

ELTON SOMENSI DE OLIVEIRA

BEM COMUM, RAZOABILIDADE PRÁTICA E DIREITO
A FUNDAMENTAÇÃO DO CONCEITO DE BEM COMUM NA OBRA DE JOHN M. FINNIS

PORTO ALEGRE

2002

ELTON SOMENSI DE OLIVEIRA

BEM COMUM, RAZOABILIDADE PRÁTICA E DIREITO

A FUNDAMENTAÇÃO DO CONCEITO DE BEM COMUM NA OBRA DE JOHN M. FINNIS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Direito.

Orientador: Professor Doutor Luis Fernando Barzotto

PORTO ALEGRE

2002

BANCA EXAMINADORA :

PROFESSOR DOUTOR CLÁUDIO FORTUNATO MICHELON JR

PROFESSOR DOUTOR HUMBERTO BERGMANN ÁVILA

PROFESSOR DOUTOR JOSÉ NEDEL

**Aos meus pais
e irmão
com muito amor**

SUMÁRIO

RESUMO.....	7
ABSTRACT.....	8
INTRODUÇÃO.	9

CAPÍTULO I

APROXIMAÇÃO AO OBJETO DE ESTUDO	16
1 A biografia de JOHN FINNIS.	16
2 A bibliografia de JOHN FINNIS.....	17
2.1 <i>Natural Law and Natural Rights</i>	17
2.2 <i>Fundamentals of Ethics</i>	20
2.3 <i>Nuclear Deterrence, Morality and Realism</i>	23
2.4 <i>Moral Absolutes</i>	24
2.5 <i>Aquinas</i>	25
2.6 <i>Natural Law e Artigos</i>	28

CAPÍTULO II

PRESSUPOSTOS PARA O CONCEITO DE BEM COMUM.....	30
1 A metodologia de JOHN FINNIS.	30
1.1 Justificativa do método de trabalho.....	30
A) Exclusão do ponto de vista externo.....	30
B) A adoção do ponto de vista da razoabilidade prática.....	35
1.2 Um jusnaturalismo positivista.	39
A) O direito positivo como caso central de direito.	39
B) O direito natural como caso periférico de direito.	40
2 Considerações sobre o direito natural.....	42
2.1 Resposta às objeções juspostivistas.	42
A) O direito natural é um direito discutível.....	42

B) O fundamento jusnaturalista da validade jurídica.	45
2.2 FINNIS e a falácia naturalística: um direito natural sem natureza?.....	50
A) O sentido da lei de HUME.	50
B) As quatro ‘ordens de conhecimento’.....	54

CAPÍTULO III

O PRIMEIRO ASPECTO DO BEM COMUM - A IDÉIA DE BEM.....	58
1 Razões para o agir individual: a integridade.....	58
1.1 Os valores básicos.	58
A) O conceito de valores básicos.	58
B) O rol dos valores básicos.	65
1.2 Os Princípios práticos básicos.....	73
A) O conceito de princípios práticos básicos.	73
B) Princípios práticos como diretivas e a falácia naturalística.	75
2 O agir individual correto: a moral.....	78
2.1 O princípio supremo da moral.	79
A) A adoção de um princípio supremo da moral.	79
B) O aprimoramento da noção de princípio supremo da moral.	81
2.2 As Exigências básicas da razoabilidade prática.....	84
A) O conceito de exigências básicas da razoabilidade prática.	84
B) O rol das exigências básicas da razoabilidade prática.	87

CAPÍTULO IV

O SEGUNDO ASPECTO DO BEM COMUM – O COMUM DO BEM COMUM.	97
1 Razões para o agir social: a comunidade.....	97
1.1 Ordens de relacionamento.....	97
A) Comunidade natural.	98
B) Comunidade de cognição.	99
C) Comunidade técnica.....	100
D) Comunidade de ação conjunta.....	101

1.2 Os relacionamentos na comunidade de ação conjunta.	102
A) Espécies de relacionamento.....	102
B) O princípio da subsidiariedade.....	105
2 O agir social correto: o bem comum.....	109
2.1 Determinação do conceito de bem comum.	109
A) A formulação do conceito.	109
B) O Estado e o bem comum.	111
2.2 Instrumentos de realização do bem comum.	115
A) Justiça.....	115
B) Direitos humanos.....	124
CONCLUSÃO.....	133
REFERÊNCIAS.	139

RESUMO

Esta dissertação expõe a fundamentação do conceito de bem comum no pensamento de JOHN MITCHELL FINNIS. Este jusfilósofo tem como ponto de partida para sua reflexão uma reinterpretação da ética tomista. Dela interessa o tratamento dado à separação das quatro ordens de conhecimento, particularmente a separação entre ordem natural e prática. A ordem prática de conhecimento tem suas próprias diretrizes. Logo, assim como na ordem natural de conhecimento a primeira diretriz é o princípio da não contradição, na ordem prática o primeiro princípio é *o bem é para ser feito e buscado e o mal evitado*. Estes postulados não são imperativos e nem indicativos, mas diretivos; e, no caso da ordem prática, uma diretiva para ação. A implicação epistemológica está em que a fundamentação imediata do agir humano não reside na natureza humana, mas na percepção prática de bens a serem realizados e dos males a serem evitados. Há um número determinado de bens humanos básicos, que são as razões primeiras para o agir humano. Eles são objetivos, incomensuráveis, auto-evidentes e pré-morais. O rol que FINNIS propõe é vida, conhecimento, matrimônio, excelência na realização, sociabilidade/amizade, razoabilidade prática e 'religião'. O conteúdo da moral resulta destes bens humanos e tem como princípio supremo *toda a escolha deve favorecer e respeitar o bem humano integral*. Além de sintetizar a correção para o agir individual, a moral também fundamenta e demanda um agir social correto, que está expresso no conceito de bem comum. FINNIS define bem comum nos seguintes termos: *um conjunto de condições que tornam aptos os membros de uma comunidade a alcançar por si mesmos objetivos razoáveis, ou realizar razoavelmente por si mesmos o(s) valor(es) pelos quais eles têm razão em colaborar uns com os outros (positiva e/ou negativamente) em uma comunidade*. O conteúdo específico do bem comum da comunidade política é constituído pela justiça. O direito é o objeto da justiça e, assim, meio pelo qual o Estado a realiza e, por consequência, o bem comum.

ABSTRACT

This work explains the basis of the common good concept in John Mitchell Finnis' thought. This legal philosopher has as a starting point to reflexion a reinterpretation of thomistic ethics. Its importance lays on the treatment given to the separation of four orders of knowledge, specially the separation between natural and practical order. The latter has its own directives. Therefore, such as in the natural order of knowledge the first directive is the principle of no contradiction, in the practical order the first principle is that *good is to be done and pursued, and bad is to be avoided*. These postulates are not imperatives or indicatives, but directives; in the case of practical order, a directive to action. An epistemological implication is that the immediate foundation of human action is not in human nature, but in the practical perception of goods to be achieved and of the bads to be avoided. There is a determined number of basic human goods, which are the primary reasons of human action. They are objective, incommensurable, self-evident and pre-moral. The list proposed by Finnis is life, knowledge, marriage, excellence in performance, sociability/friendship, practical reasonableness and 'religion'. The content of morality results of this human goods. It has as supreme principle that every choice should favour and respect integral human well-being. Beside to synthesize the correction to individual action, morality also bases and demands a correct social action, which is expressed in the concept of common good. Finnis well defines common good in the following terms: *a set of conditions which enables the members of a community to attain for themselves to reasonable objectives, or to realise reasonably for themselves the value(s), for the sake of which they have reason to collaborate with each other (positively and/or negatively) in the community*. Justice is the specific content of the common good of political community. Law is the object of justice and, therefore, the means through which the State attains it and, hence, the common good.

INTRODUÇÃO

Entre os vários temas que recebem destaque hoje em dia no nosso debate acadêmico, alguns são realmente importantes (em termos práticos), outros nem tanto. Da mesma forma, entre os temas que são coadjuvantes em nossos debates, encontram-se aqueles que efetivamente não tem maior relevância e outros que são indevidamente colocados em segundo plano. Essa dissertação versa sobre o ‘bem comum’ que, sem dúvida, pertence a esta gama de temas que não recebe o tratamento de destaque que merece.

Há, pelo menos, duas abordagens distintas pelas quais se justifica a necessidade iminente de se estudar o ‘bem comum’ e que demonstram a sua importância. Primeiramente, encontramos na legislação brasileira referências a uma noção de ‘bem’ que, enquanto não identificável exclusivamente com o ‘bem de um’ (brasileiro), logicamente se refere ao ‘bem de vários’ (brasileiros). Por outro lado, enquanto se trata do ‘bem de vários’, surge a dúvida sobre o que significa ‘vários’: a ‘totalidade’ – e assim uma unidade suprema distinta das unidades que a compõe; o ‘conjunto das individualidades’ – resultante da soma dos ‘bens’ de cada ‘um’ dos que compõem o ‘vários’; o ‘grupo’ ou uma ‘coletividade particular’ (da sociedade) – que sintetizaria o ‘bem de alguns’?

A resposta é dada pela própria Constituição, em seu artigo 1.º, ao determinar que “a República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em *Estado democrático de direito* e tem como fundamentos: ...III – *a dignidade da pessoa humana*” (grifo nosso). Se o Brasil é uma democracia, fundada na ‘dignidade da pessoa humana’, não resta dúvidas que o único significado possível para o ‘bem de vários’ exclui o ‘bem de alguns’.

Por outro lado, o preceito constitucional afirma a identificação do 'vários' com a 'dignidade da pessoa humana'. Ora, disto implica a identidade do 'vários' com o 'ser humano', não naquilo que ele tem em particular, individual, próprio, mas no que tem de comum, que é a 'dignidade da pessoa humana'. Assim, o 'bem de vários' só pode ser o 'bem de todos'. E aqui eu parafraseio o Prof. Dr. CEZAR SALDANHA SOUZA JUNIOR, pois o 'bem de vários' de nossa Constituição só pode ser o 'bem de todos' (enquanto todos somos seres humanos), naquilo que 'todos' tem em 'comum', que é a 'dignidade da pessoa humana'. E, concluindo, pode-se dizer que esse 'bem de todos', ao estar composto por aquilo que 'todos' tem em 'comum' seria mais adequadamente denominado, enquanto um tipo específico e especial de 'bem de todos', por 'bem comum'.

