude) da parte vegetativa não pode ser contada como uma particularidade humana. Só as excelências que participam das atividades da razão são *humanas* em sentido exclusivo. É verdade que a parte sensitiva é irracional e até chega a influir negativamente nas atividades racionais. Porém, a parte racional do homem pode impor-lhe o seu império e, assim, pode fazê-la participante das atividades da razão. Por isso, convém dizer que as virtudes humanas referem-se às partes intelectual e sensitiva da alma humana. Neste sentido, há duas modalidades de virtudes: as virtudes dianoéticas, que se ligam à parte propriamente racional da alma, e as virtudes éticas, que se referem à regulação racional da parte sensitiva e concupiscível. As virtudes éticas são aquelas que disciplinam a parte animal do homem e consistem em um *meio termo* entre excessos e faltas nos sentimentos, paixões e ações dos homens. Por exemplo, a *fortaleza* é um termo mediano entre a temeridade e a covardia, assim como a *temperança* é um termo mediano entre a intemperança e a insensibilidade. Da mesma forma, a justiça particular seria um meio termo ou equilíbrio entre o ganho excessivo e a perda, como se verá adiante. As virtudes dianoéticas, que se referem à parte racional propriamente dita, se dividem em razão da dupla atividade da inteligência humana, quais sejam, as atividades práticas (razão prática) e as atividades cognitivo-contemplativas (razão teórica) do homem. A virtude da razão prática é a sabedoria (*phronesis*), e a virtude da razão

⁹Confira-se: ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Tradução: Julián Marías *et alii*. Madrid: CEPG, 1959, p. 1-18; REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica II: Platone e Aristotele*. 6.^a ed. Milano: Vita e Pensiero, 1988, p. 491-497; MARÍAS, Julián. *Historia de la filosofía*. 32.^a ed. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1980, p. 77-79; COPLESTON, Pe. Frederick. *Historia de la filosofía*. Tradução: Juan Manuel García De La Mora. 4.^a ed. Barcelona: Editorial Ariel, 1994, p. 332-350.

teórica é a sapiência (*sophia*). Com efeito, ter sabedoria é conseguir identificar os *meios* para perseguir *os fins mais elevados do homem: os fins éticos, os fins morais*. A sabedoria consiste na eleição dos meios adequados para perseguir o bem conhecido, mas não engloba a sua determinação — o que compete às virtudes éticas propriamente ditas. A sapiência, por sua vez, se refere à atividade contemplativa do espírito, à capacidade de captar a verdade e, em última instância, à metafísica, chegando Aristóteles a afirmar que consiste no deleite da verdade suprema, ou seja, Deus ou o Motor Imóvel. A perfeita felicidade humana, então, consubstancia-se, em primeiro lugar, na contemplação da verdade inteligível (*sapiência*) e na capacidade de eleger meios adequados para o bem conhecido (*sabedoria*), assim como, em segundo lugar, na vida segundo as virtudes éticas¹⁰.

Dentre todas as virtudes aristotélicas, a justiça, evidentemente, é a que mais interessa para os propósitos deste ensaio. No âmbito de uma interpretação mais literal e conservadora, como é o caso de Michel Villey ou de Nicolas Israël, pode-se dizer que Aristóteles julgou haver um sentido amplo do termo justiça (*justiça legal* ou *geral*), que tem como objeto o bem comum (que exige que cada um contribua para o bem comum, sendo uma pessoa virtuosa — no caso das pessoas em geral —, fazendo leis que visem o bem geral — no caso do legislador — etc.), e um sentido estrito do termo (*justiça particular*), que tem como objeto a justa divisão dos bens, vantagens e ganhos (ou dos seus contrários) ou o justo

¹⁰ Em geral, veja-se: ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Tradução: Julián Marías *et alii*. Madrid: CEPG, 1959, p. 1-18; REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica II: Platone e Aristotele*. Op. cit., p. 489-509. Registre-se que a distinção e diferenciação das virtudes dianoéticas de Aristóteles acima explanadas segue a exegese de Giovanni Reale. Confira-se o que ele diz a respeito da virtude da sabedoria: “*La tipica virtù della ragion pratica è la «saggezza» (phrónesis), mentre la tipica virtù della ragion teoretica è la «sapienza» (sophia). La saggezza consiste nel saper correttamente dirigere la vita dell'uomo, cioè nel saper deliberare intorno a ciò che è bene o male per l'uomo. (Essa, dice Aristotele, è «una disposizione pratica, accompagnata da ragione verace, intorno a ciò che è bene e male per l'uomo»).* È da notare, al fine dell'esatta comprensione della dottrina aristotelica, che la phrónesis o saggezza aiuta a deliberare correttamente intorno ai veri scopi dell'uomo nel senso che addita i mezzi idonei al raggiungimento dei veri fini, ci aiuta, cioè, ad individuare ed a conseguire quelle cose che conducono a quei fini; però essa non indica né determina i fini stessi. I veri fini e il vero scopo sono colti dalla virtù etica che indirizza il volere in modo corretto. (...). L'altra virtù dianoetica, la più elevata, è, come si è detto, la sapienza (sophia). Essa è costituita sia dal coglimento intuitivo dei principi tramite l'intelletto, sia dalla conoscenza discorsiva delle conseguenze che derivano da quei principi” (REALE, Giovanni. *Storia della filosofia antica II: Platone e Aristotele*. Op. cit., p. 504-506). A tradução de *saggezza* por *sabedoria* e de *sapienza* por *sapiência* foi extraída da seguinte tradução para a língua portuguesa: REALE, Giovanni. *Aristóteles*. Tradução: Henrique Cláudio de Lima Vaz *et alii*. 9.^a ed. São Paulo: Loyola, 1992, p. 110-111. Sublinhe-se que Aristóteles não deixa de herdar a pressuposição comum à filosofia grega de que a ordem do universo continua e abrange a ordem do homem e das comunidades humanas, conforme ensina o professor Castanheira Neves (*Teoria do direito*. Coimbra: policopiado, 1998, p. 71): “O pensamento clássico, com base platónico-aristotélica e numa atitude teórica (contemplativa) perante o Ser ou a ‘ordem natural’ de um cosmos, tendia a pensar sempre em termos ontológicos, já mais substancialistas, já mais essencialistas – posto que um ontológico a que seria imanente uma teleologia, a teleologia da manifestação e desenvolvimento dos seres na sua específica perfeição e assim na dinâmica de ‘potência’ a ‘acto’”.

intercâmbio de bens, conforme se trate de distribuições ou transações privadas. Note-se que, em razão de sua feição pública e social, a justiça em sentido particular é mais plenamente exercida pela autoridade pública em sua tarefa de partilha e, por isso, Aristóteles a qualifica como justiça política (*dikaion politikón*). O objetivo da divisão operada pela *justiça em sentido particular* é atingir uma *igualdade (íson)*. Como cada situação evidencia diferentes necessidades para atingi-la, a partilha resultante não será necessariamente igual em termos aritméticos. Na cobrança de impostos, por exemplo, aquele que possui mais bens deve contribuir mais e aquele que possui menos recursos deve contribuir menos. No caso da remuneração de funcionários públicos, os técnicos, que tiveram um esforço menor para conseguir o seu cargo, não podem receber o mesmo que um juiz, que se esforçou muito mais para chegar ao seu posto. Do contrário, haveria uma nítida desproporção. A justiça particular objetiva, antes de tudo, uma igualdade proporcional geométrica, que depende das circunstâncias, e não uma igualdade aritmética. Tal igualdade constitui a primeira função da justiça, que recebe a nomenclatura de *justiça distributiva*. Porém, é possível que a distribuição operada venha a ser frustrada no âmbito das transações voluntárias e involuntárias entre os particulares. Imagine-se que a remuneração atribuída a um técnico seja desviada por algum funcionário do banco em que fora depositada. Ora, a remuneração conferida, por ter fundamento em um ato de justiça distributiva anterior, presume-se justa e devida em razão de seu trabalho. Com efeito, surge a necessidade de restaurar o equilíbrio presumivelmente estabelecido pela primeira forma de justiça na exata medida do dano sofrido. Eis a justiça em sua operação corretiva (*justiça corretiva, dikaion diorthotikón*). Trata-se, agora, de uma igualdade aritmética e não proporcional, que visa restaurar o estado anterior ao dano e a paz social que foi rompida. Entretanto, o direito aristotélico é, essencialmente, distributivo, e mesmo a justiça corretiva resultante da presunção de que a divisão social dos bens foi justa¹¹.

¹¹ Relativamente às interpretações citadas, veja-se: ISRAËL, Nicolas. *Genealogia do direito moderno*. Tradução: Maria Ermantina De Almeida Prado Galvão. 1.ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 1-9 e 27-41; VILLEY, Michel. *A Formação do pensamento jurídico moderno*. Tradução: Cláudia Berliner. 1.ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 40-47; STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953, p. 156-164. Quanto aos textos de Aristóteles, consultou-se: ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução: Julián Marías et alii. Madrid: CEPG, 1959, p. 70-77. Ressalte-se ainda o seguinte comentário sobre a justiça na *Ética a Nicômaco*: BARREIRA, Jorge Martinez. *A Política em Aristóteles e Santo Tomás*. Tradução: Carlos Nougué. 1.ª ed. Rio de Janeiro: Centro Dom Bosco, 2018, p. 65-79.

Não obstante, falou-se apenas das operações da justiça particular. Aristóteles preocupou-se também em delimitar as fontes com que o jurista deve trabalhar. Como o jurista deve operar a distribuição retromencionada? Em primeiro lugar, é verdade que a autoridade deve atentar-se à natureza das coisas, ao direito natural (*dikaion physikón*). O direito natural se encontra nas próprias relações justas presentes na sociedade. Assim, por exemplo, a justiça de um contrato de compra e venda está em que uma parte entregue a coisa a ser alienada, e a outra, o preço correspondente. A justiça de um contrato de empréstimo é que o mutuário devolva exatamente o que tomou emprestado do mutuante. Um filho desobediente viola a própria natureza das relações filiais. Isso é assim não por convenção, mas pela natureza das coisas. No entanto, a natureza tem seus limites e é incapaz de guiar o jurista até o fim de seus afazeres. O jurista está fadado a complementar a pobreza das diretrizes da natureza. Por exemplo: se o dano versar sobre algo infungível, como se dará a indenização? A natureza não informa esse tipo de dado ao jurista. É preciso haver uma fonte adicional, que, diante da ausência das contribuições da inteligência na análise da natureza das coisas, só pode decorrer da vontade da autoridade. Eis a segunda fonte do direito: o *direito positivo (dikaionnomikón)*¹².

Porém, Aristóteles não confia em soluções abstratas. É latente na obra do Estagirita que o direito é uma arte dialética, que atinge verdades prováveis e discutíveis e que, desse modo, necessita do concurso da experiência. Imagine-se que, no exemplo acima, a legislação vigente não preveja a atualização monetária da indenização em dinheiro. Nesse caso, o que se deve fazer? O jurista deve-se limitar às determinações legais? Ora, o direito positivo tem por fundamento a relação de igualdade acima descrita. Se, diante de circunstâncias fáticas, uma norma positiva resulta na violação da harmonia visada, é preciso prever uma exceção. Nesse caso, a autoridade superior pode determinar a atualização monetária da indenização

¹² Confira-se: ISRAËL, Nicolas. *Genealogia do direito moderno*. *Op. cit.*, p. 27-41; VILLEY, Michel. *A Formação do pensamento jurídico moderno*. *Op. cit.*, p. 47-62. O exemplo do contrato de empréstimo e das relações de paternidade e filiação, como hipóteses de relações reguladas diretamente pelo direito natural, encontram-se em escritos de Javier Hervada (*Historia de la ciencia del derecho natural*. 3.^a ed. Pamplona: EUNSA, 1996, p. 60-61): “*Qué es, en este contexto, el derecho natural? Derecho natural será aquella cosa que, en una relación entre dos sujetos distintos (alteridad), es debida por uno al otro en razón de igualdad o proporción que es medida por la naturaleza de las cosas y no por acuerdo o convención de los hombres. Si A cede a B un kilo de trigo con obligación de devolvérselo, lo justo es que B devuelva a A precisamente - justamente - un kilo de trigo; y esto es lo justo, no porque así lo hayan convenido los hombres, sino por naturaleza, ya que un kilo de trigo se corresponde exactamente con un kilo de trigo, no por acuerdo de los hombres, sino por naturaleza. Que el hijo deba respeto al padre no proviene de una convención, sino de la naturaleza misma de la relación paternofilial, etc.*”. Para se verificaras palavras de Aristóteles, veja-se: ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. *Op. cit.*, p. 81-83.

apesar da inexistência de disposição positiva. Eis a doutrina aristotélica da equidade (*epiēikeia*)¹³.

São Tomás de Aquino, por sua vez, adotou a maior parte dos ensinamentos morais e jurídicos de Aristóteles. No campo da justiça (do direito), houve a recepção das distinções aristotélicas de justiça particular e justiça legal, que ele preferiu chamar de justiça geral. Inclusive, a divisão das operações da justiça foi mantida, ou seja, o teólogo dominicano também incorporou em seu pensamento a repartição da justiça em distributiva e corretiva — preferindo, no entanto, denominar esta última de *comutativa*. Tomás de Aquino também reafirmou o direito natural e o direito positivo como fontes da justiça particular. No entanto, as suas maiores e mais originais contribuições foram dadas no âmbito da classificação e enumeração das leis. Para ele, seguindo Santo Agostinho, Deus estabeleceu uma ordem no mundo criado, uma *lei eterna* (*Lex Aeterna*). A parte dessa lei que diz respeito ao homem pode ser conhecida pela *lei natural* (*Lex naturalis*) ou pela *lei divina* (*Lex divina*). A *lei natural* resulta de uma investigação racional do homem. Todo ser humano tem o conhecimento de que possui certas *inclinações naturais* que constituem o seu bem (eis o que Tomás chama de consciência, *sindérese*). Cada inclinação pode ser remetida a algum nível da alma humana. Assim, a inclinação natural que o homem tem de conservar o próprio ser corresponde àquilo que é comum a todos os seres, que é o fato de se ser um ente existente. Por sua vez, a inclinação que o homem possui para a união conjugal e para a reprodução pertence à sua natureza animal. Finalmente, a inclinação para o conhecimento refere-se à sua natureza racional. Tais inclinações constituem o bem do homem e por ele devem ser buscadas. A *lei divina*, a seu turno, resulta da revelação divina contida nas Sagradas Escrituras, sendo o *decálogo* o exemplo mais patente. No entanto, as leis natural e divina são demasiado amplas e, assim, necessitam do complemento da vontade da autoridade política plasmada no que Tomás chama de *lei humana* (*Lex humana*), que constitui o *direito positivo*¹⁴.

¹³ Consulte-se: VILLEY, Michel. *A Formação do pensamento jurídico moderno*. *Op. cit.*, p. 62-66; ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. *Op. cit.*, p. 86-87.

¹⁴Veja-se: TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. 2.^a ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993. Tomo II. Parte I-II, p. 709-718; GILSON, Etienne. *El tomismo*. Tradução: Fernando Múgica. 1.^a ed. Pamplona: EUNSA, 1978, p. 447-479 e 537-585; HERVADA, Javier. *Historia de la ciencia del derecho natural*. *Op. cit.*, p. 160-174; VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. *Op. cit.*, p. 155-161; ISRAËL, Nicolas. *Genealogia do direito moderno*. *Op. cit.*, p. 9-20; COPLESTON, Pe. Frederick. *El pensamiento de Santo Tomas*. Tradução: Elsa Cecilia Frost. 1.^a ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1960, p. 241-245;

John Finnis discorda fundamentalmente (mas não totalmente) desse tipo de interpretação de Aristóteles e de Santo Tomás e, assim, como será estudado mais adiante, propõe algumas inovações. O professor australiano critica especialmente Villey, sustentando que este propõe uma separação exagerada entre o direito e a moral. Finnis afirma, principalmente, que a virtude da justiça tem por fundamento o bem comum (este é o ponto mais enfatizado por ele) e que a dualidade estabelecida entre justiça legal ou geral e justiça particular se deve à ausência desta noção técnica de forma clara e distinta nas considerações do Estagirita. Para Finnis, a justiça distributiva e a justiça corretiva (as duas modalidades da justiça particular) se ordenam igualmente ao bem comum, entendido como o conjunto de condições exigidas para que cada membro da sociedade se aperfeiçoe segundo a natureza humana. Logo, a justiça legal ou geral, que visa proporcionar ao homem a sua perfeição na totalidade das virtudes (o bem comum), é o *elo* que unifica a justiça em uma só virtude ou excelência. Finnis sustenta, assim, que a justiça é uma única virtude que exige do homem a cooperação para o bem comum, através de distribuições dos ônus e bônus sociais e de modos transacionais (voluntários ou involuntários) que não o percam de vista (que sempre tenham fundamento no bem comum), tendo por medida a lei natural e a lei positiva. O professor de Oxford advoga, inclusive, que essa é a melhor conclusão do conjunto da doutrina tomista sobre o direito — embora o próprio Tomás de Aquino não tenha sido muito claro ou efetivo ao desenvolver os próprios princípios. Além de afirmar que a justiça legal deve ser entendida como a forma básica de toda expressão de justiça (por orientar o bem a contribuir para o bem comum) e de sublinhar que a justiça distributiva e comutativa são apenas modos de operação de uma única virtude, Finnis também chama atenção para o fato de que simplesmente não é verdade que a justiça distributiva se restrinja às relações entre o estado e o cidadão, e a justiça comutativa se refira exclusivamente às transações privadas. Para ele,

KELLY, John. *A Short History of Law Theory*. 1.^a ed. Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 91-104, 134-137 e 143-144; STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. *Op. cit.*, p. 156-164; NUNES, Cláudio Pedrosa. *Uma reflexão conceitual-jurídico-cristã de justiça em Tomás de Aquino*. 2011. Tese (Doutorado) – Curso de Direito, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2011, p. 313-324; FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2.^a ed. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 388-403; REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. 19.^a ed. São Paulo: Saraiva, 2000, p. 636-643; JUSTO, António Santos. *Nótulas de história do pensamento jurídico*. Coimbra: Coimbra editora, 2005, p. 34-36; VEIGA, Bernardo. *A ética das virtudes segundo Tomás de Aquino*. 1.^a ed. Campinas: Ecclesiae, 2017, p. 89-94 e 117-157.

um proprietário de um imóvel pode ter deveres de distribuição da mesma forma que o estado pode ter deveres de restituição relativos aos ditames da justiça comutativa¹⁵.

2.2 A DERROCADA DO DIREITO NATURAL

Tecidas essas considerações sobre aquilo que Finnis identifica como a verdadeira doutrina do direito natural, é preciso explicar sobre a sua derrocada. O professor de Oxford defende que ela teve início a partir de um tomismo eclético propagado pela escolástica espanhola e que terminou influenciando Hugo Grócio, espalhando-se, a partir deste último, para diversos outros autores posteriormente — principalmente, para Samuel Clarke (que serviu de modelo para as críticas de Hume).

¹⁵Finnis é expresso em sua crítica a Villey: “*Unfortunately, Villey’s treatment of jus is marred by an exaggerated distinction between jus and lex (which are, of course, distinct notions but closely related), which leads him to misplaced distinctions between law and morality, and between justice and the principles of practical reasonableness*” (*Natural Law and Natural Rights. Op. cit., p. 228*). Que parte específica da lei natural Villey afasta indevidamente do âmbito do direito? Certamente, aquela referente à fundamentação da justiça (do direito) na noção de bem comum (pois Villey é partidário de uma distinção entre a chamada justiça geral ou legal e a justiça particular, pois somente a primeira teria fundamento direto na lei natural — separação indevida que Finnis atribui ao Cardeal Caetano): “*Cajetan introduced a novel interpretation of the whole Aristotelian-Thomist schema, which had classified justice into ‘general’ (or ‘legal’) and ‘particular’ and had subdivided particular justice between distributive and commutative. The charm of Cajetan’s new analysis of justice was that it used all the language of the old, and indeed appeared at first glance to be based on some reasoning of Aquinas’s — but above all, its abiding attraction was its appearance of symmetry (...). On Aquinas’s view (though he is not explicit enough about it), ‘legal justice’ is the fundamental form of all justice, the basis of all obligations, distributive or commutative; for it is the underlying duty to respect and advance the common good. In the newer view, legal justice is little more than the citizen’s duty of allegiance to the State and its laws*” (*Natural Law and Natural Rights. Op. cit., p. 228*). Villey, de fato, adota este posicionamento de Caetano: “*Designa-se às vezes por justo (é com essa observação que se inicia a investigação de Aristóteles) toda conduta que parece conforme à lei moral; e, nesse sentido, a justiça inclui todas as virtudes, é uma virtude universal. Aristóteles não rejeitou totalmente essa aceção ampla, mostrou a sua razão de ser, por que podíamos ser levados a qualificar toda virtude, mesmo a temperança e a coragem, com a palavra justiça — por exemplo, quando consideramos o exercício dessas virtudes em função de sua utilidade social, quando se considera, por exemplo, a coragem como cumprimento de um dever para com a pátria. Mas destaquemos uma aceção mais precisa da palavra, seu sentido primeiro, que merece mais atenção: a justiça particular. O objeto próprio dessa virtude é atribuir a cada um o seu — *suum cuique tribuere* — conforme a fórmula tradicional já mencionada por Platão e que será retomada por toda a literatura clássica: que se efetue uma partilha adequada, em que cada um não recebe nem mais nem menos do que a boa medida exige. (...) Por isso, o objeto da justiça não se confunde mais com o conjunto da moral. Começamos a formular uma idéia da arte jurídica menos ampla e difusa. O objetivo é obter ou preservar uma certa harmonia social; procurar conseguir o que Aristóteles chama uma igualdade, um igual (*ison*)” (VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno. Op. cit., p. 41-42*). Esta separação entre justiça legal ou geral (que visa ordenar a conduta ao bem comum) e justiça particular (que visa a igualdade) é arduamente combatida por Finnis, como visto no parágrafo aqui referido. Confira-se, a propósito: VIGO, Rodolfo L. *El jusnaturalismo actual: de M. Villey a J. Finnis*. 1.^a ed. México: Distribuciones Fontamara S. A., 2003, p. 32-37 e 132-136.*

Um dos temas correntes na escolástica espanhola foi a querela a respeito do fundamento da lei natural. Afinal, ela procede da mente divina ou do puro arbítrio da vontade divina? Gabriel Vazquez e Molina perfilharam uma posição altamente intelectualista, afirmando que a lei natural era imanente à própria natureza humana, sendo Deus um fator dispensável para o seu conhecimento e obrigatoriedade (Gabriel Vazquez chegou, inclusive, a uma fórmula parecida com a de Grócio). Fernando Vazquez, por outro lado, defende, sob a influência de Guilherme de Ockham, que a lei natural resulta unicamente da vontade de Deus, de modo que esta mesma vontade poderia modificá-la a qualquer momento. Suárez, por sua vez, citando racionalistas (Gregório de Rimini e Gabriel Biel) e voluntaristas (Ockham, Gerson e Pedro d’Ailly), ensina que a lei natural, embora possa ser conhecida pela inteligência, não pode ter obrigatoriedade se não provir da vontade de um superior, ou seja, Deus. Frise-se que, para Finnis, Suárez é um autor eclético. Embora afirme que não há obrigatoriedade sem o comando de um superior (pode-se dizer: uma tese voluntarista), sustenta que a moralidade (as relações de *certo/errado*) pode ser encontrada na simples análise de conformidade ou inconformidade da conduta com a natureza (diga-se: uma tese intelectualista). Finnis discorda de ambas, pois, firmado no que acredita ser a mais fiel interpretação da doutrina tomista, ensina que a obrigatoriedade da lei natural resulta do fato de que esta se assenta em bens humanos primários e não derivados/deduzidos de qualquer outro bem — bens *per se nota*. Contudo, são as duas teses de Suárez acima mencionadas que, segundo Finnis, irão se popularizar posteriormente¹⁶.

Como dito, a escolástica espanhola influenciou diversos autores, mas, sobretudo, Hugo Grócio. Ressalte-se, desde já, que John Finnis não concorda com a grande maioria dos intérpretes de Grócio e, citando alguns trabalhos alternativos, propõe uma exegese nova sobre o pensamento do autor, sublinhando acentuadamente a influência espanhola que ele recebeu. Sabe-se que Grócio, em suas primeiras obras (*De iure praedae* e *De iure summarum potestatum circa sacra*), manifestou uma posição claramente voluntarista sobre a moral e a justiça, afirmando que algo só é justo ou injusto por força da vontade de Deus que seria livre para inverter tais padrões. Após tomar contato com as guerras religiosas que pululavam em seu tempo, Grócio escreveu a sua famosa obra *De iure belli ac pacis* e esboçou uma posição

¹⁶ Confira-se: FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. *Op. cit.*, p. 45-46; FASSÒ, Guido. *Historia de la filosofía del derecho*. Tradução: José F. Lorca Navarrete. 3.^a ed. Madrid: Ediciones Pirámides, 1982, p. 64; VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. *Op. cit.*, p. 76-77.

racionalista do direito natural. De modo sucinto, Grócio recupera a noção aristotélica de sociabilidade humana, segundo a qual o homem é naturalmente sociável. Contudo, não se trata de qualquer associação. É uma convivência humana racional, ou uma prática racional de convivência, que orienta a conduta de cada membro do corpo social à conservação da natureza humana. Dessa forma, da natureza racional e social do homem, Grócio extrai princípios mais específicos, como o respeito pelo patrimônio alheio, a restituição, o dever de cumprir as próprias promessas e a responsabilidade penal. Segundo a compreensão mais difundida de seu pensamento, o direito natural é algo imanente à própria natureza e prescinde de Deus para ser fundamentado, vindo dele apenas indiretamente — enquanto criador da natureza. Finnis não concorda com tal interpretação, pois, em razão de outras passagens de Grócio — em que o autor faz afirmações dúbias a respeito da origem do direito natural e de sua obrigatoriedade —, julga ser necessário considerá-lo dentro do contexto em que está inserido. Para Finnis, é preciso incluir, na conjuntura de sua obra, todo o pensamento da escolástica católica, principalmente o *De Legibus* de Suárez e o *Comentário* sobre Tomás de Aquino de Gabriel Vazquez. Assim, nessa linha, Grócio não poderia ser considerado o inaugurador de um direito natural imanentista e totalmente independente da existência de Deus, mas um autor igualmente *eclético*, que, embora considere o certo e o errado como *conhecidos* apenas pela razão, sempre supõe Deus como o necessário fundamento da *obrigatoriedade* destes ditames racionais. Há, assim, segundo Finnis, a recepção de uma dupla herança deixada pelos espanhóis (principalmente, por Suárez): a) a tese intelectualista de que o direito natural tem como fundamento relações de certo e errado extraídas da análise de conformidade ou inconformidade da conduta com a natureza; b) a tese voluntarista de que não há obrigatoriedade moral sem um superior que exteriorize a sua vontade e crie normas de observância obrigatória. Segundo Finnis, ambas foram recebidas por Grócio dos espanhóis e contrariam o pensamento tomista original — inclusive a segunda delas, pois, na linha do professor australiano, a obrigatoriedade moral tomista não é senão uma necessidade racional de determinados meios em vista da obtenção dos fins últimos do homem, ou seja, dos bens humanos básicos. A partir de Grócio, outros autores repetiram tais erros, inclusive Samuel Clarke — que terá uma grande importância neste debate¹⁷.

¹⁷Confira-se: FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. *Op. cit.*, p. 42-45. Um exemplo de interpretação acadêmica na linha criticada por Finnis pode ser encontrada em: FASSÒ, Guido. *Historia de la filosofía del derecho*. *Op. cit.*, p. 67-78. Inclusive, John Rawls adotou a interpretação de Finnis, citando-o expressamente: “Esse ponto parece ter sido introduzido por Clarke, que rompeu assim com a tradição do direito natural (que

É certo que, nesse ponto, o direito natural já havia perdido o seu núcleo mais robusto e se preparava para sofrer críticas contundentes por tal carência de fundamento. A partir dos dados mencionados acima, autores contemporâneos de relevância têm chegado a conclusões diversas sobre o problema do direito natural, sendo dois os pontos principais: a) o primeiro foi percebido por Michel Villey, para quem a derrocada do direito natural (iniciada por Ockham, desenvolvida pela escolástica espanhola e propagada em diversos meios) é fruto do esquecimento de que as coisas possuem causas finais a serem realizadas e de que tais finalidades constituem a natureza de cada ente, de modo que a acusação humeana (abaixo trabalhada) de *inferência ilícita de fatos para normas* desconsidera que, na visão tradicional, não existem *fatos brutos*, mas uma realidade enriquecida de causas formais, materiais, eficientes e, principalmente, finais — nesta linha, quando se fala em lei natural ou direito natural, é preciso ter em mente que tais termos referem-se a *fins ou bens* irrealizados que, por participarem da *bondade* de Deus, devem ser buscados pela criatura racional e que a cognição destas finalidades é possibilitada pela capacidade intelectual do homem de reconhecer a multiplicidade de causas que permeiam a realidade, dentre as quais está a causa final; b) uma segunda mudança, mais geral e muito mais ampla do que a primeira, como observou Finnis (e que será desenvolvida no presente trabalho), foi o hábito dos tomistas posteriores a Santo Tomás (mais especificamente, dos teólogos da escolástica moderna — que também são criticados por Finnis) de passar a derivar a lei natural e o direito natural diretamente da natureza das coisas, desconsiderando a divisão entre razão prática e razão teórica e o fato de que o fundamento da moral e do direito são os bens humanos básicos (pré-

mencionei no primeiro dia) legada pelos escolásticos posteriores Suarez e Vasquez e seguida por Grócio, Pufendorf e Locke. Para esclarecer: suponhamos que nossa razão nos informe sobre o que é certo e errado. Consideremos, então, a seguinte questão: Por que é obrigatório fazer o que é certo e não fazer o que é errado? No início do século XVII, a resposta padrão era essa: certo e errado dependem da natureza (das essências) das coisas e do que é *conveniens* (conveniente) à sua natureza, e não dos decretos de Deus. No entanto, a significação motivadora e a obrigatoriedade de uma norma de certo e errado dependem essencialmente da existência de um mandamento que expresse a vontade de Deus de que o certo seja feito e o errado seja evitado. Sobre esse ponto, ver a instrutiva discussão em John Finnis, *Natural Law and Natural Rights (...)*, a quem sigo aqui” (RAWLS, John. *História da filosofia moral*. Tradução: Ana Aguiar Cotrim. 1.ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 87-88) — observe-se que Rawls menciona que algo introduzido por Clarke o afasta da neoescolástica espanhola e dos jusnaturalistas posteriores; como foi dito, o ponto em comum entre os espanhóis e os jusnaturalistas é a afirmação de que, embora o certo e o errado sejam fruto da simples análise da natureza, a obrigatoriedade de fazer o certo e evitar o errado provém da vontade de um superior; Rawls afirma que Clarke adota essa tese apenas em parte, já que Clarke sustenta que a obrigatoriedade de seguir o certo e evitar o errado (segundo a conformidade ou inconformidade com a natureza) tem origem na própria irracionalidade destas condutas, em uma clara e completa redução da razão prática à razão teórica; com feito, não se trata de uma separação total, mas apenas de uma especificidade do pensamento de Clarke — que, portanto, ainda está sob a influência da escolástica espanhola e dos demais jusnaturalistas posteriores no que se refere à simples dedução de normas a partir da natureza (veja-se: RAWLS, John. *História da filosofia moral*. *Op. cit.*, p. 87).

morais e indemonstráveis), conhecidos a partir das inclinações naturais que cada ser humano possui¹⁸.