Concretamente, o artigo 3.º da Constituição Brasileira de 1988, fala da "promoção do bem de todos" (inciso IV) como um dos "objetivos fundamentais" (*caput*) de nosso país. Quando se fala de um 'bem de todos' no contexto de uma sociedade política, com certeza se refere a uma pluralidade e, logo, o 'bem de todos' não se limita ao 'bem de um'. Por outro lado, não pode ser o 'bem de alguns', nem a mera soma dos 'bens' de cada 'um', já que o próprio inciso IV exclui "preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação". Ter-se-ia, isso sim, uma espécie de soma qualificada, em que a adição seria composta pelo comum das parcelas e não por suas particularidades.

Da mesma forma, o artigo 193 da Constituição traz a expressão 'bem estar social'. Neste caso a palavra 'social' de imediato exclui qualquer referência a um 'bem' que seja exclusivamente relativo a 'um'. De igual maneira, não pode ser imputada a 'alguns' sob pena de contradizer o inciso VI do artigo 3.º da Constituição. Logo, também 'bem estar social' significa 'bem comum', nos termos trabalhados acima. E qualquer alusão que se faça ao 'bem de um' ou ao 'bem de alguns' só se justificaria como 'bem' instrumental de realização do 'bem comum'.

Também a Lei de Introdução ao Código Civil, aponta para um 'bem' que não é meramente o 'bem de um', posto que, o artigo 5.º fala expressamente em um 'bem comum': "Na aplicação da lei, o juiz atenderá aos fins sociais a que ela se dirige e às exigências do bem comum". Dessa forma, observa-se que além de objetivo fundamental da República brasileira (artigo 3.º da Constituição) e de sua ordem social (ao lado da 'justiça social' – artigo 193 da Constituição), o 'bem comum' também orienta teleologicamente a aplicação da lei pelo juiz; permeando, com isso, não só a estrutura das instituições jurídicas e políticas, mas também a dinâmica da atividade jurisdicional. Por fim, antevendo a objeção de que, talvez, este 'bem comum' não seja o mesmo 'bem comum' a que se referiu anteriormente, basta lembrar que o artigo 5.º da Lei de Introdução ao Código Civil está subordinado ao artigo 1.º da Constituição, na medida em que este estabelece os princípios fundamentais de nossa República.

Enquanto o primeiro âmbito de justificativas para o objeto deste trabalho – o 'bem comum' – enfatizou o aspecto 'comum' do 'bem comum', o segundo enfatizará o 'bem'. E, de certa forma, há uma conexão essencial entre os dois âmbitos, já que o conceito de 'dignidade da pessoa humana' servirá para esclarecer o conceito de 'bem', assim como elucidou o significado de 'comum'. Isto porque a noção de 'bem' está referida a algo e, no caso do 'bem comum', o 'bem' é referido ao 'comum', i. é, o 'bem de todos' naquilo que 'todos' tem em 'comum': a 'dignidade da pessoa humana'. Disto resulta que perguntar pelo 'bem' do 'bem comum' é perguntar-se pela 'dignidade da pessoa humana'.

E neste ponto reside a maior importância deste trabalho e a sua maior e melhor justificativa. Atualmente, o tratamento que se tem dado ao 'bem' do 'bem comum' não tem sido o mais adequado. Envolto em contradições e desentendimentos, falha ao responder, em termos práticos, pelo significado de 'dignidade da pessoa humana'. Atribuo estas incompreensões à

inadequabilidade, ou, pelo menos, incapacidade, das teorias que servem de suporte à análise – em sua maioria individualistas –, posto que limitam-se a apenas alguns aspectos da pessoa e não conseguem abarcar a sua realidade em plenitude. Por outro lado, não é razoável fazer tábula rasa dos conceitos e teorias contemporâneas em função do elo estreito que têm com o contexto hodierno – naquilo que ele tem de bom, de ruim e, principalmente, de *humano*, *perene*. Mais adequado seria, então, direcionar estas idéias e captar o que elas possuem de verdadeiro (*perene*) e completar o que está omissso ou retificar o que está errado.

Mas essa dissertação não pretende abordar indistintamente o tema ‘bem comum’. O objeto está limitado à análise do conceito de ‘bem comum’ feita por JOHN FINNIS. Logo, visto porque se falar do ‘bem comum’, resta justificar a opção pela obra desse jusfilósofo. E a motivação para tanto está diretamente vinculada com a argumentação desenvolvida no parágrafo precedente. FINNIS é um filósofo do direito que trabalha o conceito de ‘bem comum’ partindo da noção de ‘bem’ que está comprometida com a linguagem filosófica contemporânea, mas não necessariamente com suas premissas.

Desse modo, consegue apresentar uma teoria que se mostra ambientada aos nossos dias, porém suficientemente desprendida a ponto de desenvoltamente apontar os erros e preconceitos que permeia o ambiente acadêmico onde está inserido. Pode-se dizer, então, que é um positivista, na medida em que a análise jurídica parte da norma, e que é um jusnaturalista, enquanto postula um direito natural, fundado em verdades morais absolutas. De outro lado, também se pode dizer que é moderno, pois defende os direitos humanos e aceita a lei de Hume, e que é clássico, porque sua obra é uma reinterpretação do pensamento aristotélico-tomista.

Ademais, trazer a análise do pensamento de JOHN FINNIS para o nosso ambiente jurídico, significa inaugurar nossa participação no debate jurídico-filosófico contemporâneo a respeito do direito natural. Ele é

considerado por muitos o principal filósofo contemporâneo do direito natural e responsável pela retorno do debate sobre este direito no ambiente acadêmico jurídico anglo-saxão. O trabalho de FINNIS teve o mérito de mostrar que esse direito não é algo obscuro ou envolto em superstições e dogmatismos, mas uma verdadeira alternativa às respostas fornecidas pela jurisprudência analítica e ao positivismo em geral. Com isso, hoje em dia, pode-se dizer que um trabalho sério em teoria do direito necessariamente deve ter em conta uma reflexão a respeito do direito natural; e, o fato de ignorá-lo, como se tem feito atualmente em nosso país, significa não só ignorar o jusnaturalismo contemporâneo, ou, quando muito, não atribuir o tratamento devido a esta escola, mas também mitigar a seriedade do trabalho de nossa Academia.

Assim, sinteticamente, o objeto desta dissertação é o bem comum em JOHN FINNIS. E o objetivo é (a) apresentar como FINNIS constrói o conceito de bem comum, (b) bem como as mudanças neste conceito desde sua primeira formulação e (c) as principais objeções que lhe são oferecidas. A partir disto, também quer-se possibilitar (d) um conhecimento mais sistemático da obra de FINNIS pelo ambiente acadêmico brasileiro e, com isso, (e) contribuir para a inserção da academia brasileira no debate jusfilosófico atual a respeito do direito natural.

Para realizar este estudo, que se restringe ao pensamento de um autor e não à síntese de concepções sobre bem comum ou uma análise da prática do bem comum em nosso país, optou-se por uma abordagem segundo o método sistemático, ou seja, essencialmente imersa na construção de FINNIS. Por outro lado, como pretende-se meramente apresentar a construção deste filósofo do direito, as críticas ao pensamento e o debate que daí se origina serão apenas enunciadas e comentadas – e não solucionadas. Ademais, dada sua inspiração na filosofia perene, constam do trabalho apontamentos sobre a visão de SANTO TOMÁS DE AQUINO.

O trabalho está dividido em quatro capítulos. O primeiro capítulo denomina-se 'Aproximação ao objeto de estudo'. Seu objetivo é dar uma visão geral do autor e de sua obra. Com isso, o leitor que desconhece o pensamento de FINNIS poderá ter uma primeira imersão, que servirá de suporte para o restante da análise. O capítulo tem duas partes. A primeira trata da biografia de FINNIS, contando um pouco de sua trajetória acadêmica. A segunda é uma síntese das suas principais obras.

O segundo capítulo, 'Pressupostos para o conceito de bem comum', tem função semelhante a do primeiro capítulo. Sua função é apresentar algumas idéias básicas na obra de Finnis, sem as quais não é possível compreender plenamente o seu conceito de bem comum. Das duas partes que o compõe, a primeira, 'A metodologia de JOHN FINNIS', procura focar as principais particularidades metodológicas de FINNIS. A segunda parte, 'Considerações sobre o direito natural', versa sobre as principais idéias do jusnaturalismo deste autor.

O terceiro capítulo, 'O primeiro aspecto do bem comum: a idéia de bem', enfoca a idéia de 'bem', desenvolvendo-se uma reflexão em torno da análise feita por Finnis sobre este assunto. Possui duas partes. A primeira, 'Razões para o agir individual: a integridade' pergunta-se sobre o que seriam e quais seriam os bens humanos. Já a segunda parte, 'O agir individual correto: a moral', trabalha a moral, que é decorrência da reflexão feita na parte anterior, ou seja, da determinação quanto ao que seriam e quais seriam os bens humanos.

O quarto capítulo, 'O segundo aspecto do bem comum: a idéia de comum', encerra esta dissertação realizando uma reflexão sobre o significado de 'comum'. Mais uma vez temos duas partes. A primeira, 'Razões para o agir social: a comunidade', enfoca o conceito de comunidade como um requisito para a realização do bem comum. A segunda parte, 'O agir social correto: o bem comum', trabalha a conceituação do bem comum contando com

os dados fornecidos pelas reflexões antecedentes. Este último item também pretende elucidar alguns instrumentos de realização do conceito de bem comum. Assim, estudaremos a maneira como FINNIS pretende fundamentar a justiça e os direitos humanos no conceito de bem comum.

CAPÍTULO I

APROXIMAÇÃO AO OBJETO DE ESTUDO

1 A biografia de JOHN FINNIS¹

Em 1962, JOHN MITCHELL FINNIS (1940-) parte de sua cidade natal, Adelaide (Austrália) rumo à Inglaterra, após ter-se graduado em Direito pela *Adelaide University*. Recebera uma bolsa de estudos, instituída por CECIL RHODES, para que os melhores graduados dos países da *Commonwealth* e dos Estados Unidos pudessem estudar na *Oxford University*. Lá realiza seus estudos de doutorado em direito, como *Rhodes Scholar*, entre 1962 e 1965. H.L.A. HART o orienta em sua tese, *The Idea of Judicial Power*, sobre a estrutura do poder judicial na Austrália.

Logo a seguir, ensina na *California University-Berkeley* (1965-1966), como professor assistente na cadeira de metodologia jurídica. Retorna a *Oxford* em 1966 para se tornar *Stowell Civil Law Fellow and Praelector in Jurisprudence* do *University College*. Em 1971 dá aulas na *Adelaide University* e, no ano seguinte, assume em *Oxford* a função de *Rhodes Reader in the Laws of the British Commonwealth and the United States of America* (1972-1989). Entre 1976 e 78 leciona no *Chancellor College* da Universidade de Malawi, país centro-africano que fora colônia inglesa e que, então, estava sob a vigência de um regime não muito respeitoso dos direitos humanos. Também deu aulas no *Boston College* (1993-1994).

Além disso, FINNIS durante muito tempo exerceu a advocacia como *barrister* nos tribunais de Londres, prestando serviço a uma série de

¹ Esta síntese biográfica de FINNIS teve como referências o estudo preliminar de Cristóbal ORREGO S. à tradução espanhola de *Natural Law and Natural Rights* (FINNIS, John. *Ley Natural y Derechos Naturales*. Tradução e Estudo preliminar por Cristóbal ORREGO S. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2000. O estudo será referido como ORREGO. *Estudio preliminar...*; e a tradução como FINNIS. *Ley Natural...*) e o artigo de Santiago LEGARRE (LEGARRE, Santiago. *El ius-naturalismo positivista de John Finnis*. In: *El Derecho* – v. 179 (1998), p. 1202-1214).

governos australianos em questões envolvendo a federação. Também foi um dos primeiros membros laicos da Comissão Teológica Internacional da Santa Sé (1986-1991) e é, desde 1989, *Fellow* da *British Academy*. No entanto, a academia ainda é sua principal ocupação. Hoje atua como professor em Oxford, na cátedra *Law and Legal Philosophy* (criada em 1989, *ad hominem*), e, desde 1995, na Notre Dame School (Indiana – Estados Unidos), como primeiro *Biolchini Family [Robert and Frances Biolchini] Professor of Law*. Também em 1995 foi nomeado co-editor, ao lado de GERARD BRADLEY – seu discípulo –, do *American Journal of Jurisprudence* - atualmente uma das principais revistas de filosofia do direito no eixo anglo-saxão.

2 A bibliografia de JOHN FINNIS

De certa forma, poderíamos dizer que este item e o próximo capítulo compõem a análise da obra de FINNIS. No entanto, justifica-se a separação em função do enfoque diverso proposto. Neste primeiro momento será apresentado um resumo das principais publicações de JOHN FINNIS, enfatizadas aquelas que maior importância têm para esta dissertação. Já segunda parte da análise, que corresponde ao próximo capítulo, apresenta algumas de suas idéias fundamentais.

2.1 *Natural Law and Natural Rights*

Em 1966, após os anos em Berkeley e novamente em Oxford, FINNIS recebe um convite de HART, na época editor da *Clarendon Law Series*,² para escrever um livro com o título *Natural Law and Natural Rights*. FINNIS, que há tempos vinha se dedicando a leituras de filosofia,³ aceita o encargo e inicia os estudos necessários para a confecção do livro, que é publicado em 1980.

² “Série de livros propedêuticos de direito, inaugurada em 1961 com *The Concept of Law*, de H. L. A. HART [...] Atualmente os editores são A. M. HONORÉ e JOSEPH RAZ.” (LEGARRE. *El ius-naturalismo....* P. 1203).

³ “Enquanto trabalhava em sua tese doutoral, mantinha a leitura de textos filosóficos, especialmente de SANTO TOMÁS DE AQUINO, que era um autor totalmente novo para ele [...]” (LEGARRE. *El ius-naturalismo....* P. 1203).

Esta que é considerada a mais importante obra em língua inglesa sobre direito natural do século XX, tem sido periodicamente reimpressa e já vendeu cerca de quinze mil exemplares. Foi traduzido para o italiano⁴ e para o espanhol⁵ e estão em curso uma série de outras traduções.

Natural Law and Natural Rights é um livro sobre direito natural escrito para o ambiente intelectual anglo-saxão – o que fica explícito na linguagem e forma adotadas, bem como nos temas abordados e argumentos desenvolvidos. Conseguiu rapidamente atingir o seu público, sendo referido e sofrendo ataques tanto de autores estritamente positivistas (HART),⁶ como pós-positivistas (MACCORMICK),⁷ e mesmos de autores jusnaturalistas (MACINERNY,⁸ VEATCH,⁹ LISSKA),¹⁰ os quais enxergam no livro de FINNIS uma série de idéias que se distanciam das teses tradicionais do jusnaturalismo. De fato, o livro contém o pensamento de FINNIS, e não uma reflexão *tomista*, utilizando tanto obras clássicas como atuais.¹¹

Não se trata de um livro que pretenda um histórico das teorias sobre o direito natural e nem um livro sobre uma teoria do direito natural. Sem dúvida ele faz comentários a respeito de teorias sobre o direito natural e também propõe uma teoria. Todavia, estes são instrumentos que o autor utiliza

⁴ FINNIS, John. *Legge naturale e diritti naturali*. Tradução de Fulvio DI BLASI. Introdução de Francesco VIOLA. Torino: G. Giappichelli Editore, 1996. A introdução será referida como VIOLA. *Introduzione...*; e a tradução como FINNIS. *Legge Naturale...*.

⁵ _____ . *Ley Natural...*

⁶ HART, H. L. A. *Essays in Jurisprudence and Philosophy*. Malta: Clarendon, 1993 (reimpressão da 1ª edição – 1983). P. 11.

⁷ MACCORMICK, Neil. *Natural Law and the Separation of Law and Morals*. In *Natural Law Theory – Contemporary Essays*. Ed. Robert P. GEORGE. Oxford: OUP, 1996. P. 105-133.

⁸ MCINERNY, Ralph. *The Principles of Natural Law*. In *American Journal of Jurisprudence*, v. 25 (1980). P. 105-133.

⁹ VEATCH, Henry. Review of *Natural Law and Natural Rights*. In *American Journal of Jurisprudence*, v. 26 (1981). P. 247-259.

¹⁰ LISSKA, Anthony J. *Aquinas' Theory of Natural Law – An Analytic Reconstruction*. Oxford: OUP, 1996. P. 139-165.

¹¹ A época em que FINNIS escreve este livro é marcada pelo debate entre HART e os críticos do *The Concept of Law* (FULLER, DWORKIN etc.). Neste ambiente, a filosofia jurídica analítica é o primeiro antecedente do pensamento de FINNIS, ao lado da epistemologia de HUME e RUSSELL e do conhecimento prático e teórico das instituições jurídicas e políticas do *common law*. Mais tarde, vem a fazer parte deste conjunto a filosofia de SANTO TOMÁS DE AQUINO, PLATÃO e ARISTÓTELES, bem como a teologia moral católica da linha de GERMAIN GRISEZ. (ORREGO. *Estudio preliminar...* P. 10-12).

para conseguir atingir o objeto primeiro da obra, que é estudar o próprio direito natural. E, neste sentido, dá ênfase à distinção, muitas vezes ignorada, entre direito natural e teorias a respeito do direito natural.¹²

O livro contém três partes. A primeira parte procura justificar o estudo do direito natural e afastar as principais críticas que são atribuídas a teorias do direito que adotam uma visão naturalista. Esta parte é dividida em dois capítulos. O primeiro capítulo tem como fim mostrar a necessidade de se estudar a lei natural, inclusive como garantia da objetividade possível nas ciências sociais descritivas – levando a adoção da perspectiva hermenêutica às últimas conseqüências –, e, no segundo capítulo, trabalha as objeções feitas pela jurisprudência analítica ao direito natural.¹³

A segunda parte do livro é composta por dez capítulos, onde o autor desenvolve a sua visão do direito natural. Trabalha temas como razão prática, bens humanos, princípios morais, comunidade, bem comum, justiça, direitos humanos, autoridade, obrigação, direito e leis injustas. O segundo capítulo da primeira parte e os três primeiros capítulos desta segunda parte ('Uma forma básica de bem: o conhecimento' [*A basic form of good: knowledge*], 'Os outros valores básicos' [*The other basic values*], 'As exigências básicas da razoabilidade prática' [*The basic requirements of practical reasonableness*])¹⁴ são aqueles que maior debate geraram no ambiente acadêmico. Isto porque aqui se encontram as principais inovações à abordagem do direito natural.¹⁵ Por fim, a terceira parte do livro, que tem apenas um capítulo, chamado 'Natureza, razão, Deus' [*Nature, reason, God*],

¹² FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Hong Kong: Clarendon, 1999 (reimpressão da 1ª edição – 1980). P. 23-25.

¹³ ORREGO. *Estudio preliminar...*P. 10-11.

¹⁴ Optei pela tradução literal de *practical reasonableness* deixando de lado traduções como 'razão prática' ou 'racionalidade prática' por três motivos: (a) porque *practical reasonableness* possui um significado específico na obra de FINNIS; (b) porque 'razão prática' [*practical reason*] é utilizado por FINNIS com significado distinto de *practical reasonableness*; (c) porque as traduções espanhola e italiana de *Natural Law and Natural Rights* também optaram pela tradução literal da expressão: *razonabilidad práctica* e *ragionevolezza pratica*.