Não obstante, conforme mencionado, o direito natural preparava-se para uma severa rejeição. Pode-se dizer que a principal crítica veio de Hume, em debate com Samuel Clarke e outros. A doutrina deste último autor é a peça-chave para a correta compreensão do pensamento humeano. A partir da análise de John Rawls sobre o assunto, é possível resumir o pensamento de Clarke em alguns pontos principais: a) através do conhecimento racional da natureza, Clarke defendia que o homem seria capaz de enxergar uma certa ordem de relações e, deste modo, identificar comparativamente determinadas condutas mais convenientes que outras (por exemplo, é natural que, nas relações entre superiores e inferiores, os primeiros tratem bem os segundos quando estes forem inocentes); b) Clarke sempre mencionava que negar a objetividade desse assertiva é o mesmo que recusar deliberadamente uma verdade racional, como o fato de que o todo é maior do que as suas partes; c) ademais, o autor também ensinava que o conteúdo do certo e do errado podem ser extraídos de dois princípios concernentes às relações humanas interpessoais, quais sejam, por um lado, um *princípio de equidade* (que se traduz em tratar os outros não da mesma forma como “gostaríamos de ser tratados”, mas da mesma forma como “poderíamos esperar que os outros nos tratassem com razoabilidade”) e, por outro lado, um *princípio de benevolência* (que implica não apenas ter como critério de tratamento o certo e o justo, mas

¹⁸Relativamente à posição de Michel Villey, veja-se: VILLEY, Michel. *Questões de Tomás de Aquino sobre direito e política*. Tradução: Ivone C. Beneditti. 1.^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2017, p. 144-147; VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. *Op. cit.*, p. 465. No que concerne à posição de Finnis, confira-se o que diz: “*We can put Hume’s attack on the ethics of his predecessors into perspective by the following summary remarks: (i) Aristotle and Aquinas would readily grant that ought cannot be deduced from is (whether or not Hume really formulated and adhered to that principle); (ii) Both would go along with Hume’s view that the speculative discernment of ‘eternal relations’, even relations of ‘fitness to human nature’, leaves open the question what motive anybody has for regulating his actions accordingly; (iii) Aquinas would deplore both the confusion (shared by Hume and Suarez!) of obligation with impulse or influence, and Hume’s failure to see that reason is an ‘active principle’ because one is motivated according to one’s understanding of the goodness and desirability of human opportunities, including the opportunity of extending intelligence and reasonableness into one’s choices and actions; (iv) Aquinas would reject the assumption of Clarke, Grotius, Suarez, and Vazquez that the primary and self-evident principles of natural law are moral principles (in the modern sense of ‘moral’), or that they are initially grasped as principles concerned with self-evident relations of conformity or disconformity to human nature; (v) Aquinas, like Clarke and Hume, would reject the view that the will or imperative of a superior accounts for obligation; like Hume he would reject Clarke’s view that obligation is essentially a matter of avoiding intellectual inconsistencies; and finally he would reject both Hume’s view that it is a matter of, or intrinsically related to, a peculiar sentiment, and equally the recent neo-Humean view that statements of obligation are merely prescriptions expressing a certain sort of commitment or decision*” (FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. *Op. cit.*, p. 47-48). Leia-se, como complemento: FINNIS, John. *Is and Ought in Aquinas*. In: *Reason in Action*. 1.^a ed. Oxford: Oxford University Press, 2011. Vol. I, p. 144-147.

consiste, na medida das forças de cada um, em se empenhar no que for necessário para promover o bem-estar e a felicidade alheia); d) para Clarke, agir conforme a razão é orientar a própria conduta a partir dos mesmos motivos que impulsionam a vontade de Deus no governo do mundo e, assim, é encontrar um modo de *imitatio dei*; e) finalmente, um ponto importantíssimo é que Clarke alegava que o homem só não chegaria a tais conclusões por uma *extrema ignorância* ou por motivos de *depravação pessoal ou má influência social*, o que, *a contrario sensu*, parece sugerir que um homem mentalmente sadio, com boa vontade e cercado de excelentes influências jamais poderia deixar de chegar às mesmas posições morais. Ora, ao afirmar que a natureza humana (tal como por ele compreendida) é fonte de conhecimento de certas relações de ordem a partir das quais se pode deduzir a conveniência das ações humanas, sublinhando que negá-lo é o mesmo que recusar aceitar uma verdade teórica evidente, Clarke reduz a moral à razão teórica e não é capaz de alçá-la ao nível da razão prática, erro que será percebido por Hume. Note-se que, segundo Finnis, Clarke foi influenciado por Grócio e pelos teólogos espanhóis, tendo em vista que o antigo autor inglês, ao fazer as afirmações mencionadas (que representam a tese intelectualista dos espanhóis, já citada), possui como fonte Cumberland, que, logo no *Prolegomena* de sua obra *De Legibus Naturae* (1672), diz que *De iure belli ac pacis* é merecedor do apreço de toda a humanidade, sendo uma obra digna da imortalidade. Não obstante, ao dar a entender que, nas condições ideais, qualquer homem orientaria o seu agir de acordo com a natureza, Clarke também abriu espaço para que Hume questionasse a respeito do que realmente serviria como motor da conduta humana e, assim, como fundamento do pensamento moral¹⁹.

Segundo Hume, o *ser* e o *dever ser* não se confundem, pois não é porque *algo é* que ele *deve ser*, ou seja, da verificação de um fato não se pode deduzir (não há motivo para deduzir), necessariamente, uma *norma* de conduta, um *dever ser*. Fazê-lo é cometer uma espécie de inferência ilícita e desnecessária de fatos para normas. Eis as suas palavras: “Não posso deixar de acrescentar a esses raciocínios uma observação que talvez possa ser

¹⁹A exposição de Rawls sobre as teses de Clarke e as repostas de Hume pode ser conferida em: RAWLS, John. *História da filosofia moral. Op. cit.*, p. 81-97. Sobre Hume, confira-se, ainda: FASSÒ, Guido. *Historia de la filosofia del derecho. Op. cit.* 215-218; MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito*. Tradução: Jefferson Luís Camargo. 1.^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 124-125; COPLESTON, Pe. Frederick. *Historia de la filosofia*. Tradução: Ana Doménech. 2.^a ed. Barcelona: Editorial Ariel, 1993, p. 313-320; REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*. Tradução: Ivo Storniolo. 2.^a ed. São Paulo: Paulus, 1990, p. 571-580. No que tange à afirmação de Finnis sobre as origens do pensamento de Clarke, veja-se: FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights. Op. cit.*, p. 54.

considerada de alguma importância. Em todo sistema de moralidade que encontrei até agora, sempre observei que o autor procede por algum tempo no modo comum de raciocínio e estabelece a existência de um Deus, ou faz observações sobre assuntos humanos; quando de repente me surpreendo ao descobrir que, em vez das cópulas usuais de proposições, ou seja, ‘é’ e ‘não é’, não encontro nenhuma proposição que não esteja conectada com um ‘deve’ ou ‘não deve’. Essa mudança é imperceptível; mas é, no entanto, de última consequência. Pois, como isso pode, ou não, expressar alguma nova relação ou afirmação, é necessário que seja observado e explicado (...). Porém, como os autores não costumam usar essa precaução, recomendá-la-ei aos leitores; e estou convencido de que essa pequena atenção subverteria todos os sistemas comuns de moralidade, e nos faria ver que a distinção entre vício e virtude não se baseia apenas nas relações de objetos, nem é percebida pela razão” (nossa tradução)²⁰.

Depois de Hume, outros autores aprofundaram o tema da separação entre a razão prática e a razão teórica. Tal argumentação foi repetida posteriormente por Moore e denominada, por ele, de *falácia naturalista*. Kant, por sua vez, igualmente propenso a fazer uma completa separação entre ser e dever ser ou entre razão teórica e razão prática, tentou construir um pensamento prático totalmente fundado na *consciência do dever*, que serviria

²⁰Eis a citação em inglês: “I cannot forbear adding to these reasonings an observation, which may, perhaps, be found of some importance. In every system of morality, which I have hitherto met with, I have always remark'd, that the author proceeds for some time in the ordinary way of reasoning, and establishes the being of a God, or makes observations concerning human affairs; when of a sudden I am surpriz'd to find, that instead of the usual copulations of propositions, is, and is not, I meet with no proposition that is not connected with an ought, or an ought not. This change is imperceptible; but is, however, of the last consequence. For as this ought, or ought not, expresses some new relation or affirmation, 'tis necessary that it shou'd be observ'd and explain'd (...). But as authors do not commonly use this precaution, I shall presume to recommend it to the readers; and am persuaded, that this small attention wou'd subvert all the vulgar systems of morality, and let us see, that the distinction of vice and virtue is not founded merely on the relations of objects, nor is perceiv'd by reason” (HUME, David. *A Treatise of human nature*. Oxford: L. A. Selby-Bigge, 1888. p. 469-470). Anote-se que, como apontado, este não é o único argumento deixado por Hume contra os jusnaturalistas. Para o autor britânico, também é preciso dizer que a razão é incapaz de mover a conduta humana. Hume era um empirista e fazia a moralidade depender diretamente da psicologia dos atos humanos, desejando fazer uma investigação causal do comportamento para, então, construir o seu sistema moral. Para ele, mesmo quando a razão aparenta dirigir a vontade, é o prazer ou o medo da pena que impulsiona a conduta. A razão abstrata ou demonstrativa é incapaz de, na prática, guiar os homens para a virtude ou para o vício, não estando igualmente apta a formular regras de conduta puramente racionais. O critério dos juízos morais só pode ser, segundo Hume, resultante do *sentido moral fornecido pelos sentimentos* (agradáveis ou dolorosos) suscitados no homem pela virtude ou pelo vício — sentimentos que surgem da consideração de ações não egoístas e desinteressadas e visam a felicidade alheia, justamente pela *simpatia* comum a qualquer ser humano, ou seja, aquela faculdade, própria do homem, de participar dos sentimentos dos outros. A partir desta base, Hume elabora a sua abordagem sobre as virtudes, afirmando existirem virtudes naturais (aquelas que decorrem dos sentimentos e paixões) e virtudes artificiais (aquelas que se originam de convenções para vencer obstáculos ou para melhorar a qualidade de vida), dentre as quais se encontra a virtude da justiça (FASSÒ, Guido. *Historia de la filosofia del derecho*. Op. cit. 215-218).

de critério para distinguir a *boa vontade* — enquanto único bem em si mesmo — da *vontade má*. Trata-se de uma moral liberal, sem conteúdo substantivo, cujo único norte é o agir pelo *dever*, o que se materializa quando o sujeito eleva a máxima de sua vontade ao patamar de lei universal. Por isso, o direito kantiano é igualmente liberal e se restringe à busca das condições em que os arbítrios dos membros do corpo social possam conviver em harmonia. Kelsen também recupera e desenvolve a chamada falácia naturalista, aproximando-se muito da abordagem de Hume²¹.

Com efeito, Finnis se vê obrigado a enfrentar os seguintes problemas morais: a) como superar o ceticismo relativo à possibilidade de a razão fornecer bens universais a todo e qualquer ser humano (o problema da *universalidade*)?; b) como estes bens podem ser conhecidos por todo e qualquer ser humano (o problema da *apreensão* dos bens humanos básicos)?; c) uma vez vencidos os problemas da universalidade e apreensão dos bens humanos básicos, como se dá a relação entre eles e a forma de inseri-los no raciocínio prático das pessoas (o problema da *razoabilidade prática*)? Tais questões, como ficará mais claro no decorrer do trabalho, são indispensáveis para que Finnis fundamente a sua teoria da justiça.

²¹No que concerne à falácia naturalista, levantada por Hume, batizada por Moore e defendida por Kelsen, consulte-se: FINNIS; John. *Natural Law and Natural Rights*. *Op. cit.*, p. 36-37; RAWLS, John. *História da filosofia moral*. *Op. cit.*, p. 81-97; KELLY, John. *A Short History of Law Theory*. 1.^a ed. Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 356; MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Tradução: Jussara Simões. 2.^a ed. Bauru: EDUSC, 2001, p. 253-254. Relativamente a Kant, leia-se: HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução: Christian Viktor Hamm. 1.^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 190-197; MARÍAS, Julián. *Historia de la filosofía*. 32.^a ed. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1980, p. 284-287; RAWLS, John. *História da filosofia moral*. *Op. cit.*, p. 165-186 e 259-264; MARITAIN, Jacques. *A filosofia moral*. Tradução: Alceu Amoroso Lima. 2.^a ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1973, p. 121-123. Veja-se o que Kelsen diz: “Se por natureza se entende a realidade empírica do acontecer fático em geral ou a natureza particular do homem tal qual ela se revela na sua conduta efectiva — interior ou exterior —, então uma doutrina que afirme poder deduzir normas da natureza assenta num erro lógico fundamental. Com efeito, esta natureza e um conjunto de factos que estão ligados uns aos outros segundo o princípio da causalidade, isto é, como causa e efeito — e um ser; e de um ser não pode concluir-se um dever-ser, de um facto não pode concluir-se uma norma. Ao ser não pode estar imanente qualquer dever-ser, aos factos não podem ser imanentes quaisquer normas, nenhum valor pode ser imanente a realidade empírica” (KELSEN, Hans. *Justiça e o direito natural*. Tradução: João Baptista Machado. 1.^a ed. Coimbra: Livraria Almedina, 2001, p. 103).

3 RAZÃO PRÁTICA E MORALIDADE

O resultado da derrocada do direito natural e da perda da objetividade da moral é muito bem descrito por Alasdair MacIntyre, com o que ele chama de emotivismo. Buscando compreender o momento atual, o autor britânico faz um diagnóstico: ele conclui existir uma pluralidade e fragmentação na sociedade contemporânea e que tais fatos se devem a uma crise moral ou falta de critérios morais. A consequência imediata da falta de objetividade da moral, para o autor, é o recurso a emoções para justificar as próprias ações, pois, se não há critérios racionais para justificar qualquer linha de conduta, sobram apenas emoções e percepções individuais e subjetivas. A causa de tudo isso é a afirmação moderna de que o conteúdo dos juízos morais se deve a preferências ou sentimentos. Quando se explica o porquê se deve agir de determinada maneira, a resposta é sempre fundamentada em uma emoção ou preferência. A razão perde o seu lugar. Como visto, trata-se de uma característica da filosofia de Hume. Todo diálogo contemporâneo sobre o que é bom carrega sempre a ressalva de que tal coisa é boa apenas para o interlocutor falante e, assim, qualquer tentativa de discussão moral cai, inevitavelmente, em pura persuasão — ou seja, em uma tentativa de compartilhar o gozo de um bem que somente é bom para o próprio proponente, evitando qualquer lastro de universalização²².

O emotivismo não é senão o ceticismo em sua forma mais pura. É contra esse problema que John Finnis se insurge. Toda a sua teoria moral e jurídica tem por base a objetividade do raciocínio moral e dos bens que o fundamentam. As próximas linhas serão dedicadas ao estudo do modelo de moralidade por ele proposto e com o qual pretende superar a crise cética. De início, proceder-se-á à análise de suas considerações sobre a teoria do conhecimento e as quatro irredutíveis ordens do saber. Em seguida, far-se-á uma exposição sobre a forma de apreensão dos bens humanos básicos, enquanto valores objetivos e universais disponíveis a qualquer ser humano. Finalmente, o raciocínio moral de Finnis será exposto em sua integralidade a partir do que o autor chama de exigências da razoabilidade prática.

²²MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Tradução: Jussara Simões. 2.^a ed. Bauru: EDUSC, 2001, p. 21-50. Relativamente ao período de perplexidade do pensamento jurídico em geral, veja-se: NEVES, António Castanheira. O problema da autonomia do direito no actual problema da juridicidade. In: RIBEIRO, J. A. Pinto (Coord.). *O homem e o tempo*. Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida, 1999, p. 87-90.

3.1 AS QUATRO ORDENS DO CONHECIMENTO HUMANO

Uma das principais objeções de Finnis contra a acusação de que todas as teorias jusnaturalistas incorrem em uma espécie de inferência ilícita de fatos para normas é a distinção aristotélico-tomista entre as quatro ordens do saber humano. Há, nesse sentido, quatro tipos de ordens com as quais a razão se ocupa: a) existe a ordem natural, que congrega os conhecimentos relacionados às relações de harmonia não estabelecidas pelo pensamento humano, albergando tudo aquilo que já é dado na realidade e que é objeto das ciências teóricas, principalmente da física geral, da matemática e da metafísica; b) menciona-se, também, a ordem lógica, pela qual é possível conhecer todo o conjunto de condições em que o pensamento humano pode ser ordenado; c) há a ordem prática, que visa entender como ordenar as volições ou ações humanas voluntárias, constituindo objeto de estudo da moral, da economia e da política; d) e, finalmente, existe a ordem técnica ou produtiva, em que o homem passa a entender as condições em que pode alterar as coisas externas a partir de sua atividade criativa²³.

Nessa altura, cabe indagar: Tomás de Aquino, principal influenciador de Finnis e um dos maiores herdeiros do aristotelismo, realmente cometeu algum tipo de inferência ilícita de fatos para normas? Segundo Finnis, qualquer um que aceite a divisão do conhecimento humano acima exposta está precavido de tal erro, desde que realmente aceite a incomensurabilidade desses âmbitos do saber. Não é necessário rejeitar todo e qualquer tipo de ligação ou harmonia entre as ordens do conhecimento, mas é preciso entender que são coisas irreduzíveis umas às outras. Este é o caso do pensamento tomista original —

²³“The reason why classical natural law theory does not reduce ought to is (whether by ‘deduction’ or otherwise) is that in its debates with pre-scientific superstition and with sophistic reductions of right to might, it got clear about the irreducibility to each other of four kinds of order, to which correspond four kinds of theory: (i) orders which are what they are, independently of our thinking, that is, nature, laws of nature, and correspondingly the natural sciences and metaphysics; (ii) the order which we can bring into our thinking, and correspondingly the standards and discipline of logic; (iii) the order which we can bring into our deliberating, choosing, and acting in the open horizon of our whole life, and correspondingly the standards of morality and the reflective discipline of ethics; (iv) the order which we can bring into matter (including our own bodies) subject to our power, as means to relatively specific purposes, and correspondingly the countless techniques, crafts, and technologies.³ Morality, and natural law (in the relevant sense of that term), cannot be reduced to, or deduced from, the principles of natural science or metaphysics, logic, or any craft” (FINNIS, John. A Grand Tour Of Legal Theory. In: *Phylosophy of Law.Op. cit.*, p. 92-93).

embora muitos discípulos póstumos de Tomás de Aquino tenham incorrido no erro de derivar a moral diretamente da natureza, como admite Finnis²⁴.

Ademais, a acusação de inferência ilícita de fatos para normas fica ainda mais distante do Aquinate quando se tem em conta que ele considera os fundamentos da razão prática, os bens humanos básicos, *per se nota* ou evidentes. As bases da moralidade tomista estão no interior da própria razão prática, isto é, nos bens humanos evidentes em si mesmos. Inclusive, para o antigo mestre da Universidade de Paris, como menciona Finnis, só é possível entender a natureza de algo por suas potencialidades (*capabilities*), que, por sua vez, apenas podem ser captadas pelos seus atos (*acts*), os quais somente são cognoscíveis pela apreensão de seus objetos (*objects*). Vê-se, então, que o fundamento da moral tomista não é deduzido da natureza, mas é formado por bens evidentes em si mesmos e que se fazem conhecidos dentro da própria ordem prática. A própria natureza é conhecida, em última instância, pelos objetos dos atos humanos. É claro que, em uma análise irrestrita, tais bens práticos decorrem da essência do homem e que, se o ser do homem fosse outro, outros seriam os seus bens, mas o conhecimento dos valores morais básicos, para as próprias pessoas humanas, é evidente e originário. A causa *física* dos *objetos da ação* não implica que eles

²⁴Finnis afirma que a derivação indevida de normas a partir de relações de conformidade ou desconformidade com a natureza, como se disse, é obra não de Tomás de Aquino propriamente dito, mas de seus seguidores, principalmente da escolástica espanhola: “*The ethical theory espoused by Vazquez and Suarez was constructed from terms quarried from the works of Aristotle and, above all, Aquinas. But it differed radically from the ethical theories actually maintained by Aristotle and Aquinas. Vazquez and Suarez maintained, first, that in discerning the content of the natural law, reason’s decisive act consists in discerning precepts of the form Φ is unfitting to human, i.e. rational, nature and thus has the quality of moral wrongfulness’ or Φ befits human, i.e. rational nature and thus has the quality of moral rectitude and, if Φ is the only such act possible in a given context, the additional quality of moral necessity or due-ness’. (We can call this thesis ‘rationalist’.) For Aquinas, on the other hand, what is decisive, in discerning the content of the natural law, is one’s understanding of the basic forms of (not-yet-moral) human well-being as desirable and potentially realizable ends or opportunities and thus as to-be-pursued and realized in one’s action—action to which one is already beginning to direct oneself in this very act of practical understanding. Secondly, Suarez and (it seems) Vazquez maintained that obligation is essentially the effect of an act of will by a superior, directed to moving the will of an inferior: 61 see also XI.8, XI.9. (We can call this thesis ‘voluntarist’.) Aquinas, on the other hand, treats obligation as the rational” (FINNIS; John. *Natural Law and Natural Rights. Op. cit.*, p. 45). A moderna distinção entre fato e norma correspondem à antiga distinção entre razão prática e razão especulativa: “*Since Aquinas’s Aristotelian distinction between ‘speculative’ and practical reason corresponds so neatly with the modern (but not only modern!) distinction which we (roughly!) indicate by contrasting ‘fact’ and ‘norm’ or ‘is’ and ‘ought’, it will be helpful to examine in greater depth the historical process by which the theory of natural law has come to be associated with a fundamental disregard of this distinction” ((FINNIS; John. *Natural Law and Natural Rights. Op. cit.*, p. 36).**

sejam *deduzidos* desta causa (a natureza) intelectualmente. Pelo contrário, o homem os busca de forma espontânea²⁵.

Confira-se o que diz Tomás de Aquino: “(...) o que é conhecido primeiramente pelo intelecto humano é este objeto. Em seguida, se conhece o ato pelo qual o objeto é conhecido, e pelo ato se conhece o próprio intelecto cuja perfeição é o próprio conhecer. Eis a razão pela qual diz o Filósofo que os objetos são conhecidos antes dos atos, e os atos antes das potências”²⁶. O “Filósofo” referido pelo Aquinate não é senão Aristóteles, que possui uma passagem em que diz a mesma coisa: “Quem pretende levar a cabo uma investigação acerca destas faculdades tem de perceber necessariamente o que cada uma delas é. Depois, tem de se investigar as suas propriedades e as outras. Mas se é necessário dizer o que é cada uma daquelas faculdades — por exemplo, o que são a faculdade que entende, a faculdade perceptiva e a nutritiva, respectivamente —, devemos expor primeiro o que é entender e o que é perceber. É que as actividades e as acções são logicamente anteriores às faculdades. E, se assim é, se se deve ter feito antes um estudo dos objectos correspondentes, pelo mesmo motivo deve-se definir ainda, primeiro, estes — como por exemplo o alimento, o sensível e o entendível”.²⁷

Tais citações evidenciam que tanto Aristóteles como Tomás de Aquino não deduziam os bens humanos básicos, enquanto objetos da ação, da natureza, mas, pelo contrário, indicavam que o caminho para a conhecer começava pelos objetos dos atos humanos, por serem originários e evidentes (*per se nota*). Não há razão, portanto, para acusá-

²⁵A natureza é conhecida pelos objetos da ação: “Nothing is more basic to Aquinas' idea of theory, science, or understanding in general than the following epistemological principle (strategy for getting knowledge): 'the nature of X is understood by understanding X's capacities or capabilities, those capacities or capabilities are understood by understanding their activations or acts, and those activations or acts are understood by understanding their objects'” (FINNIS, John. *Aquinas*. 1.^a ed. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 29). Contudo, ontologicamente, os objetos últimos da ação provêm da natureza: “(...) if we shift from the epistemological to the ontological mode, the same methodological principle, in its application to human beings, presupposes and thus entails that the goodness of all human goods (and thus the appropriateness, the *convenientia*, of all human responsibilities) is derived from (i.e. depends upon) the nature which, by their goodness, those goods perfect. For those goods — which as ends are the rationes of practical norms or 'oughts' — would not perfect that nature were it other than it is. So, ought ontologically depends on-and in that sense certainly may be said to be derived from—is” (FINNIS, John. *Is and Ought in Aquinas*. In: *Reason in Action*. *Op. cit.*, p. 147). Veja-se, também: FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. *Op. cit.*, p. 35.

²⁶TOMÁS DE AQUINO. *Suma teológica* (Vol. 2 – Questões 44-119). 2.^a ed. Tradução: Pe. Gabriel C. Galache e Pe. Fidel Garcia Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2005, p. 559.

²⁷ARISTÓTELES. *Sobre a alma*. Tradução: Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010, p. 70.

los de “inferência ilícita de fatos para normas”. A própria ordem do conhecimento proposta por estes filósofos já desmonta tal alegação.

3.2 ASPECTOS GERAIS DOS BENS HUMANOS

A ordem prática, a terceira ordem do saber humano acima mencionada, possui os seus princípios próprios. Há os princípios básicos práticos (referentes aos bens humanos básicos em si mesmos, que terminam por assumir, no raciocínio humano, uma forma proposicional), o princípio supremo da razão prática (referente à estrutura proposicional assumida pelos bens humanos básicos, qual seja, o princípio de que “o bem deve ser buscado e o seu contrário, evitado”) e o princípio supremo da moralidade (que se refere à “realização humana integral”). Toda essa divisão principiológica será esclarecida no decorrer da presente seção.

A ordem prática refere-se, como dito acima, à ordenação racional da ação volitiva do homem. Tal ordenação não se confunde com a ordem natural, com a ordem lógica ou com a ordem técnica. A ordem natural refere-se à compreensão das relações de harmonia que existem no mundo independentemente da interferência do homem. Os jusnaturalistas do século XVI erraram ao tentar deduzir normas morais a partir da natureza, pois reduziram a ordem prática à ordem natural. A ordem lógica refere-se às condições em o nosso pensamento pode ser ordenado. Kant errou ao reduzir a moral à ordem lógica, isto é, ao defender uma moralidade puramente formal. A ordem técnica refere-se às condições em que é possível alterar as coisas postuladas pela razão, mas que são exteriores ao pensamento. Não se refere às condições pelas quais é possível ordenar a deliberação humana ou as ações voluntárias. Neste caso, Finnis cita o erro dos proporcionalistas. A ordem prática é distinta de todas as outras ordens. Pode receber contribuições das outras ordens do conhecimento e possui várias ligações com elas, mas não é redutível a elas. O seu objeto é ordenar racionalmente a ação volitiva do homem, e tal tarefa só é possível através da descoberta de fins ou bens universais e objetivos e da estruturação do raciocínio moral²⁸.

²⁸SOMENSI, Elton. *Bem Comum, Razoabilidade Prática e Direito: A Fundamentação do Conceito de Bem Comum na obra de John M. Finnis*. 2002. Dissertação (Mestrado) — Curso de Direito, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002, p. 55.

Por isso, é preciso começar a tratar da filosofia moral de Finnis a partir dos primeiros princípios da razão prática: os bens humanos básicos. O que são bens básicos? Antes de tudo, o que são bens? A inteligibilidade (o rol de significados possíveis) da palavra *bem* é ampla. O termo *bem* pode significar qualquer coisa que possa ser objeto de um querer ou interesse ou qualquer fim intencionado por uma conduta, assim como pode designar os diferentes aspectos da realização humana de um modo geral. Inclusive, para Finnis, bens e valores são a mesma coisa. A noção de bem básico, no entanto, é mais específica e pode ser entendida a partir da distinção feita por Finnis entre bens instrumentais e bens primários (bens básicos). O critério diferenciador é a capacidade que a espécie de bem em análise possui para justificar a conduta racionalmente. Tome-se o exemplo da liberdade. Ora, a liberdade não é capaz de justificar uma conduta por si mesma, pois ela é sempre instrumento para outros bens. O homem sempre se utiliza da liberdade para buscar outros bens. Assim, diante da pergunta “para que você está agindo?”, a resposta “para exercer a minha liberdade” não justifica a conduta de modo satisfatório (de modo pleno e cabal), impelindo o interlocutor realmente interessado a indagar qual é a finalidade real, última e racional da ação. Se o sujeito estiver lendo um livro, a resposta “estou lendo este livro para exercer a minha liberdade” não é satisfatória, pois parece ocultar ou não expor o real motivo da ação (e a incipiência da liberdade para justificar, isoladamente, a conduta acontece em qualquer tipo de ação — não somente na ação de se ler um livro). Já a resposta “estou lendo este livro para me tornar mais sábio” consegue justificar, por si mesma, a ação, ou seja, consegue responder à pergunta do interlocutor (“para que você está agindo?”) de modo satisfatório ou, falando de uma maneira mais técnica, consegue tornar a conduta inteligível (compreensível à razão). Segundo Finnis, isso se dá porque, ao contrário da liberdade (que é uma espécie de bem instrumental), o conhecimento é um bem básico, ou seja, um bem não derivado e independente de qualquer outro, capaz de, por si mesmo, tornar a ação inteligível ou racionalmente justificável (razoável e compreensível). Então, quando se fala em bens instrumentais, intenciona-se bens a serviço de outros, ao passo que, quando se menciona bens básicos, pensa-se em bens capazes de, por si só, justificar a conduta de forma racional e inteligível, bens evidentes em si mesmos e originários. São valores desejáveis em si mesmos. Tomás de Aquino se referia a eles como “bens primeiros” ou “últimos”. Entretanto, sublinhe-se: tais bens não são platônicos, ou seja, não habitam em um mundo ideal, mas são aspectos da realização humana e que, em uma análise irrestrita (que vai além da atratividade

prática desses bens), resultam da própria natureza humana (resultam da natureza vivente, animal e racional do homem)²⁹.

De posse do conceito de bem e de bens humanos básicos, é preciso indagar a respeito da relação entre bens e desejos e se tais termos se confundem. Ora, não são os bens os objetos de um desejo, querer ou interesse (como foi mencionado acima)? Essa afirmação quer dizer que ambos os termos designam a mesma coisa? Para entender a resposta a tal pergunta, é preciso saber a distinção entre desejo (sentimentos, emoções etc.) e entendimento prático (captação de bens inteligíveis). Ademais, tal distinção só pode ser compreendida através de exemplos práticos capazes de ilustrar ações movidas, em última instância, não por desejos, mas por bens inteligíveis. Para iluminar a questão, Finnis cita o exemplo de um homem ouvindo uma palestra sobre ética clássica e chama atenção para todo o complexo de fatores internos que concorrem para que a sua ação chegue ao seu intento, isto é, ouvir o palestrante. Com efeito, diante da pergunta “para que você veio assistir a esta palestra?”, pode-se imaginar várias respostas: a) a pessoa pode estar assistindo à palestra simplesmente

²⁹Para Tomás de Aquino, o bem, em sentido amplo, pode ser tido como o objeto de um desejo: “(...) *el bien es lo que todas las cosas desean*” (*Suma de Teología*. 2.^a ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993. Vol. I. Parte II, p. 43). Esta concepção é tomada de Aristóteles, para quem: “*Toda arte y toda investigación, y del mismo modo toda acción y elección, parecen tender a algún bien; por esto se ha dicho con razón que el bien es aquello a que todas las cosas tienden*” (ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. *Op. cit.*, p. 1). De um modo mais específico, Tomás fala dos bens humanos básicos, decorrentes das inclinações naturais do homem, como bens primários da natureza (como Santo Agostinho): “*Dice Agustín, XIX De civ. Dei 13, que algunos pusieron el fin último del hombre en estas cuatro cosas: En el placer, en la tranquilidad, en los bienes primarios de la naturaleza y en la virtud*” (*Suma de Teología*. *Op. cit.* Vol. I. Parte II, p. 118). Tomás ensina que as inclinações naturais do homem, os bens primários da natureza, são todos fundamentos ou preceitos da lei natural: “*Todas las inclinaciones de cualquiera de las partes de la naturaleza humana, como la concupiscible y la irascible, en la medida en que se someten al orden de la razón, pertenecen a la ley natural*” (*Suma de Teología*. *Op. cit.* Vol. I. Parte II, p. 733). Relativamente à noção de bem básico em John Finnis e a sua distinção das demais formas de bem (bens instrumentais), leia-se: “*Some goods are reasons for acting which need a further reason to explain the interest people take in them. We call such reasons for acting INSTRUMENTAL GOODS. For example, as a reason for acting, winning a prize needs a further reason which motivates one to win. The further reason will be the reason why one is interested in some further purpose, such as using the prize, showing that one has the necessary capabilities, and so on. One does finish deliberating and begin acting, and there cannot be an infinite regress in the goods which are reasons for acting. Plainly, then, there are reasons for acting which need no further reason; these are goods, one or more of which underlie any purpose. We call these BASIC GOODS*” (GRISEZ, Germain; FINNIS, John; BOYLE, Joseph. *Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends*. *Journal Articles*, 1987, p. 103). Ver, também: GRISEZ, Germain; FINNIS, John; BOYLE, Joseph. *Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends*. *Op. cit.*, p. 106-107. FINNIS, John. *Fundamentals of Ethics*. 1.^a ed. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 52-53. É válido notar que este parágrafo explica o porquê determinados *bens*, como a liberdade ou a democracia, não podem ser tidos como básicos se Finnis não quiser se contradizer. Podem até ser bens instrumentais, mas não possuem um conteúdo capaz de justificar, cabalmente, uma conduta — e é nesse tipo de bens que Finnis está interessado. Assim, restam superadas críticas como a de Massimo La Torre (On Two Distinct and Opposing Versions of Natural Law: “Exclusive” versus “Inclusive”. *Ratio Juris*, vol. 19, n.º 2, 2006, p. 201), que criticou Finnis por não incluir tais valores em sua lista de bens humanos básicos.

porque gosta do sotaque do palestrante e, assim, ela está ali por lazer; b) o sujeito pode estar ali apenas porque pretende fazer uma pergunta difícil para o palestrante; c) também é possível que esteja interessado em colher informações para um artigo que tratará das “estranhezas do jusnaturalismo”; d) finalmente, o sujeito pode estar presente no evento pura e simplesmente para conhecer mais sobre a ética clássica. Nestes dois últimos exemplos, a separação entre desejos e entendimento prático de bens inteligíveis é clara, pois é possível que o sujeito tenha de enfrentar todo um conjunto de sentimentos e emoções predominantemente desfavoráveis para alcançar o objetivo pretendido: alguma forma de bem. Neste caso, temos o nítido exemplo de alguém agindo por motivos racionais e contra o domínio de sentimentos contrários, o que prova, por si só, não só a grande diferença entre desejos e entendimento prático, mas também que o fundamento das ações humanas podem ser os próprios bens inteligíveis buscados — e não somente as emoções que os acompanham. Inclusive, mesmo nas duas primeiras hipóteses, em que o sujeito está ali movido eminentemente por sentimentos favoráveis de entusiasmo, a distinção se faz patente. Finnis admite que há ações unilateralmente fundadas na parte sensitiva do homem (embora, enquanto ações voluntárias, sempre preservem o esquema *meio-e-fim*) e este pode ser o caso das duas primeiras hipóteses acima citadas. Porém, para que alguém consiga apresentar essas ações como racionais, é preciso remeter tais formas de conduta à concretização de algum bem — é preciso dizer, nas situações citadas, que fazer aquela pergunta ao palestrante irá proteger o bem do conhecimento ou que ouvir o sotaque dele é uma forma de exercitar o bem humano da ludicidade. Essa exigência da racionalidade se dá porque sentimentos, emoções e prazeres, em si mesmos, são incomunicáveis e, assim, não conseguem fornecer a outras pessoas motivos racionais de ação. Os dois últimos exemplos apontam para a existência de formas de bens humanos puramente inteligíveis, enquanto os dois primeiros exemplos solidificam o papel independente e distinto que eles desempenham no raciocínio prático. Assim, o que fundamenta racionalmente a ação não é, em última instância, o desejo, mas o próprio objeto desejável (os bens humanos). Por isso, Aristóteles acerta quando diz que algo não é bom porque o desejamos, mas o desejamos porque é bom (ainda que a bondade do objeto não esteja em vista, diria Finnis). Nesse sentido, Finnis critica posições como a de Hume ou a de Anthony Kenny, para os quais os desejos são o último fundamento das condutas humanas. Finnis adota, confessadamente, a posição de Anscombe, para quem

o fundamento final ou principal das ações não são os sentimentos ou desejos, mas o próprio objeto desejável³⁰.