¹⁵ Em muito influenciadas pelo trabalho do teólogo Germain Gabriel GRISEZ (GRISEZ, Germain. *The First Principle of Practical Reason – A commentary on the Summa Theologiae, I-II, question 94, article 2*. In: *Natural Law Forum*, v. 10 (1965). P. 168-201).

versa sobre a relação entre direito natural, teologia e revelação, considerando a causa e o fim divino da existência humana.¹⁶

2.2 *Fundamentals of Ethics*

Publicado em 1983, *Fundamentals of Ethics* é fruto da defesa das idéias referentes às questões éticas apresentadas no *Natural Law and Natural Rights*. Desse modo, pode ser visto como uma reestruturação [restatement] de boa parte desta teoria através de jogo dialético com ARISTÓTELES, KANT e teóricos éticos contemporâneos de língua inglesa.¹⁷ Não enfoca as questões jurídicas por ter sido resultado de seis *lectures* (*Carroll Lectures*) organizadas pelo *Philosophy Department* da *Georgetown University* em 1982 e, assim, mais direcionadas a um público interessado em filosofia.

O livro está dividido em seis capítulos, cada um correspondente a uma das *lectures*. O primeiro capítulo, chamado ‘A praticabilidade da ética’ [*The practicality of ethics*], versa sobre a defesa da ética como um campo do saber humano fundado na razão prática. Desta defesa resultam uma série de implicações de relevo para as grandes questões que afligem a teoria ética contemporânea. Destaca-se a relação entre ‘bem’ [*good*] e ‘natureza’ [*nature*]. Quanto a este ponto, FINNIS propõe uma análise do pensamento de ARISTÓTELES, concluindo pela conformidade deste autor com a tese que desenvolvera em *Natural Law and Natural Rights*,¹⁸ ou seja, que a ética não é deduzida ou inferida (epistemologicamente) da metafísica ou antropologia¹⁹ – i. é, da natureza humana.

¹⁶ Todos os temas relacionados aqui e na síntese dos demais livros são trazidos de maneira meramente enunciativa, com o objetivo de dar um panorama geral das idéias e desdobramentos do pensamento de FINNIS. Aprofundaremos num momento posterior da dissertação.

¹⁷ FINNIS, John. GRISEZ, Germain. BOYLE, Joseph. *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*. In: *American Journal of Jurisprudence* – 32 (1987); p. 150.

¹⁸ _____ . *Natural Law...* P. 33-48.

¹⁹ _____ . *Fundamentals of Ethics*. Washington: Georgetown University, 1983. P. 20-23.

O segundo capítulo, 'Desejo, entendimento e bens humanos' [*Desire, understanding and human goods*], trata do papel do desejo e do sentimento na construção da ética, refutando as teorias éticas emotivistas e reafirmando, em linhas gerais, a tese sobre os bens humanos defendida no *Natural Law and Natural Rights*.²⁰ Já o terceiro capítulo trata da objetividade das proposições morais e dos agentes morais. Chega a estas conclusões através da demonstração de que a razoabilidade provoca a rejeição do ceticismo radical em função de sua falta de justificativa e da sua auto-refutabilidade. Ademais, este raciocínio reconhece uma série de requerimentos que conferem sentido às regras morais e às virtudes.²¹

No quarto ('Utilitarismo, conseqüencialismo, proporcionalismo...ou ética?' [*Utilitarianism, consequentialism, proportionalism...or ethics?*]) e quinto ('Princípios kantianos' e ética' [*Kantian principles' and ethics*]) capítulos, combate as teorias utilitaristas, conseqüencialistas e proporcionalistas,²² às quais nega o designativo teorias éticas. A razão para tanto está, segundo entende, no equívoco destas teorias em analisar os bens humanos. Precisamente, rejeita a irracionalidade do tratamento que estas teorias dispensam aos bens humanos, enquanto os consideram mensuráveis entre si²³ e, com isso, não respeitam cada um dos bens humanos em cada um

²⁰ FINNIS. *Natural Law...* Cap. III e IV.

²¹ _____ . *Fundamentals...* P. 56-57.

²² Eis o entendimento de FINNIS a respeito destas correntes éticas: (a) *utilitarismo*: teoria que postula algum bem como o bem humano e então procura identificar o ato pelo qual *maximizará* aquele bem; por definição esse ato é o ato de maior utilidade e, assim, a ação eticamente correta; (b) *conseqüencialismo*: propõe que *otimizar* as conseqüências de uma escolha é o princípio supremo da ética ou um princípio geral sempre válido para resolver 'casos difíceis' [*hard cases*]; (c) *proporcionalismo*: há proporcionalismo somente onde uma determinação total das vantagens e prejuízos, independente de qualquer outro julgamento moral, é o critério exclusivo do julgamento moral, ou o critério dominante ou qualificativo dos outros julgamentos morais. Para FINNIS, todas as formas de utilitarismo e conseqüencialismo são formas de proporcionalismo. (Uma análise mais detalhada está em FINNIS. *Fundamentals...* Páginas 80-86). Em linhas gerais, poderiam ser definidas conjuntamente como métodos de argumentação moral que defendem como o correto juízo moral a escolha daquela opção promotora de uma situação plenamente preferível, ou seja, onde, de alguma forma, os benefícios são maximizados e os prejuízos minimizados. (FINNIS, John. GRISEZ, Germain. BOYLE, Joseph. *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. Oxford: Clarendon, 1989 (reimpressão da 1ª edição – 1987).

²³ FINNIS. *Fundamentals...* P. 86-90.

dos atos praticados por uma pessoa.²⁴ O último capítulo (‘Ética e nosso destino’ [*Ehtics and our destiny*]) discorre sobre as implicações do ceticismo e do proporcionalismo em pontos como o livre arbítrio [*free choices*], os conceitos de objetividade e de amizade.

Em síntese, poderíamos dizer que FINNIS defende fundamentalmente seis teses neste livro, enquanto combate três adversários. Seu primeiro adversário é o ceticismo ético, do qual (1) refuta o emotivismo, no capítulo segundo, e (2) [refuta] o relativismo, no capítulo quarto. O adversário seguinte é o proporcionalismo ético, que é afastado através da defesa da (4) incomensurabilidade dos bens humanos, no capítulo quarto, e da (5) multiplicidade dos bens humanos – o que leva a necessidade de respeitar cada bem humano em cada ato –, no capítulo quinto. E, como último adversário, o sexto capítulo denuncia o determinismo gerado pelo racionalismo teórico do ceticismo e do proporcionalismo ético, que – em última análise – negaria a livre arbítrio [*free choice*] do ser humano. Isto é realizado por meio de uma idéia que fora apresentada no primeiro capítulo: o conhecimento ético como um conhecimento de razão prática.

Neste livro, FINNIS já manifesta algumas evoluções no seu pensamento. A primeira é visível na adoção de um ‘princípio supremo da moral’ [*master principle of ethical reasoning*,²⁵ *most general moral principle*],²⁶ primeiro, único e arquetônico, ausente na mera justaposição das sete ‘exigências da razoabilidade prática que apresenta *Natural Law and Natural Rights* (capítulo V).²⁷ Neste livro ele é identificado como a exigência de que a vontade aponte sempre para a ‘realização humana integral’ [*integral human fulfilment*].²⁸ ²⁹ Outra mudança é a adoção da ‘tese dos atos que perduram’³⁰ de

²⁴ _____. *Fundamentals...* P. 124-127.

²⁵ FINNIS. *Fundamentals...* P. 72.

²⁶ _____. _____. ... P. 76.

²⁷ ORREGO. *Estudio preliminar...* P. 26.

²⁸ FINNIS. *Fundamentals...* P. 76.

²⁹ _____. _____. ... P. 120-124 e 151-152.

³⁰ ORREGO. *Estudio preliminar...* P. 27.

Karol Wojtyła, como argumento a favor do livre arbítrio e contra o proporcionalismo.³¹

2.3 Nuclear Deterrence, Morality and Realism

Nuclear Deterrence, Morality and Realism é um livro de 1987, escrito junto com GERMAIN GRISEZ e JOSEPH BOYLE. Ele reinterpreta a teoria desenvolvida nos livros anteriores (de FINNIS, e também presente nas obras dos outros dois autores), enfocando cuidadosamente a sua aplicação à moralidade envolvida com as ‘ameaças dissuasivas’ [*deterrent threats*], mediante a intervenção em armas nucleares e a ameaça de uso, durante a Guerra Fria.³²

Das seis partes em que o livro é dividido,³³ a primeira, a segunda e a quinta parte enfocam questões relacionadas com as ‘implicações da moralidade comum com relação à dissuasão’ [*common morality’s implications for deterrence*]. Aborda temas como as ameaças dissuasivas, os ‘sistemas de dissuasão’ [*deterrent systems*] e a responsabilidade daqueles que concordam e daqueles que discordam com jogos de ‘dissuasão’ (*deterrence*). A terceira parte critica aquela moralidade comum, em regra, proporcionalista, refutando seus principais postulados. Na quarta parte os autores propõem uma teoria ética que, segundo eles, poderia ser empregada em lugar da visão proporcionalista e que seria mais adequada do que a alternativa kantiana. E, finalmente, a sexta parte conclui a reflexão com a inserção da perspectiva da fé Cristã, entendida como alicerce adequado para o tratamento das questões abordadas nesta obra.

No que se refere ao assunto deste trabalho, interessa principalmente a reflexão desenvolvida ao longo dos capítulos VII, VIII e IX, que compõem a terceira parte do livro. Em particular, quanto ao pensamento de

³¹ FINNIS. *Fundamentals...* P. 140-152.

³² FINNIS *et alii*. *Practical Principles...* P. 151.

³³ De grande auxílio para a síntese apresentada foi o prefácio dos próprios autores a este livro.