Ainda sobre a separação existente entre desejos e entendimento prático, Finnis sempre menciona uma alegoria que crê ser decisiva para superar todo o conjunto de sentimentalismo moral ou de redução da moralidade a questões puramente emocionais: a hipótese da “máquina de experiências”, originalmente postulada por Nozick. Imagine-se que alguém recebesse a proposta de se conectar a uma máquina capaz de lhe promover todo e qualquer tipo de sensações agradáveis e que a única condição fosse a de que, ao se conectar, não seria mais possível voltar atrás, sendo a pessoa obrigada a permanecer virtualmente conectada ao aparelho pelo resto de sua vida. O dilema proposto é o seguinte: valeria a pena perder a vida presente apenas pela satisfação de prazeres, emoções e desejos? Se prazeres, sensações e desejos satisfeitos fossem a única coisa importante para os seres humanos, não

³⁰Relativamente à distinção entre entendimento prático e desejos, confira-se: “*Now suppose your answer was ‘To hear this lecture’; further explanations could reasonably be requested. ‘What for?’ And the answers could be various, (i) just like listening to Anglo-Australian accents’; (ii) ‘I’ve detested this man for years, and now I’ve got a question that will really show him up in question-time’; (iii) ‘I’m gathering material for an expose of creeping neo-Aristotelianism in philosophy’; (iv) ‘I’m interested in ethics, and I don’t think I’ve got all the answers yet, perhaps the lecture will be some help’. And so on. (...) When we consider the third and fourth answers, feelings (and desires and ‘satisfactions’) are even more plainly not what must be mentioned in order to explain the action in question. (...) If you have feelings of anticipation or enthusiasm, they are another matter. They may be useful (though it’s not that we have them for the sake of anything!) if there are obstacles to be overcome (tiredness, traffic jams . . .); they may, on the other hand, be deceptive or delusive and merely the prelude to feelings of frustration or desolation with the way things work out. (...) I am saying, first, that in cases like those under consideration (which are the stuff of daily life), the feelings and emotions and inclinations and ‘desires’ cannot even be identified without reference to the relevant conceptions (i) of certain things as practical possibilities, and (ii) of those possibilities as ‘opportunities’, i.e. as possibilities of attaining some form of good. And, secondly, I am saying that it is those conceptions that provide your reason for acting; it is not merely that they guide you; they also motivate you” (FINNIS, John. *Fundamentals of Ethics*. 1.^a ed. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 33). Esta é a conclusão que Finnis chega a partir das considerações de Anscombe sobre Aristóteles, para quem o último lastro do raciocínio prático (a premissa de todo o raciocínio) não pode ser o desejo, mas o seu objeto, ou seja, um bem: “(...) *in the De Anima Aristotle is discussing what sets a human being in physical motion, and this universal (d) is just a schema of a universal premise. The occurrence of ‘should’ in it has no doubt helped the view that the practical syllogism is essentially ethical, but the view has no plausibility; this is not an ethical passage, and Aristotle nowhere suggests that the starting point is anything but something wanted*” (ANSCOMBE, G. E. M. *Intention*. 2.^a ed. Cambridge: Harvard University Press, 1963, p. 64). Finnis faz uma análise mais específica de sua obra *Intention* (afirmando que a sua principal tese é a prioridade do objeto desejado como fundamento da ação) em: FINNIS, John. *Anscombe On Spirit And Intention*. In: FINNIS, John. *Reason in Action*. *Op. cit.*, p. 75-76. No que concerne à possibilidade de ações movidas unilateralmente por desejos, veja-se: “*Even without the anticipation of any benefit or empowerment, feelings can incite behavior toward a goal. Understanding that goal — not as a reason for acting but as something to be brought about — an agent can pursue it by an intelligent causal process. A technical “means” (such as a tool, a manipulative process, a sign) is used to reach the “end.” Such behavior often occurs even in small children. Being intelligently guided, it is easily confused with rationally motivated action. What is said in some of our works about “spontaneous willing” involves precisely that confusion*” (GRISEZ, Germain; FINNIS, John; BOYLE, Joseph. *Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends*. *Op. cit.*, p. 105).*

haveria motivo para recusar a proposta. Porém, Finnis não concorda e alega que qualquer pessoa razoável teria motivos de sobra para recusá-la. Isso, porque há dimensões presentes em qualquer ser humano que ultrapassam a esfera meramente sensível. Para além do sensualismo, os seres humanos podem estar interessados em *manter a própria identidade e personalidade* — coisa que a “máquina de experiências” aniquilaria, pois não seria o próprio homem a agir, mas algum programa tecnológico (o que equivaleria a um suicídio, ensina Finnis). Ademais, a *realização das pessoas está na própria atividade*, e optar por conectar-se é o mesmo que se condenar a não poder mais ser o protagonista real de qualquer obra, por menor que seja. Por fim, uma pessoa razoável perceberia *que as aparências não são boas substitutas da realidade*, pois aquele que se conectou vive em algo irreal e meramente virtual (algo, no fundo, inexistente). Assim, afirmar que o prazer é a única coisa que importa é ignorar todas essas dimensões da personalidade humana. Sublinhe-se, inclusive, que esse desafio da máquina de experiências é utilizado por Finnis para fundamentar o princípio católico-jesuíta da subsidiariedade (que encontra a sua fonte na doutrina da *hypotaxis* do jesuíta oitocentista Taparelli, na Encíclica *Rerum Novarum*, 1891, de Leão XIII e, de modo expresso, na Encíclica *Quadragesimo Anno*, 1931, de Pio XI), segundo o qual o Estado deve sempre se limitar a agir somente quando for necessário e evitar encarregar-se de atividades que poderiam ser delegadas aos particulares. Esse princípio, segundo Finnis, concretiza um aspecto específico da participação nos bens humanos acima trabalhado: a noção de que a realização das pessoas está na própria atividade³¹.

³¹Finnis comenta o papel do recurso heurístico da máquina de experiências em *Fundamentals of Ethics* (*Op. cit.*, p. 37-42). O próprio Nozick formulou os argumentos recepcionados Finnis para não se conectar à máquina de experiências. Leia-se: “¿Qué nos preocupa a nosotros, además de nuestras experiencias? Primero, queremos hacer ciertas cosas, no sólo tener la experiencia de hacerlas. (...) Una segunda razón para no encadenarse a la máquina es que queremos ser de cierta forma, ser un cierto tipo de persona. Alguien que flota en un tanque es una burbuja indeterminada. No existe respuesta a esta pregunta: ¿cómo es aquella persona que ha estado en un tanque durante largo tiempo? ¿Es valiente? ¿Amable? ¿Inteligente? ¿Ingeniosa? ¿Amante? No sólo es difícil decir, sino que no es de ninguna manera, Encadenarse a la máquina es una especie de suicidio. (...) En tercer lugar, encadenarse a una máquina de experiencias nos limita a una realidad hecha por el hombre, a un mundo no más profundo ni más importante que aquel que la gente puede construir” (NOZICK, Robert. *Anarquía, Estado y utopía*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 54). Relativamente ao princípio católico da subsidiariedade, confira-se: SANTOS, Rodrigo Bley. Notas históricas sobre o princípio de subsidiariedade. *Revista Pensamento Jurídico*, São Paulo, Vol. 12, n.º 2, 2018, p. 347-371; PIO XI. *Carta Encíclica Quadragesimo Anno*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html. Acesso em: 11 de abril de 2022. A relação entre a máquina de experiências e o princípio da subsidiariedade é mencionada por Finnis em *Natural Law and Natural Rights* (*Op. cit.*, p. 146-147).

Além da distinção entre desejo e bens humanos, é igualmente imprescindível considerar a estrutura e classificação dos atos que compõem o agir prático de acordo com Finnis. Toda e qualquer ação humana voluntária possui um fim. Tal fim é entendido por Finnis como o propósito da ação, ou seja, aquilo que se deseja realizar. Esse propósito é sempre um estado concreto de coisas, que é desejado e figura como o fim perseguido. O propósito é o que *move* a ação do sujeito por sua *atratividade*. Qual é a origem dessa atratividade? A origem é dupla: há um desejo sensitivo (sentimental, emotivo ou prazeroso) que move a ação em direção ao propósito, e existe uma *atratividade* racional que move a ação do sujeito em direção ao propósito tendo em vista a sua participação em um *bem inteligível* (seja instrumental ou básico). Portanto, propósitos são desejados tanto sensível como racionalmente. Do ponto de vista unicamente sensitivo, o propósito é visto como *alvo* (*goal*) ou simplesmente como *fim* que exige um *meio* de satisfação. Do ponto de vista racional, o propósito é visto quer como forma de participação (instanciação — *instatiation*) direta do agente em um bem humano básico (sendo tal participação chamada de benefício — *benefit*), quer como uma forma de empoderamento (*empowerment*) do sujeito para o gozo mediato de bens básicos através da obtenção imediata de bens instrumentais. Como dito acima, bens básicos são aqueles capazes de justificar, por si só, uma ação racionalmente arquitetada, enquanto bens instrumentais são aqueles que têm valor enquanto possibilitam a participação em outros. O propósito será básico ou instrumental a depender do bem *antecipado*. Porém, nem toda ação é arquitetada ou planejada para a participação em bens instrumentais ou básicos. Há ações que, mantendo a estrutura *meio-e-fim*, são movidas unilateralmente por sentimentos como o ódio ou a alegria — como é geralmente observado em crianças. Por essa razão, Finnis chega a mencionar que uma das causas dos atos imorais é o agir simplesmente com base em emoções irrefletidas³².

É, também, possível, de um modo mais específico, distinguir diversos atos internos que compõe harmonicamente o agir humano racional baseado em bens. Existem, nesse âmbito, *juízos* (*judgments*) e *escolhas* (*choices*). O *juízo* propõe e molda a ação a partir do que *deve ser* feito. A escolha é a vontade de fazer aquela ação ao invés de não fazê-la ou em vez de fazer qualquer outra ação. Essa distinção nas ações está enraizada em uma distinção em seus princípios (ou seja, na *razão* e na *vontade* dos agentes — que são os princípios da

³²GRITZ, Germain; FINNIS, John; BOYLE, Joseph. Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends. *Op. cit.*, p. 104-105.

ação), pois pode-se distinguir entre o conhecimento intelectual dos bens básicos como motivos de escolha (*judgments*) e a correspondente volição em relação aos bens (*choices*). Relativamente aos atos de escolha/volição (*choices*), utiliza-se o termo *interesse* (*interest*) para significar uma volição relacionada ao aspecto inteligível de um propósito potencial (seja um *benefício* ou um *empoderamento*) — assim, *interesses* são relativos ao aspecto inteligível de um propósito potencial. Utiliza-se *intenção* (*intention*) para significar uma volição relacionada ao aspecto inteligível (seja um *benefício* ou um *empoderamento*) de um propósito para o qual um ato realmente foi escolhido — assim, *intenções* são relativas ao aspecto inteligível de um propósito real. Finalmente, para significar o tipo de volição (pressuposta por *interesses* e *intenções*) que incide sobre os bens básicos, utiliza-se o termo *vivacidade* ou *vitalidade* (*aliveness*), ou mesmo a expressão *simples volição* (*simplevoliton*) — "simples" porque básicas e descomplicadas. Assim, especificada pelos primeiros princípios do conhecimento prático, a *vitalidade/vivacidade/simples-volição* (volição relativa a bens básicos) subjaz aos diversos *interesses* que, por sua vez, tomam forma específica nas *intenções* com que se escolhe agir em direção a fins. Todo este vocabulário compõe o dicionário da moral de Finnis³³.

Vistos os conceitos de bem e de bens básicos, analisada a distinção entre desejos e entendimento prático e tendo-se explanado sobre os fundamentos racionais da ação humana e sobre a estrutura dos atos humanos baseados em bens, resta falar, de um ponto de vista ainda geral, a respeito da *apreensão dos bens humanos básicos*. Entretanto, como se trata de bens não derivados, originários e, assim, indemonstráveis, não é possível prová-los. É possível apenas descrever como tais bens são apreendidos pela inteligência e explicar de que forma uma reflexão introspectiva pode reconhecê-los. Para Finnis, o homem é uma tábua rasa, ou seja, não possui conceitos inatos e, assim, precisa da experiência para formá-los. Mesmo quando se trata de bens, o homem ainda é dependente da experiência. A partir dela, o homem se vê instigado a fazer perguntas, ou seja, a buscar respostas às suas inquietações intelectuais. Uma criança, exemplifica Finnis, quando atinge certa maturidade, percebe, por suas próprias vivências, que pode indagar e conhecer a origem de certos fenômenos e explicá-los corretamente. Ao encontrar respostas para as suas perplexidades, o homem

³³Veja-se: GRISEZ, Germain; FINNIS, John; BOYLE, Joseph. Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends. *Op. cit.*, p. 105-106; FLANNERY SJ, Kevin L. *John Finnis on Thomas Aquinas on Human Action*. In: KEOWN, John; GEORGE, Robert P. (Coord.). *Reason, Morality, and Law: The Philosophy of John Finnis*. 1.^a ed. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 121.

percebe que pode reuni-las e formar conceitos originários. Tal ato simples é chamado, por Finnis, de *insight* — que designa o ato humano intelectual de, a partir de perguntas provocadas por várias experiências, formar novas ideias ou conceitos originários ou não derivados (que designam o ponto em comum das diferentes experiências). Porém, há *insights* teóricos e práticos, pois, ao apreender ideias novas no nível teórico, o homem também é capaz, pelo mesmo processo intelectual (experiência-perguntas-respostas-*insights*-oportunidades/possibilidades), de compreender que tais conceitos teóricos são também bens a ser buscados e que não tê-los é estar em uma situação ruim ou imperfeita (essa relação de oposição é importante). Tal discernimento, igualmente originário, é o que Finnis denomina *insight* prático — inclusive, para o professor de Oxford, atos de *insight* prático equivalem à *sindérese* tomista —, pelo qual é possível, por exemplo, passar do *é-conhecimento* ao *dever-conhecimento* (*dever* no sentido de atratividade, direção). Ainda no exemplo de Finnis, têm-se um *insight* prático quando a criança, após adquirir experiências intelectivas, indagá-las e entender o que é o conhecimento por um *insight* teórico, percebe que estar na posse da verdade é, evidentemente, *melhor* (é mais valoroso) do que estar em erro, que o conhecimento da realidade faz *sentido* e que buscá-lo é algo que *vale a pena* (que tem *valor*) ou que torna o homem mais *perfeito*. Assim, a criança, na situação descrita por Finnis, entende que a participação nesse objeto valoroso é possível/acessível aos seres racionais (isto é, que se trata de uma *possibilidade prática*, de uma verdadeira *oportunidade*) e, portanto, é um bem digno de ser alcançado³⁴.

³⁴Para um maior desenvolvimento sobre a reinterpretação da teoria do *insight* de Lonergan, veja-se: FINNIS, John. Introduction. In: FINNIS, John. *Reason in Action*. Op. cit., p. 1-15. Relativamente à comparação entre a noção de *insight* e *sindérese*, confira-se: FINNIS, John. *Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 89. Como sublinhado, Finnis tomou este termo (*insight*) de Lonergan. Segundo Lonergan, o conhecimento prático possui três níveis: a) *experiência*; b) perguntas que levam a *insights*; c) reflexões que levam a *juízos*. A estrutura triádica do conhecimento prático corresponde aos três níveis de bens identificados por Lonergan: a) os bens objetos de desejos; b) o bem inteligível da ordem (plasmado em padrões de relações que condicionam a realização dos desejos), que só é conhecido a partir de perguntas impulsionadoras de *insights* que remetem o homem a dimensão que foge ao sensível, a dimensão inteligível; c) finalmente, há o bem que emerge da reflexão e do juízo. Para Finnis, Lonergan ainda sustenta uma ética empirista, pois o bem da ordem é meramente formal, enquanto os bens substantivos são meramente satisfações (*Fundamentals of Ethics*. Op. cit., p. 42-45). A propósito, considere-se esta passagem de Lonergan: “On a first level one considers the needs and capacities of individuals, their operations which within society become cooperations, and the resultant recurrent instances of the particular good. On a second level one considers their plasticity and perfectibility, their training for assuming roles and performing tasks within already understood and accepted modes and styles of cooperating, and their actual performance which results in the functioning or malfunctioning of the good of order. On a third level one considers individuals as free and responsible, adverts to their basic options for self-transcendence or for alienation, examines their personal relations with other individuals or groups within the society, and notes the terminal values they bring about in themselves and encourage in others” (LONERGAN, Bernard. *Method in Theology*. 2.^a ed. Toronto: University of Toronto Press, 2007, p. 359).

Essa explicação ilumina um traço característico que Finnis atribui para os bens humanos básicos: a sua autoevidência — aspecto nuclear no pensamento do professor australiano, pois fornece um dos argumentos de Finnis para desmontar a falácia naturalista (a acusação de inferência ilícita de fatos para normas). Germain Grisez, o principal influenciador de Finnis nesse ponto, relembra, em seu artigo *The first principle of the practical reason* (1965), o que pode ser dito como evidente. Para algo ser evidente, é preciso sê-lo *objetivamente* (pelas próprias implicações do sujeito da proposição; trata-se de algo *não necessariamente deduzido de outra proposição* — por exemplo: o *homem é racional*; ora, isso já óbvio pelo próprio sujeito desta oração) e *subjetivamente* (deve haver uma correta compreensão do sujeito da proposição, da sua inteligibilidade ou dos seus possíveis significados no contexto — por exemplo, dizer que os anjos não estão em qualquer lugar só é evidente para o teólogo, que sabe que anjos são incorpóreos). Como foi dito, o ato de *insight* é o ato humano intelectual de, a partir de perguntas provocadas pela experiência, formar novas ideias ou conceitos originários, não derivados. Quando o conceito do bem do conhecimento ou do bem da vida é assim compreendido pelo sujeito, a *noção de bem* passa a integrar o rol de seus significados possíveis. Por isso, é adequado dizer que o conhecimento é *evidentemente* um bem, assim como a vida e outros. Ser objeto de um *insight* é um modo específico de algo ser *evidente*³⁵.

Como se disse, a apreensão dos bens básicos consiste em um ato simples e originário, que só pode ser abstrata e analiticamente dividido para fins didáticos, de modo que qualquer tentativa de demonstrar ou de provar um bem básico é, no mínimo, uma

Confira-se, também: CRISP, Roger. Finnis on Well-being. In: KEOWN, John; GEORGE, Robert P. (Coord.). *Reason, Morality, and Law: The Philosophy of John Finnis*. Op. cit., p. 25-26; HALDANE, John. Reasoning about the Human Good, and the Role of the Public Philosopher. In: KEOWN, John; GEORGE, Robert P. (Coord.). *Reason, Morality, and Law: The Philosophy of John Finnis*. Op. cit., p. 38.

³⁵ “Mas algo se diz ‘evidente’ em dois sentidos: em um sentido, objetivamente; no outro sentido, com relação a nós. Qualquer proposição pode ser chamada de objetivamente evidente se o predicado pertence à inteligibilidade de seu sujeito. No entanto, para quem não conhece a inteligibilidade do sujeito essa proposição não será evidente. Por exemplo, a proposição o homem é racional, tomada em si mesma, é evidente, pois dizer homem é dizer racional; no entanto, para alguém que não sabe o que é o homem esta proposição não é evidente. Consequentemente, como diz Boécio no *De hebdomadibus* há certos axiomas ou proposições que são universalmente evidentes para todos. Nessa classe encontram-se as proposições cujos termos todos entendem – por exemplo: qualquer todo é maior do que as suas partes, e duas coisas iguais a uma terceira são iguais uma à outra (entre si). Há, porém, outras proposições que são evidentes apenas para os estudados, que compreendem o que significam os termos de tais proposições. Por exemplo, para quem entende que os anjos são incorpóreos, é evidente que eles não estão em algum lugar preenchendo-o, mas isto não é evidente para os não estudados, que não compreendem este ponto” (GRISEZ, Germain. O primeiro princípio da razão prática (1965). Tradução: José Reinaldo de Lima Lopes. *Revista Direito GV*, vol. III, n.º 2, 2007, p. 182).

contradição — mesmo porque eles servem de premissas para o raciocínio prático, ou seja, constituem o que há de evidente no processo de dedução de normas morais. Porém, há sinais que todos os bens básicos apresentam e que facilitam o processo de identificação dos mesmos. O principal deles é a capacidade de satisfazer as demandas da razão prática, ou seja, a capacidade que estes bens possuem para justificar as ações humanas de maneira definitiva diante de questionamentos sobre as suas razões — perguntas sobre os motivos do agir. Aqui, a pergunta-chave é: “para que agir de forma x ou y ?” ou “por que agir desta maneira?”. Quando a resposta satisfaz plenamente um interlocutor realmente interessado em descobrir motivos racionais para manter certo curso de ação ou para passar a adotá-lo, está-se diante de um bem básico. Sentimentos (como o ódio e a alegria) e bens meramente instrumentais (como a liberdade) não são capazes fornecer bases para uma resposta satisfatória. Se alguém tentar justificar a ação de matar um animal agressivo por ódio ou por alegria, a ação não será considerada racional (mas passional). Se a justificativa for pela liberdade, a resposta também não será satisfatória, pois a liberdade só tem valor enquanto meio de participação em outros bens. Porém, se a justificativa da ação for a proteção da vida de uma criança contra um cão agressor, a ação será compreensível não pelo afeto que as crianças naturalmente suscitam nas pessoas (que, em si mesmo, é um sentimento igual ao ódio e à alegria), mas pelo bem da vida da criança — que é apreendido como algo valioso, que vale a pena ser buscado, que é melhor manter do que deixar-se destruir etc. Em suma, bens básicos possuem esta capacidade de tornar a ação justificável, racional e compreensiva de modo satisfatório. São elementos que fornecem premissas para o agir de maneira originária, ou seja, fornecem razões ou motivos suficientes para que uma conduta seja considerada racional³⁶.

³⁶Esse procedimento é sugerido por Finnis em diversos textos. Veja-se o que diz: “*We have seen (II.2) that when one pursues the question ‘What for?’ to the point where no further such question is intelligent, one arrives, not at a ‘contingent desire’ or state of feeling . . . to be explained in turn by the mechanics, biology and/or psychology of human nature’. Rather, one arrives at the perception (i.e. the understanding or intelligent discernment) of a basic form of human flourishing in which, not one human being on one occasion, but somehow all human beings in appropriate circumstances can participate*” (*Fundamentals of Ethics. Op. cit., p. 52*). Confira-se, também: “*The most direct way to uncover the basic goods is by considering actions and asking, “Why are you doing that?” and “Why should we do that?” and so on. Persisting with such questions eventually uncovers a small number of basic purposes of diverse kinds. These purposes arouse interest because their intelligible aspects are instantiations of the diverse basic goods*” (GRISEZ, Germain; FINNIS, John; BOYLE, Joseph. *Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends. Op. cit., p. 106-107*). Anscombe também sugere o mesmo em sua interpretação e reflexão sobre a moral aristotélica (ANSCOMBE, G. E. M. *Intention. Op. cit., p. 72-74*).

Finnis acredita que tais esclarecimentos são suficientes para guiar as pessoas em sua apreensão dos bens humanos. Porém, o professor de Oxford concede em ir mais além e propõe um desafio que considera ser insuperável por qualquer modalidade de ceticismo: o problema da lógica própria do bem humano do conhecimento. Tal modalidade de bem, segundo Finnis, possui uma força persuasiva tal, que qualquer tentativa de negá-lo implica uma forma de contradição (mais especificamente, uma *contradição performática* ou *operacional*). Segundo J. L. Mackie, seguido por Finnis, há três formas de autorrefutação: a) a autorrefutação veridativa, em que a verdade da proposição implica a sua falsidade ("sei que nada sei"); b) a autorrefutação pragmática, em que o modo de exposição da proposição invalida o seu conteúdo (por exemplo, quando alguém canta: "nada estou cantando"); c) a autorrefutação operacional, em que qualquer tipo de contexto implicaria a falsidade da proposição (por exemplo, quando se diz: "eu não existo"). Na autorrefutação pragmática, a falsidade da proposição não é interna, mas também é provocada pela confrontação de seu conteúdo com o contexto em que se insere. Porém, a distinção é que, na autorrefutação operacional, a frase está tão viciada que qualquer contexto a invalidaria inevitavelmente. Quando os cétricos dizem que a verdade (ou o bem humano básico do conhecimento) não é um bem digno de ser buscado, eles padecem de uma autorrefutação operacional, pois, no ato mesmo de dizer que a verdade não vale como um fim digno para a ação humana, os cétricos deixam implícito que a verdade de sua proposição é digna de conhecimento; assim, pelo menos, a verdade cétrica é um bem; porém, tal conclusão refuta o próprio ceticismo ético, seja qual for o contexto da afirmação³⁷.

Matthew Kramer chegou a questionar a acusação finnisiana de autorrefutação operacional do ceticismo sobre o valor da verdade. Em primeiro lugar, Kramer argumenta que a afirmação cétrica sobre o desvalor do conhecimento valoriza a verdade de sua proposição apenas instrumentalmente, referindo-a como boa somente para um fim alheio a si. Finnis argumenta que, para que uma verdade seja boa apenas instrumentalmente, é preciso apontar o fim que lhe confere valor e que o único fim que Kramer parece identificar é o de salvar as pessoas de perder tempo em busca de verdades ou conhecimentos inúteis. Porém,

³⁷Finnis menciona expressamente o tema em *Natural Law and Natural Rights* (*Op. cit.*, p. 73-75). A nomenclatura exposta corresponde às adaptações para a língua portuguesa sugeridas em: RODRIGUES, José Gusmão. "O relativismo acerca da verdade refuta-se a si mesmo?" *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 69, n.º 3/4, 2013, p. 777-806. Mackie não fornece uma nomenclatura própria para a autorrefutação veridativa e fala apenas em *pragmatic self-refutation* e *operational self-refutation*: MACKIE, J. L. Self-refutation: A formal analysis. *Philosophical Quarterly*, vol. 14, n.º 56, 1964, p. 203.

dentre outros problemas, o argumento de Kramer falha ao não poder esconder ser impossível a qualquer pessoa buscar o conhecimento sobre a verdade ou falsidade do ceticismo prático absoluto supondo, de antemão, que buscar conhecimentos não instrumentais é sempre uma perda de tempo — assim, será igualmente impossível concluir pela verdade do ceticismo prático absoluto. Kramer também afirma que o valor buscado no momento de se fazer a afirmação cética pode encerrar-se na própria afirmativa cética e não corresponder, necessariamente, a alguma forma de bem em sentido geral, como é o bem da verdade em si mesma. Porém, Finnis afirma que a contradição não está em sugerir, ao mesmo tempo, a bondade da verdade específica do ceticismo prático e negar a bondade da verdade em geral (o que já seria contraditório), mas em que o julgamento prático interno do sujeito, ao decidir buscar a verdade ou falsidade do ceticismo prático absoluto, já antecipa (e pressupõe) a conclusão de que adquirir a verdade é um bem e aquele que a possui está em uma condição melhor do que a pessoa que a ignora. A terceira e última objeção de Kramer é que conhecer a verdade e propagá-la pode ser uma má experiência, algo, inclusive, doloroso e triste — como a traumática verdade de que Deus não existe, segundo exemplifica. Finnis replica que tal argumento ignora a distinção entre desejo e entendimento prático ou entre racionalidade e moralidade. Se Kramer se referir apenas à dor anexa ao se descobrir certas verdades, isso só confirma a tese finnisiana de que bens inteligíveis não se reduzem a desejos, sentimentos ou quaisquer aspectos puramente subjetivos — assim, não é certo dizer que a verdade pode ser má porque dói, sendo mais preciso afirmar que a verdade é um bem digno de se buscar mesmo que ela destrua o mais profundo sentimento de uma pessoa e que entristecer-se por uma verdade amarga é melhor do que se alegrar por ficções. Se Kramer se referir a verdades que atacam outros bens, Finnis lembra que qualquer bem pode ser motivo para a prática de um ato imoral (como é o caso de pessoas que prejudicam seriamente a própria saúde em nome da beleza) e que isso não os desqualifica como bens (apenas demonstra que existem outros bens além daquele que está sendo visado) — essa noção depende da distinção entre racionalidade prática (agir em vista de bens) e moralidade (não desconsiderar qualquer bem que represente um aspecto da realização humana), a ser trabalhada mais adiante³⁸.

³⁸ Kramer fala expressamente dos três argumentos descritos acima: “(...) *What must here be impeached is Finnis's understanding of that claim as expressive of the noninstrumental value of truth. (...) By distinguishing a commendation of truthfulness-in-the-abstract from a commendation of truthfulness-in-regard-to-one's-particular-statements - by observing that the latter does not entail the former - the skeptic can disavow any credence in the general virtue of truth. (...) In light of my third critique of Finnis, skeptics should counter the association of truth and goodness by pointing to the problems of self-deception and by making clear that the*

3.3 AS CARACTERÍSTICAS PRINCIPAIS DOS BENS HUMANOS BÁSICOS

Quais são as características dos bens humanos básicos? Há várias, mas, principalmente: a objetividade, a universalidade, a autoevidência, a incomensurabilidade e a pré-moralidade. A objetividade decorre do fato de não serem subjetivos, pois não são condicionados pelo desejo (ou seja, não se pode falar que “só são bens se forem desejados”), mas condicionam os desejos (isto é, “há desejos porque há um bem”). A ideia de universalidade é conexas à noção de objetividade, por serem bens manifestos em várias culturas e instituições³⁹.

Ademais, como dito, são autoevidentes. A autoevidência decorre igualmente da objetividade desses bens, enquanto podem ser apreendidos por qualquer pessoa não por uma intuição *a priori*, mas por experiência. Seguindo Tomás de Aquino, Finnis afirma que tais bens ou valores básicos são captados por indução (*induction*), ou seja, um discernimento (*insight*) a partir dos dados da experiência apresentados pela memória. Assim, são indemonstráveis, não inatos e não intuídos, mas induzidos⁴⁰.

Como dito, tais bens são, também, incomensuráveis. Há, entretanto, dois modos de incomensurabilidade. Existe a incomensurabilidade entre os bens humanos básicos (a

overcoming of self-deception can irreparably injure disabused people (and can justifiably be regretted by those people as harm-inflicting)” (KRAMER, Matthew. *In The Realm Of Legal And Moral Philosophy*. New York: St. Martin’s Press, 1999, p. 14-24). Finnis o responde em um breve ensaio (cujo teor foi comentado no parágrafo acima): FINNIS, John. Self-refutation revisited. *In: FINNIS, John. Reason in Action. Op. cit., p. 86-88.*

³⁹No plano internacional, há uma lista de características dos bens humanos básicos de Finnis fornecida por Postema, no seguinte sentido: “As Finnis understood them, these goods are: ultimate and irreducibly normative, providing fundamental reasons for action and for social arrangements and institutions, and grounding all practical normativity; objective, independent of inclination and preference; abstract, needing to be articulated or specified in order to provide concrete guidance; irreducibly plural and diverse; and incommensurable, submitting to no rationally grounded metric or principle of priority” (POSTEMA, G. J. *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*. Chapel Hill: Springer, 2011, vol. 11, p. 551). Em língua portuguesa, muitos pesquisadores brasileiros têm dedicado tópicos para tratar separadamente das características dos bens humanos básicos de Finnis: SOMENSI, Elton. *Bem Comum, Razoabilidade Prática e Direito: A Fundamentação do Conceito de Bem Comum na obra de John M. Finnis. Op. cit., p. 61-65*; PEREIRA, Dienny Estefhani Magalhães Riker. *Razão Prática eo Bem Humano Básico Do Casamento: Lei Natural, Bem Comum e Direito*. 2018. Dissertação (Mestrado) – Curso de Direito, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018, p. 76-84; SANTOS, André Fonseca dos. Dos bens humanos às normas morais: os princípios de lei natural na estrutura do raciocínio prático em Finnis. *In: PINHIERO, Victor Sales (org.). A filosofia do direito natural de John Finnis*. Rio de Janeiro: *Lumen Juris*, 2020. Vol. 1, p. 107-112. Relativamente à objetividade dos bens humanos, veja-se: FINNIS, John. *Fundamentals of Ethics. Op. cit. P 60-66.*

⁴⁰ Confira-se: FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights. Op. cit., p. 64-69*; FINNIS, John. Introduction. *In: Reason in Action. Op. cit., p. 1-15.*

impossibilidade de dizer, *a priori*, que um bem possui mais valor do que o outro) e a incomensurabilidade entre as diversas formas de instanciação ou manifestação desses bens (a da impossibilidade de dizer, em certos casos, qual é o melhor meio de concretizar os bens básicos). A primeira se dá em razão do fato de tais bens serem igualmente básicos, ou seja, de não estarem condicionados a qualquer outro bem. Se estivessem condicionados a outro bem, não seriam básicos. Ademais, tais bens se apresentam como diferentes maneiras de realização das pessoas, não podendo ser preteridos. Assim, existe uma incomensurabilidade entre tais bens. A segunda forma de incomensurabilidade refere-se aos diferentes modos de manifestação destes bens (*instantiations*)⁴¹.

Por fim, há a característica da pré-moralidade dos bens básicos, tendo em vista que, se fossem, de imediato, morais, qualquer ação que se pautasse por eles estaria de acordo com a moral. Porém, dizer isso é abrir espaço para ações injustificadamente seletivas, que sacrificam diretamente um bem pelo outro, e, assim, imorais (por exemplo, se a moralidade compreendesse qualquer ação pautada em bens básicos, matar alguém para *conhecer* as características internas de seus órgãos seria plenamente moral, pois seria uma conduta realizadora do bem do conhecimento — o que é um absurdo). Por isso, diz-se que os bens humanos básicos são pré-morais⁴².