Finnis, encontramos desdobramentos importantes. A par da continuidade na adoção de um ‘princípio supremo da moral’ [*the first moral principle*], cujo significado está melhor explicitado e suportado por uma argumentação mais consistente³⁴, e da identificação deste princípio com a exigência de se buscar a ‘realização humana integral’ [*integral human fulfilment*], tem-se uma alteração no rol dos bens básicos apresentados em *Natural Law and Natural Rights*.³⁵ Agora o bem básico ‘lúdico’ [*play*]³⁶ não é mais autônomo, estando associado à noção de ‘trabalho’ [*work*] no bem básico ‘excelência na realização’ [*excellence in performance*]. Da mesma forma o bem básico ‘experiência estética’ [*aesthetic experience*] é englobado pelo bem básico ‘conhecimento’ [*knowledge*].³⁷

2.4 Moral Absolutes

Um livro sobre os absolutos morais, resultado de quatro *Michael J. McGivney Lectures* proferidas no *Pontifical John Paul II Institute for Studies on Marriage and Family* (Washington, D.C.) durante o mês de setembro

³⁴ FINNIS *et alii*. *Nuclear Deterrence...* Páginas 281-287. O princípio é descrito da seguinte forma (p. 283): “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 integral human fulfilment*” (grifo no original).

³⁵ _____. *Natural Law...* P. 85-92.

³⁶ A palavra ‘play’ foi vertida para o espanhol como ‘juego’ (FINNIS. *Ley Natural...* P. 118); em italiano optou-se pela palavra ‘gioco’ (FINNIS. *Legge Naturale...* P. 94). As palavras ‘juego’ e ‘gioco’ têm a mesma origem que ‘jogo’, em português. Todavia aquelas palavras, assim como o termo inglês, ‘play’, possuem um significado mais amplo que a palavra ‘jogo’ em português. Além de ‘jogo’, ‘play’ também abarca, por exemplo, os significados de ‘brincadeira’ e de ‘peça teatral’. Justifica-se a tradução espanhola e italiana, pois os significados dos termos empregados nestas línguas muito se aproxima do significado do termo inglês, porém achei mais conveniente traduzir ‘play’ pelo termo português ‘lúdico’. A palavra ‘lúdico’, em português, também não atende (ou corresponde) a todo âmbito significativo da palavra ‘play’, no entanto (acredito) se aproxima mais da intenção de significado pretendido por FINNIS. A razão desta minha impressão fundamenta-se no uso por SANTO TOMÁS DE AQUINO da palavra ‘ludus’, ‘ludi’ (p. ex., AQUINO, Santo Tomás. *Summa Theologiae* (S.T.) *Secunda secundae* (II-II), questão (q.) 168, artigos (a.) 2, 3 e 4). SANTO TOMÁS DE AQUINO, emprega o termo ‘ludus’, nas passagens a ele tematicamente dedicadas, sentido de: “(a) o jogar; (b) a graça, o bom humor, a jovialidade, a leveza em falar e atuar que fazem a convivência grata, acolhedora, divertida e amável; (c) uma virtude da convivência, das relações humanas” (LAUAND, Jean L. *Lo lúdico en los fundamentos de la cosmovisión de Tomás de Aquino*. Disponível em:

<<http://www.hottopos.com.br/rih1/ludico.htm>> em: 20 ago 2001.

É certo que algumas traduções para o português da *Summa Theologiae* optaram pela palavra ‘divertimento’, ‘diversão’, a fim de se referir a ‘ludus’, entretanto preferi adotar o termo português de mesma raiz latina.

de 1988; eis o que é *Moral Absolutes* (1991). Como o próprio autor alerta no *avant-propos*, não se trata de uma abordagem exaustiva a respeito desse assunto, que envolve diversas questões de teologia moral, mas uma apresentação de pontos de vista relacionados aos principais debates contemporâneos nesta seara, bem como a defesa de idéias conformes ao Magistério da Igreja e o repúdio daquelas que se contrapõe a este ensinamento. No entanto, é um livro que não traz inovações ao pensamento de FINNIS.

A linha mestra da obra são os absolutos morais, seguindo a doutrina moral Cristã, porém, são analisados não só a partir do magistério da Igreja, mas também por meio de nomes de peso da teologia e filosofia clássica e contemporânea. Dos quatro capítulos, o primeiro se propõe a refletir sobre assuntos relacionados aos fundamentos da doutrina moral Cristã ('Alicerces' [*Foundations*]), enquanto o segundo ('Esclarecimentos' [*Clarifications*]) procura retratar questões desta doutrina que, dada a teoria moral proporcionalista, são freqüentemente sujeitadas a equívocos teóricos. É o caso, por exemplo, dos atos intrinsecamente maus³⁸ ou do ser preferível se sofrer a ser o agente do erro[*wrong*].³⁹ Os outros dois capítulos, denominados 'Testemunho Cristão'[*Christian Witness*] e 'Objeção e réplica' [*Challenge and Response*], respondem por temas como o livre arbítrio,⁴⁰ a pena de morte,⁴¹ responsabilidade por efeitos colaterais da ação, contracepção etc.

2.5 Aquinas

Aquinas: Moral, political and legal theory (1998) faz parte de uma série de livros publicados pela *University of Oxford* chamada *Founders of*

³⁷ FINNIS et alii. *Nuclear Deterrence...* Páginas 278-281 e ORREGO. *Estudio preliminar...* P. 27.

³⁸ _____. *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. Washington: The Catholic University, 1991. P. 31-37.

³⁹ _____. *Moral Absolutes*. P. 47-51.

⁴⁰ Neste ponto, mantém a mesma orientação desenvolvida em *Fundamentals of Ethics* (páginas 140-152). FINNIS. *Moral Absolutes*. Páginas 73-74.

⁴¹ Dá seqüência à mesma visão adotada nas obras anteriores. FINNIS. *Moral Absolutes*. P. 56 e 78-81.

Modern Political and Social Thought, cujo editor é MARK PHILP (do *Oriel College – University of Oxford*). Esta série tem como objetivo apresentar exames críticos dos trabalhos dos grandes filósofos e teóricos sociais para um público acadêmico. Nesta linha, FINNIS foi o responsável pelo volume inaugural, sobre SANTO TOMÁS DE AQUINO.

Nele, propõe uma nova interpretação da filosofia social, moral, política e jurídica de SANTO TOMÁS DE AQUINO, estando muito bem alicerçado por mais de sessenta obras.⁴² “Razões para ação, consciência pessoal, livre arbítrio e autodeterminação, dignidade humana, comunidade, família, justiça, lei estatal”⁴³ são alguns dos temas abordados pela obra, que primordialmente enfoca a filosofia de SANTO TOMÁS DE AQUINO, limitando a análise de sua teologia ao último capítulo (‘Sobre nossa origem e fim’ [*On our Origin and End*]).

Os outros dez capítulos são: I) ‘Vida, formação, trabalhos [*Life, Learning, Works*]; II) ‘Tema de trabalho e método’ [*Subject-Matter and Method*]; III) Liberdade, razão e bens humanos [*Freedom, Reason, and Human Goods*]; IV) ‘Realização e moralidade’ [*Fulfilment and Morality*]; V) ‘Sobre os direitos humanos’ [*Towards Human Rights*]; VI) ‘Distribuição, permuta/câmbio e recompensa’ [*Distribution, Exchange, and Recompense*] – entre os assuntos trabalhados neste capítulo estão a propriedade como um direito privado e sua responsabilidade social, a responsabilidade contratual, a *fides*, o comércio etc – ; VII) ‘O Estado: seus elementos e propósitos’ [*The State: Its Elements and Purposes*] – que essencialmente enfoca o bem comum –; VIII) ‘O Estado: seu governo e direito’ [*The State: Its Government and Law*]; IX) ‘A força da espada’ [*The Power of the Sword*] – em que se aborda questões como a defesa privada de si mesmo e de outros, a pena de morte, a guerra e o tiranicídio.

⁴² “...es un examen renovado de la filosofía de Tomás de Aquino sobre la vida social, la moral, la política y el derecho. Con base en más de sesenta obras de Tomás de Aquino, con más de tres mil citas del texto latino y cuarenta e cinco páginas de índices, con pertinentes comparaciones con las fuentes modernas de la filosofía práctica y del pensamiento cristiano – incluido el Magisterio de la Iglesia –, esta obra se convierte en un punto de referencia obligado para el estudio de Tomás de Aquino y para la comprensión de su presentación renovada por John Finnis después de 1980” (ORREGO. *Estudio preliminar...* P. 28-29).

⁴³ FINNIS, John. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford: OUP, 1998. Prefácio.

Este livro é o marco de importantes inovações no pensamento de FINNIS, sendo de extrema relevância para uma adequada análise da evolução de suas idéias – até hoje. Pontualmente, visualiza-se um aprimoramento na noção do ‘princípio supremo da moral’ [*master principle of morality*].⁴⁴

Este princípio, adotado desde *Fundamentals of Ethics*⁴⁵ e comparado, em *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*,⁴⁶ com o mandamento de “amar ao próximo como a ti mesmo”, tem sua função e esta identidade ratificada e enfatizada na análise desenvolvida em *Aquinas*.⁴⁷

Também ocorre uma nova alteração no rol dos bens humanos.⁴⁸ Desta vez para acrescentar o matrimônio [*marriage*] como um bem humano autônomo⁴⁹ – anteriormente era compreendido como parte do bem humano ‘vida’ [*life*].⁵⁰ Uma outra mudança é a diminuição da ênfase, encontrada em *Natural Law and Natural Rights*,⁵¹ na diferença entre justiça comutativa e justiça distributiva.⁵²

Merece destaque a diferença que existe entre *Natural Law and Natural Rights* e *Aquinas* no que se refere ao “grau de ‘paternalismo’ estatal admissível em defesa da moralidade pública.”⁵³ Em *Aquinas*, FINNIS passa a adotar a noção de um governo limitado [*limited government*],⁵⁴ enquanto o bem

⁴⁴ “Here then is a first, architectonic, and master principle of morality (of *philosophia moralis* and of *prudencia*), a principle conceived by Aquinas – or at least ready to be interpreted by his careful reader – as the import, the specifically moral significance, of the first practical principles when taken together, integrally” (grifo no original). FINNIS. *Aquinas*... P. 128.

⁴⁵ FINNIS. *Fundamentals*... P. 72-76.

⁴⁶ _____. *et alii. Nuclear Deterrence*... P. 281-287

⁴⁷ FINNIS. *Aquinas*... P. 123-131.

⁴⁸ A primeira alteração está em *Nuclear Deterrence, Morality and Realism* (p. 278-281).