3.4 A LISTA DE BENS HUMANOS BÁSICOS

Finnis, ao longo de sua carreira acadêmica, apresentou diversas versões da lista de bens humanos básicos — concluindo, inclusive, tratar-se de uma lista aberta. A primeira delas (e a mais conhecida) foi a compartilhada na primeira edição de seu livro *Natural Law and Natural Rights* (1980). Nesse livro, encontra-se a seguinte lista de bens básicos: a *vida* (que engloba, basicamente, autopreservação, plasmada na saúde corporal, na ausência de dor e na transmissão da vida pela procriação), o *conhecimento* (a própria inclinação do homem à busca não de uma verdade específica, mas da verdade em si mesma), a *ludicidade* (trata-

⁴¹Leia-se: FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. *Op. cit.*, p. 92-95. Observe-se, também, o que se diz em: GRISEZ, Germain; FINNIS, John; BOYLE, Joseph. *Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends*. *Op. cit.*, p. 110.

⁴²*Ibidem*, p. 83-84.

se de agir em função do atrativo na realização de uma atividade em si mesma, sempre distinta das situações de seriedade), a *experiência estética* (que engloba tanto do valor da beleza exterior, como a experiência interior de apreciar a beleza, incluindo a beleza natural, podendo ser realizado tanto ativa como passivamente), a *amizade* (que é buscada desde uma forma mais fraca, plasmada na simples convivência pacífica com os outros, a uma forma mais forte de relação interpessoal, manifesta quando se age apenas para o bem do outro, ou seja, quando o bem de outra pessoa é uma parte da própria realização pessoal do sujeito), a *razoabilidade prática* (que possui um aspecto negativo pressuposto, *liberdade de agir*, e um aspecto positivo condicionante, *racionalidade no agir*; a partir do segundo aspecto, procura-se uma ordem inteligente nos próprios hábitos e ações — que pode ser expressa de uma forma *interna*, como *integridade*, quando se busca uma harmonia interna nas próprias emoções e disposições, e de uma forma *externa*, como *autenticidade*, quando se busca conformar a própria ação às valorações feitas) e a *religião* (que se refere ao bem de conhecer a ordem existente no mundo e o próprio papel individual nesta ordem, mas também de buscar concretizar e favorecer tal harmonia)⁴³.

Essa lista foi apresentada como uma reformulação daquela oferecida por Santo Tomás de Aquino, em sua *Suma teológica*. Para o teólogo latino, o homem sempre age em função de um fim, o qual possui inteligibilidade de bem — sendo o bem aquilo que a todos apetece. Assim, é possível extrair o primeiro princípio da razão prática: o bem deve ser buscado e o seu contrário (o mal), evitado. Já que o bem é buscado de maneira natural pelo homem, ele pode ser reconhecido por suas inclinações naturais, que lhe mostram todos os preceitos da lei natural, e, assim, ordenados segundo a essência humana. Há, segundo o Aquinate, aqueles bens buscados por todas as substâncias (a autoconservação de seu próprio ser), aqueles bens perseguidos pelos animais em geral (a reprodução, o cuidado com a prole etc.) e, em terceiro e último lugar, aqueles bens exclusivos dos seres racionais (o conhecimento da verdade e a vida em sociedade). Finnis, no entanto, considera essa lista de bens excessivamente apegada à metafísica e ao campo teórico — embora Finnis reconheça que Tomás de Aquino não cometeu o erro de derivar esses bens do campo estritamente especulativo para o âmbito prático e defenda, inclusive, que o Aquinate chegou a perceber a

⁴³*Ibidem*, p. 85-90.

incomensurabilidade e irredutibilidade dos bens entre si (pois o teólogo católico medieval não admite sequer que o bem da vida seja sacrificado pelo bem da religião)⁴⁴.

No entanto, Finnis se aproxima mais da lista proposta por Aquino em um importante artigo publicado em conjunto com seus principais colaboradores: *Practical principles, moral truth, and ultimate ends* (1987). Há uma lista de bens humanos básicos em que cada um deles está ligado a uma parte da natureza humana. Inclusive, podem ser classificados em *substantivos* (quando as suas instanciações não dependem de um processo racional de escolha, pois são perseguidos espontaneamente) e *reflexivos* (são bens relativos a dimensão humana de ser agente de deliberação e escolha em busca de harmonia e distanciamento de conflitos dos mais variados modos). Existem bens substantivos ligados à natureza humana racional (como o *conhecimento* e a *estética*), à natureza humana animal (como a *vida* — sua conservação e transmissão —, a *saúde* e a *segurança*) e a ambas simultaneamente (algum grau de *excelência no trabalho* e no *lazer*, que se dá pela capacidade o homem mudar o mundo e atribuir-lhe valor). Por outro lado, há os bens reflexivos, como a *harmonia com as outras pessoas* (que compreende desde uma convivência pacífica com os outros, passando por uma relação de cooperação mútua por

⁴⁴FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. *Op. cit.*, p. 94-95. Com relação à lista de bens acima perfilhada, veja-se esta passagem de Tomás de Aquino (*Suma de Teología*. 2.^a ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993. Vol. I. Parte II, p. 732-733): “Mas así como el ente es la noción absolutamente primera del conocimiento, así el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien. De ahí que el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la noción de bien, y se formula así: «el bien es lo que todos apetecen». En consecuencia, el primer precepto de la ley es éste: «El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse». Y sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, de suerte que cuanto se ha de hacer o evitar caerá bajo los preceptos de esta ley en la medida en que la razón práctica lo capte naturalmente como bien humano. Por otra parte, como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando. De aquí que el orden de los preceptos de la ley natural sea correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. Y de acuerdo con esta inclinación pertenece a la ley natural todo aquello que ayuda a la conservación de la vida humana e impide su destrucción. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes másdeterminados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. Y a tenor de esta inclinación se consideran de ley natural las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y, según esto, pertenece a la ley natural todo lo que atañe a esta inclinación, como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto”. Com relação aos sinais que Tomás de Aquino apresenta de que considerava tais bens irredutíveis uns aos outros e igualmente incomensuráveis, veja-se este trecho (*Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990. Tomo III. Parte II-II, p. 534): “(...) tampoco es lícito darse muerte por temor a consentir en el pecado (...)”.

interesses próprios, até o tipo de relação interpessoal em que o bem do outro é parte da própria realização/felicidade pessoal do sujeito — ou seja, por exemplo, relações de paz social e interpessoal, vizinhança, cooperação contratual e amizade verdadeira), a *paz interior* (que resulta da harmonia entre sentimentos e entre sentimentos e julgamentos/escolhas da própria pessoa), a *paz de consciência* (harmonia entre julgamentos e escolhas da própria pessoa — que é o bem oposto ao mal de as próprias escolhas estarem em conflito com os próprios julgamentos, isto é, de estar agindo de forma contrária à consciência) e, por fim, a *religião* ou *harmonia com alguma fonte mais-que-humana de significado e valor* (isto é, toda e qualquer relação de continuidade ou ligação entre a ordem individual do sujeito e a ordem geral do universo, enquanto fonte de significado e valor mais-que-humana). É possível concluir que essa é a lista de bens humanos básicos definitiva de Finnis, ressaltando-se apenas a inclusão do bem básico do casamento posteriormente — pelo que se vê em um artigo de Finnis intitulado *Is Natural Law Theory compatible with limited government*, de 1996, e em seu livro *Aquinas*, de 1998. Isso se confirma em seu *Postscript*, feito à sua segunda edição de *Natural Law and Natural Rights* (2011), no qual o autor expõe uma lista contendo todos estes bens (unindo, no entanto, a paz interior, *integridade*, e a paz de consciência, *autenticidade*, como o mesmo tipo de harmonia — ambas exigindo a moralidade ou razoabilidade prática como meio de participação)⁴⁵.

⁴⁵ GRISEZ, Germain; FINNIS, John; BOYLE, Joseph. Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends. *Journal Articles*, 1987, p. 106-108. Sobre as questões relacionadas ao bem humano do casamento, confira-se: FINNIS, John. *Is natural law theory compatible with limited government?* In: *Natural law, Liberalism, and morality*. Oxford: Clarendon Press Oxford, 1996, p. 12-17. FINNIS, John. *Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 143-154. Finnis também escreveu outros artigos tratando sobre o matrimônio: FINNIS, John. *Marriage: A Basic And Exigent Good*. In: FINNIS, John. *Human Right and Common Good*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 317-33; FINNIS, John. *Law, Morality, and ‘Sexual Orientation’*. In: FINNIS, John. *Human Right and Common Good*. *Op. cit.*, p. 334-352; FINNIS, John. *Sex and Marriage: Some Myths and Reasons*. In: FINNIS, John. *Human Right and Common Good*. *Op. cit.*, p. 353-388. Com relação à última lista apresentada por Finnis, confira-se o que o autor disse: “A list: (1) knowledge (including aesthetic appreciation) of reality; (2) skilful performance, in work and play, for its own sake; (3) bodily life and the components of its fullness, viz. health, vigour, and safety; (4) friendship or harmony and association between persons in its various forms and strengths; (5) the sexual association of a man and a woman which, though it essentially involves both friendship between the partners and the procreation and education of children by them, seems to have a point and shared benefit that is not reducible either to friendship or to life-in-its-transmission and therefore (as comparative anthropology confirms and Aristotle came particularly close to articulating [e.g. *Nic. Eth. VIII.12: 1162a15–29*] not to mention the ‘third founder’ of Stoicism, Musonius Rufus) should be acknowledged to be a distinct basic human good, call it marriage; (6) the good of harmony between one’s feelings and one’s judgments (inner integrity), and between one’s judgments and one’s behaviour (authenticity), which we can call practical reasonableness; (7) harmony with the widest reaches and most ultimate source of all reality, including meaning and value” (FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. *Op. cit.*, p. 448).

Em *Aquinas* (1998), Finnis também apresenta uma lista de bens humanos básicos, mas são apenas comentários à lista de Tomás de Aquino. Por isso, pode-se dizer, como dito, que a sua lista definitiva se encontra no artigo acima mencionado, de 1987. Porém, que bens são citados nesse livro? Segundo Finnis, glosando os textos do Aquinate, existem bens que são comuns a todas as substâncias, que são comuns a todos os animais e que são privativos dos seres humanos. Na primeira ordem, estão o bem da vida (que engloba a sua preservação, a saúde e a integridade corporal, referenciada pelos termos maturidade, integridade e saúde). Na segunda, encontramos o bem humano do casamento, que engloba a união entre o homem e a mulher, a educação das crianças e as atividades afins. Na terceira esfera, encontram-se os demais bens humanos básicos (o conhecimento, a sociabilidade e a razoabilidade prática)⁴⁶.

3.5 O PRIMEIRÍSSIMO PRINCÍPIO DA RAZÃO PRÁTICA E OS PRINCÍPIOS PRÁTICOS

Relativamente ao tema do primeiro princípio da razão prática, Finnis se encontra altamente influenciado por Germain Grisez em sua interpretação de Tomás de Aquino — especificamente, em sua exegese do primeiro princípio da razão prática defendido pelo Aquinate (qual seja: “o bem deve ser buscado e o mal, evitado”). Em seus textos, o professor australiano⁴⁷ sempre indica um artigo específico de Grisez: *The First principle of practical reason* (1965).

Nesse artigo, o filósofo franco-americano defende que a interpretação corrente do primeiro princípio da razão prática de Tomás de Aquino deturpa o seu real significado e dá razão aos críticos da moral tradicional. Trata-se da interpretação imperativa do primeiro princípio da razão prática, que o entende como um comando ou mandamento: *faça o bem e evite o que é mal*. Grisez é totalmente contrário a esse tipo de abordagem do primeiro princípio, que considera sem qualquer fundamento. Para o autor, o primeiro princípio da razão prática simplesmente descreve o ato da inteligência através do qual o homem pode inovar a realidade a partir do seu agir. Trata-se da forma pela qual a inteligência pode mover

⁴⁶ FINNIS, John. *Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 79-86.

⁴⁷FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. *Op. cit.*, p. 53 e 76.

a vontade e a conduta até o seu termo. Ademais, por não haver outra maneira de o homem agir, trata-se de um princípio que, na verdade, descreve a condição de possibilidade das condutas humanas: o agir em vista de um fim (e o termo *fim* representando o conteúdo mínimo do termo plurissignificativo *bem*). Com efeito, o primeiro princípio da razão prática não é um imperativo, mas possui uma natureza meramente diretiva — ele apenas visa orientar a conduta humana para um fim, advertindo o homem de que, se desejar agir voluntariamente, terá de eleger um fim e buscá-lo e evitar tudo o que o contrarie, sob pena de não agir. Para chegar a esta conclusão, Grisez sugere retornar ao mesmo procedimento de Tomás de Aquino: estabelecer uma analogia entre o primeiro princípio da razão prática e o primeiro princípio da razão teórica para, então, diferenciá-los e, assim, investigar os traços próprios do primeiro princípio prático⁴⁸.

Grisez, no decorrer de seu artigo, considera diversas características e aspectos do primeiro princípio da razão teórica: o princípio da não contradição, qual seja, “algo não pode ser e não ser *x* ou *y* ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto”. O primeiro ponto que Grisez destaca é que esse princípio aponta, antes de tudo, para a condição de possibilidade de todo

⁴⁸Grisez é totalmente contrário às interpretações de teor imperativo do primeiro princípio da razão prática: “Muitos proponentes e críticos da teoria da lei natural de Tomás de Aquino compreenderam-na sumariamente da seguinte forma: o primeiro princípio da razão prática é um comando, faz o bem e evita o mal. O homem descobre este imperativo em sua consciência; ele é como uma inscrição colocada ali pela mão de Deus. Tomando consciência deste mandamento básico, o homem consulta sua natureza para ver o que é bom e o que é mau. Examina uma ação em comparação com sua essência para ver se a ação é adequada à natureza humana ou não. Se a ação for adequada, é vista como boa; se não é adequada, é vista como má. Uma vez que saibamos que uma certa espécie de ação — por exemplo, roubar — é má, temos duas premissas, ‘evite o mal’ e ‘roubar é mau’, de cuja conjunção deduz-se: ‘evite roubar’. Todos os mandamentos específicos da lei natural são deduzidos desta maneira. Disponho-me a mostrar quanto esta interpretação deixa de lado a verdadeira posição de Tomás de Aquino” (GRISEZ, Germain. O primeiro princípio da razão prática (1965). *Op. cit.*, p. 179-180). A seu ver, o primeiro princípio da razão prática é a própria descrição de um ato do intelecto (o intelecto em sua função prática), que não pode orientar a prática humana de outra maneira (isto é, sem que a conduta esteja ordenada a um fim): “Lottin propôs uma teoria da relação entre o princípio primário e os princípios evidentes fundados nele. O primeiro princípio não se relaciona com os outros como uma premissa, uma causa eficiente, mas como uma forma que se diferencia em sua aplicação às diferentes questões dirigidas pela razão prática. A razão se converte nesse princípio primeiro, de modo que o primeiro princípio deve ser compreendido apenas como a imposição da direção racional à ação. A forma de Lottin propor a questão é atraente, e ele foi seguido por outros. Sertillanges, por exemplo, foi aparentemente influenciado por Lottin quando observou que o bem nas formulações do primeiro princípio é ‘pura forma, como diria Kant’. Stevens também parece ter sido influenciado, quando afirma: ‘O primeiro juízo, pode-se notar, é primeiro não como um juízo primeiro, explícito e psicologicamente percebido, mas como a forma básica de todos os juízos práticos.’ Creio, porém, que seria um erro supor que o primeiro princípio seja formal num sentido que o separe ou oponha ao conteúdo do conhecimento. Tomás de Aquino não presume formas *a priori* de razão prática. O primeiro princípio da razão prática forma-se [é concebido] ele mesmo por meio de juízo reflexivo; esse preceito é um objeto de um ato do intelecto. Sustentar o contrário significa negar a analogia que Tomás de Aquino afirma entre este princípio e o primeiro princípio da razão teórica, já que este último é claramente um conteúdo do conhecimento”(GRISEZ, Germain. O primeiro princípio da razão prática [1965]. *Op. cit.*, p. 207).

e qualquer conhecimento teórico da realidade: a necessidade de que as coisas sejam determinadas, pois o ato da inteligência responsável pelo conhecimento teórico apreende os diversos elementos que compõem a realidade como determinados e, se não fosse desta forma, o conhecimento do mundo exterior seria impossível. Outro ponto importante é que o primeiro princípio da razão teórica não atua como um princípio substantivo a partir do qual os outros princípios teóricos específicos podem ser deduzidos. Isso não acontece, pois os outros princípios teóricos são apreendidos na experiência e não poderiam ser deduzidos de um princípio que apenas descreve a estrutura do ato intelectual. No entanto, o primeiro princípio da razão teórica sempre é pressuposto pelos demais princípios teóricos específicos, de modo que estes são apenas acréscimos ao seu conteúdo: a afirmação de que “o homem é um animal racional e não pode deixar sê-lo ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto” é apenas um acréscimo, extraído da experiência, ao princípio de que “algo não pode ser e não ser *x* ou *y* ao mesmo tempo e sob o mesmo aspecto”. Tais traços são significativos para elucidar o significado do primeiro princípio da razão prática. Da mesma forma que o primeiro princípio da razão teórica, o primeiro princípio prático se limita a expor o *modus operandi* do intelecto em sua função prática, ganhando relevância por demonstrar ser a condição de possibilidade de todo e qualquer outro princípio prático. Ademais, assim como o primeiro princípio da razão teórica é pressuposto por todos os demais princípios teóricos sem que estes sejam deduzidos dele, o primeiro princípio da razão prática, embora não sirva como premissa a partir da qual os demais princípios práticos serão extraídos, é o pressuposto de todos eles, de modo que os princípios práticos específicos são simplesmente acréscimos ao seu conteúdo: o princípio prático específico de que “o bem do conhecimento deve ser buscado e a ignorância, evitada” é somente um acréscimo ao princípio de que “o bem deve ser buscado e o mal, evitado”. Tal analogia, feita por Tomás de Aquino e sublinhada por Grisez, demonstra, como quer o autor, a natureza meramente diretiva do primeiro princípio prático. Assim, caem em erro os intérpretes (tomistas, ou não) que lhe atribuem natureza imperativa ou os que pretendem deduzir princípios práticos específicos a partir do primeiro princípio prático⁴⁹.

⁴⁹A propósito, confira-se: GRISEZ, Germain. O primeiro princípio da razão prática (1965). *Op. cit.*, p. 190 e 202; TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. 2.^a ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993. Vol. I. Parte II, p. 732-733.

Se essa analogia serve para elucidar o lugar do primeiro princípio prático dentro do âmbito da razão prática, não serve, no entanto, para entendê-lo completamente. Além do que se disse, é preciso entender a gênese do primeiro princípio prático e a resposta para essa questão está na própria natureza da razão prática. Há diferenças significativas entre o primeiro princípio da razão prática e o primeiro princípio da razão teórica. Isso, porque as duas funções da inteligência possuem atos distintos. A razão teórica visa conformar o intelecto à realidade, de modo que o que é conhecido pela inteligência precede-a na existência. A razão prática, por sua vez, procura conformar a realidade à inteligência, de modo que a obra humana a ser concretizada é antecipada, na existência, pela razão. Nesse sentido, o traço distintivo da razão prática é o fato de que ela atua como um *princípio ativo*, como uma *causa eficiente*. Se a razão prática atua como princípio ativo, então deve ter as características de um princípio ativo: dentre as quais, a de *agir em vista de um fim*, de um *bem* — um bem em seu conteúdo mínimo, ou seja, o objeto de alguma *tendência*. Logo, a noção mínima de bem é a primeira coisa apreendida pela razão prática e da qual depende toda a sua atividade. Ora, já que a razão prática, enquanto princípio ativo ou causa modificante ou inovadora da realidade, pressupõe o objeto de uma tendência, um bem em seu conteúdo mínimo que ainda está por se realizar, ela deve exigir, ao menos, a conformidade da conduta à tendência, ao bem enquanto seu objeto, sob pena de perder o seu fito de orientação. Eis *o primeiro princípio da razão prática*: o bem deve ser buscado e o seu contrário, evitado. Ele decorre da pretensão da inteligência de assumir uma função prática, de ser causa eficiente de ações voluntárias ou de ser um princípio ativo que fornece motivos racionais de ação para a vontade ao iniciar um curso de conduta. Essa é a sua gênese⁵⁰.

⁵⁰Observe-se o que diz Grisez: “A mente teórica atravessa a ponte do dado para invadir o reino do ser; ali a mente pode apreender tudo, real ou possível, cuja realidade não esteja condicionada pelo pensamento e ação humanas. A mente prática também atravessa a ponte do dado, mas traz seus dons ao reino do ser, pois a mente prática contribui com aquilo cuja possibilidade, sendo oportunidade, exige a ação humana para sua realização. (...) Então, se a razão prática é a mente funcionando como princípio da ação, está sujeita a todas as condições necessárias a todos os princípios ativos. Uma delas é que todo princípio ativo opera por conta de um fim. Um princípio ativo resultará em uma coisa ou outra, ou não seria absolutamente um princípio ativo. É preciso que o princípio ativo esteja orientado para uma coisa ou outra, seja lá o que for, se isto tiver que se realizar. Esta orientação quer dizer que no seu próprio começo uma ação deve ter uma direção definida e que deve implicar um limite definido. (...) Deve, porém, todo fim envolver um bem? Em alguns sentidos da palavra “bem” não deve. Nem todos os resultados são da espécie que desejamos ou de que gostamos. Mas se “bem” quer dizer aquilo em direção a que cada coisa tende por seu próprio princípio intrínseco de orientação, então para todo princípio ativo o fim por conta do qual ele opera é um bem para ele, pois nada pode agir com uma orientação definida senão por conta de algo em cuja direção, por seu turno, tenda. E, de fato, *tendência para* é mais básico do que *ação por conta de*, pois todo princípio ativo tende para aquilo que sua ação trará como resultado, mas

O conteúdo desse princípio é simplesmente que, se a razão prática quer modificar a realidade orientando a conduta humana, ela deve orientar a conduta, pelo menos, a um fim possível, a um bem. Esse princípio, embora não sirva de premissa para que outros princípios práticos mais específicos sejam extraídos, é fundamental, uma verdadeira condição de possibilidade do pensamento prático, de modo que qualquer outro princípio da razão prática é um simples acréscimo ao primeiro princípio (da mesma maneira que qualquer princípio da razão teórica é um simples acréscimo ao princípio da não contradição — sem que tal proposição implique que os princípios teóricos possam ser diretamente deduzidos dele). Desse modo, é forçoso concluir que o primeiro princípio da razão prática é a própria estrutura funcional do pensamento em sua capacidade de inovar a realidade — e dessa mesma estrutura decorre. Não é tanto, segundo Grisez, um princípio formal, mas uma descrição, oriunda de um juízo reflexivo, do próprio modo de funcionamento ou *modus operandi* do intelecto em sua função prática — seja qual for o contexto ou situação. Por isso, é possível afirmar que, sem ele, o homem simplesmente não pode agir — inclusive, se se reduzir a ideia de bem ao seu conteúdo mínimo (objeto de qualquer tendência), é um princípio comum e pressuposto por qualquer princípio ativo⁵¹.

Tendo-se esclarecido sobre o primeiro princípio da razão prática, faz-se necessário explanar sobre os demais *princípios práticos em geral* (ou seja, o princípio de que “o conhecimento deve ser buscado e a ignorância, evitada”, de que “autopreservação deve ser busca e o seu contrário, evitado” etc.). Afinal, como eles surgem? Tais princípios não podem ser extraídos, como se disse, do primeiro princípio da razão prática, pois este é desprovido de conteúdo substancial. Logo, é preciso haver outra fonte, e essa é a experiência. A partir dela, a razão reconhece bens a ser buscados na forma de inclinações naturais e consegue

nem toda habilidade tendencial entra em operação por conta do objeto de sua tendência” (GRIZEZ, Germain. O primeiro princípio da razão prática (1965). *Op. cit.*, p. 188-190).

⁵¹É o que se deduz de suas palavras: “Ao formar este primeiro preceito, a razão prática realiza sua tarefa mais básica, pois simplesmente determina que tudo aquilo sobre o que vier a pensar deve ser colocado pelo menos na direção de algo — como deve ser se a razão é capaz de pensá-lo praticamente. Qualquer outro preceito virá em acréscimo a este primeiro: outros preceitos determinam precisamente qual é a direção e qual deve ser o ponto de partida se aquela direção devesse ser perseguida. O primeiro princípio da razão prática dá-nos, pois, um modo de interpretar a experiência; ele fornece um ponto de vista em cujos termos preceitos subsequentes serão formados, pois ele estabelece a exigência de que todo preceito deve prescrever, da mesma forma que o primeiro princípio da razão teórica é uma tomada de consciência de que todo assentimento postula. A tomada de consciência do princípio da não-contradição exige consistência daí por diante; a pessoa deve postular ao assentir, e o pensamento não pode evitar a posição em que o assentimento o coloca. Igualmente, o estabelecimento do primeiro princípio da razão prática determina que doravante haverá uma direção. Ao prescrever devemos dirigir, e não podemos razoavelmente não efetivar na realidade a inteligibilidade que a razão concebeu” (GRIZEZ, Germain. O primeiro princípio da razão prática (1965). *Op. cit.*, p.190).

identificar padrões de conduta por meio dos quais pode ser realizados. É claro que as pessoas podem ter desejos perversos, mas, quando tais desejos são investigados racionalmente — quando se procura justificá-los racionalmente (apenas racionalmente, sem qualquer investigação moral) —, eles sempre apontam, em última instância, para bens humanos básicos (não derivados de qualquer outro bem, “bens autocratas”) que se apresentam para a inteligência como aptos para fundamentar condutas boas. Porém, é preciso indagar: por que a razão prática deve aceitar esses bens ou inclinações naturalmente desejáveis como fins da ação a ser tomada? A resposta de Grisez é que, se a razão pretende assumir a sua função prático-diretiva e, dessa forma, orientar a conduta humana, ela só pode fazê-lo se aceitar como princípios aqueles fins que conseguem fazer com que o homem se mova em direção a eles. Como os únicos fatores capazes de mover a conduta humana são as inclinações naturais ou bens básicos, eles precisam ser necessariamente aceitos pela razão em sua função prático-diretiva da conduta humana. Por isso, Grisez arremata concluindo que a razão prática adota as inclinações naturais como fins para conseguir atingir o seu próprio fim: orientar a conduta humana. É assim que os bens humanos básicos assumem a sua forma proposicional, tomada do primeiro princípio prático, e contribuem para o surgimento dos princípios práticos, os quais constituem premissas para o agir⁵².

É imperioso dizer que agir em conformidade com o primeiro princípio da razão prática não é sinônimo de agir moralmente, pois, do contrário, qualquer ação seria moral — inclusive, aquelas condutas que sacrificam diretamente um bem básico em vista da

⁵² “A razão prática é a mente voltada para a direção, e ela dirige como pode. Mas ela só pode dirigir àquilo pelo que o homem pode ser levado a agir, e isto ou são os objetos de suas inclinações naturais ou são objetivos que delas derivam. Se a razão prática ignorasse o que é dado na experiência não teria força para dirigir, pois aquilo-que-há-de-ser não pode vir do nada. A direção da razão prática pressupõe as possibilidades sobre as quais a razão pode operar, e estas possibilidades surgem somente refletindo-se sobre a experiência. A operação que a razão têm nestas possibilidades expressa-se nos princípios substantivos básicos da lei natural” (GRISEZ, Germain. O primeiro princípio da razão prática [1965]. *Op. cit.*, p.191). Relativamente à forma proposicional dos princípios práticos, confira-se este trecho de Finnis (*Aquinas*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 86): “*Aquinas gave his fullest account of basic human goods in the context of considering the 'first principles of human actions'. The question he directly posed was whether there is only one such first principle or many. His answer was that there are many, though one of them is the 'foundation' of all the others {supra hoc fundantur omnia alia } because-just as the principle of non-contradiction gives rational thought its form, excluding all simultaneous affirmation and negation (of the same thing in the same respect)-this unqualifiedly 'first principle of practical reason' gives practical thought its form: 'good is to be done and pursued, and bad is to be avoided {bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum} '. So the goods {bona } which he proceeds to identify will all be referred to in principles of the form: X (say, human life) is a good, to be pursued and preserved {vita conserva[nda]}, and what damages X is a bad, to be avoided; actions that are good as means to realizing such basic human goods are to be done; actions bad as harming a basic good are to be avoided*”.

participação da pessoa em outro bem humano (básico ou instrumental). O primeiro princípio prático, a necessidade de agir em vista de um fim ou bem, confere apenas um mínimo de racionalidade à conduta, que passa a ser compreensível — embora ainda possa ser reprovável. Assim, atos imorais não são necessariamente irracionais. Pelo contrário, a filosofia moral de Tomás de Aquino defende que, se um ato for voluntário e perseguir um fim determinado, esse ato já é minimamente racional, pois a razão já participa da formulação e execução da conduta. Contudo, as ações racionais são um gênero do qual são espécies as ações voluntárias imorais (falsidades morais) e as ações voluntárias morais ou razoáveis (verdades morais). A próxima seção será dedicada a esse estudo⁵³.

3.6 O PRIMEIRO PRINCÍPIO DA MORALIDADE E OS REQUISITOS DA RAZOABILIDADE PRÁTICA

Como acima mencionado, há bens humanos (ou aspectos da realização humana) que consistem em obter *paz interior* (que resulta da harmonia entre sentimentos e entre sentimentos e julgamentos/escolhas da própria pessoa) e *paz de consciência* (harmonia entre julgamentos e escolhas da própria pessoa — que é o bem oposto ao mal de as próprias escolhas estarem em conflito com os próprios julgamentos, isto é, de estar agindo de forma contrária à consciência) — isto é, *integridade* e *autenticidade* (como explicado). Tais bens não são satisfeitos pelo primeiro princípio da razão prática, que, em si mesmo, justifica qualquer tipo de ação. Precisam de um princípio mais forte e de meios que lhes permitam alcançar ou satisfazer (*participar*) a harmonia a que aspiram. Essa harmonia ou ordem, segundo Finnis, é alcançada pela moralidade ou razoabilidade prática — que é a contribuição mais importante e original de Finnis (embora Tomás de Aquino mencione ser uma

⁵³Grisez já tinha este entendimento em seus ensaios mais primevos: “A assunção de um conjunto de princípios inadequados a um problema, o erro ao observar os fatos, ou o erro no raciocínio podem levar a resultados na esfera dos primeiros princípios, mas não aprovados por eles. O primeiro preceito dirige-nos a dirigir nossa ação para fins dentro da capacidade humana, e mesmo a ação imoral cumpre parcialmente este preceito, pois mesmo os homens maus agem por conta de um bem humano, ao mesmo tempo em que aceitam a violação de outro bem humano mais adequado. O bem objeto de busca pode ser o princípio dos aspectos racionais de esforços defeituosos e inadequados, mas o bem que caracteriza os atos moralmente certos exclui completamente os errados” (GRISEZ, Germain. O primeiro princípio da razão prática (1965). *Op. cit.*, p. 199). Estas considerações foram confirmadas em seus escritos mais recentes, que contaram com a participação de Finnis e Boyle (confira-se: GRISEZ, Germain; FINNIS, John; BOYLE, Joseph. *Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends*. *Op. cit.*, p. 125-127).

inclinação natural do homem — ou seja, um bem básico — *agir conforme a razão*, o Aquinate não desenvolve regras morais específicas como Finnis). A razoabilidade prática não é senão o agir pautado completamente na razão, considerando cada aspecto e circunstância do agir, dos meios escolhidos e do fim visado. Não é apenas agir em vista de um fim ou bem (como ensina o primeiro princípio). Trata-se de agir considerando não só o bem a ser perseguido, mas todos os outros bens e, inclusive, o bem de todas as outras pessoas (mortas, vivas e a nascer). Por isso, Finnis passou a propor que a moralidade possui um primeiro princípio do qual decorrem todas as exigências específicas da razoabilidade prática: o princípio de só escolher ações cuja vontade seja compatível com uma vontade de realização humana integral. Todos os demais requisitos específicos da razoabilidade prática são especificações deste princípio geral de moralidade. Esta seção busca esclarecer esses pontos⁵⁴.

No primeiro grande livro de Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (1980), o autor caracteriza a razoabilidade da ação apenas com base no respeito ao bem da razoabilidade prática (principalmente, no que diz respeito ao requisito que determina o respeito por cada bem básico em cada ato, em razão da sua incomensurabilidade), servindo isso de critério distintivo entre verdades morais e falsidades morais. Entretanto, Finnis, em seu livro *Fundamentals of Ethics* (1983), aprofundou o tema e passou a falar que o que diferencia uma ação moral de uma conduta imoral é o respeito pelo primeiro princípio da moralidade ou da razoabilidade prática, para o qual fornece uma primeira formulação: “Faça suas escolhas abertas à realização humana, ou seja, evite a limitação desnecessária das potencialidades humanas”⁵⁵.

Porém, o primeiro princípio da razoabilidade prática só atingiu a sua maturidade em um artigo de Finnis publicado em conjunto com Germain Grisez e Joseph Boyle: *Practical Principles, Moral Truth, And Ultimate Ends* (1987). Como o primeiro princípio da moralidade é fundamentado nesse artigo? O primeiro traço a ser considerado é a distinção entre atos morais e imorais, pois essa diferença torna o pensamento de Finnis mais claro

⁵⁴GRISEZ, Germain; FINNIS, John; BOYLE, Joseph. *Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends*. *Op. cit.*, p. 127-129.

⁵⁵Quanto ao modo ainda deficiente de extrair os requisitos da razoabilidade prática, observe-se a abordagem de Finnis em: FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 1.ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1980, p. 100-127. Eis a citação em inglês do livro imediatamente seguinte de Finnis, em que o autor menciona expressamente a sua primeira formulação do primeiro princípio da moralidade: “*Make one’s choices open to human fulfilment, i.e., avoid unnecessary limitation of human potentialities*” (*Fundamentals of Ethics*. *Op. cit.*P. 72).

àquele respeito. Como sublinhado acima, dentro do tomismo original, atos imorais não são irracionais necessariamente. Pelo contrário, os atos imorais, quando orientam a conduta em vista de um bem, já possuem, por isso mesmo, um lastro de racionalidade. Porém, o que se observa é que eles se distinguem por serem seletivos e arbitrários, por não demonstrarem respeito a todos os bens humanos. Assim, a imoralidade, apesar de não ser necessariamente desprovida de razões, se caracteriza por *restringir a razão em sua função prática* ao desconsiderar, de alguma forma (pois existem variadas maneiras de isso acontecer), um ou vários valores básicos — um determinado aspecto da realização pessoal. Atos moralmente bons, por outro lado, são aqueles em que a razão pode atuar de um modo irrestrito, conseguindo orientar a conduta a respeitar todo e cada um dos bens humanos básicos em sua forma proposicional, em sua diretividade enquanto princípios da razão prática. No ato moral, todos os bens básicos são respeitados, enquanto no ato imoral, não — assim, diz-se que só no primeiro caso a razão atua de modo irrestrito, impulsionando o homem a respeitar todos os aspectos de sua realização (inclusive no que diz respeito à parte da realização humana a ser concretizada nos outros, tendo em vista o bem humano da sociabilidade). Com efeito, é lícito dizer que o primeiro princípio da razoabilidade prática ou da moralidade resulta da diretividade integral dos bens humanos fundamentais (da aceitação da diretividade de cada valor humano primário). A nova fórmula do primeiro princípio da moralidade a que chegam os autores é: “Ao agir voluntariamente por bens humanos, enquanto se evita o que se opõe a eles, deve-se escolher e querer aquelas e somente aquelas possibilidades cuja vontade é compatível com uma vontade de realização humana integral”. É o respeito a esse princípio que distingue ações boas e ações más, ações morais e imorais ou, como diz Finnis, verdades morais e falsidades morais. Não é a racionalidade que os distingue, mas a racionalidade prática completa ou *razoabilidade* (“escolher possibilidades de ação cuja vontade seja compatível com uma vontade de realização humana integral”). Ambos fazem parte do mesmo gênero: ações voluntárias racionais, que satisfazem o primeiro princípio prático (“o bem deve ser buscado e o mal, evitado”). A distinção está no respeito ao primeiro princípio da moral⁵⁶.

⁵⁶Eis a citação original da definição de Finnis sobre o primeiro princípio da moralidade: “*In voluntarily acting for human goods and avoiding what is opposed to them, one ought to choose and otherwise will those and only those possibilities whose willing is compatible with a will toward integral human fulfillment*” (GRISEZ, Germain; FINNIS, John; BOYLE, Joseph. *Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends. Op. cit., p. 128*). No que concerne à distinção entre verdades morais e falsidades morais, confira-se: “*The truth of practical knowledge with respect to its first principles is their adequation to possible human fulfillment considered*

Entretanto, o primeiro princípio da moralidade possui especificações (os chamados *modos de responsabilidade*): os primeiros (no plural) *princípios da moralidade* (primeiros porque são premissas a partir das quais deduções de normas morais podem ser feitas) ou *exigências da razoabilidade prática*. Quais são as exigências específicas que resultam do primeiro princípio da moralidade? A primeira exigência a ser considerada é a de se possuir um plano de vida coerente, em que orientações, propósitos e compromissos estejam devidamente integrados no que Finnis chama de *razão geral da vida do agente moral em questão*, que unifica, senão todas, a maioria de seus atos⁵⁷.

As consequências imediatas dessa exigência são duas outras demandas da razoabilidade prática: a proibição de distinções arbitrárias entre bens/valores básicos e entre pessoas. Não é que valores e pessoas não possam diferir em importância para diferentes agentes morais. Apesar de, em princípio, bens básicos serem incomensuráveis e pessoas serem iguais, é lógico que, para a vida particular e concreta dos sujeitos, deve haver certa gradação — que, de nenhum modo, autoriza o sacrifício instrumental direto de um bem ou pessoa por outros (claro, é possível que um bem básico seja instrumentalizado para dar acesso a outros, como o conhecimento pode ser usado para preservar a vida etc.; só não se considera razoável o sacrifício direto de um bem por outro, como acontece, por exemplo, no caso extremo de uma pessoa que mata e disseca outra pessoa para sanar suas curiosidades científicas). A distinção não deve ser arbitrária, mas racionalmente fundada no plano de vida

precisely insofar as that fulfillment can be realized through human action [section VI(A)]. Moral truth is a kind of practical truth. Kinds within a genus often are differentiated by the addition of some further intelligibility. But moral truth as a kind of practical truth is not differentiated from moral falsity by the addition of any intelligibility other than the intelligibility proper to practical knowledge as such. Rather, moral truth is differentiated by the integrity with which it directs to possible human fulfillment insofar as that can be realized by carrying out choices. Thus, moral falsities — for example, "That so-and-so should be wiped out" and "One must look out for number one" — are specified by the incompleteness due to which they lack adequacy to possible human fulfillment insofar as that can be realized by carrying out choices. Consequently, (1) moral truths and (2) moral falsities are differentiated by their opposed relationships to the whole set of practical principles, which can be brought to bear in practical judgment either (1) integrally or (2) only selectively" (GRISEZ, Germain; FINNIS, John; BOYLE, Joseph. *Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends*. *Op. cit.*, p. 125-126). Consulte-se, também: BOYLE, Joseph. On the most fundamental principle of morality. In: KEOWN, John; GEORGE, Robert P. (coord.). *Reason, Morality, and Law*. 1.ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 61.

⁵⁷Relativamente à derivação dos requisitos específicos da moralidade a partir do primeiro princípio da razoabilidade prática, confira-se: GRISEZ, Germain; FINNIS, John; BOYLE, Joseph. *Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends*. *Op. cit.*, p. 127-128. Quanto à descrição do primeiro requisito da razoabilidade prática, consulte-se: FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights* 2.ª ed. *Op. cit.*, p. 103-104. Note-se que esta exigência tem origem expressa em John Rawls: "So far I have said very little about the concept of goodness. It was briefly mentioned earlier when I suggested that a person's good is determined by what is for him the most rational plan of life given reasonably favorable circumstances" (RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999, p. 347).

coerente de cada pessoa. Assim, Finnis critica, por exemplo, os defensores da *teoria parcial do bem*, para quem os bens humanos básicos são aqueles que qualquer pessoa necessitaria seja qual for o seu plano de vida — isso porque, ao não conseguir abarcar suficientemente todos os bens humanos básicos, tal teoria leva, exatamente, a preferências arbitrárias entre bens e pessoas. Ademais, Finnis também se pronuncia contrariamente ao recurso heurístico mobilizado por John Rawls quando fala do chamado *véu da ignorância*. Finnis considera tal recurso adequado para garantir a imparcialidade entre pessoas, mas o véu da ignorância é ineficiente, incapaz e prejudicial para exigir um plano de vida coerente e, assim, é inapto a assegurar a ausência de preferências arbitrárias entre bens, pois, evidentemente, ele não seria suficiente para tanto e poderia, perfeitamente, excluir do julgamento justo considerações a respeito do plano de vida do sujeito e dos bens ou valores potencialmente participáveis por ele. Finnis acredita que um recurso heurístico mais adequado seria aquele manejado pela tradição greco-romana e cristã: a figura do observador ideal, que considera todas as circunstâncias humanas concretas e que está igualmente preocupado com os interesses de todos os envolvidos, sem deixar de considerar a sua participação nos bens humanos básicos — desse modo, tanto a imparcialidade entre pessoas como entre os bens estaria garantida⁵⁸.

A proibição de distinções arbitrárias entre bens veda a adoção de compromissos pautados em bens meramente instrumentais (ou mesmo, em bens condicionados a fatores externos à própria pessoa, como a fama ou a honra) ou compromissos que, embora baseados em bens básicos, deixem de considerar arbitrariamente algum aspecto específico da realização humana, desvalorizando-o completamente. Ao se adotar um plano de vida coerente, os compromissos assumidos só serão razoáveis se considerarem a participação da pessoa nos bens humanos básicos segundo as capacidades, circunstâncias e gostos pessoais do sujeito. É evidente que, ao se adotar um compromisso fincado em determinado bem, a participação da pessoa em outros bens ficará limitada ou mesmo totalmente comprometida

⁵⁸O “véu da ignorância” é um recurso heurístico suscitado por Rawls para representar o espírito com o qual se deve considerar qualquer questão de justiça, isto é, a necessária ausência de qualquer arbitrariedade entre pessoas: “*The idea of the original position is to set up a fair procedure so that any principles agreed to will be just. The aim is to use the notion of pure procedural justice as a basis of theory. Somehow we must nullify the effects of specific contingencies which put men at odds and tempt them to exploit social and natural circumstances to their own advantage. Now in order to do this I assume that the parties are situated behind a veil of ignorance. They do not know how the various alternatives will affect their own particular case and they are obliged to evaluate principles solely on the basis of general considerations*” (RAWLS, John. *A Theory of Justice*. *Op. cit.*, p. 118). As demais considerações podem ser encontradas em: FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights* 2.^a ed. *Op. cit.*, p. 105-109.

(temporária ou permanentemente). Isso é natural. Entretanto, o sujeito não pode deixar de reconhecer e de respeitar qualquer bem humano básico (mesmo que não busque, temporária ou permanentemente, a sua instanciação). Já a proibição de distinções arbitrárias entre pessoas está baseada no fato de que cada pessoa é igualmente capaz de gozar da participação dos bens humanos. Assim, todos devem reconhecer que o bem do outro é tão bom quanto o próprio bem. Não se trata de aferir quem é responsável pelo bem de quem (isso diz respeito ao requisito de contribuir para o bem comum). Trata-se de repudiar qualquer forma de advocacia arbitrária em causa própria, de dois pesos e duas medidas, de hipocrisia, de ser indiferente ao bem de pessoas a quem se poderia ajudar facilmente (“passar ao largo”) e de qualquer forma de egoísmo. Ninguém pode aventar qualquer *razão/motivo-racional* para arbitrariedades desse gênero (ou seja, para ações egoístas). É claro que a pessoa deve buscar o próprio bem de modo ordinário, pois essa é a maneira que as pessoas possuem de concretizar aquilo que a razão requer: a instanciação do bem, a realização das potencialidades humanas etc. Porém, a razão não reconhece razoabilidade para a instrumentalização sacrificial dos outros para a própria satisfação egoísta. Aqui, vige a chamada Regra de Ouro cristã (“coloque-se no lugar do outro”) ou o imperativo categórico de Kant (“age como se a máxima de tua ação devesse tornar-se, através da tua vontade, uma lei universal”). A ação dos sujeitos deve ser universalizável⁵⁹.

A quarta e a quinta exigências da razoabilidade prática, decorrentes da primeira, são, também, mutuamente complementares. Trata-se de possuir certo despreendimento em relação a projetos assumidos — pois, supervalorizar projetos é colocá-los no patamar de compromissos gerais e bens básicos —, mas, em segundo lugar, também assumir certo comprometimento ou compromisso, em um sentido positivo e negativo. Neste último

⁵⁹No geral, veja-se: FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights* 2.^a ed. *Op. cit.*, p. 105-109. É preciso frisar que a imparcialidade entre bens não exige a perseguição do valor em questão, mas o seu reconhecimento e respeito: “Any commitment to a coherent plan of life is going to involve some degree of concentration on one or some of the basic forms of good, at the expense, temporarily or permanently, of other forms of good: see IV.4. But the commitment will be rational only if it is on the basis of one’s assessment of one’s capacities, circumstances, and even of one’s tastes. It will be unreasonable if it is on the basis of a devaluation of any of the basic forms of human excellence, or if it is on the basis of an overvaluation of such merely derivative and supporting or instrumental goods as wealth or ‘opportunity’ or of such merely secondary and conditionally valuable goods as reputation or (in a different sense of secondariness) pleasure” (FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights* 2.^a ed. *Op. cit.*, p. 105). É, também, necessário conferir o que Finnis caracteriza como contrário à imparcialidade entre pessoas: “But when all allowance is made for that, this third requirement remains a pungent critique of selfishness, special pleading, double standards, hypocrisy, indifference to the good of others whom one could easily help (‘passing by on the other side’), and all the other manifold forms of egoistic and group bias” (FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights* 2.^a ed. *Op. cit.*, p. 107).

sentido, consiste em não largar tão facilmente compromissos gerais assumidos. No primeiro sentido, exige-se sempre a criação de novos meios para atingir o objetivo geral almejado⁶⁰.

A sexta exigência refere-se à necessidade de certa dose de preocupação com a eficiência da ação, ou seja, com as consequências da ação. Finnis faz a ressalva de que não é um consequencialista ou proporcionalista, que reduz a moralidade à análise das consequências da conduta. Isso só seria possível se houvesse apenas um único bem humano básico. Porém, existem vários. Então, pode haver meios que sejam ruins (meios que sacrificam diretamente um bem por outro) e, assim, o consequencialismo não é razoável. No entanto, é nas consequências da ação que os bens humanos básicos são concretizados. Logo, é necessário haver certa preocupação com elas⁶¹.

O sétimo requisito é o respeito por cada bem humano básico em cada ato, que significa não causar dano a bem básico algum nem impedir-lhe a concretização direta. É verdade que escolher buscar um bem implica abandonar outro, mas isso é um efeito lateral ou indireto. Também é verdade que atos de autodefesa, individual (como a hipótese de a vítima reagir a uma tentativa de latrocínio) ou pública (como penas de morte ou privação da liberdade), aparentemente violam esse requisito. Porém, Finnis lembra que o que define a ação é a intenção ou *intention* (o propósito e o meio escolhidos) do sujeito ao eleger os fins e delimitar os meios necessários para atingi-los. Não são, propriamente, os *efeitos laterais* (*side-effects*) da conduta que a definem e servem de base para uma avaliação moral à luz do requisito agora trabalhado (o sétimo requisito da moralidade). Ao ser agredida, uma pessoa que reage a agressão pode não estar intencionando (antecipando meios e fins) prejudicar o agressor. Tal pessoa pode estar somente desejando fazer com que a injustiça feita contra ela cesse, de modo que o prejuízo alheio anexo a sua ação não passa de um *side-effect* ou efeito lateral completamente exterior ao objeto e fim da ação, à sua intenção. Tal afirmativa, claro, não significa que os efeitos laterais da conduta sejam moralmente desprezíveis. Finnis diz apenas que eles não são importantes para aferir o cumprimento do sétimo requisito da razoabilidade prática, mas podem ser moralmente relevantes para a necessária contribuição do sujeito para o bem comum (o oitavo requisito da razoabilidade prática), para o requisito da imparcialidade entre as pessoas (o terceiro requisito da moralidade) ou para qualquer

⁶⁰FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights* 2.^a ed. *Op. cit.*, p. 109-111.

⁶¹*Ibidem*, p. 111-118.

outro requisito da moralidade. Dessa forma, um sujeito que, em defesa da própria vida, termina por ferir mortalmente o seu agressor para se defender, com certeza não age de modo imoral se a sua conduta for proporcional ao ato. O seu propósito é a sua preservação e o meio é, nesse exemplo, a inabilitação de seu agressor para sustentar uma arma ou desferir-lhe um golpe. A morte não é intencionada senão como efeito lateral não diretamente desejado (se o fosse, mesmo que se tratasse do pior dos homens no ato mesmo do pior de seus crimes, o objeto da conduta seria imoral), e o requisito de contribuir para o bem comum ou de ser imparcial entre as pessoas (a Regra de Ouro) não exigem, nesse caso, que o efeito lateral seja considerado. Sublinhe-se que essa distinção referente aos efeitos laterais da conduta se dá, porque tais efeitos sequer seriam suficientes para mover o agente, que age apenas em vista da intenção visada (um pai de família que, por força das circunstâncias, sacrifica a sua vida para preservar a vida de seus filhos, por exemplo, não age intencionando suicidar-se, mas age para salvar os seus entes queridos — a sua própria morte é um efeito lateral não intencionado). Diferentemente, por exemplo, é o caso de um cientista nazista de um campo de concentração que mata outros seres humanos para fazer pesquisas científicas. O objeto do seu agir não é a morte de suas vítimas, sendo esta consequência um simples efeito colateral. Porém, a regra da imparcialidade para com os outros e da necessidade de contribuição para o bem comum censuram a sua conduta, tornando-a imoral⁶².

⁶²A caracterização desse requisito de moralidade está presente em: FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights* 2.^a ed. *Op. cit.*, p. 118-125. A ressalva quanto à intenção do agente, os efeitos laterais de sua conduta e a autodefesa podem ser expressos nesta citação: “*On the contrary, I can rightly resist the attack, preserving myself (or one or more others) by using whatever means are reasonably necessary for, and part and parcel of, repelling it. I do not lose this right just because I can foresee that these means will probably or even certainly have as their side-effect the assailant's death. For in doing what I do, I need not-and must not-be intending to kill (or indeed to harm). I can-and should-be intending and choosing no more than to do what it takes to stop the attack {repellendi iniuriam}. That is the object {obiectum; finis} or purpose of my acting; and the effect on my assailant's life is a side-effect, outside the intention {praeter intentionem} or set of intentions from which the action gets its per se character as a morally assessable act. Of course, these side-effects are not wholly out-side my responsibilities of justice; if my efforts at self-defence against my assailant would bring death or destruction to people who are in no way harming me, and would thus be contrary to the Golden Rule, I ought to forbear, even if my forbearance costs me my life. Indeed, if my assailant's attack, though utterly unjust, threatens only some rather slight injury or invasion of my rights, and I respond with lethal violence, I may well be violating the Golden Rule even if I have no motive of hatred or revenge and so no intent to kill or even to harm: my response will not have been proportionate to its legitimate purpose, its proper intention {proportionatus fini}*” (FINNIS, John. *Aquinas. Op. cit.*, p. 276-277). Discordando, um pouco, das posições de Anscombe, Finnis também fala sobre a distinção entre intenção e efeitos laterais em: FINNIS, John. *Intention and Side-Effects. In: FINNIS, John. Intention and Identity*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 173-196. Confira-se, também: KENNY, Anthony. *Intention and Side Effects: the Mens Rea for Murder. In: KEOWN, John; GEORGE, Robert P. Reason, Morality, and Law. Op. cit.*, p. 114.

Em seguida, o antepenúltimo requisito da moralidade, como dito no parágrafo anterior, consiste em procurar satisfazer as exigências do bem-comum, tema que será pormenorizado logo após o presente capítulo e que será o ponto de intersecção com o direito⁶³.

Finalmente, é preciso agir sempre conforme a própria consciência e não buscar bens aparentes. O primeiro consiste em seguir a consciência em cada ato, mesmo que ela esteja equivocada, já que não é razoável fazer o que se acha errado ou não fazer o que se acha correto. Trata-se da dignidade da consciência e decorre da ideia de que a razoabilidade prática é mais do que um mecanismo de juízos corretos: é um aspecto da plenitude do próprio ser. O dever de não buscar bens aparentes é o último requisito mencionado — que não constava na lista exibida por Finnis em *Natural Law and Natural Rights* (1980). Consiste em não buscar bens aparentes, mesmo que tragam satisfação imediata. A máquina de experiências demonstra bem isso. A partir desse exemplo, é possível extrair que a realização humana inclui o próprio agir, que nada substitui a própria identidade e que aparências não são boas substitutas para a realidade, pois a máquina priva o homem de realizar-se pelo próprio agir, rouba-lhe a identidade e fornece experiências simplesmente virtuais⁶⁴.

Todos esses requisitos, como especificações do primeiro princípio da moralidade ou razoabilidade prática — a única forma de instanciação verdadeira dos bens humanos da paz interior e da paz de consciência (que, como admite Finnis, podem ser reunidos como as duas faces do que se chama *bem humano da razoabilidade prática*, e, assim, esta expressão acaba por possuir um duplo sentido: de bem básico e de moralidade) —, fornecem os elementos necessários para a elaboração de leis morais, de *leis naturais*. Trata-se do seguinte silogismo: a) ter um plano de vida coerente (ou qualquer outro requisito da moralidade, como

⁶³FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights* 2.^a ed. *Op. cit.*, p. 125.

⁶⁴Quanto à explicação deste requisito: “*The ninth requirement might be regarded as a particular aspect of the seventh (that no basic good may be directly attacked in any act), or even as a summary of all the requirements. But it is quite distinctive. It is the requirement that one should not do what one judges or thinks or ‘feels’-all-in-all should not be done. That is to say one must act ‘in accordance with one’s conscience’. (...) This dignity of even the mistaken conscience is what is expressed in the ninth requirement. It flows from the fact that practical reasonableness is not simply a mechanism for producing correct judgments, but an aspect of personal full-being, to be respected (like all the other aspects) in every act as well as ‘over-all’ —whatever the consequences*” (FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights* 2.^a ed. *Op. cit.*, p. 125-126). Relativamente à adição do último requisito da razoabilidade prática, Finnis é expresso: “*To those I would now add another, suggested by reflection on the experience machine (II.3): do not choose apparent goods, knowing them to be only the simulations of real goods, even when the simulation brings real emotions or experiences, real satisfactions*” (FINNIS, John. *Fundamentals of Ethics*. *Op. cit.*, p. 75-76).

a necessária contribuição para o bem comum, a exigência de se seguir a própria consciência etc.) é um verdadeiro aspecto do real e legítimo bem humano básico da razoabilidade prática (paz interior e paz de consciência); b) tal e tal ação ou tal e tal omissão são indispensáveis ou convenientes para ter um plano de vida coerente (ou para contribuir para o bem comum, ou para qualquer requisito de moralidade); c) logo, tal e tal ação ou tal e tal omissão *devem* ser realizadas. Pode-se dizer que a conclusão desse silogismo representa uma lei natural, no âmbito da qual surge e se fundamenta o direito natural — notadamente, a partir do requisito moral de cooperação para o bem comum (tema a ser trabalhado no próximo capítulo). Observe-se que, no âmbito restrito desse raciocínio, a existência de Deus não precisa ser mencionada (embora, pensando irrestritamente, Finnis defenda que os bens humanos têm origem em Deus — pois a natureza humana tem origem em Deus, dentro de uma filosofia natural tomista como a adotada por Finnis)⁶⁵.

Antes de encerrar este capítulo e começar a tratar da teoria da justiça de Finnis, é preciso sublinhar que a moralidade ou razoabilidade prática proposta pelo autor evidencia o seu perfil aberto e o seu espírito dialético diante das mais variadas correntes de pensamento, tentando sempre extrair algo de positivo de cada autor considerado. O requisito de ter um plano de vida coerente, como visto em uma nota de rodapé acima, tem origem em Rawls. A exigência de imparcialidade entre as pessoas, como mencionado, tem origem em Kant (embora Finnis também localize a sua origem na famosa Regra de Ouro cristã). A necessidade de se levar em conta as consequências das ações em cada ato é um requisito moral proveniente do consequencialismo ou utilitarismo moral. O mérito de Finnis é integrar todas essas correntes (ao menos, aquilo que pode ser aproveitado delas) como bons complementos ao pensamento prático tomista — trata-se de uma verdadeira síntese, que muitos críticos sequer conseguem enxergar. Acrescente-se que essa construção racional da razoabilidade prática que Finnis protagoniza de modo bastante democrático, na verdade, não poderia ser diferente. Isso se coaduna com o pensamento de Finnis de que o erro da maioria das grandes correntes morais modernas e contemporâneas se encontra no fato de serem

⁶⁵ Relativamente ao raciocínio prático acima exposto, confira-se: FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. *Op. cit.*, p. 126-127. Quanto à questão da relação entre a razão prática e a existência de Deus (brevemente tratada no parágrafo em comento), leia-se: *Ibidem*, p. 48-49.

demasiadamente restritivas, tentando reduzir a ética a algum dos requisitos específicos da razoabilidade prática⁶⁶.

⁶⁶O melhor texto de Finnis sobre o assunto encontra-se em: GRISEZ, Germain; FINNIS, John; BOYLE, Joseph. Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends. *JournalArticles*, 1987, p. 99-151. Inclusive, nesse artigo, Finnis esclarece não ter incluído as virtudes como requisitos da razoabilidade porque elas não lidam diretamente com os bens humanos, mas são, antes disso, condições para que uma pessoa possa estar disposta a agir moralmente (*Ibidem*.P. 129-131).

4 A TEORIA DA JUSTIÇA EM JOHN FINNIS

Finnis não se limitou ao debate teórico-jurídico inaugurado por Hart, mas também estabeleceu uma dura crítica a Rawls no âmbito da filosofia política normativa. Em *Natural Law and Natural Rights*, o professor australiano cita, para a ele se opor, o liberalismo igualitário propugnado por seu interlocutor americano. Em seu livro de 1980 (que ganhou uma nova edição em 2011, com a adição de um *Postscript*), Finnis argumenta que o recurso heurístico do véu da ignorância, mobilizado por Rawls em sua *A Theory of Justice* (1971), é útil para que as pessoas sejam imparciais para com os outros, mas termina por cair na arbitrariedade de não considerar bens humanos básicos objetivos no raciocínio em questão — de modo que abre espaço para ações diretamente contrárias aos bens humanos (um bem poderia ser relativizado e, assim, diretamente sacrificado e tolhido em prol de outro). Em *'Public Reason' and moral debate*, 1998, Finnis ensina que o princípio de legitimidade proposto por Rawls, por excluir arbitrariamente (por contrariar os princípios práticos objetivos apontados por Finnis) considerações tidas como morais ou metafísicas de seu âmbito de legitimação — na pretensão de fundamentar um espaço público de diálogo —, padece de defeitos a ser superados. Porém, Finnis admite que o uso do termo *razão pública* de Rawls é útil e atrativo, dentre outros motivos, por transmitir a noção de que o debate sobre políticas públicas e a criação de leis deve pautar-se a partir de critérios racionais, capazes de ser compreendidos por todos. Com efeito, pode-se dizer que a teoria da justiça proposta pelo professor de Oxford surge como uma alternativa àquela defendida em *A Theory of Justice* (1971)⁶⁷.

⁶⁷ Confira-se: FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2.^a ed. *Op. cit.*, p. 105-106; FINNIS, John. *'Public Reason' and Moral Debate*. In: FINNIS, John. *Reason in Action*. 1.^a ed. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 257-259. Finnis deixa claro que deseja fundar uma verdadeira teoria da justiça que supere não só as dificuldades da teoria política normativa de Rawls, mas também de Aristóteles (especificamente em relação à limitação que o Estagirita impõe à abrangência da justiça, não admitindo que ela alcance relações estranhas àquelas entre homens livres no âmbito de uma pólis) e outras personalidades. Veja-se o que Finnis diz: “*My theory of justice, then, is not restricted (like Rawls’s) to the ‘basic institutions of society’.* Nor is it restricted (as Aristotle was tempted to restrict this) to relations between mature and free equals in political community. In my theory parents can treat their child with straightforward injustice. Nor are the requirements of justice in my account restricted (like Hart’s) to what can be drawn from the principle ‘Treat like cases alike and different cases differently’. My theory includes principles for assessing how one person ought to treat another (or how one person has a right to be treated), regardless of whether or not others are being so treated; in my usage, a principle forbidding torture in all cases is a principle of justice. Finally, it goes without saying that my theory is not restricted (like Rawls’s) to the ideal conditions of a society in which everyone complies fully with the principles and institutions of justice. So my theory incorporates these about war, about punishment, about civil

Assim, indicada a relação entre Finnis e a querela libero-comunitária, em aberto confronto e embate com Rawls, resta fazer uma breve menção aos principais marcos desse debate, para, então, apresentar a filosofia política normativa do professor australiano de Oxford como uma alternativa mais razoável. Optou-se, aqui, por adotar a descrição que Michael Sandel propõe sobre o atual debate de filosofia política normativa ou teoria da justiça, no qual se podem destacar ou entrever diversas correntes: o utilitarismo, o liberalismo racionalista de Kant, as teorias da justiça de Rawls, Nozick e do próprio Sandel, entre outros. É lógico que qualquer abordagem histórica sobre um tema não conseguirá jamais ser completa, sobretudo quando o espaço não é tão extenso. Assim, foi necessário selecionar apenas aqueles autores com quem o próprio Finnis busca dialogar (ou seja, Rawls e seus interlocutores), o que tornou o levantamento histórico-filosófico de Sandel atraente.

4.1 BREVE PANORAMA DA TEORIA DA JUSTIÇA

O utilitarismo inglês mais original pode ser identificado na figura de Jeremy Bentham (1748-1832), pensador político cuja doutrina assenta no empirismo inglês de raiz lockeana e humeana. A sua intenção é superar a ética clássica e, inclusive, o direito natural moderno. Para ele, concepções metafísicas e essencialistas já não respondem mais aos desafios postos pelo empirismo e pela sociedade em este que se situava, devendo ser abandonado no campo ético e político. Faz-se necessário defender uma moral e uma política empíricas, ou seja, que partem de dados observáveis. Ora, segundo Bentham, o homem sempre age em busca da maximização do prazer e da redução da dor. Logo, o princípio utilitário é uma consequência inevitável: o homem, ao se indagar sobre o que deve ser feito, chega à conclusão de que deve tentar maximizar aquilo que considera ser prazeroso e minimizar todo tipo de dor. Portanto, a moral de Bentham é relativista, pois o bem/prazer reduz-se ao indivíduo em suas percepções subjetivas. Há, sim, alguns critérios que ajudam o homem nessa eleição dos prazeres: intensidade, duração, certeza, proximidade, fecundidade, pureza e extensão. Porém, quem decide se a intensidade do prazer vale mais do que a duração, ou vice-versa, é o próprio agente moral. Com efeito, pode-se dizer que

obligation in face of unjust legislation, and about other situations of social breakdown and individual recalcitrance” (FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2.^a ed. *Op. cit.*, p. 163-164).

não existe certo/errado objetivos e que tudo depende das consequências da ação — e não dos meios. Por exemplo, ainda no campo da moral individual, não há nada de errado em um ato de infidelidade conjugal, desde que o agente moral consiga desvencilhar-se das consequências ruins de suas ações (mentindo, por exemplo, pois mentir não é objetivamente certo ou errado). Ademais, cabe indagar: como Bentham articula a moral individual e a razão pública? A conclusão de Bentham não deixa de ser coerente: se a razão individual tem como premissa básica o princípio utilitário de maximização do prazer do indivíduo, a razão pública deve ter como princípio a maximização dos prazeres dos indivíduos em sua maioria, ainda que seja necessário haver o sacrifício do bem de uma minoria de indivíduos (pois não existem, em Bentham, direitos inalienáveis). Trata-se de um cálculo utilitário e empírico, que está de acordo com os pressupostos de Bentham⁶⁸.

O grande problema da moral e da política de Bentham é, segundo alguns, a possibilidade de se sacrificar direitos individuais em prol da maximização dos prazeres da maioria. Esse cálculo utilitário e consequencialista é um ponto polêmico e que suscitou opositores. Stuart Mill (1806-1873) é conhecido por suas reformas à doutrina de Bentham. Esse outro autor inglês protagoniza uma valorização da autonomia individual como o fundamento da moral e das políticas públicas. Uma pessoa deve ter liberdade para exercer a sua autonomia, maximizando os prazeres e reduzindo as suas dores, até o ponto em que não prejudique o exercício da liberdade alheia. Esse é também o limite da intervenção do Estado, que não pode sacrificar direitos individuais (provenientes da autonomia individual) em nome da maximização dos prazeres da maioria. Há, assim, a tentativa de síntese entre utilidade social e liberdade individual⁶⁹.

Kant (1724-1804) é outro autor importante no âmbito da discussão sobre a justiça, mas cuja compreensão supõe, pelo menos, algum conhecimento sobre a sua moral. Um bom ponto de partida para compreender a moral kantiana é a distinção entre o que ele chama de *eu empírico* e o *eu puro*. Parcialmente influenciado pela física newtoniana, Kant ensina que, por um lado, o homem está inserido no mundo e, assim, pode ter a sua conduta determinada por fatores que lhe sejam exteriores, inclusive por seus sentimentos e estímulos físicos — o

⁶⁸ A propósito, consulte-se: SANDEL, Michael. *Justice: Whats's the right thingto do?* New York: Farrar, Straus and Giroux, 2010, p. 33-47; KELLY, John. *A Short History of Law Theory*. 1.^a ed. Oxford: Oxford University Press, 1992, p. 315-320.

⁶⁹ SANDEL, Michael. *Justice: Whats's the right thingto do?* *Op. cit.*, p. 49-52.

mundo da natureza, em que se localiza o *eu empírico*. Porém, por outro lado, ensina que o homem pode agir livremente ou por si mesmo — o que se dá quando o homem age pela razão. Trata-se da causalidade por liberdade, a qual dá origem ao que Kant chama de mundo da liberdade — no qual se acha o *eu puro*, o homem enquanto tal ou a feição mais nobre da humanidade (o homem como *fim*). Entretanto, trata-se de algo inalcançável pela simples razão teórica e que só pode ser encontrado no *factum* da moralidade. O que é esse *factum*? Trata-se da consciência do dever ou da responsabilidade (o fato de que a razão é capaz de impor leis à conduta humana e de participar do processo causal), dado simplesmente evidente e absoluto — e que suscita certos postulados que, embora sejam indemonstráveis teoricamente, são, do ponto de vista prático, igualmente evidentes e absolutos (como a questão da existência ou inexistência de Deus, por exemplo). Assim, da mesma forma que Kant investiga as condições de possibilidade do conhecimento teórico, ele passa a delinear as condições de possibilidade do conhecimento prático, que não conhece o ser, mas apenas o dever ser — o que lhe é viabilizado pelo *factum* da moralidade evidente para o sujeito. Kant, então, deseja fundar uma moral. Com efeito, passa a investigar as noções de bem, o que o leva à questão do *dever ser*. O autor germânico ensina que pode haver coisas boas para (ou em virtude de) outras coisas e coisas boas em si mesmas. Porém, nota que a única coisa boa em si mesma é uma boa vontade, ou seja, aquela vontade movida pela razão, especificamente pela consciência do dever — só assim o homem pode agir por si mesmo, por sua razão, e não sob o influxo de suas inclinações (as influências do exterior). O problema é identificar o dever, o imperativo que distingue a boa vontade. Ora, se o bem supremo é uma vontade racional válida em si mesma, não é possível que tal imperativo seja hipotético-condicional (ou seja, que dependa de algo alheio) — do contrário, a boa vontade não seria boa em si. O imperativo que distingue a vontade racional deve ser válido em si mesmo: deve ser um imperativo categórico. Kant, então, propõe um imperativo *formal*, que deixe o conteúdo da moral ao arbítrio do próprio agente moral, mas que consiga inibir tratamentos arbitrários ou sem fundamento racional. Na verdade, em sua *Crítica da razão prática*, Kant expõe a seguinte formulação do imperativo categórico: “Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”⁷⁰. Em Kant, não há ações boas ou ruins, mas boas e más intenções —

⁷⁰ KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. Tradução: Valerio Rohden. 4.^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 52.

a moral está na vontade. A moral de Kant leva o homem a praticar ações volitivas autônomas e não heterônomas, no sentido de que a lei da vontade é pautada na própria consciência, e não em fatores externos a ela. Trata-se de uma moral formalista, pois o seu conteúdo é ditado pelo próprio agente. Assim, agir pelo dever, um lema da filosofia prática kantiana, é agir, não de acordo com o que se deseja, mas em virtude do que se pode *querer* segundo a mencionada vontade racional. Nesse sentido, o que Kant realmente busca é o império do *eu puro*, que é a consciência. Kant deseja que o *eu puro* não seja alienado, mas que seja fim em si mesmo. Assim, a bondade significa tratar o homem como fim, enquanto a maldade consiste em instrumentalizar o homem. O homem deve tratar a si mesmo e o seu próximo como fins e não como meios — outra possível formulação do imperativo categórico (que frisa a autonomia do homem e fundamenta o conceito de *pessoa moral*, de liberdade)⁷¹.