⁴⁹ _____. *Aquinas*... P. 82 e 143-154.

⁵⁰ _____. *Natural Law*... P. 86-87; FINNIS *et alii. Nuclear Deterrence*... P. 307-309.

⁵¹ _____. _____ ... P. 164-188.

⁵² _____. *Aquinas*... P. 187-188 e 215-217.

⁵³ “...el grado de ‘paternalismo’ estatal admisible en defensa de la moralidad pública.” ORREGO. *Estudio preliminar*... P. 27.

⁵⁴ _____. *Aquinas*... Cap. VII.

público [*public good*],⁵⁵ que é a denominação específica do bem comum da comunidade política [*common good in political community*],⁵⁶ é limitado e insumental. E isto parece aproximar sua visão daquela apresentada por J. STUART MILL, no entanto, não se confundem.⁵⁷

Esclarece aspectos de seu pensamento como, por exemplo, a obrigação derivada da promessa na teoria do contrato, a existência de uma obrigação moral *prima facie* de obedecer o direito; a defesa de que SANTO TOMÁS DE AQUINO possuiria a noção de ‘direitos humanos’, expressos nos termos *ius e iura*.⁵⁸ Ademais, altera suas conclusões quanto à pena de morte, considerando-a agora uma medida inadequada enquanto ataca diretamente, eliminando, um dos bens humanos: vida [*life*].⁵⁹ Assim, seria preferível outros tipos de punições, que não atingem diretamente um bem humano, mas cumprem com sua finalidade de causar um mal ao punido. Seriam exemplos de punições que bem substituiriam a pena capital: ‘exílio’ [*exile*], ‘prisão’ [*imprisonment*] (mesmo perpétua [*perpetual*]), ‘trabalhos forçados’ [*compulsory labour*], ‘multa’ [*monetary exaction*].⁶⁰ E, por fim, também altera sua visão acerca do alcance da razão especulativa no conhecimento de Deus como ser pessoal.⁶¹

2.6 Natural Law e Artigos

Igualmente importante é *Natural Law* (1991), em que FINNIS é o organizador. Uma obra em dois volumes que compila os “artigos mais relevantes sobre o direito natural no âmbito anglo-saxão deste século.”⁶² Entre os que assinam estes artigos estão GERMAIN GRISEZ, ROBERT P. GEORGE, JOSEPH RAZ, LON L. FULLER e o próprio JOHN FINNIS.

⁵⁵ _____. _____. ... P. 226.

⁵⁶ _____. _____. ... P. 226.

⁵⁷ _____. *Aquinas*... P. 228.

⁵⁸ ORREGO. *Estudio preliminar*... P. 28.

⁵⁹ FINNIS. *Aquinas*... P. 281-282.

⁶⁰ _____. _____. ... P. 283.

⁶¹ ORREGO. *Estudio preliminar*... P. 28.

⁶² _____. _____. ... P. 29.

Além dos artigos de FINNIS contidos nestes volumes, é importante mencionar a vasta produção do jusfilósofo australiano. Tem sustentado uma média de aproximadamente quatro publicações por ano ao longo dos últimos trinta anos. Dessas, merecem destaque alguns artigos, pelo papel que desempenham no desenvolvimento de seu pensamento: “Scepticism, Self-Refutation, and the Good of Truth,”⁶³ “Bentham et le droit naturel classique,”⁶⁴ “The Basic Principles of Natural Law: a Reply to Ralph McInerney,”⁶⁵ “Natural Law and Legal Reasoning,”⁶⁶ “Commensuration and Public Reason,”⁶⁷ “Public Good: The Specifically Political Common Good in Aquinas,”⁶⁸ “Abortion, Natural Law, and Public Reason,”⁶⁹ “The Priority of Persons.”⁷⁰

⁶³ FINNIS, John. *Scepticism, Self-Refutation, and the Good of Truth*. In: *Law, Morality and Society. Essays in Honour of H.L.A. Hart*. Editores P.M.S.HACKER e J. RAZ. Oxford: OUP, 1988 (reimpressão da 1ª edição – 1977). P. 247-267.

⁶⁴ _____. VILLEY, Michel EL SHAKANKIRI, Mohamed. *Bentham et le droit naturel classique*. In *Archives de Philosophie du Droit*, v. XVII (1972). P. 423-436.

⁶⁵ _____. GRISEZ, Germain. *The Basic Principles of Natural Law: a Reply to Ralph McInerney*. In *American Journal of Jurisprudence*, v. 26 (1981). P. 21-31.

⁶⁶ _____. *Natural Law and Legal Reasoning*. In *Natural Law Theory. Contemporary Essays*. Editor Robert P. GEORGE. Oxford: Clarendon, 1996. P. 134-157.

⁶⁷ _____. *Commensuration and Public Reason*. In *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. Editor Ruth CHANG. Cambridge: Harvard University Press, 1997. P. 215-232.

⁶⁸ _____. John. *Public Good: The Specifically Political Common Good in Aquinas*. In *Natural Law & Moral Inquiry*. Editor Robert P. GEORGE. Washington: Georgetown University, 1998. P. 174-209

⁶⁹ _____. *Abortion, Natural Law, and Public Reason*. In *Natural Law and Public Reason*. Editor Robert P. GEORGE e Christopher WOLFE. Washington: Georgetown University, 2000. P. 75-105.

⁷⁰ _____. *The Priority of Persons*. In *Oxford Essays in Jurisprudence – Fourth Series*. Editor Jeremy HORDER. Oxford: OUP, 2000. P. 1-15.

CAPITULO II

PRESSUPOSTOS PARA O CONCEITO DE BEM COMUM

1 A metodologia de JOHN FINNIS

Como já fora sublinhado ao iniciar a segunda parte do capítulo anterior, o presente capítulo completa a análise da obra de FINNIS. Seu propósito é apresentar algumas de suas idéias básicas que são pressupostos para a compreensão de sua idéia de bem comum. E, sob outra perspectiva, elas também servem de ferramenta para superar a falta de sintonia entre o nosso meio e o meio acadêmico do jusfilósofo australiano e também transpor a dificuldade de entendimento de passagens de sua obra que se distanciam do vocabulário e raciocínios correntes na filosofia do direito hodierna e que, por isso, transmitem um (falso?) caráter hermético e árido ao seu pensamento.

Para tornar mais ordenada a exposição das idéias, o capítulo foi dividido em duas grandes partes. A primeira parte versa sobre as questões metodológicas pertinentes ao trabalho de FINNIS. Esta análise é de extrema importância, pois é o fundamento das principais idéias e críticas. Já a segunda parte trata exatamente sobre as principais divergências entre o pensamento de FINNIS e seu ambiente acadêmico. Neste sentido, encontramos opositores tanto entre os juspositivistas, que não aceitam a idéia de um direito natural, e entre os jusnaturalistas, que discordam das interpretações e fundamentos propostos por FINNIS.

1. 1 Justificativa do método de trabalho

A) Exclusão do ponto de vista externo

Partindo da noção de que o direito é uma instituição social, FINNIS inicia o livro *Natural Law and Natural Rights* desenvolvendo uma reflexão que justificaria o método apropriado à ciência jurídica. Primeiramente este

método se caracterizaria pela capacidade de proporcionar uma “descrição e análise livres de valorações [*value-free*] dessa instituição tal qual existe de fato” e, para tanto, o teórico deve participar da “tarefa de avaliação, de compreensão do que é realmente bom para as pessoas humanas e o que realmente exige a razoabilidade prática,”⁷¹ o que implicaria não só ter em vista aqueles aspectos das ações e práticas humanas que são influenciadas pelas causas ‘naturais’ (e são estudadas pelas ciências naturais e mesmo a psicologia), mas também aqueles relacionados à finalidade⁷² das ações ou práticas humanas. Em outras palavras, o teórico não pode estar preso às suas próprias valorações ou as da sociedade; deve discernir a instituição e as valorações (suas e da sociedade) atribuídas a esta instituição, a fim de transcendê-las em um trabalho de (re)construção que tenha em conta os aspectos relacionados às causas ‘naturais’ e à finalidade das ações e práticas humanas.

Importante ressaltar que ‘prático’ [*practical*], para FINNIS, não significa ‘factível’ [*workable*] como oposto a ‘não factível’ [*unworkable*] e nem ‘eficiente’ [*efficient*] como oposto a ‘ineficiente’ [*inefficient*], mas sim ‘com vistas à decisão e à ação’ [*with a view to decision and action*]. Assim, ‘pensamento prático’ [*practical thought*] significa ‘pensar sobre o que (alguém deve) fazer’ [*thinking about what (one ought) to do*]. E, da mesma forma, ‘razoabilidade prática’ [*practical reasonableness*] é razoabilidade em decidir, ao assumir compromissos, ao eleger e executar projetos, e, em geral, ao atuar.⁷³ Por isso, não se pode ter em conta o prático sem se considerar a finalidade do agir.

Mas ter em conta a finalidade acarreta uma barreira, que é a estruturação de uma teoria geral descritiva diante da multiplicidade das ações e práticas humanas existentes. Assim, segundo FINNIS, o teórico se vê diante da necessidade de ultrapassar a mera listagem destas ações e práticas humanas. A ciência do direito não seria uma simples conjunção ou justaposição de

⁷¹ FINNIS. *Natural Law...* P. 3.

⁷² “...their point, that is to say their objective, their value, their significance or importance, as conceived by the people who performed them, engaged in them etc.” FINNIS. *Natural Law...* P. 3.