Partindo dessa visão antropológica e moral de Kant, torna-se possível entender bem os seus comentários sobre o direito — que representam mais uma teoria sobre o que o direito deve ser (uma teoria da justiça) do que sobre o que ele é de fato e concretamente. Kant, assim, apresenta a sua versão da teoria do contrato social e dos direitos naturais. Para o autor, pelo menos do ponto de vista lógico, pode-se falar em um estado de natureza, no qual o homem já possui direitos. É claro que o único direito inato admitido por Kant é a liberdade, mas desse direito surgem outros intrinsecamente conexos e interligados — direitos naturais, os quais representam o que Kant chama de *direito privado* (expressão que, para a maioria dos juristas, carrega outro sentido). Tais direitos naturais, anteriores a qualquer legislação, são o que Kant denomina de imperativos *a priori* da razão. Em estado de natureza, os direitos naturais dão origem aos direitos subjetivos do indivíduo (um desenvolvimento das elocubrações de Kant sobre o tema da *posse*, *Besitz*, que não se confunde com a *posse* ou *propriedade* como instituto jurídico, mas designa a titularidade de direitos ou o ter direito a qualquer coisa), como faculdades de constranger o comportamento alheio, as quais possuem como pressuposto, segundo Kant, o postulado jurídico da razão prática (uma proposição *a priori* indemonstrável, mas condição de qualquer raciocínio prático-jurídico) de que qualquer objeto externo ao arbítrio humano pode, em si, passar a ser objeto de posse (*Besitz*) de um sujeito (ou direito subjetivo de um sujeito). Com efeito, no âmbito da justiça kantiana, aquele que, no exercício da sua liberdade, adquire anteriormente determinado objeto externo,

⁷¹ No geral, veja-se: MARÍAS, Julián. *Historia de la filosofía*. 32.^a ed. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1980, p. 284-287.

passa a possuí-lo como direito subjetivo, ou seja, tem a faculdade moral de obrigar qualquer pessoa a respeitar o seu arbítrio sobre o objeto. Contudo, o direito no estado de natureza, o direito privado, é um direito precário, pois não oferece garantias aos membros da sociedade. Assim, Kant mobiliza a teoria do contrato social para explicar, logicamente, os motivos que sustentam a existência do Estado. Kant ensina ser um dever moral buscar superar as dificuldades do estado de natureza por meio da adesão a um contrato social, pelo qual os indivíduos, reunidos para fundar uma sociedade civil (*bürgerliches Gesellschafts*), cedem ao povo (considerado em sua totalidade) toda a sua liberdade a fim de recuperá-la imediatamente em estado absoluto, passando cada sujeito contratante a fazer parte de um ente maior e comum, o Estado. A finalidade do Estado é proteger a liberdade de cada contratante, os seus direitos inatos. Assim, a finalidade do Estado é o direito, o qual é definido por Kant como o conjunto de condições por meio das quais o arbítrio de cada um possa harmonizar-se com o arbítrio dos demais segundo uma lei geral de liberdade. Eis o surgimento do direito público (o direito que emerge da sociedade civil e que objetiva a proteção da liberdade e de suas implicações enquanto direitos inatos — no âmbito do qual se encontra o direito positivo) e da justiça kantiana: uma justiça que se opõe a qualquer forma de paternalismo e que prima pela autonomia do indivíduo⁷².

John Rawls (1921-2002), retomando o debate sobre a justiça, oferece, no século XX, uma nova proposta muito interessante e com larga repercussão prática, visando, principalmente, harmonizar o ideal da autonomia da vontade com as demandas sociais da população mais necessitada. O que é uma sociedade justa para Rawls? Segundo o autor, o grande problema a ser enfrentado diante dessa pergunta é a falta de critérios substantivos universais capazes de fornecer uma resposta satisfatória para tanto, o que está cada vez mais patente diante do pluralismo ideológico e civilizacional do mundo contemporâneo. A política não pode comprometer-se com concepções individuais sobre o bem e uma vida feliz — papel que cabe aos próprios sujeitos. Se é preciso, então, construir um conceito de justiça, tal proposta deve levar a uma justiça processual ou formal, que não favoreça um determinado modo de vida ou felicidade, mas ofereça apenas as condições para que os sujeitos atinjam os seus próprios projetos. Para que o homem chegue a um conceito de justiça apropriado

⁷² Confirmam-se: KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Tradução: José Lamego. 3.^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017, p. 43-44; FASSÒ, Guido. *Historia de la Filosofía del Derecho*. Tradução: José F. Lorca Navarrete. Madrid: Ediciones Pirámide, 1982, p. 265-279.

para o contexto atual, Rawls defende ser necessário assumir uma posição original no âmbito da qual é preciso supor que a discussão sobre a justiça equivale ao debate a ser travado entre pessoas reunidas para formar uma nova sociedade civil, mas que estão sob o efeito do que o autor chama de *véu da ignorância*. Como assim? Trata-se de um recurso heurístico mobilizado por Rawls para explicar que, no debate público, a necessária imparcialidade das pessoas encarregadas das políticas públicas é definida pela desconsideração (ignorância) das próprias concepções morais e, inclusive, das próprias condições ou posições sociais. Continuando o raciocínio de Rawls (um debate ideal sobre a formação de uma sociedade civil, que não é senão a versão rawlsiana da doutrina do contrato social), tem-se que os objetivos dos contratantes são o que o autor chama de *bens primeiros*, que não são senão o conjunto de condições para que cada membro consiga atingir os seus próprios planos de vida (pressupondo que todos os contratantes sejam pessoas racionais em busca de planos de vida igualmente racionais). Tendo em vista a aplicação da regra *maximin*, considerada a mais adequada para a situação dos sujeitos encobertos pelo véu da ignorância, segundo a qual, dentre todas as alternativas boas a serem escolhidas, é preciso selecionar aquela cuja pior variante seja a menos danosa, o resultado desse debate ideal, segundo Rawls, com toda a certeza seriam dois princípios de justiça: o princípio da igual liberdade para todos (embora ignorando as próprias concepções morais e culturais, os contratantes, compreendendo não haver consenso sobre o que é bom para cada um, concordariam em conferir a cada partícipe da sociedade o máximo de liberdade que fosse possível conceder a todos, o que dá origem às liberdades básicas — ponto que, por influência kantiana, tem origens na ideia rawlsiana de que o eu antecede os próprios fins, pois pode dispô-los livremente) e o princípio da diferença (por ignorarem a própria posição social, os contratantes seriam levados a concordar que as desigualdades sociais deveriam ser aceitas apenas em proveito de todos e que deveriam ser vinculadas a empregos e cargos acessíveis a todos)⁷³.

Nozick (1938-2002) é, também, um dos principais teóricos da justiça no atual cenário jusfilosófico e político. Qual é o conteúdo de sua doutrina? Nozick tem como objetivo identificar o papel do Estado e a sua relação com os indivíduos. Para tanto, julga necessário esboçar as linhas fundamentais de uma real e efetiva teoria da justiça. Com efeito,

⁷³ A propósito, confira-se: ISRAËL, Nicolas. *Genealogia do direito moderno*. *Op. cit.*, p. 169-179; SANDEL, Michael. *Justice: What's the right thing to do?* *Op. cit.*, p. 140-165; GARGARELLA, Roberto. *As teorias da Justiça depois de Rawls*. Tradução: Alonso Reis Freire. 1.^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 23-26; RAWLS, John. *A Theory of Justice*. 22.^a ed. Cambridge: Harvard University Press, 1997, p. 60-65.

apregoa que, antes mesmo de o Estado existir, os indivíduos já titularizavam direitos. Todo e qualquer indivíduo, independentemente da existência do Estado, possui direito sobre si mesmo ou liberdade individual — e essa liberdade é absoluta, desde que não prejudique a ninguém. Através do trabalho, como ensina Locke, o homem estende algo de si ao objeto trabalhado e passa a ter o direito de propriedade sobre tais objetos e seus frutos. Uma vez que se torna titular desses bens, o homem pode, por acordos de vontade, comercializá-los ou transmiti-los. Eis o surgimento dos princípios de justiça de Nozick (trata-se da sua *teoria da titularidade*): a) justiça na aquisição (todo aquele que adquire bens sem dono anterior tem direito a tais bens); b) justiça na transferência (todo aquele que adquire bens livremente transferidos de seu titular legítimo tem direito a tais bens); c) justiça na retificação de injustiças passadas (ninguém tem direito a nenhum bem, a não ser segundo a justiça na aquisição ou na transferência). À luz do direito absoluto dos indivíduos à liberdade individual e à propriedade de seus bens, Nozick fundamenta um Estado mínimo. Tal Estado deve existir, pois a posição anarquista é impossível (as chamadas associações de proteção são inevitáveis e, assim, o surgimento de algo de todo semelhante ao Estado é irrefreável). Porém, a intervenção do Estado para além da proteção dos direitos dos indivíduos é um atentado contra os princípios da justiça acima expostos. O Estado não pode, assim, obrigar as pessoas a se envolver em atividades de natureza filantrópica ou de assistência social nem impedir que os seus afiliados ou membros pratiquem atos que aparentemente só prejudiquem a si mesmos, mas não aos outros. Tais tipos de atuação do Estado violam os direitos primordiais dos indivíduos: o direito à liberdade e à propriedade justa. Nozick argumenta, inclusive, que o pagamento de impostos equivale ao trabalho forçado, pois o Estado estaria atentando contra o terceiro princípio de justiça elencado pelo autor e obrigando o contribuinte a ceder parte de seu trabalho sem o seu consentimento. A adoção de sua teoria, como é evidente, resultaria em uma série de consequências drásticas, como a liberdade completa na estipulação de contratos de trabalho (fim do salário mínimo, dias de feriado obrigatório, normas contratuais cogentes etc.), uma ampla liberdade sexual (legalização do contrato de prostituição, casamentos grupais, relações incestuosas etc.), liberdade em matérias de saúde e vida (compra e venda de órgãos, suicídio assistido, canibalismo

consensual etc.), entre outras posições sobre assuntos polêmicos, que Michael Sandel faz questão de discutir⁷⁴.

Michael Sandel se volta contra diversas posições típicas dos liberais. Sandel é totalmente crítico da afirmação liberal-igualitária (Rawls) de que o homem é simplesmente aquele que define os seus próprios fins. Para Sandel, trata-se de uma visão antropológica bastante pobre e reducionista, pois não considera a importância que os valores comunitários possuem para cada sujeito — valores que não são escolhidos, mas descobertos. Ademais, quando Rawls defende que o “eu” antecede os próprios fins, ele termina levando à conclusão de que os fins da comunidade à qual pertence o indivíduo não são constitutivos da sua pessoa e, assim, diversas experiências básicas de todo ser humano tornam-se incompreensíveis, como a alegria ou desânimo que toda a comunidade sente quando um de seus membros comete, respectivamente, um ato bom e importante ou ruim e reprovável perante todo o cenário internacional. Para Sandel, o indivíduo não é um átomo desintegrado do meio em que vive, mas as práticas e a identidade da comunidade são parte da própria realização individual. Outro ponto objeto de crítica é a pretensão de neutralidade moral do Estado na visão liberal. Para Sandel, a política não pode dissociar-se totalmente da ética e não pode deixar de eleger certas formas de vida como mais dignas e merecedoras de recompensas e incentivos. Por exemplo, a própria aspiração ao autogoverno exige que o Estado analise se determinado sujeito possui certas virtudes, como o comprometimento com a comunidade, entre outros fatores. Assim, o Estado não pode ser moralmente neutro e deve favorecer certas formas de vida tidas como mais virtuosas – erro que a teoria de Finnis também evita. Essa vinculação entre a atividade do Estado e a promoção das virtudes de seus cidadãos leva à fundamentação da justiça, em Sandel, no bem comum, contrariando as propostas liberais⁷⁵.

4.2 A COMUNIDADE COMPLETA E O BEM COMUM COMO FUNDAMENTO DA JUSTIÇA

⁷⁴ Veja-se: NOZICK, Robert. *Anarquia, Estado y utopia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 7-11; SANDEL, Michael. *Justice: Whats's the right thing to do? Op. cit., p. 62-74*.

⁷⁵ Consulte-se: SANDEL, Michael. *Justice: Whats's the right thing to do? Op. cit., p. 244-268*; GARGARELLA, Roberto. *As teorias da Justiça depois de Rawls*. Tradução: Alonso Reis Freire. 1.^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 137-153.

A fundamentação e a definição da justiça em John Finnis dependem de uma análise detida a respeito de suas considerações sobre a noção de bem comum, que, por sua vez, só pode ser compreendida a partir das reflexões do professor australiano sobre os diversos tipos de comunidades humanas. A presente seção versará sobre os diversos enfoques e tipos de comunidade para possibilitar o entendimento da noção finnisiana de bem comum e, então, passará a tratar da justiça, de suas operações e exigências.

Antes de falar sobre os diversos tipos de comunidades humanas, Finnis expõe os variados enfoques ou pontos de vista a partir dos quais é possível tratar do assunto. Como foi dito anteriormente, Finnis adota e adapta a divisão epistemológica quadripartite proposta pela filosofia clássica: ordem natural (ordem que o homem não impõe, mas pode conhecer), ordem lógica (unidade que o homem impõe ao seu próprio entendimento), ordem prática (ordem que o homem impõe ao seu ato de escolha de um determinado curso de ação) e ordem tecnológica (ordem que o homem impõe às coisas exteriores em seu poder). Assim, as comunidades humanas, enquanto relações estabelecidas entre pessoas em virtude de algo em comum, podem ser vistas a partir de quatro aspectos unificadores — quatro unidades ou ordens determinantes da relação. A unidade que determina a comunidade pode ser vista como natural, pois as pessoas se unem em grupos, em parte, por possuírem a mesma natureza. A unidade que possibilita a relação comunitária pode ser vista sob o aspecto lógico, pois as pessoas se unem, em parte, por poderem compreender o discurso, os argumentos e o próprio entendimento umas das outras. Em seguida, a unidade ou ordem que atualiza a comunidade pode ser descrita em seu aspecto puramente prático, já que a relação entre as pessoas depende, em parte, de um interesse ou objetivo (uma *finalidade*), senão comum a todos, ao menos, convergente ou complementar. Finalmente, a ordem que subjaz à relação grupal pode ser observada sob o ângulo técnico ou cultural, pois a união dos membros de determinado grupo pode estar condicionada, em parte, pelo fato de partilharem a mesma língua, a mesma cultura etc.⁷⁶.

É claro que todos os laços que permitem a união do grupo são relevantes, e a falta de um deles pode prejudicar ou causar a dissolução da relação grupal como um todo. Contudo, o ângulo a partir do qual Finnis quer analisar a comunidade é o relativo à ordem prática. Afinal, quais são os tipos de comunidades que podem surgir a partir da finalidade

⁷⁶ FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2.^a ed. *Op. cit.*, p. 135-139.

adotada por seus agentes? Baseando-se em Aristóteles (que enxergava três tipos de amizade: a amizade por utilidade, a amizade por prazer e a amizade perfeita), Finnis defende a existência de três tipos básicos de comunidade (entendendo-se a palavra *comunidade* como qualquer relação entre duas ou mais pessoas, sem qualquer contraposição ao termo sociedade — que, inclusive, no linguajar de Finnis, é expressa e conscientemente incorporado à noção de comunidade): a) há a comunidade de negócios, na qual a coordenação da ação comum se dá por um interesse individual de cada parte do grupo, sendo a satisfação dos interesses dos outros membros valorada tão-somente na medida do próprio interesse (por exemplo, dois concorrentes a um mesmo cargo podem concordar em permanecer quietos para ouvir uma aula preparatória, apenas e na medida em que isso diz respeito ao próprio interesse: tirar uma pontuação maior do que a do oponente); b) existem as comunidades de jogos, em que o interesse que coordena a ação se confunde com a coordenação da ação em si mesma, como acontece nas atividades desportivas meramente lúdicas ou recreativas (a finalidade com a qual alguns sujeitos se envolvem em uma partida de futebol pode ser, simplesmente, jogar o jogo bem jogado, assim como ocorre em jantares e festas com finalidades puramente recreativas, entre outras situações do gênero — inclusive, Finnis ensina que, nestes casos, é a própria *performance* que atrai as pessoas); c) destacam-se, também, as comunidades de amigos, em que a coordenação da ação é determinada pelo interesse, *conscientemente recíproco*, que cada amigo possui pelo bem-estar (participação ativa nos bens humanos básicos) do outro como um aspecto (como *parte*) de sua própria realização pessoal (não simplesmente como algo que lhe traga alguma vantagem, como nas comunidades de negócio, ou prazer, como nas comunidades de jogos, mas como um *estado de coisas em si mesmo valioso*). Esses três tipos de relações entre indivíduos podem servir de base (isolada, preponderante ou concomitantemente) para qualquer modalidade de comunidade — inclusive, para a comunidade política. Porém, como a amizade, segundo Finnis, é o *caso central* de comunidade (na terminologia finnisiana) e como este trabalho versa sobre filosofia política normativa, uma descrição da comunidade política deve supô-la, a amizade, como fundamento (como comunidade ideal)⁷⁷.

Qual é a origem (lógica) ou o fundamento da comunidade política? Antes de tudo, é evidente que o homem não consegue viver completa e absolutamente isolado. Para

⁷⁷ *Ibidem*, p. 139-141.

conseguir desenvolver-se e aperfeiçoar-se, o homem necessita de todo um conjunto de condições favoráveis. A primeira coisa de que precisa é de uma família capaz de lhe fornecer as primeiras formas de alimentação, de educação cultural e linguística, de afeto, de exemplo e de inserção moral. Contudo, nem a família nem forma alguma de amizade é capaz, por si só, de fornecer tudo o que um único ser humano necessita para se realizar. Além dos cuidados próprios que só uma família pode oferecer, alguém deve assumir a função de produzir alimentos, de prepará-los para o consumo, de cuidar dos doentes, de tratar da segurança, de solucionar conflitos privadamente irremediáveis (por exemplo, homicídios), entre diversas outras demandas que constituem verdadeiras condições para o desenvolvimento ou florescimento humano. Indivíduos, famílias ou associações privadas não são capazes de dar conta de todas essas condições para o desenvolvimento humano ou participação nos bens humanos básicos. É preciso haver, como ensina Finnis, uma comunidade completa, que seja apta a garantir tudo o que for condicionalmente necessário para que cada membro consiga ter acesso aos bens que constituem a realização humana. Trata-se da *comunidade política*, dentro da qual se busca a coordenação dos membros da comunidade em prol da consecução de *todas* as condições requeridas para o bem de cada um de seus membros. Aristóteles acreditava que a comunidade completa seria a *pólis* grega, e os modernos sustentavam que seriam os Estados nacionais. Porém, diante do atual cenário mundial, ou seja, um mundo globalizado, marcado por grandes multinacionais, prestação de serviços internacionais e trânsito de mercadorias estrangeiras, entre outros fatores, nenhuma das duas opções parece ser completamente suficiente. Segundo Finnis, é preciso haver o estabelecimento de uma coordenada comunidade internacional. De qualquer forma, é dessa maneira que o professor de Oxford fundamenta o poder da comunidade política⁷⁸.

Perceba-se que Finnis fundamenta o poder de atuação da comunidade política na noção de bem comum. É claro que, em uma comunidade tão abrangente, é possível haver aqueles que contribuem para a sua existência por interesse próprio (comunidade de negócio), para participar ou acompanhar o jogo político (comunidade de jogos) e/ou para autorrealizar-se no bem de todos (comunidade de amizade), contribuindo para tanto. Porém, em um sentido mais estrito, a comunidade política ideal busca, em princípio, apenas o bem comum (o conjunto e cada um dos bens humanos básicos) através da garantia das condições

⁷⁸ *Ibidem*, p. 147-150.

necessárias para que cada indivíduo possa ter acesso aos bens humanos. É evidente, também, que o bem comum pode designar todos e cada um dos bens humanos básicos em si mesmos, em um primeiro sentido. Porém, Finnis refere-se ao bem comum como o conjunto de condições para que os membros da comunidade busquem tais bens por si — assim, a acepção política do termo é esse segundo sentido, que supõe e se direciona ao primeiro (bem comum como todos e cada um dos bens básicos), mas que com ele não se confunde. É o segundo sentido que espelha o objeto da atividade estatal: o bem comum como aquilo que é almejado pela justiça, como a ordem própria da comunidade ou, simplesmente, como o justo (como o conjunto de exigências comunitárias para a autorrealização humana universal nos bens humanos básicos). A comunidade política não constrange os seus cidadãos a ser moralmente bons, limitando-se a concretizar as condições para que eles mesmos busquem o bem (restringindo-se, assim, apenas à busca do justo) — inclusive, tampouco é necessário que as pessoas participem, do mesmo modo e intensidade, nos mesmos bens (são infinitas as formas de participação e variam de acordo com os compromissos de cada um). Se o Estado obrigasse ou constrangesse seus cidadãos a buscar a moralidade, estaria violando o princípio da subsidiariedade, mencionado anteriormente. Assim, este é o conceito finnisiano de bem comum: o conjunto de condições indispensáveis para que cada membro da comunidade possa buscar, por si mesmo, a feliz realização de sua humanidade na participação e gozo dos valores humanos básicos⁷⁹.

Nesse sentido, falar sobre comunidade política e bem comum, evidentemente, é falar sobre justiça como conjunto de exigências para a autorrealização de cada membro da comunidade. No início do presente trabalho, falou-se que Finnis não concorda com a exegese que é comumente dispensada à teoria da justiça de São Tomás. O erro, segundo Finnis, é

⁷⁹ FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2.^a ed. *Op. cit.*, p. 150-156. Sublinhe-se que, originalmente Finnis fala em três conceitos interrelacionados de bem comum (os quais foram reunidos em dois sentidos no parágrafo acima para fins didáticos), conforme ensina Vallejo: “*John Finnis alude a tres niveles explicativos o tres sentidos del bien común: a) El primer sentido consiste en que los bienes básicos —la vida, el conocimiento, la excelencia en la realización (el trabajo y el juego), la amistad, el matrimonio, la religión y la libertad en la razonabilidad práctica— son buenos para todos y cada una de las personas b) El segundo sentido consiste en que cada uno de estos bienes humanos básicos es él mismo un “bien común”, toda vez que puede ser participado por un número inagotable de personas en una variedad inagotable de formas o en una variedad inagotable de ocasiones. c) El tercer sentido es definido como ‘un conjunto de condiciones que capacita a los miembros de una comunidad para alcanzar por sí mismos objetivos razonables, o para realizar razonablemente por sí mismos el valor (o los valores), por los cuales ellos tienen razón para colaborar mutuamente (positiva o negativamente) en una comunidad’*” (VALLEJO, Iván G. *Bien Común, Pluralismo Y Derechos*. In: ETCHEVERRY, Juan B. *Ley, Moral Y Razón: Estudios sobre el pensamiento de John M. Finnis a propósito de la segunda edición de Ley natural y derechos naturales*. 1.^a ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, p. 149-150).

fazer uma rígida separação entre a chamada justiça legal ou geral e a justiça particular, subdivida em justiça distributiva e em justiça comutativa. A interpretação mais usual, defendida por diversos autores de grande peso, ensina que a justiça legal ou geral, por um lado, regula a relação entre o sujeito e a sua comunidade, orientando o indivíduo a cooperar para o bem comum, enquanto a justiça particular, por outro lado, diz respeito ao que a comunidade, visando estabelecer uma proporção entre os seus membros, deve ao indivíduo (justiça distributiva) ou ao que os indivíduos devem uns aos outros (justiça corretiva, segundo Aristóteles, ou comutativa, segundo São Tomás). Finnis atribui esse erro aos ensinamentos deixados pelo Cardeal Caetano (*Commentaria in Secundam Secundae Divi Tomae de Aquino*, 1518, questão 61, artigo 1), que se tornaram lugar-comum entre os tomistas posteriores. A contestação de Finnis é que a finalidade da justiça não é, propriamente, a igualdade, mas o bem comum — que não é oposto ao bem individual, mas se realiza nele. Assim, a justiça legal, que Finnis prefere chamar justiça geral, é o que há de comum nas modalidades de justiça particular, seja em sua operação distributiva ou comutativa. Ademais, Finnis não concorda com as famosas correlações feitas entre justiça comutativa e direito privado e entre justiça distributiva e direito público. Segundo o professor de Oxford, um particular pode ter deveres de justiça distributiva (como a necessidade de o proprietário ceder o seu título quando não conseguir atender à função social de sua propriedade ou o dever dos pais de prover as necessidades materiais dos filhos, entre outros exemplos) e o poder público pode envolver-se em situações atinentes à justiça comutativa (como as relações de reparação de dano ao patrimônio público, por exemplo)⁸⁰.

⁸⁰ Relativamente à doutrina do Cardeal Caetano, veja-se a seguinte passagem do doutor dominicano traduzida por Finnis: “*There are three species of justice, as there are three types of relationships in any ‘whole’: the relations of the parts among themselves, the relations of the whole to the parts, and the relations of the parts to the whole. And likewise there are three justices: legal, distributive and commutative. For legal justice orients the parts to the whole, distributive the whole to the parts, while commutative orients the parts one to another*” (CARDEAL CAETANO *apud* FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2.^a ed. cit., p. 185). Finnis cita trechos de Tomás de Aquino para refutá-lo, sublinhado que o Aquinate defende que a punição é um dever de justiça comutativa dos funcionários do estado para com os seus súditos: “*Aquinas’ view, the State and its officials have duties in commutative justice to the subjects of the State; punishment, for instance, is fundamentally though not exclusively a matter of commutative justice, and the framing of an innocent person is a denial of commutative justice*” (FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2.^a ed. cit., p. 186). Um dos trechos citados é o seguinte: “*A la primera hay que decir: Así como el pago de la deuda legal pertenece a la justicia conmutativa, mientras que el de la deuda moral, la que nace de un beneficio particular que nos han hecho, pertenece a la virtud de la gratitud, así también el castigo de los pecados como algo propio de la justicia pública es acto de la justicia conmutativa; mientras que aquel, cuyo objetivo es la inmunidad de una persona concreta, que rechaza las injurias que le hacen, es acto de la virtud de la venganza*” (TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. 1.^a ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. Tomo IV. Parte II-II, p. 236). No mais, leia-se: FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2.^a ed. Op. cit., p. 184-188.

Assim, é preciso descrever a sistematização da justiça sugerida pelo autor australiano. A razoabilidade prática, enquanto guia o homem a buscar a promoção universal (tanto para o agente como para os seus semelhantes) dos bens humanos, exige, como um de seus requisitos específicos, que o homem contribua para o bem comum, ou seja, que o homem seja justo (isto é, a razoabilidade prática fundamenta a justiça, a vida comunitária e a política). Para Finnis, de um modo geral, tudo o que for necessário para a autorrealização dos membros da comunidade é uma exigência de justiça. Esse é o ponto inicial de sua filosofia política normativa. Esse conjunto de requisitos para a autorrealização comunitária demanda tanto a pré-disposição de cada membro para a cooperação e coordenação social (justiça geral) como, especificamente, a proporcional distribuição dos ônus e bônus sociais (justiça distributiva), além do respeito a uma série de condições que devem nortear as relações bilaterais intracomunitárias (justiça comutativa). Com efeito, pode-se observar que a justiça, segundo Finnis, envolve sempre a conjugação de três elementos: a) o mais evidente dos elementos da justiça é a *interpessoalidade*, tendo em vista que a justiça é o modo razoável de se viver com os outros em comunidade (aqui, a justiça ainda aparece como o *suum cuique tribuere*, pois é a necessidade racional de dar a cada um o que é seu, ou seja, o que é necessário para que o indivíduo e cada membro do corpo social se possam autorrealizar); b) outro elemento da justiça é a noção de *dever* ou *obrigação*, pois, como toda e qualquer necessidade racional atinente à razoabilidade prática, a justiça vincula racionalmente a conduta humana (a noção de obrigação será tratada mais adiante, mas é possível dizer que o sujeito possui uma obrigação moral quando há a necessidade de se evitar um mal, e isso, pelas circunstâncias concretas, depende dele); c) finalmente, o último elemento da justiça é a *igualdade* ou *proporcionalidade*, no sentido de que a justiça se funda, não no bem de um indivíduo ou grupo, mas no bem de todos, devendo os membros da comunidade, em regra (salvo quando a própria igualdade exigir um tratamento diferenciado, pois cada sujeito possui necessidades distintas para ter acesso ao bem), ser tratados igualmente. Portanto, pode-se dizer que a justiça é uma relação entre duas ou mais pessoas no âmbito da qual se atribuem direitos e deveres a fim de instaurar/resguardar uma certa noção de proporcionalidade comunitária (igualdade) que possui como termo comparativo e fundamento o bem de todos e de cada um dos membros da comunidade (e não apenas o bem de um grupo ou de uma única pessoa). Todos esses elementos, como é evidente, estão inseridos na noção de bem comum no sentido visado por Finnis (conjunto de condições para

a autorrealização universal dos membros da comunidade), que, como dito, constitui um requisito particular da razoabilidade prática: o dever de que o indivíduo esteja disposto a atender as demandas do bem comum, portando-se como uma pessoa justa e não egoísta⁸¹.

Exposta essa sistematização geral, é necessário aprofundá-la, indagando o seguinte: como real e especificamente atender ao requisito de moralidade atinente à necessária abertura para o bem comum? Diante dessa indagação, é possível falar em um sentido geral de justiça, que requer essa disposição do agente para atender ao bem comum, o que se faz, em primeiro lugar, *aprimorando a si mesmo* (pois ser uma pessoa com vícios morais, mesmo que pessoais, é sempre um risco para os outros — afinal, não se entende como alguém que despreza o bem para si mesmo irá valorizar o bem para os outros; é certo que a perfeição moral de cada sujeito é uma tarefa privada e que ao Estado cabe apenas fornecer condições para tanto, mas o indivíduo, em seu raciocínio prático pessoal, deve ter isto em mente: ser moralmente bom é uma forma de ajudar a todos) e, depois, *cooperando para o bem dos outros*. Porém, esse sentido geral de justiça não é suficiente para atender ao requisito de moralidade mencionado (dever de cooperação para concretizar os ditames do bem comum). Como cooperar para o bem comum dos outros? Essa disposição geral supõe uma real colaboração e coordenação comunitárias, no sentido de que poucos vão florescer (amadurecer ou atingir a felicidade na perfeição moral), e ninguém vai florescer com segurança, sem uma efetiva reciprocidade na busca do bem geral da comunidade pela ação de seus próprios membros (colaboração) e sem uma proporcional coordenação dos recursos e das iniciativas pela própria comunidade. Assim, a razoabilidade prática pede, para a satisfação do requisito de abertura ao bem comum, que os indivíduos, em geral, e aqueles encarregados de guiar a comunidade, em particular, sejam capazes de ir além da justiça geral e de enxergar/concretizar os requisitos específicos da justiça, isto é, a justiça particular, como especificação e cristalização da justiça geral em formas claras e distintas de colaboração e coordenação. Nesse sentido, pode-se dizer que o requisito moral de abertura ao bem comum é satisfeito quando a disposição geral do indivíduo para tanto é complementada, especificada e concretizada a partir dos ditames da justiça particular, isto é, segundo as exigências do bem comum consideradas de modo claro e distinto. Em Finnis, a moralidade impulsiona o homem (através do requisito de abertura ao bem comum, que pode ser visto como o requisito de

⁸¹ FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2.^a ed. *Op. cit.*, p. 161-164.

justiça — e justiça no sentido geral) ao âmbito político (ao campo da justiça particular), fornecendo-lhe também o fundamento para tanto (o bem comum). Com efeito, é preciso expor tais exigências de justiça. Segundo Finnis — em concordância com a tradicional divisão da justiça particular —, tais exigências dividem-se em dois blocos de operações diferentes (ou seja, dois tipos de resolução de problemas que correspondem a duas modalidades de problemas distintos): há a justiça distributiva, por um lado, e a justiça comutativa, por outro. Ademais, a justiça possui fontes específicas, que também serão expostas no presente estudo mais adiante⁸².

4.3 AS OPERAÇÕES DA JUSTIÇA

Antes de tudo, é preciso distinguir bem os dois âmbitos de operações da justiça. Como dito, ambas as operações da justiça têm como objetivo assegurar o conjunto de condições para que todos e cada um dos membros da comunidade possam-se autorrealizar, desenvolvendo as suas potencialidades com segurança e com mais facilidade. O primeiro bloco de condições exigidas para tanto refere-se aos problemas de distribuição de recursos, oportunidades, lucros, vantagens, papéis, funções, responsabilidades, tributos e encargos. Em suma, diz respeito ao problema da divisão dos ônus e bônus da vida comunitária e, por isso, esse primeiro bloco de condições é chamado por Finnis (seguindo Aristóteles e São Tomás) de *distributive justice* ou justiça distributiva. O segundo bloco de condições diz respeito ao que é requerido para o bem dos membros da comunidade nas transações voluntárias e involuntárias entre indivíduos e/ou grupos, onde não se encontram questões diretamente atinentes aos problemas de distribuição. Aqui, Finnis adota a nomenclatura tomista de *commutative justice* ou justiça comutativa⁸³.