⁷³ _____. *Natural Law...* P. 12.

lexicografia e história local [*lexicography with local history*],⁷⁴ já que uma postura desta monta falharia em abarcar todo o sentido da ação e geraria um distanciamento do seu real significado. Tal é a crítica que, por exemplo, HART dirige a AUSTIN e KELSEN,⁷⁵ afastando, com isso, o que se poderia chamar de um ‘ponto de vista externo’, que se limita, na sua descrição, a relatar (de modo neutro e avalorativo), os fatos sociais. Esta visão ora afastada até poderia nos dizer que, “em algumas situações de exceção (semáforo fechado), é previsível que os condutores façam tal ou qual coisa. Porém nada nos diz do mais importante: Por que os carros freiam nos semáforos? Que sentido têm as regras de trânsito? Que significado tem um semáforo fechado? O que é um semáforo?”⁷⁶

Para tanto, como já se disse, é preciso sempre ter em conta a finalidade prática [*practical point*] dos elementos que compõem a descrição [*concept*]. FINNIS propõe a adoção de um instrumento filosófico [*philosophical device*] aristotélico,⁷⁷ a identificação do ‘significado focal’ [*focal meaning*],⁷⁸ o qual permitiria ao teórico valer-se de um critério que efetivamente lhe proporcionaria uma descrição precisa, i. é, capaz de bem distinguir o direito das demais práticas sociais.⁷⁹ Qual o objeto do teórico social que procura descrever o direito?⁸⁰ Ou ainda, o que é o direito?

⁷⁴ FINNIS. *Natural Law...* P. 4.

⁷⁵ HART, H. L. A. *The Concept of Law*. Oxford: OUP, 1998 (reimpressão da 2ª edição – 1994). P. 79

⁷⁶ LEGARRE, Santiago. *El concepto de Derecho en John Finnis*. In *Persona y Derecho*, v. 10 (1999). P. 65-87. P. desta citação 72.

⁷⁷ É uma ferramenta do raciocínio analógico, que permite distinguir casos perfeitos de casos imperfeitos.

⁷⁸ Este instrumento já estava em uso no ambiente acadêmico de FINNIS, que ressalta a identidade ou correspondência entre este instrumento aristotélico e o *tipo ideal* de MAX WEBER (FINNIS. *Natural Law...* Página 9). Em uma palestra dada na *Universidad Austral* (Buenos Aires, Argentina – 20-09-2001), comentava a nítida influência da obra de MAX WEBER sobre o trabalho de HART (dizia que este negava a admitir tal afirmação, no entanto sua edição de “*Wirtschaft und Gesellschaft*”, que, segundo FINNIS, se mostrava bem manuseada e devidamente glosada).

⁷⁹ LEGARRE. *El concepto...* P. 66.

⁸⁰ FINNIS. *Natural Law...* P. 4.

A resposta vem com a distinção entre ‘caso central’ [*central case*]⁸¹ e ‘casos periféricos’ [*peripheral cases*].⁸² Ao caso central corresponde o significado focal, i. é, a realidade sem atenuantes, absolutamente considerada. Já os casos periféricos correspondem aos ‘significados secundários’ [*secondary meanings*], i. é, a realidade em certa medida, em relação a algum aspecto, com matizes.⁸³

Mas simplesmente distinguir entre *caso central* e *casos periféricos* ainda não soluciona a questão, posto que não estabelece um critério ou determina um ponto de vista prático para a distinção entre o caso central dos ‘casos limítrofes’ [*borderlines cases*].⁸⁴ No direito significa, por exemplo, questionar-se os motivos para considerarmos a lei justa, e não a lei injusta, como caso central de lei; ou porque o direito internacional é um caso periférico de direito; ou ainda, porque alguns jusnaturalistas contemporâneos, como JAVIER HERVADA e CARLOS IGNACIO MASSINI CORREAS,⁸⁵ insistem em que o ‘analogado principal’ [*primer analogado*; que é o que FINNIS chama de caso central] do direito é a coisa ou a conduta justa e não a lei ou norma, que seria ‘analogado secundário’ [*analogado secundario*; equivalente ao caso periférico].⁸⁶

Ora, pergunta-se por motivos – razões, porquês – ao tentar-se determinar aquilo que é o caso central e quais são os casos periféricos limítrofes. E perguntar-se por motivos é trazer à tona o ‘ponto de vista interno’ [*internal point of view*], ou seja, o ponto de vista daquele que está inserido no ambiente social em análise. Pois bem, é justamente este ponto de vista que

⁸¹ Optar por esta denominação e não à de Raz ‘casos típicos’ [*typical cases*] a fim de evitar uma conotação estatística. FINNIS. *Natural Law...* P. 10.

⁸² FINNIS. *Natural Law...* P. 11-18.

⁸³ _____. *Natural Law...* P. 366. e LEGARRE. *El Concepto...* P. 68. Assim, um copo de Coca-Cola pura é um caso central de Coca-Cola, enquanto que um copo de Coca-Cola com um pouco de água também é Coca-Cola, mas aguada. É uma versão aguada (caso periférico) da bebida, mas não deixa de sê-la, em algum sentido relevante. De tal modo que quem toma pode se enganar (LEGARRE. *El Concepto...* P. 66 – nota 5). Seguindo este mesmo raciocínio, analógico, HART entende o direito internacional como sendo um caso imperfeito de direito, ou seja, um caso periférico. No entanto, não deixa de ser direito. Ver HART. *The Concept...* P. 213-237.

⁸⁴ FINNIS. *Natural Law...* P. 11.

⁸⁵ MASSINI, Carlos Ignacio. *Sobre el Realismo Jurídico*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1978. P. 15-23.

⁸⁶ LEGARRE. *El Concepto...* P. 70-71. (Esta questão será melhor desenvolvida adiante)

deverá ser, segundo FINNIS, o critério a determinar qual o *caso central* daquela realidade ou seja, ele é ponto de vista a eleger o que é o *importante* e *significativo* no objeto estudado.

A opção por um ponto de vista interno já está presente nas obras de HART e de RAZ. Desse modo, para HART o teórico não deve ser aquele que se limita a avaliar as condutas conformes às regras, mas que as utiliza para avaliar a conduta sua e a dos demais.⁸⁷ E, da mesma forma, RAZ adota, em *The Concept of a Legal System*, o ‘ponto de vista do homem comum’ [*ordinary man’s point of view*],⁸⁸ e, posteriormente, altera para ‘o ponto de vista jurídico’ [*the legal point of view*], que seria o ponto de vista ‘do homem jurídico’ [*the legal man*], ou seja, dos indivíduos que ‘aceitam todas as leis e somente as leis de seu país como válidas’ [*accept all and only the laws of their country as valid*],⁸⁹ ou ainda, o ponto de vista das “regras às quais os tribunais estão vinculados quando avaliam a conduta dos indivíduos, e que são exatamente as mesmas regras que vinculam juridicamente esses indivíduos.”⁹⁰

Sintetizando o que foi visto até aqui, há dois aspectos a se enfatizar quanto à análise de FINNIS em relação do método adequado para as ciências sociais. O primeiro está na rejeição da visão metodológica de autores como KELSEN, ou seja, não acredita que o ponto de vista externo seja adequado para a reflexão jurídica. Nisto ele acompanha a crítica feita por HART e RAZ. Disto resulta o segundo aspecto a se ressaltar, que é a opção pelo ponto de vista interno. No entanto, isso não implica que FINNIS concorde com a metodologia de HART e RAZ. Os pontos discordantes entre eles será o objeto do próximo item.

⁸⁷ HART. *The Concept...* P. 88-91.

⁸⁸ RAZ, Joseph. *The Concept of a Legal System*. Hong Kong: Clarendon, 1990 (reimpressão da 2ª edição – 1980). P. 200.

⁸⁹ _____. *The Authority of Law. Essays on Law and Morality*. Hong Kong: Clarendon, 1994 (reimpressão da 1ª edição – 1979). P. 140.

⁹⁰ _____. *The Authority of Law. Essays on Law and Morality*. Hong Kong: Clarendon, 1994. P. 112-3: “the norms by which the courts are bound to evaluate behaviour which are the very same norms which are legally binding on the individual whose behaviour is evaluated”. Em *Practical Reason and Norms*, fala no ‘o ponto de vista jurídico’ como o ponto de vista das

B) A adoção do ponto de vista da razoabilidade prática

Dando seqüência à análise da seção anterior, é importante ressaltar, a fim de se evitar confusões, que HART faz outra distinção de pontos de vista. Ele diferencia duas espécies de ponto de vista externo: um ‘extremo’ e um ‘não extremo’ [*non-extreme external viewpoint*].⁹¹ E acaba adotando como instrumento para sua análise, ao lado do ponto de vista interno, também o ponto de vista externo não extremo. A diferenciação entre os pontos de vista hartianos é bem analisada por NEIL MACCORMICK, em *Social Rules*.⁹² Primeiramente, ele dá uma nova designação ao ponto de vista externo não extremo, denominando-o ‘ponto de vista hermenêutico’ [*hermeneutic point of view*].⁹³ Depois, afirma que HART poderia ter determinado melhor o ponto de vista hermenêutico, já que é este o ponto de vista que o teórico do direito ‘hartiano’ segue. E justamente por não tê-lo feito, comprometeu algumas de suas análises.⁹⁴

Já FINNIS não estabelece a distinção proposta por MACCORMICK, mas também percebe a fragilidade da análise de HART e RAZ. E, ao contrário de MACCORMICK, que entende como mais importante a determinação do ponto de vista hermenêutico (o qual seria o adotado pela escola hartiana),⁹⁵ FINNIS lança forças exclusivamente sobre o ponto de vista interno (ou jurídico, no caso de RAZ). Assim, uma possível crítica a FINNIS, tomando a reflexão feita por MACCORMICK, está justamente em não ter

peçoas que ‘crêem na validade as normas e as seguem’ [*believe in the validity of the norms and follow them*] (apud FINNIS. *Natural Law...* P. 12-13).

⁹¹ “Afirmações feitas a partir do ponto de vista externo podem ser de tipos diferentes. Pois o observador pode, sem ele mesmo aceitar as regras, dizer que o grupo as aceita e assim pode do exterior se referir ao modo pelo qual *elas* estão afetados por elas, de um ponto de vista interno.” (HART. *The Concept...* Página 89) Este é o ponto de vista externo não extremo, pelo qual seria possível, p. ex., entender por que os carros freiam nos semáforos ou o que é um semáforo ou ainda que significado tem um semáforo fechado.

⁹² MACCORMICK, Neil. *H.L.A. Hart*. Stanford: Stanford University, 1987 (reimpressão da 1ª edição – 1981). P. 29-44.