Diferenciadas as operações da justiça, indaga-se: como elas resolvem os problemas que lhes são postos? Segundo Finnis, a justiça distributiva, ao enfrentar o problema da divisão dos ônus e bônus da vida comunitária, lida com duas subcategorias de divisão: há, por um lado, a divisão dos incidentes de empreendimento comunal (*incidents of communal enterprise*), englobando o conjunto de papéis, responsabilidades, encargos e funções

⁸² *Ibidem*, p. 164-166.

⁸³ *Ibidem*, p. 165-166 e 177-179.

exigidas para o bem da comunidade (por exemplo, a função dos professores, dos policiais, dos governantes etc.), e existe, por outro lado, a divisão do estoque comum (*common stock*), a qual envolve tanto recursos naturais (conjunto de utilidades não criadas por ninguém, mas que possuem o potencial de beneficiar o homem, tais como o solo, o ar, os rios e mares, os recursos minerais, entre outros) quanto o produto dos incidentes do empreendimento comunal (as responsabilidades sociais produzem utilidades para os membros da comunidade e, assim, surge o problema de dividi-las — por exemplo, as aulas dos professores, a proteção dos policiais, as decisões dos governantes etc.). Como a divisão do estoque comum e dos incidentes de empreendimento comunal se dá em vista do bem de todos os membros da comunidade, e não em vista do bem unilateral e egoísta de indivíduos e grupos, a regra é que ela deverá ser igual para todos. Porém, como o bem comum (o fundamento da justiça, a partir do qual todos os seus elementos são identificados), que é o bem de cada membro da comunidade, pode exigir tratamentos diferenciados justamente para assegurar o acesso universal aos bens humanos e, assim, o desenvolvimento humano (que é a finalidade da justiça), a igualdade supramencionada pode ser derogada por algum critério distintivo apontado pelo bem comum. Assim, o termo mais preciso não é igualdade, mas proporcionalidade — este, sim, é um elemento invariável da justiça: o tratamento comunitário de cada pessoa ou categoria de pessoas varia de acordo (proporcionalmente) com o que o seu bem, ou o bem dos outros, exige⁸⁴.

Nesse sentido, surgem diversos critérios distintivos exigidos pelo bem comum e Finnis identifica cinco — sendo a igualdade estrita um critério residual. Em primeiro lugar, é preciso reconhecer ser possível que alguns membros da comunidade não consigam provar as condições materiais necessárias para subsistir e se desenvolver, ou, pelo menos, para pagar tratamentos de saúde ou a própria formação profissional ou a educação de seus filhos — ou qualquer necessidade material específica. Assim, com toda a certeza, a *necessidade* aparece como um primeiro critério distintivo de justiça e que justifica ações sociais voltadas a colmatá-las. Evidentemente, se não for circunstancialmente possível, não contraria a justiça que tais medidas assistenciais não sejam fornecidas a todos, mas só aos que se enquadram na categoria de necessidade. Ademais, como um segundo critério distintivo, também é forçoso admitir que as próprias *funções* de alguns membros da comunidade, não

⁸⁴ *Ibidem*, p. 165-173.

só em razão do bem pessoal deles, mas do bem dos destinatários de seus serviços, justificam que eles possuam tratamentos diferenciados. Os policiais enfrentam criminosos cotidianamente e não poderiam se defender e proteger a sociedade de modo seguro e eficaz se tivessem de arcar, por si mesmos, com os custos de armamento e munição. Assim, é uma medida de justiça que a comunidade política forneça aos seus policiais recursos de combate e autodefesa, e não contraria a justiça que somente os membros das corporações de segurança do estado recebam esse benefício e tratamento diferenciado. Assim, também encontram justificativa diversos benefícios dispensados às autoridades, como imunidades criminais, foros privilegiados, entre outros. O terceiro critério distintivo da justiça distributiva é a *competência/capacidade*. Cargos públicos cobiçados ou postos de trabalho com grande retorno financeiro e vagas nas universidades de maior prestígio, por exemplo, são distribuídos em benefício de todos, e não apenas em benefício de indivíduos e grupos, quando são destinados àqueles que podem aproveitá-los mais: “flauta para flautistas”. Às vezes, esse é o único critério realmente justo, pois a adoção de outros critérios pode prejudicar a comunidade (um médico incapaz pode realmente chegar a matar pessoas e um advogado incompetente pode causar a condenação de um inocente, por exemplo). O quarto critério distintivo de Finnis são os *prêmios por gratidão pública*. Afinal, se a perfeição moral, que também inclui, como visto, virtudes cívicas, é o fim do conjunto de condições visado pela justiça (que, insista-se, limita-se a esse conjunto de condições), então, quando as virtudes de um membro da comunidade se tornam heroicas ou se destacam demasiadamente (por ter alcançado e propagado um conhecimento de utilidade pública, ajudando ou salvando pessoas; por ter feito um heroico de guerra, demonstrando fidelidade à comunidade; por ter exercido, com presteza e distinção, um determinado serviço etc.), é justo que a comunidade lhe conceda honrarias e distinções — pois isso favorece não só o próprio sujeito, mas também a comunidade (já que produz incentivos e favorece certos exemplos de cidadãos e pessoas). Por fim, Finnis destaca um critério distintivo nunca aventado pelos moralistas, mas muito familiar aos juristas (mais acostumados com os desafios sociais apresentados no âmbito prático): o critério da *criação ou assunção dos riscos nos casos de distribuição dos ônus*. Afinal, quando um servidor público, por dolo ou culpa, causa um dano a alguém durante a prestação dos serviços, muitos ordenamentos jurídicos, através de ações regressivas, buscam responsabilizá-los isoladamente, e isso, segundo Finnis, é um justo critério de justiça distributiva. Todos os critérios acima apontados, evidentemente, precisam-

se referir ao bem comum para ter legitimidade e não têm a pretensão de esgotar possíveis outros critérios suscitados pelo bem comum na prática⁸⁵.

Ademais, além dos bônus da vida social, também existem ônus, como a necessidade de tributação, demandas sociais urgentes etc. Finnis se limita a dizer que a atribuição de responsabilidades pelo empreendimento comum depende, essencialmente, das oportunidades circunstanciais do sujeito (em razão do cargo que ele exerce, do momento e do lugar em que se situa, do seu parentesco, entre outros fatores) e do quanto as condições para a realização do bem comum dependem dele (inclusive, Finnis ensina que a obrigação moral grave surge quando a conduta omissiva ou comissiva do indivíduo é necessária para se evitar um mal); porém, não é preciso que sempre haja uma única forma justa de distribuição dos ônus e, por isso, é, diversas vezes, necessário que a autoridade simplesmente escolha a que grupo de pessoas responsabilizar por determinada classe de ônus social (por exemplo, simplesmente não faz diferença que o corpo de um tribunal de júri seja composto apenas por pessoas cuja primeira letra do nome comece com *p* ou somente por pessoas cujo nome comece com a letra *a*; contudo, como é imprescindível compor os membros do tribunal de júri para haver julgamento, um dos dois grupos de pessoas deverá ser selecionado pelo agente público competente, ainda que com certa dose de discricionariedade — afinal, a autoridade serve justamente para desonerar a sociedade das infundáveis opções disponíveis para concretizar o bem comum, sobretudo quando a razão é incapaz de discernir o melhor caminho)⁸⁶.

É preciso sublinhar, no entanto, que, segundo Finnis, por força do já mencionado princípio da subsidiariedade, que exige a abstenção da intervenção do Estado nas matérias em que os membros da comunidade dispensam a tutela estatal e que sejam mais bem administradas pela iniciativa privada, há muitos componentes do *estoque comum*, principalmente aqueles relativos aos recursos naturais, cuja divisão a autoridade política simplesmente deixa aos próprios particulares efetivarem. Contudo, tal delegação à iniciativa privada não retira o caráter público de tais bens e, assim, não deixa de legitimar a intervenção estatal para coibir eventuais desvios que contrariem as exigências do bem comum (principalmente quando um bem originalmente pertencente ao estoque comum se encontra

⁸⁵ *Ibidem*, p. 173-177.

⁸⁶ *Ibidem*. 162 e 175.

abandonado e sem utilização por seu beneficiário, enquanto muitas pessoas que precisam de recursos não têm acesso a tais utilidades). Finnis sublinha que os bens originalmente pertencentes ao estoque comum só servem ao bem comum quando são destinados aos particulares (afinal, por exemplo, a distribuição de água canalizada para os mais carentes, gratuita ou a custos módicos, só contribui para o bem das pessoas quando efetivamente chega a suas casas). Entretanto, Finnis assevera que, mesmo quando já privatizados, os bens originalmente pertencentes ao estoque comum ainda continuam vinculados à finalidade pública, ou seja, ao bem comum. Isso se dá, porque os particulares recebem utilidades oriundas do estoque comum para a concretização do bem comum. Com efeito, se o bem comum não está sendo atendido, é uma medida de justiça redistribuí-lo ou fazer com que o seu atual titular utilize o bem de acordo com a finalidade a partir da qual ele lhe foi outorgado. Esse é o caso, por exemplo, da propriedade privada. Finnis afirma que a experiência demonstra que a propriedade do solo é mais bem aproveitada por todos quando é distribuída pelos próprios particulares livremente. Porém, é inegável, segundo o professor de Oxford, que muitos proprietários não dão destinação e utilidade a seus imóveis, enquanto muitos membros da comunidade são carentes de uma casa própria ou de um local de trabalho e empreendimento. Nesses casos, há um abuso do direito de propriedade e um desvio dos imperativos do bem comum, pois existe um recurso natural originalmente pertencente ao estoque comum que, ao invés de cumprir a sua finalidade dando moradia ou lugar de empreendimento para os membros da comunidade, não está servindo para nada pelo simples capricho do atual titular. O titular do terreno não está cumprindo com os seus deveres para com a sua comunidade, preferindo o egoísmo à justiça. Assim, é racionalmente necessário que a comunidade reoriente o uso do imóvel para o seu fim, que é servir aos membros da comunidade. Isso pode ser feito de diversas maneiras, como tributos progressivos no tempo, parcelamento compulsório do terreno ou desapropriação, por exemplo, sendo essas medidas legítimas, desde que haja a finalidade de reencaminhar o recurso natural para sanar as necessidades dos membros da comunidade⁸⁷.

Não obstante, como já sublinhado, os problemas de distribuição dos ônus e bônus da vida social não esgotam as exigências do bem comum. Há outro bloco de condições a ser explorado: as demandas que o bem comum interpõe às transações voluntárias e involuntárias

⁸⁷ *Ibidem*. 169-173.

entre indivíduos e/ou grupos. Aqui, a pergunta fundamental ainda se refere ao bem comum: como indivíduos e/ou grupos se devem relacionar de modo a garantir e não prejudicar as condições para que cada membro da comunidade se desenvolva? A resposta de Finnis é que a justiça comutativa envolve diversos tipos de relação e, portanto, é possível encontrar diversas exigências do bem comum de acordo com esses modos de relacionamento e interação interpessoais: há a relação entre indivíduos, entre indivíduos e grupos de pessoas determinadas, entre indivíduos e grupos de pessoas indeterminadas, entre o indivíduo e as autoridades públicas e entre as autoridades públicas e os seus cidadãos. Sem querer esgotar o assunto, Finnis ensina que, nas relações voluntárias entre indivíduos ou entre indivíduos e grupos, em que há acordos de vontade e cooperação entre eles, o bem comum exige fidelidade à palavra ou promessa, não porque a vontade manifestada simplesmente crie obrigações de justiça e moralidade, mas porque o descumprimento generalizado dos contratos causa, além de evidentes prejuízos, materiais e imateriais, à parte que contava com a sua contraprestação (sobretudo quando ela já cumpriu a sua parte, total ou parcialmente), uma grave insegurança nas relações interpessoais entre os membros da comunidade, acarretando consequências danosas ao desenvolvimento econômico, educacional, sanitário, comunitário etc. Se os contratos não são seguros e as pessoas podem descumpri-los, como os pais irão contratar escolas para os seus filhos, por exemplo? A proteção estatal conferida aos contratos é uma condição *sine qua non* para o desenvolvimento humano como um todo e, portanto, uma exigência de justiça. O mesmo raciocínio deve ser aplicado às relações involuntárias entre indivíduos e entre indivíduos e grupos. A exigência de justiça mais evidente é que os sujeitos evitem prejudicar as condições para que os outros sujeitos se desenvolvam e gozem dos bens humanos básicos, salvo situações extraordinárias de autodefesa. É evidente que, se todos pudessem prejudicar e suprimir as condições para o desenvolvimento dos outros, ninguém se desenvolveria, ou, pelo menos, ninguém o poderia fazer com segurança. Assim, tem-se mais um requisito de justiça comutativa. Finnis também menciona que as determinações das autoridades para os indivíduos são um dever atinente à justiça comutativa destes para com o Estado, e que a necessidade de fazer leis ou emitir decisões justas, que visem ao bem comum, são deveres provenientes da justiça comutativa titularizados pelos cidadãos e oponíveis contra o Estado. Com efeito, observa-se que a justiça comutativa lida, primordialmente, com as exigências que o bem comum (a autorrealização dos membros da comunidade) impõe às mais variadas formas de relações interpessoais que

não envolvam diretamente distribuições de ônus e bônus sociais, buscando sempre equilibrá-las e ordená-las ao que é necessário para o desenvolvimento de cada membro da comunidade⁸⁸.

4.4 AS FONTES DA JUSTIÇA

Além dos modos de operação da justiça, também é preciso tratar das fontes de onde emana aquilo que é justo. Sendo o bem comum (o justo) o conjunto de condições para que o indivíduo se autorrealize no gozo dos bens humanos básicos e sendo um requisito da razoabilidade prática a cooperação individual para o bem de todos, é claro que a primeira fonte a indicar aquilo que é justo (ou seja, as condições para a autorrealização humana na comunidade) é o direito natural (como perquirição racional das condições para a autorrealização humana nas circunstâncias concretas da comunidade). A própria razão é capaz de apontar a solução justa para algumas questões. Por exemplo, havendo prejuízo a uma das partes de um contrato em razão do descumprimento do negócio pela parte contrária, a solução justa, evidentemente, será uma reparação proporcional ao dano sofrido, pois a segurança nas transações voluntárias entre os sujeitos é uma condição para o desenvolvimento humano na comunidade. Contudo, John Finnis se esforça para demonstrar e fundamentar, com base no próprio direito natural, a necessidade de uma fonte adicional: o direito positivo — que deve tanto confirmar as prescrições do direito natural como determiná-las quando forem demasiado amplas (o que é mais frequente). Inclusive, o professor de Oxford ensina que o direito em sentido estrito é aquele prolatado no âmbito de uma comunidade completa, com a pretensão de autoridade (que provém de sua raiz no direito natural) e com o intuito de regular todas as relações relevantes dos membros do grupo social em questão (inclusive, conferindo legitimidade ou validade para os arranjos menores presentes na própria comunidade). Assim, Finnis protagoniza todo um esforço para fundamentar, a partir do direito natural (*natural law*), as noções de autoridade (*authority*), ordem legal (*legal order*), obrigação (*obligation*), direitos humanos (*human rights*) e direitos subjetivos (*rights*). É preciso especificar cada uma dessas noções. A intenção de Finnis é demonstrar a necessidade de aceitar o direito positivo (*positive law*) como condição para o

⁸⁸ *Ibidem*. 177-184.

bem comum (*common good*), exercendo um papel decisivo como fonte de conhecimento do justo⁸⁹.

O que é autoridade? Surpreendentemente, Finnis não recorreu diretamente a Tomás de Aquino ou a Aristóteles para defini-la, mas a Joseph Raz. Para Finnis, só é possível dizer que alguém possui autoridade quando essa pessoa ou grupo de pessoas é capaz de fornecer uma razão excludente para agir (*an exclusionary reason*), ou seja, uma razão capaz de orientar a conduta do indivíduo na ausência de outras razões, ou de movê-lo a agir, ou a não agir, apesar de o indivíduo possuir (algumas) outras razões concorrentes que conduziriam a sua conduta de outro modo. Esse também é o conceito finnisiano de autoridade. Inclusive, a existência de uma autoridade, capaz de fornecer soluções para os problemas de coordenação e cooperação sociais, é uma condição para a autorrealização humana na comunidade, ou seja, é uma exigência de justiça, uma demanda do bem comum e verdadeiro direito dos membros da comunidade. Isso ocorre, não porque a debilidade humana não é capaz de chegar a uma unanimidade diante dos desafios da vida em comum, mas porque, mesmo em uma sociedade de pessoas com um alto grau de excelência, a unanimidade ou o absoluto autogoverno dos membros da comunidade seria impossível, pois, quanto mais uma pessoa conhece, mais perplexa e indecisa ela fica diante das inúmeras opções. Assim, a única forma viável para superar os desafios da vida em comum (alocação de recursos, determinação de indenizações por danos a bens infungíveis, políticas assistencialistas, dosimetria de penas, leis sobre os mais variados assuntos etc.) e, assim, fornecer condições para o autodesenvolvimento humano, evidentemente, é a instauração e aceitação de uma autoridade como um verdadeiro requisito de justiça, ao qual todos têm direito e ao qual todos devem obediência simultaneamente. Porém, para Finnis, do ponto de vista prático (da razão prática), o governante só pode, realmente, fornecer razões excludentes para guiar a conduta humana se estiver fundado no bem comum, declarando as suas exigências concretas ou determinando-as, pois, segundo Finnis, fornecer razões para a conduta equivale a justificá-las no plano prático, e o governante só poderá guiar a conduta daqueles que agem em vista da razoabilidade prática se as orientações expedidas estiverem de acordo com os ditames do bem comum (só haverá autoridade se houver essa concordância). A autoridade funciona como um filtro para superar a imensidão de opções possíveis para concretizar o bem comum,

⁸⁹ *Ibidem. Passim.*

mas não para dirimi-lo. O bem comum é o fundamento e o limite da autoridade no âmbito do raciocínio prático e moral do sujeito. Finnis faz ainda duas observações importantes: a) a autoridade, embora nem sempre esteja empiricamente obrigada a obedecer às suas próprias regras, está, pelo menos do ponto de vista prático, diretamente vinculada às orientações que ela mesma prolatou (trata-se da distinção entre força diretiva e força coativa); b) o critério para identificar a autoridade não é, necessariamente, o *consentimento* (como querem muitos), mas a *aquiescência* (*acquiescence*) da comunidade, ou seja, a simples possibilidade de que uma pessoa ou um grupo de pessoas consiga, efetivamente, impor as suas orientações como razões excludentes à comunidade relevante (é claro que, uma vez *estabelecida*, ou *restabelecida*, uma ordem constitucional capaz de indicar o modo de alternância no poder, a razoabilidade prática exige que os governados repudiem ou resistam, enquanto puderem, a eventuais usurpadores, que, por não terem legitimidade no direito positivo vigente, fonte de aferição do justo, não possuem autoridade — pelo menos, não enquanto for possível resistir —; ademais, mesmo que se trate de um governante legítimo e constitucionalmente estabelecido, a razoabilidade prática pode exigir desobediência civil, em um caso concreto, diante de graves injustiças que retirem, pontualmente, a autoridade do governante legítimo — por exemplo, ninguém jamais será moralmente obrigado a matar um inocente, mesmo que o governante do mais alto escalão emita tal ordem)⁹⁰.

No decorrer de sua obra, Finnis fala de diversas formas de exercício da autoridade pelos governantes, tratando desde os costumes (principalmente dos costumes que surgem no âmbito do direito internacional) até a lei e o sistema legal propriamente ditos. Sumariamente, pode-se dizer que a autoridade prática dos costumes origina-se do seguinte raciocínio: a) a razoabilidade prática, em sua dimensão pública e social, indica que seria bom haver um padrão obrigatório de conduta para o problema de coordenação e cooperação X e julga aceitável que a solução diretiva Y resolva tal problemática (trata-se, aqui, de um duplo julgamento prático); b) o Estado Z, de fato, adota consuetudinariamente a solução Y para

⁹⁰ No que concerne à definição raziana de autoridade, confira-se: RAZ, Joseph. *Practical Reason and Norms*. New York: Oxford University Press, 2002, p. 39-40. Relativamente às considerações de Finnis sobre a autoridade dos governantes, veja-se: FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2.^a ed. *Op. cit.*, p. 231-254. É conveniente destacar o trecho em que Finnis fala sobre a relação entre autoridade e bem comum, como o seu fundamento e limite: “As is already obvious from the opening section of this chapter, not to mention earlier chapters, my explanation of the need and justification for authority, and of its limits and its proper modes of operation, is going to be an explanation by reference to the common good (including justice and human rights); see, for example, the account of the authority of custom in the next section” (FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2.^a ed. *Op. cit.*, p. 236).

resolver o problema de coordenação e cooperação X, além de a solução Y ser efetivamente seguida na prática (têm-se aqui um duplo julgamento empírico); c) logo, diante da necessidade racional apontada pelos julgamentos práticos anteriores e da adoção empírica de uma boa solução para o problema apontado nos julgamentos empíricos, a razoabilidade prática indica que a solução Y deve ser vista como moralmente obrigatória, possuindo autoridade, e que, assim, Y é moralmente obrigatória como um requisito de justiça (e, segundo expressamente ensina Finnis, este último julgamento prático influencia tanto o julgamento empírico de que os Estados envolvidos aceitam Y como uma regra que deve ser seguida quanto o julgamento jurídico, pertencente à ciência jurídica, de que, de acordo com determinado ramo do direito, Y é requerido, permitido vedado). Segundo Finnis, esse esquema de raciocínio da obrigatoriedade e autoridade prática dos costumes carrega a vantagem de fundamentá-los na noção de bem comum e de superar a redundância de explicar a obrigatoriedade dos costumes pelo simples fato de eles se fazerem presentes em determinada prática social, além de conseguir distinguir bem três tipos de julgamentos ou declarações: as declarações práticas (que visam fornecer razões para o agir humano), as declarações empíricas (como os julgamentos sociológicos e descritivos) e as declarações meramente explicativas (como as que podem ser observadas, segundo Finnis ensina, na ciência jurídica ou *legal science*). A preocupação do presente trabalho é a de tratar da justiça, de seus requisitos e do modo tais exigências interferem no raciocínio prático do sujeito que deseja ser razoável. Assim, para o presente propósito, apenas o primeiro tipo de declaração é relevante⁹¹.

Entretanto, os costumes não são a única forma de manifestação da autoridade dos governantes — nem poderiam ser, pois exigem certa espontaneidade grupal, e isso, na maioria dos casos, não é possível. Assim, a forma de autoridade mais privilegiada por Finnis é a lei. O que se deve entender por lei? A lei, em Finnis, é uma orientação ou direção fornecida pelo governante no âmbito de uma comunidade completa, com autoridade (e, portanto, visando ao bem comum) e com pretensão de regular suprema e abrangentemente o comportamento dos governados, além de assumir o papel de fonte de validade para os arranjos normativos internos que afetam os membros da comunidade (observe-se que esse sentido amplo de lei engloba perfeitamente as decisões dos juízes e tribunais — o que é

⁹¹ FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2.^a ed. *Op. cit.*, p.238-245.

expressamente reconhecido por Finnis). Ademais, Finnis também observa que uma lei em sentido estrito tem sempre a sua autoridade fundada no direito natural, sendo, assim, uma perpétua derivação dele (assim como os costumes e o direito positivo em geral). Como acontece tal derivação? Seguindo Tomás de Aquino, Finnis ensina que essa derivação do sistema legal a partir do direito natural ocorre quer por simples *dedução* (quando a lei positiva simplesmente repete aquilo que a razão já exige), quer por *determinação* (quando a lei positiva assume o papel de especificar a demasiada amplitude do direito natural — o que acontece com muito mais frequência). Finnis ensina que o direito natural, em si mesmo, é incompleto e, assim, é um caso periférico de lei, só se aperfeiçoando quando positivado (por dedução ou determinação). Porém, é preciso indagar: a determinação do direito natural pelo direito positivo é livre? De acordo com Finnis, não: há princípios formais e substantivos que guiam o governante em seu mister⁹².

Quais são os princípios formais e substantivos que guiam a determinação do direito natural pelo direito positivo, sobretudo por parte de parlamentares, juízes, entre outros? Ademais, qual é o fundamento desses princípios formais e substantivos? Finnis ensina que tais princípios são exigências do bem comum e, portanto, requisitos de justiça sem os quais os membros da comunidade terão dificuldades no desenvolvimento de suas potencialidades. Quais são os princípios formais mencionados? Inspirando-se em Lon Fuller, Finnis responde que os princípios formais que devem orientar a determinação do direito natural pelo direito

⁹² FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2.^a ed. *Op. cit.* p. 276-290. Postema fornece uma explicação sobre isso: “*To explore the potential of law to provide reasons for action, the natural point of departure for natural - law theorists is their account of practical reasonableness. Since law is a complex cultural object, if it is to generate genuine reasons for action, it must do so because it enables individuals to realize their good, including the good of practical reasonableness, in the communities in which they find themselves. Inevitably, individuals seek their good in communities. Many basic human goods are not fully realizable, or are entirely unavailable, outside of communities; moreover, participation in communities is itself a basic human good. Integral human fulfillment - fulfillment of each human being in all aspects of human good - is possible for human beings only in community, Finnis argued. The common good, encompassing the good of all and of each, is a specification of integral human fulfillment, relative to a particular community (Finnis 1997 , 233), laying out ways in which the behavior and social interactions of individuals can respect and promote this ideal. But the common good, being yet indeterminate and a not fully integrated set of diverse and rationally incommensurable goods, needs further determination, its component goods need commensuration, and individual behavior must be coordinated to these ends. The common good needs a cultural making (poesis) that defines, enables, and coordinates the achievement of the common good. The community must settle for itself the content of its standards and the coordination of its members. " In the life of a community , the preliminary commensuration of rationally incommensurable factors is accomplished not by rationally determined judgments but by decisions [...] Within the rational/moral limits fixed by [abstract] standards [of fully reasonable conduct] much remains to be settled by individual and group commitment" (Finnis 1997, 228, 233, emphasis in the original). Like individuals, communities must choose, determine for them selves, and thereby constitute themselves through these choices” (POSTEMA, G. J. *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*. *Op. cit.* p. 556-557).*

positivo são aqueles apontados como constitutivos de um Estado de direito (*rule of law*). Assim, Finnis aponta oito *desiderata* ou princípios constitutivos do Estado de direito com requisitos de justiça: a) as regras, pelo menos as que acarretem ônus, devem ser prospectivas e não retroativas; b) somente devem existir regras cujo cumprimento seja possível ou factível; c) as regras devem ser promulgadas; d) as regras devem ser claras; e) as regras devem ser coerentes entre si; f) as regras devem ser estáveis o suficiente para que as pessoas possam guiar a sua conduta por elas com o conhecimento que têm do seu conteúdo; g) a feitura de decretos e mandados judiciais aplicados a situações relativamente limitadas é guiada por regras claras, promulgadas, estáveis e gerais; h) as autoridades governamentais podem ser responsabilizadas pelo desempenho de suas atividades e realmente administram a lei de acordo com o seu teor. Finnis, no entanto, discorda de Fuller quando este afirma que tais princípios são suficientes para se evitar injustiças, pois é possível seguir todas essas diretrizes e, ainda assim, haver a violação de bens humanos básicos⁹³.

Ademais, como dito, há princípios substantivos a ser destacados — igualmente fundados em demandas do bem comum e, assim, apontados como requisitos de justiça. Que princípios substantivos são esses? São aqueles normalmente desenvolvidos pelos diversos ramos do direito e dos quais Finnis se limita a dar alguns exemplos: a) aquisição compulsória de direitos a ser indenizados, no que tange aos lucros cessantes e aos danos emergentes; b) nenhuma responsabilidade por danos não intencionais, sem culpa; c) nenhuma responsabilidade criminal sem *mens rea*; d) um sistema de preclusão; e) nenhum socorro jurídico para quem alega ter cometido delito (quem busca equidade deve ter equidade); f) nenhum socorro jurídico para quem incorre em abuso de direitos; g) a fraude invalida tudo; h) lucros recebidos sem justificativa e às custas de outrem devem ser devolvidos; i) *pacta sunt servanda*; j) liberdade relativa de alterar padrões existentes de relações jurídicas por

⁹³ FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2.^a ed. *Op. cit.* p. 281-290. Fuller é expresso nesse sentido: “Rex’s bungling career as legislator and judge illustrates that the attempt to create and maintain a system of legal rules may miscarry in at least eight ways; there are in this enterprise, if you will, eight distinct routes to disaster. The first and most obvious lies in a failure to achieve rules at all, so that every issue must be decided on an ad hoc basis. The other routes are: (2) a failure to publicize, or at least to make available to the affected party, the rules he is expected to observe; (3) the abuse of retroactive legislation, which not only cannot itself guide action, but under cuts the integrity of rules prospective in effect, since it puts them under the threat of retrospective change; (4) a failure to make rules understandable; (5) the enactment of contradictory rules or (6) rules that require conduct beyond the powers of the affected party; (7) introducing such frequent changes in the rules that the subject cannot orient his action by them; and, finally, (8) a failure of congruence between the rules as announced and their actual administration” (FULLER, Lon. *The morality of law*. 2.^a ed. New Haven and London: Yale University Press, 1963, p. 38-39).

meio de acordo; k) na avaliação dos efeitos jurídicos de pretensos atos jurídicos, os fracos devem ser protegidos de suas fraquezas; l) nas disputas em juízo, ambas as partes devem ser ouvidas; m) ninguém pode julgar a própria causa. Trata-se de princípios substantivos de primeira ordem, literalmente descobertos, ainda que sem referência expressa ao bem comum, pelos jurisperitos. Desses princípios surgem outros princípios que Finnis denomina de *princípios jurídicos substantivos de segunda ordem*, que nada mais são do que especificações dos princípios de primeira ordem e são cristalizados em fórmulas e brocardos mobilizados na prática jurídica. Tanto os princípios formais como os princípios substantivos (de primeira e de segunda ordens) acima apontados são exigências de justiça a ser observadas pelo “legislador” (no âmbito do qual Finnis expressamente inclui os juizes e tribunais) no momento de determinação do direito natural. Sublinhe-se que, segundo Finnis, tais princípios podem ter o seu âmbito de incidência limitado uns pelos outros, havendo casos em que, por alguma exigência do bem comum, não sejam observados — o que não pode acontecer no caso de bens humanos básicos, os quais, para o professor de Oxford, constituem *direitos absolutos*⁹⁴.

4.5 OS RESULTADOS DA JUSTIÇA

Além de tratar dos fundamentos, das fontes e das operações da justiça, é imprescindível falar dos resultados ou efeitos imediatos que ela produz no âmbito prático: obrigações (*obligations*) e direitos (*rights*). O que são obrigações? Antes de qualquer coisa, é preciso frisar que o termo *obrigação*, pelo menos em Finnis, possui uma grande abrangência — inclusive, há diversos termos e expressões correlatos e que possuem o mesmo sentido: “dever”, “deveria”, “ter de fazer ou não fazer”, entre outros. De um modo genérico, pode-se dizer que o termo *obrigação* ou *dever* é uma necessidade racional de adotar determinado meio para atingir um fim específico (um imperativo de consciência, um compromisso, uma decisão pessoal etc.). Esse é o ponto comum a toda e qualquer obrigação ou dever (por exemplo, “se estar bem vestido requer que eu amarre os cadarços dos meus sapatos e eu desejo estar bem vestido, então *devo* amarrar os cadarços dos meus sapatos”). Dentro dos interesses do presente trabalho, pretende-se apenas identificar as obrigações que

⁹⁴ FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2.^a ed. *Op. cit.*, p. 281-290.

emergem da razoabilidade prática e do direito em particular. As obrigações morais em geral resultam, evidentemente, da necessidade racional de algum comportamento ou conduta do agente para atender a um requisito da razoabilidade prática, inclusive às demandas de justiça. Assim, toda e qualquer norma jurídica posta por um agente público competente, desde que tenha por objetivo especificar uma exigência do bem comum (e não atentar diretamente contra o bem comum), gera ou produz uma obrigação moral para os destinatários da norma. Finnis, inclusive, expõe a forma própria de raciocínio prático das obrigações morais fundadas em demandas de justiça, que, segundo ele, é composta por três passos: a) para contribuir para o bem comum, as pessoas precisam (é moralmente obrigatório) ser cumpridoras da lei; b) o único modo de as pessoas serem cumpridoras da lei é observando a conduta *x* ou *y* quando tais forem colocadas como obrigatórias pela lei; c) portanto, é legal e moralmente obrigatório para as pessoas observar a conduta *x* ou *y* quando tais forem estabelecidas por lei como obrigatórias. Essa é a forma do raciocínio moral. Como é alertado por Finnis, essa forma de raciocínio moral carrega a característica de possuir uma força variável conforme as circunstâncias e o próprio conteúdo da lei, sendo possível haver situações em que a desobediência à lei torna-se uma obrigação. Ademais, Finnis distingue a obrigação moral (*moral obligation*) da chamada obrigação jurídica (*legal obligation*) — porém, não como obrigações opostas, mas no sentido de que a primeira resulta de um raciocínio irrestrito e variável, enquanto a segunda é fruto de um raciocínio restrito e invariável. Por que a obrigação jurídica é resultado de um raciocínio restrito e invariável? Primeiro, por não existirem níveis de obrigatoriedade no âmbito estritamente jurídico: ou algo é obrigatório ou não é. Trata-se de uma obrigação, não de força variável (como as obrigações morais), mas de força invariante (*legally invariant force*). Depois, é conveniente que, no âmbito estritamente jurídico, marcado pela pretensão de autoridade, evitem-se as flutuações e a complexidade do raciocínio moral. Assim, os juristas tomam como postulado não discutido o primeiro passo do raciocínio prático relativo à justiça acima exposto (“para contribuir para o bem comum, as pessoas devem ser cumpridoras da lei”). A invariabilidade requer a restrição do raciocínio prático (pelo menos, como uma *presunção*). Porém, segundo Finnis, o raciocínio estritamente jurídico é apenas um raciocínio restrito conveniente para finalidades explicativas e que pode ser perfeitamente questionado no âmbito do influxo do raciocínio moral, sem prejuízo à utilidade prática da autoridade no âmbito da comunidade — pois continua sendo moralmente obrigatório cumprir uma lei que não imponha o melhor

meio de concretização do bem comum (a desobediência à lei só é requerida quando há uma patente ofensa ao bem comum)⁹⁵.

O correlato imediato de uma obrigação ou dever atinente à justiça é o direito subjetivo (*right*). Alguém possui um direito quando outra pessoa tem um dever em seu favor, ou mesmo quando não possui um direito em seu desfavor, seja um direito humano (*human rights*), que Finnis considera como sinônimo de direito natural (*natural right*), ou um direito estritamente jurídico-positivo (simplesmente *right*). Ademais, baseando-se em Hohfeld, Finnis propõe uma subdivisão do gênero *right* em quatro categorias: a) existe um *claim-right* (ou, segundo Hohfeld, *right stricto sensu*) em favor de A, quando B possui um dever prestacional para com A; b) existe uma *liberty* (ou, segundo Hohfeld, *privilege*) em favor de B e oponível a A, quando A não possui um *claim-right* em desfavor de B, permitindo-lhe praticar ou não a conduta; c) há um *power* em favor de A e oponível a B, quando B tem o dever de sujeitar a sua posição jurídica à vontade de A; d) existe, por fim, uma *immunity* em favor de B e oponível a A, quando A não tem o direito de alterar a posição jurídica de B. Finnis chega a mencionar ser possível reduzir o esquema de duas partes e um direito à estrutura composta simplesmente por uma parte e um direito (por exemplo: A tem direito a x ou y) — porém, mesmo nesse caso, deve haver a possibilidade de se estabelecer posteriormente o indispensável elemento da intersubjetividade (característica da própria justiça)⁹⁶.

É interessante mencionar que Finnis, aproveitando a sua análise sobre os direitos subjetivos (*rights*) para falar sobre os direitos humanos (que ele considera como sinônimos de direitos naturais), questiona-se sobre se existem direitos humanos absolutos. Qual é a sua conclusão? Segundo Finnis, ao contrário dos demais requisitos de justiça, que admitem algum grau de relativização, jamais e em hipótese alguma o Estado poderá agir diretamente contra qualquer aspecto da realização humana, ou seja, contra qualquer bem humano básico, pois todos e cada um dos valores constitutivos dos seres humanos são direitos naturais absolutos e de indisponíveis ao Estado⁹⁷.

⁹⁵*Ibidem*, p. 297-298 e 308-320.

⁹⁶ Relativamente aos comentários de Finnis sobre o discurso dos direitos, veja-se: FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2.^a ed. *Op. cit.*, p. 199-205. Por sua vez, Hohfeld apresenta uma pequena esquematização de sua doutrina em: HOHFELD, W. N. *Fundamentals legal conceptions as applied in judicial reasoning and Other legal essays*. New Haven: Yale University Press, 1923, p. 35-36.

⁹⁷FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2.^a ed. *Op. cit.*, p. 223-226.

4.6 CONFLITOS ENTRE AS FONTES DA JUSTIÇA

Até o momento não se aventou a possibilidade de haver divergências entre o direito natural e o direito positivo, considerando-se apenas este como uma extensão daquele. O que pensar a respeito dessa possibilidade? A teoria da lei injusta, segundo Finnis, possui alguns pressupostos. Quais são eles? Antes de tudo, pressupõe-se que a autoridade seja sempre enxergada como uma responsabilidade decorrente da oportunidade que os agentes públicos em geral possuem de promover o bem comum. Trata-se antes de um dever do que de um poder. Em seguida, pressupõe-se também que a atribuição de autoridade política a alguém seja intermediada por uma regra, embora nem sempre isso seja necessário. Finalmente, há a pressuposição de que a autoridade só é útil para o bem comum quando fornece uma razão autônoma e de segunda ordem para orientar a conduta, ou seja, uma razão que supre a ausência de motivos para a ação ou que substitui as outras opções que o agente considerava melhores para concretizar o bem comum. Porém, como foi dito, tal razão excludente exclui apenas as outras opções que o agente considera úteis para a concretização do bem comum, de modo que a autoridade não pode ser mobilizada para mover o agente a agir contrariamente ao bem comum⁹⁸.

A partir desses pressupostos, Finnis passa a analisar os tipos de injustiça na lei para, então, tratar dos efeitos de uma lei injusta no âmbito prático. Quais são as hipóteses de injustiça na lei (ou de qualquer outra forma de direito positivo, englobando, inclusive, atos concretos)? São, basicamente, quatro tipos de injustiça. O primeiro deles acontece quando a lei é feita com fins ou objetivos pessoais, ou seja, sem visar atender diretamente o interesse público (o bem comum). Um parlamentar pode votar favoravelmente a uma lei que diminua a carga tributária das empresas, não porque julgue ser importante para a comunidade política como um todo, mas porque isso beneficiará seus familiares empresários. Outro tipo de injustiça na lei refere-se à possibilidade de agentes do Estado, sobretudo aqueles pertencentes às maiores posições hierárquicas, praticarem atos *ultra vires* — atos que extrapolam o seu quadro de competências constitucional e/ou legalmente estabelecido. Um tribunal que avoca as competências acusatórias e instrutórias normativamente atribuídas ao

⁹⁸*Ibidem*, p. 351-352.

Ministério Público e produz decisões com base nesses atos, incorre, muito provavelmente, em injustiça. Não obstante, também se fala em injustiça quando as autoridades públicas desobedecem às formalidades próprias dos atos estatais. Se a constituição diz que o domicílio só pode ser violado para cumprir ordem judicial por um agente do Estado durante o dia, o funcionário público que o faz durante a noite pratica atos eivados de injustiça. Finalmente, existem aquelas modalidades de injustiça tidas como substantivas, ou seja, que contrariam diretamente os próprios bens humanos básicos ou as condições para o seu acesso. Uma lei que preveja o extermínio de crianças ou de idosos em nome do bem econômico, respectivamente, dos pais ou da população em geral, sem dúvidas, é injusta, pois atinge, diretamente, o bem básico da vida humana. Frise-se que, objetiva e concretamente, atos estatais com intenções escusas, praticados sem competência para tanto ou aquém das formalidades legais, podem ser circunstancialmente justos ou toleráveis (afinal, uma lei feita por interesses particulares pode, por exemplo, ser realmente útil ao bem comum, por exemplo), pois são apenas exigências do bem comum. Porém, o mesmo não se pode dizer dos atos que violam diretamente os bens humanos básicos, os quais, na visão de Finnis, constituem direitos absolutos⁹⁹.

Quais são os efeitos que tais injustiças provocam no âmbito dos direitos e obrigações? Finnis ressalta que os efeitos das leis injustas sobre as obrigações dependem do tipo de obrigação que se considera: há obrigações no sentido empírico (no sentido de ser compelido a algo por meios coercitivos — *empirical liability*), no sentido restrito da ciência jurídica (*legal science* — em que se fala em *legal obligations*) e no sentido moral (*moral obligations*). Finnis comenta que simplesmente não tem sentido discutir se uma lei injusta pode ser coercitivamente obrigatória ou se será aplicada na prática (*empirical liability*), pois é evidente que a resposta é afirmativa e, na verdade, trata-se de um outro âmbito de discussão. No que se refere às obrigações jurídicas (*legal obligations*), citando o fato de que, nesse âmbito restrito, as discussões a respeito do bem comum aparecem como um postulado não discutido (ou, pelo menos, não necessariamente), Finnis afirma que se trata de uma questão constitucional e que a problemática depende diretamente de se questões morais podem afetar a validade das normas na prática específica da comunidade. Confira-se o que ele diz neste trecho: “Aqueles que duvidam ou minimizam a presença de princípios abertos

⁹⁹*Ibidem*, p. 352-354.

de justiça no pensamento jurídico profissional geralmente serão encontrados, em um exame minucioso, fazendo uma reivindicação constitucional, *viz.* que o judiciário deve deixar a mudança e o desenvolvimento do direito para o legislativo. Por outro lado, aqueles que enfatizam a difusão de tais princípios e minimizam a cobertura de problemas práticos por regras pretas e brancas geralmente estarão promovendo a reivindicação constitucional em sentido oposto. Em outras palavras, o que se apresenta como uma disputa sobre o ‘sistema jurídico’ enquanto conjunto de conteúdos-significativos normativos é em substância, tipicamente, uma disputa sobre o ‘sistema jurídico’ enquanto ordem constitucional das instituições”¹⁰⁰ (nossa tradução). Em seu *Postscript* à segunda edição (2011) de seu livro *Natural Law and Natural Rights*, Finnis repete exatamente a mesma doutrina: “A tradição aceita que regras iníquas podem satisfazer os critérios de validade jurídica do sistema jurídico e, quando o fazem, não procura negar esse fato, a menos que o próprio sistema forneça uma base jurídica para tratar essas regras válidas como juridicamente inválidas pela razão (direta ou indiretamente) de sua iniquidade”¹⁰¹ (nossa tradução). Relativamente às obrigações morais, Finnis ensina tratar-se de um julgamento circunstancial, pois, por exemplo, é possível que, para evitar que os outros desobedeçam a leis justas, uma pessoa cumpra voluntariamente uma lei injusta (por exemplo, mesmo que uma pessoa saiba que agentes policiais não podem cumprir decisões judiciais que envolvam violação de domicílio durante o dia, se realmente eventual resistência à força policial transmitir a ideia de recalcitrância, o sujeito terá o dever moral de cumprir a ordem injusta) — o que não impede que uma pessoa seja moralmente obrigada a defender a desobediência civil quando se tratar de uma questão que insulte diretamente bens humanos básicos ou que envolva alguma situação grave¹⁰².

¹⁰⁰“*Those Who doubt or minimize the presence of open-ended principles of justice in professional legal thought will usually be found, on close examination, to be making a constitutional claim, viz. that the judiciary ought to leave change and development of law to the legislature. Conversely, those who stress the pervasiveness of such principles and minimize the coverage of practical problems by black-and-white rules will usually be found to be advancing the contradictory constitutional claim. In other words, what is presented as a dispute about the ‘legal system’ qua set of normative meaning-contents is in substance, typically, a dispute about the ‘legal system’ qua constitutional order of institutions*” (FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2.^a ed. *Op. cit.*, p. 356).

¹⁰¹“*The tradition accepts that iniquitous rules may satisfy the legal system’s criteria of legal validity, and where they do, it does not seek to deny that fact unless the system itself provides a juridical basis for treating these other wise valid rules as legally invalid by reason (directly or indirectly) of their iniquity*” (FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2.^a ed. *Op. cit.*, p. 475-476)

¹⁰² Relativamente ao conteúdo geral desse parágrafo, confira-se: FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. 2.^a ed. *Op. cit.*, p. 354-362. Embora não seja objeto do presente trabalho, é interessante conferir o que Rodolfo L. Vigo comenta sobre a ideia de “validade jurídica” das normas em Finnis: “*Apreciamos importante,*

Nesse ponto, é possível vislumbrar o porquê de alguns autores terem concluído que Finnis não enxerga que a moralidade seja uma necessária condição de validade jurídica para o direito positivo. Robert Alexy comenta sobre o tema ao tratar da divisão atual do pensamento jurídico. Para o autor, é possível dividir o pensamento jurídico em dois blocos: de um lado, há os positivistas, assim caracterizados por aceitarem a tese da separação entre direito e moral (com a respectiva subdivisão em positivismos exclusivos e positivismos inclusivos, a depender de se o autor considera a separação entre direito e moral necessária ou facultativa); de outro lado, existem os não positivistas, os quais defendem haver algum nível de ligação necessária entre direito e moral. Os não positivistas se subdividem em outras correntes menores, a depender da posição que o autor assume frente ao direito positivo injusto ou imoral. Existem os não positivistas exclusivos, que só admitem qualificar algo como direito se se tratar de algo moral. Há os não positivistas inclusivos, como o próprio Alexy (baseado em Radbruch), que admitem, em alguns casos, a possibilidade de o direito assumir posições imorais. Finalmente, também existem os não positivistas superinclusivos, para os quais o direito sempre possuirá algum grau de moralidade, embora possa ser defeituoso em diversos aspectos. Segundo Alexy, Finnis pertence à categoria dos não positivistas superinclusivos. É compreensível que o seu pensamento seja assim encarado, pois Finnis sempre afirma haver uma intrínseca relação entre direito e moral, ao mesmo tempo em que recusa aferir a validade jurídica do direito positivo a partir de critérios morais — a menos que isso seja uma exigência do próprio ordenamento jurídico como regra de *pedigree*¹⁰³.

al menos para nuestra cultura jurídica, al concepto de validez jurídica como sinónimo de justicia o razonabilidad y no como parece entenderlo por momento Finnis: “La validez de una regla se identifica con la pertenencia al sistema jurídico (concebido como un sistema de reglas válidas)”. (...) Más allá de esas imprecisiones, se piensa que guarda mejor sintonía con el realismo jurídico clásico, y con la misma teoría finnisiana, conectar la validez jurídica con la obligatoriedad y la justificación racional” (VIGO, Rodolfo L. Consideraciones sobre la visión de John Finnis acerca de la tesis “la ley injusta no es ley”. In: ETCHEVERRY, Juan B.. Ley, Moral Y Razón: Estudios sobre el pensamiento de John M. Finnis a propósito de la segunda edición de Ley natural y derechos naturales. 1.ª ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, p. 129-130).

¹⁰³ Confira-se: ALEXY, Robert. Some Reflections on the Ideal Dimension of Law and on the Legal Philosophy of John Finnis. *The American Journal of Jurisprudence*, Vol. 58, n.º 2, 2013, pp. 97-110.

5 CONCLUSÃO

À luz de todo o exposto na presente pesquisa, algumas conclusões pessoais podem ser tomadas.

a) O primeiro ponto que deve ser destacado diz respeito à acusação mais generalizada contra o jusnaturalismo em geral e ao tomismo em particular: a falácia naturalista. É verdade que muitos jusnaturalistas incorreram nesse erro ao tentar extrair normas simplesmente pela observação teórica da natureza. Porém, Tomás de Aquino não incorre nessa falta. Para ele, como ficou demonstrado, a natureza, do ponto de vista do conhecimento, é a última coisa a ser apreendida: a natureza é conhecida pelas potencialidades do ente, que, por sua vez, são compreendidas a partir de suas ações, as quais são concebidas por seus objetos. Os objetos últimos da ação humana são o que o filósofo católico chama de *inclinações naturais*, bens humanos evidentes em si mesmos (*per se nota*) e que constituem as premissas básicas de todo o raciocínio prático.

b) Também é preciso afirmar ser interessante a divisão do conhecimento adotada por Finnis a partir da filosofia tomista: existe a ordem natural, que congrega os conhecimentos relacionados às relações de harmonia não estabelecidas pelo pensamento humano, albergando tudo aquilo que já é dado na realidade e que é objeto das ciências teóricas, principalmente da física geral, da matemática e da metafísica; há, também, a ordem lógica, pela qual é possível conhecer todo o conjunto de condições em que o pensamento humano pode ser ordenado; há a ordem prática, que visa entender como ordenar as volições ou ações humanas voluntárias, constituindo objeto de estudo da moral, da economia e da política; e, finalmente, existe a ordem técnica ou produtiva, em que o homem passa a entender as condições em que pode alterar as coisas externas a partir de sua atividade criativa.

c) No âmbito específico da ordem prática, é necessário afirmar que, além dos desejos, sentimentos ou emoções, o homem pode ser movido racionalmente por bens humanos — as inclinações naturais que Finnis incorpora em seu pensamento a partir da filosofia prática de Tomás de Aquino. Os bens humanos básicos, essas inclinações, são apreendidas pelo homem reflexivamente a partir de um ato originário da inteligência: o momento quando o homem percebe que as suas ações e projetos podem ser reduzidos a um

conjunto não muito extenso de bens ou fins e que esses bens ou fins são capazes de realizá-lo — e não só a si mesmo, mas a todos os seus semelhantes (constituindo, inclusive, uma condição para a compreensão de qualquer ação humana). Tais bens humanos, em virtude da pretensão da inteligência de guiar o comportamento humano, são transformados em princípios práticos, ou seja, verdadeiras premissas para o raciocínio em sua função prática. Enquanto premissas básicas do raciocínio prático, os bens humanos básicos não são deduzidos ou demonstrados. Porém, é possível identificar um princípio que subjaz a todos os outros princípios básicos da razão prática, servindo de condição de possibilidade para eles: o primeiríssimo princípio da razão prática, que indica que “o bem deve ser buscado, e o mal, evitado”. Não é possível extrair princípio específico algum desse princípio fundamental, mas é evidente que qualquer outro princípio básico é apenas um acréscimo (não deduzido) ao seu conteúdo — ele está presente em todos os princípios básicos específicos, sem se confundir com nenhum deles. Assim, é forçoso afirmar a existência de bens humanos básicos, que, ao especificarem o primeiríssimo princípio da razão prática, assumem uma forma proposicional e terminam por desempenhar a função de premissas no raciocínio prático.

d) Também é preciso concluir ser possível chegar a uma lista (aberta) de bens humanos básicos, dentre os quais se encontram os bens da *integridade* e da *autenticidade*, cuja busca sincera leva à razoabilidade prática — marcada por seu princípio próprio, qual seja: “Ao agir voluntariamente por bens humanos, enquanto se evita o que se opõe a eles, deve-se escolher e querer aquelas e somente aquelas possibilidades cuja vontade é compatível com uma vontade de realização humana integral”¹⁰⁴. A realização humana integral é especificada por uma lista (aberta) de exigências (chamados de *modos de responsabilidade*) voltadas a delimitar a busca razoável da realização de todos os homens (mortos, vivos e futuros) através dos bens humanos básicos. Dentre tais exigências está o requisito de cooperar para o bem comum, ou seja, a exigência de justiça — objeto de estudo do presente trabalho. A razoabilidade prática, ademais, possibilita o raciocínio prático moral a partir da conjugação de princípios gerais abstratos com casos concretos (essenciais para o

¹⁰⁴Tradução de texto presente em: GRISEZ, Germain; FINNIS, John; BOYLE, Joseph. *Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends. Op. cit., p. 128.*

raciocínio prático), os quais viabilizam conclusões práticas específicas — ou seja, leis naturais ou, no caso do requisito de cooperação para o bem comum, direitos naturais.

e) Conclui-se, igualmente, que a justiça tem por fundamento o bem comum, enquanto conjunto de condições para que cada membro da comunidade consiga desenvolver-se e realizar-se na participação ativa nos bens humanos básicos. Tal comunidade é necessária, pois, de outra maneira, o homem não conseguiria prover os meios de que necessita, não só para sobreviver, mas também para se desenvolver de modo completo e integral — sublinhe-se se tratar de um autodesenvolvimento que exige que o Estado se restrinja a prover as condições para que os indivíduos se desenvolvam, deixando a eles a tarefa de fazê-lo efetivamente segundo os seus próprios compromissos, projetos e preferências (afinal, são infinitas as formas de realizar e participar dos bens humanos básicos). É possível dizer que essa é a principal conclusão do presente trabalho: a justiça é um certo modo de fornecer ao homem os meios necessários para a sua felicidade, a qual cabe ao próprio homem concretizar.

f) É imperioso reconhecer que há, basicamente, dois blocos de exigências do bem comum: aquelas relacionadas à divisão dos ônus e bônus da vida em comunidade (*distributive justice*) e aquelas relativas à manutenção do justo equilíbrio que deve haver nas relações voluntárias e involuntárias entre os sujeitos para que cada um possa desenvolver-se com segurança (*commutative justice*). No primeiro caso, destaca-se que o critério geral (e residual) para a divisão a ser operada é a igualdade (pois a comunidade política visa ao bem de todos e não dá preferência a certas pessoas ou grupos aprioristicamente), mas com a ressalva de que é possível haver tratamentos distintivos em nome do bem comum — por exemplo, a necessidade é um importante critério distintivo, pois cada pessoa necessita de uma gama distinta de recursos para estar bem e pode ser que um grupo de pessoas não consiga prover isso sem ajuda dos outros; assim, falando do ponto de vista da razoabilidade prática, como o bem de cada pessoa interessa a toda a comunidade, é justo haver um tratamento distintivo. No segundo caso, de modo geral, reconhece-se ser preciso, para a autorrealização pessoal na comunidade, manter segurança e fidelidade nas transações interpessoais voluntárias, além de inibir, nas relações involuntárias, qualquer espaço para condutas individuais (ou grupais) que instrumentalizem destrutivamente, ou menosprezem de modo grave, o bem dos outros por fins egoísticos, ou que se neguem a contribuir para as demandas legítimas da comunidade.

g) Também se considera importante ressaltar que, embora a fonte última da justiça seja, realmente, o chamado direito natural, extraído das condições circunstancialmente necessárias para o desenvolvimento humano integral, a autoridade e a lei (em sentido amplo) constituem a fonte mais completa e eficiente da justiça. O direito positivo é uma exigência do direito natural e uma decorrência dele. Essa derivação do direito positivo a partir do direito natural (o direito que a razão conhece) dá-se por uma dupla via: por simples dedução (quando o direito positivo simplesmente repete aquilo que já antecipado pela razão) ou por determinação (quando a vontade da autoridade especifica a amplitude do direito dado pela razão). Neste último caso, é preciso sustentar que a especificação do direito natural não é livre, devendo ser orientada pelos princípios finnisianos do Estado de direito e pelos princípios substantivos de primeira e segunda ordem mencionados no presente trabalho.

h) Finalmente, conclui-se afirmando que o resultado da justiça são deveres ou obrigações, qualificados, no domínio prático, como necessidades racionais, que geram verdadeiros direitos subjetivos (*rights*) — como decorrências diretas da existência de uma obrigação. No entanto, apesar de a justiça se realizar mais plenamente no direito positivo, é possível que, em razão de alguma modalidade de injustiça na lei, as determinações dos governantes percam autoridade prática — embora isso não seja necessário e constitua matéria de uma análise circunstancial. Sublinhe-se que, como o objetivo da presente pesquisa é investigar apenas a justiça (o direito no influxo irrestrito da razoabilidade prática), não é necessário tomar conclusões sobre se uma lei injusta desprovida de autoridade prática constitui, ou não, uma obrigação jurídica (distinguida da obrigação moral por Finnis por só considerar a conduta humana à luz do direito vigente).

BIBLIOGRAFIA

- ANSCOMBE, G. E. M. *Intention*. 2.^a ed. Cambridge: Harvard University Press, 1963.
- ALEXY, Robert. Some Reflections on the Ideal Dimension of Law and on the Legal Philosophy of John Finnis. *The American Journal of Jurisprudence*, Vol. 58, n.º 2, 2013, pp. 97–110.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Tradução: Julián Marías *et alii*. Madrid: CEPG, 1959.
- _____. *Sobre a alma*. Tradução: Ana Maria Lóio. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.
- BARREIRA, Jorge Martinez. *A Política em Aristóteles e Santo Tomás*. Tradução: Carlos Nougué. 1.^a ed. Rio de Janeiro: Centro Dom Bosco, 2018.
- BOYLE, Joseph. On the most fundamental principle of morality. In: KEOWN, John; GEORGE, Robert P. (coord.). *Reason, Morality, and Law: The philosophy of John Finnis*. 1.^a ed. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- COPLESTON, Pe. Frederick. *El pensamiento de Santo Tomas*. Tradução: Elsa Cecilia Frost. 1.^a ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1960.
- _____. *Historia de la filosofía*. Tradução: Ana Doménech. 2.^a ed. Barcelona: Editorial Ariel, 1993. Vol. V.
- _____. *Historia de la filosofía*. Tradução: Juan Manuel García De La Mora. 4.^a ed. Barcelona: Editorial Ariel, 1994. Vol. III.
- CRISP, Roger. Finnis on Well-being. In: KEOWN, John; GEORGE, Robert P. (Coord.). *Reason, Morality, and Law: The philosophy of John Finnis*. 1.^a ed. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- FASSÒ, Guido. *Historia de la filosofía del derecho*. Tradução: José F. Lorca Navarrete. 3.^a ed. Madrid: Ediciones Pirámides, 1982.
- FINNIS, John. A Grand Tour Of Legal Theory. In: *Phylosophy of Law*. Oxford: Oxford University Press, 2011. Volume IV.
- _____. Anscombe On Spirit And Intention. In: FINNIS, John. *Reason in Action*. 1. ^a ed. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- _____. *Aquinas*. 1.^a ed. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- _____. *Fundamentals of Ethics*. 1.^a ed. Washington: Georgetown University Press, 1983.

- _____. *Intention and Side-Effects*. In: FINNIS, John. *Intention and Identity*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- _____. Introduction. In: FINNIS, John. *Reason in Action*. 1.ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- _____. Is and Ought in Aquinas. In: FINNIS, John. *Reason in Action*. 1.ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- _____. Is natural law theory compatible with limited government? In: GEORGE, Robert P. (coord.). *Natural law, Liberalism, and morality*. Oxford: Clarendon Press Oxford, 1996.
- _____. Law, Morality, and 'Sexual Orientation'. In: FINNIS, John. *Human Right and Common Good*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- _____. Marriage: A Basic And Exigent Good. In: FINNIS, John. *Human Right and Common Good*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- _____. *Natural Law and Natural Rights*. 1.ª ed. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- _____. *Natural Law and Natural Rights*. 2.ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- _____. 'Public Reason' and Moral Debate. In: FINNIS, John. *Reason in Action*. 1.ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- _____. Sex and Marriage: Some Myths and Reasons. In: FINNIS, John. *Human Right and Common Good*. *Op. cit.*
- FLANNERY SJ, Kevin L. *John Finnis on Thomas Aquinas on Human Action*. In: KEOWN, John; GEORGE, Robert P. (Coord.). *Reason, Morality, and Law: The Philosophy of John Finnis*. 1.ª ed. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- FULLER, Lon. *The morality of law*. 2.ª ed. New Haven and London: Yale University Press, 1963.
- GARGARELLA, Roberto. *As teorias da Justiça depois de Rawls*. Tradução: Alonso Reis Freire. 1.ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GILSON, Etienne. *El tomismo*. Tradução: Fernando Múgica. 1.ª ed. Pamplona: EUNSA, 1978.
- GRISEZ, Germain. O primeiro princípio da razão prática (1965). Tradução: José Reinaldo de Lima Lopes. *Revista Direito GV*, vol. III, n.º 2, 2007, p. 179-218.
- GRISEZ, Germain; FINNIS, John; BOYLE, Joseph. Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends. *Journal Articles*, 1987, p. 99-151.

- GÚZMAN-BRITO, Alejandro. Breve relación histórica sobre la formación y el desarrollo de la noción de derecho definido como facultad o potestad, *Ars Iuris Salmanticensis*, vol. 1, 2013, p. 69-91.
- HALDANE, John. Reasoning about the Human Good, and the Role of the Public Philosopher. In: KEOWN, John; GEORGE, Robert P. (Coord.). *Reason, Morality, and Law: The philosophy of John Finnis*. 1.^a ed. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- HERVADA, Javier. *Historia de la ciencia del derecho natural*. 3.^a ed. Pamplona: EUNSA, 1996.
- HÖFFE, Otfried. *Immanuel Kant*. Tradução: Christian Viktor Hamm. 1.^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HOHFELD, W. N. *Fundamentals legal conceptions as applied in judicial reasoning and Other legal essays*. New Haven: Yale University Press, 1923.
- HUME, David. *A Treatise of human nature*. Oxford: L. A. Selby-Bigge, 1888.
- ISRAËL, Nicolas. *Genealogia do direito moderno*. Tradução: Maria Ermantina De Almeida Prado Galvão. 1.^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- JUSTO, António Santos. *Nótulas de história do pensamento jurídico*. Coimbra: Coimbra editora, 2005.
- KANT, Immanuel. *A metafísica dos costumes*. Tradução: José Lamego. 3.^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2017.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Tradução: Valerio Rohden. 4.^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- KELLY, John. *A Short History of Law Theory*. 1.^a ed. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- KELSEN, Hans. *Justiça e o direito natural*. Tradução: João Baptista Machado. 1.^a ed. Coimbra: Livraria Almedina, 2001.
- KENNY, Anthony. Intention and Side Effects: the Mens Rea for Murder. In: KEOWN, John; GEORGE, Robert P. *Reason, Morality, and Law: The philosophy of John Finnis*. 1.^a ed. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- KRAMER, Matthew. In *The Realm Of Legal And Moral Philosophy*. New York: St. Martin's Press, 1999.
- LA TORRE, Massimo. On Two Distinct and Opposing Versions of Natural Law: “Exclusive” versus “Inclusive”. *Ratio Juris*, vol. 19, n.º 2, 2006, p. 197–216.

- LONERGAN, Bernard. *Method in Theology*. 2.^a ed. Toronto: University of Toronto Press, 2007.
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da Virtude*. Tradução: Jussara Simões. 2.^a ed. Bauru: EDUSC, 2001.
- MACKIE, J. L. Self-refutation: A formal analysis. *Philosophical Quarterly*, vol. 14, n.º 56, 1964, p. 193-203.
- MARÍAS, Julián. *Historia de la filosofía*. 32.^a ed. Madrid: Biblioteca de la Revista de Occidente, 1980.
- MARITAIN, Jacques. *A filosofia moral*. Tradução: Alceu Amoroso Lima. 2.^a ed. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1973.
- MORRISON, Wayne. *Filosofia do direito*. Tradução: Jefferson Luís Camargo. 1.^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- NEVES, António Castanheira. O problema da autonomia do direito no actual problema da juridicidade. In: RIBEIRO, J. A. Pinto (Coord.). *O homem e o tempo*. Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida, 1999.
- _____. *Teoria do direito*. Coimbra: policopiado, 1998.
- NOZICK, Robert. *Anarquía, Estado y utopia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- NUNES, Cláudio Pedrosa. *Uma reflexão conceitual-jurídico-cristã de justiça em Tomás de Aquino*. 2011. Tese (Doutorado) – Curso de Direito, Universidade de Coimbra, Coimbra, 2011.
- PEREIRA, Dienny Estefhani Magalhães Riker. *Razão Prática e o Bem Humano Básico Do Casamento: Lei Natural, Bem Comum e Direito*. 2018. Dissertação (Mestrado) – Curso de Direito, Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.
- PIO XI. *Carta Encíclica Quadragesimo Anno*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html. Acesso em: 11 de abril de 2022.
- POSTEMA, G. J. *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*. Chapel Hill: Springer, 2011.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.
- _____. *História da filosofia moral*. Tradução: Ana Aguiar Cotrim. 1.^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- RAZ, Joseph. *Practical Reason and Norms*. New York: Oxford University Press, 2002.

REALE, Giovanni. *Aristóteles*. Tradução: Henrique Cláudio de Lima Vaz *et alii*. 9.^a ed. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. *Storia della filosofia antica II: Platone e Aristotele*. 6.^a ed. Milano: Vita e Pensiero, 1988.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da filosofia*. Tradução: Ivo Storniolo. 2.^a ed. São Paulo: Paulus, 1990.

REALE, Miguel. *Filosofia do direito*. 19.^a ed. São Paulo: Saraiva, 2000.

RODRIGUES, José Gusmão. “O Relativismo Acerca Da Verdade Refuta-Se a Si Mesmo?” *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. 69, n.º 3/4, 2013, p. 777–806.

SANDEL, Michael. *Justice: Whats’s the right thing to do?* New York: Farrar, Straus and Giroux, 2010.

SANTOS, André Fonseca dos. Dos bens humanos às normas morais: os princípios de lei natural na estrutura do raciocínio prático em Finnis. In: PINHIERO, Victor Sales (org.). *A filosofia do direito natural de John Finnis*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2020.

SANTOS, Rodrigo Bley. Notas históricas sobre o princípio de subsidiariedade. *Revista Pensamento Jurídico*, São Paulo, Vol. 12, n.º 2, 2018, p. 347-371.

SOMENSI, Elton. *Bem Comum, Razoabilidade Prática e Direito: A Fundamentação do Conceito de Bem Comum na obra de John M. Finnis*. 2002. Dissertação (Mestrado) – Curso de Direito, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2002.

STRAUSS, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1953.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma de Teología*. 2.^a ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993. Tomo II. Parte I-II.

_____. *Suma de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1990. Tomo III. Parte II-II.

_____. *Suma de Teología*. 1.^a ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1994. Tomo IV. Parte II-II.

_____. *Suma teológica* (Vol. 2 – Questões 44-119). 2.^a ed. Tradução: Pe. Gabriel C. Galache e Pe. Fidel Garcia Rodrigues. São Paulo: Loyola, 2005.

VALLEJO, Iván G. *Bien Común, Pluralismo y Derechos*. In: ETCHEVERRY, Juan B. *Ley, Moral Y Razón: Estudios sobre el pensamiento de John M. Finnis a propósito de la segunda*

edición de Ley natural y derechos naturales. 1.^a ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.

VEIGA, Bernardo. *A ética das virtudes segundo Tomás de Aquino*. 1.^a ed. Campinas: Ecclesiae, 2017.

VIGO, Rodolfo L. *Consideraciones sobre la visión de John Finnis acerca de la tesis “la ley injusta no es ley”*. In: ETCHEVERRY, Juan B. *Ley, Moral Y Razón: Estudios sobre el pensamiento de John M. Finnis a propósito de la segunda edición de Ley natural y derechos naturales*. 1.^a ed. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2013.

_____. *El jusnaturalismo actual: de M. Villey a J. Finnis*. 1.^a ed. México: Distribuciones Fontamara S. A., 2003.

VILLEY, Michel. *A Formação do pensamento jurídico moderno*. Tradução: Cláudia Berliner. 1.^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. *Leçons d’histoire de la philosophie du droit*. Paris: Dalloz, 1962. P. 167-188.

_____. *Questões de Tomás de Aquino sobre direito e política*. Tradução: Ivone C. Beneditti. 1.^a ed. São Paulo: Martins Fontes, 2017.