⁹³ _____. *H.L.A. Hart*. P. 38 e 43.

⁹⁴ _____. *H.L.A. Hart*. P. 38 e 43. Também neste sentido, BARZOTTO, Luis Fernando. *O positivismo jurídico contemporâneo*. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 1999. P. 213-16.

⁹⁵ _____. *H.L.A. Hart*. P. 43

percebido que na verdade HART e RAZ se valem, indistintamente e indevidamente,⁹⁶ do ponto de vista hermenêutico e do interno. Não obstante, a ausência desta percepção não prejudica a sua análise, enquanto deixa de lado o que seria o ponto de vista hermenêutico e acaba optando por um dos tipos de ponto de vista interno listados por HART e RAZ. E, neste ponto, assim como MACCORMICK, tem bem claro que existem diferentes graus de ponto de vista interno nesta listagem.⁹⁷

Por outro lado, poderíamos dizer que as críticas de FINNIS e MACCORMICK se complementam (ou, pelo menos, não se contradizem) no que diz respeito ao ponto de vista interno, a que chama de ‘amalgama de pontos de vista muito diferentes’ [*amalgam of very different viewpoints*]. Seu entendimento é no sentido de que tanto HART como RAZ não vão até as últimas implicações em suas análises, o que torna as suas posições precárias [*unstable*] e insatisfatórias [*unsatisfactory*]. Sugere que deveriam valer-se da técnica do ‘caso central’ e ‘significado focal’ também para separar as diferenças práticas contidas no(s) ponto(s) de vista por eles adotado(s) – e que são por qualquer um perceptíveis e dignas de nota.⁹⁸

Empregando esta técnica, percebe que restam apenas dois tipos de pontos de vista internos, dos listados por HART e RAZ, que poderiam ser considerados como caso central deste ponto de vista.⁹⁹ a ‘preocupação desinteressada nos demais’ [*disinterested interest in others; disinterested*

⁹⁶ MACCORMICK. *H.L.A. Hart*. P. 44

⁹⁷ “All these considerations and attitudes, then, are manifestly deviant, diluted or watered-down instances of the practical viewpoint that brings law into being as a significantly differentiated type of social order and maintains it as such. Indeed, they are parasitic upon that viewpoint.” (FINNIS. *Natural Law...* Página 14); “The ‘internal aspect’ and its associated attitude (‘the internal point of view’) have been found to be well grounded but insufficiently analysed; a fuller analysis discloses both cognitive and volitional elements in the attitude. Willing acceptance of rules involves the full volitional commitment which the ‘internal point of view’ entails, while there is a weaker case of mere, reluctant or unenthusiastic acceptance parasitic on the former”

MACCORMICK. *H.L.A. Hart*. P. 43.

⁹⁸ FINNIS. *Natural Law...* P. 13-14.

⁹⁹ Os demais casos seriam casos ‘diluídos’ [*diluted, watered-down*] ou parasitários [*parasitic*] (FINNIS. *Natural Law...* P. 14).

concern] e a ‘preocupação moral’ [*moral concern*].¹⁰⁰ Exclui a preocupação desinteressada, ao observar que não é muito clara a sua significação isolada, bem como a sua relação com os aspectos morais e jurídicos.¹⁰¹ Conclui, assim, que o caso central do ponto de vista jurídico, o foco do teórico ao estudar as instituições jurídicas, deveria ser aquele pelo qual estas instituições são consideradas como exigências, ao menos pressupostas, da razoabilidade prática. Pois só dessa maneira se tornaria imprescindível pensar a existência do direito como algo distinto das outras formas de ordem social.¹⁰²

E, indo mais além, faz ver que ainda é possível uma outra diferenciação, que é equivalente ao exame de MACCORMICK ao identificar diferentes elementos volitivos e cognitivos no ponto de vista interno.¹⁰³ Assim, segundo FINNIS, às vezes as divergentes opiniões sobre um caso particular podem expressar diferentes graus de razoabilidade prática – mesmo entre aqueles que, partindo de um ponto de vista prático, consideram o direito como um aspecto da razoabilidade prática.¹⁰⁴ Disso extrai que, sendo o ponto de vista interno do direito a atitude de quem trata o direito como um aspecto da razoabilidade prática a partir de um ponto de vista prático, haveria um caso central deste ponto de vista, que seria o ponto de vista de quem não só apela à razoabilidade prática mas que também é razoável praticamente.¹⁰⁵ a quem ARISTÓTELES chama de *spoudaios*.¹⁰⁶

¹⁰⁰ “[...] the view of those who consider the rules, or at least the rules of recognition, to be ‘morally justified’ [...]”. FINNIS. *Natural Law...* P. 14.

¹⁰¹ FINNIS. *Natural Law...* P. 14.

¹⁰² _____. *Natural Law...* P. 15. Como diz o próprio autor: “If there is a point of view in which legal obligation is treated as at least presumptively a moral obligation (and thus as of ‘great importance’, to be maintained ‘against the drive of strong passions’ and ‘at the cost of sacrificing considerable personal interest’), a viewpoint in which the establishment and maintenance of legal as distinct from discretionary or statically customary order is regarded as a moral ideal if not a compelling demand of justice, then such a viewpoint will constitute the central case of the legal viewpoint”. No mesmo sentido MACCORMICK, Neil e WEINBERGER, Ota. *An Institutional Theory of Law. New approaches to Legal Positivism*. Netherlands: Reidel Publishing Company, 192 (reimpressão da 1ª edição – 1986). P. 2

¹⁰³ MACCORMICK. H.L.A. Hart. P. 35-40 e 43.

¹⁰⁴ “Among those who, from a practical viewpoint, treat law as an aspect of practical reasonableness, there will be some whose views about what practical reasonableness actually requires in this domain are, in detail, more reasonable than others” FINNIS. *Natural Law...* P. 15.

¹⁰⁵ Ponto de vista daquele que é “[...]consistent; attentive to all aspects of human opportunity and flourishing, and aware of their limited commensurability; concerned to remedy deficiencies

Isto implica que as avaliações do teórico são indispensáveis e decisivas na seleção e formação dos conceitos utilizados em uma teoria do direito descritiva.¹⁰⁷ Não significa que ele deve avaliar indistintamente a realidade em descrição, mas que as suas concepções e pré-juízos acerca do que é bom e praticamente razoável servem de ponto de partida para que consiga construir uma teoria que seja mais que uma série de conceitos irreduzíveis entre si referentes a um conjunto de fatos heterogêneos e irrelevantes. E, enquanto ponto de partida, essas avaliações do teórico também não podem ser tomadas como definitivas. Deve estar empenhado em converter os seus pré-juízos práticos de importância e significado em juízos verdadeiramente razoáveis acerca do que é bom e razoável praticamente.¹⁰⁸

Em outras palavras, o teórico deve valer-se, na sua atividade, de um equilíbrio reflexivo [*reflective equilibrium*], conjugando a sua visão com a visão da realidade em estudo,¹⁰⁹ buscando, com isso, um aprimoramento que garanta juízos de significado e importância que efetivamente expressem o que é bom e razoável em termos práticos. Com isso, FINNIS quer evitar a adoção de

and breakdowns, and aware of their roots in the various aspects of human personality and in the economic and other material conditions of social interaction" FINNIS. *Natural Law...* P. 15.

¹⁰⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Edição bilingue e tradução de Maria ARAUJO e Julian MARIAS. Introdução e notas de Julian MARIAS. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994. Livro I, 7 (1098a) linhas 9-10 e Livro X, 5 (1176a) linhas 16-17. "Ergon como função desempenha o seu papel na ética de Aristóteles, como tinha acontecido com Platão antes dele. Ambos estão interessados em estabelecer uma norma de comportamento e ambos lançam mão de padrões fenomenológicos, tentando ligar a excelência (*arete*) com a função (*ergon*). Platão define esta última como 'aquilo que a coisa em questão faz sozinha ou melhor' (República 353a) e faz a excelência consistir no poder específico que permite que essa função opere bem. A posição de Aristóteles é um tanto ou quanto diferente. Para ele a *arete* é um certo e alto nível de realização em relação à função; alto nível que é garantido por não tomar como norma qualquer homem mas antes conferir a função à realização do 'homem sério' (*spoudaios*)" (PETERS, F.E. *Termos Filosóficos Gregos. Um léxico histórico*. 2ª edição. Lisboa: Gulbenkian, 1883. p. 80-81). FINNIS traduz *spoudaios* por 'o homem maduro dotado de razoabilidade prática' [*the mature man of practical reasonableness*] (FINNIS. *Natural Law...* P. 15).

¹⁰⁷ FINNIS. *Natural Law...* P. 16.

¹⁰⁸ _____. *Natural Law...* P. 17.

¹⁰⁹ "There is thus a movement to and from between, on the one hand, assessments of human good and of its practical requirements, and on the other hand, explanatory descriptions (using all appropriate historical, experimental, and statistical techniques to trace all relevant causal interrelationships) of the human context in which human well-being is variously realized and variously ruined" FINNIS. *Natural Law...* P. 17.

uma concepção preliminar ou de um conjunto preliminar de princípios de seleção e relevância obtidos a partir de algum ponto de vista prático.¹¹⁰

1.2 Um jusnaturalismo positivista

A) O direito positivo como caso central de direito

Resulta do item anterior que, para FINNIS, o ponto de vista do teórico do direito, e de qualquer teórico no campo das ciências sociais, deve ser o moral ou da razoabilidade prática, que é o caso central do ponto de vista interno. Disto deriva uma série de conseqüências. Destas, duas são de maior relevância e serão analisadas neste e no próximo item. A primeira delas, está na determinação das regras e as instituições responsáveis pela vigência e eficácia destas regras como caso central do direito.¹¹¹ Em outras palavras, para FINNIS o caso central de direito seria o direito positivo [*human positive law*].

A razão para tal conclusão resulta da análise dos elementos constitutivos do direito. Seguindo o ponto de vista da razoabilidade prática, os juízes, os advogados e demais operadores jurídicos seriam os principais protagonistas do campo jurídico. Desse modo, seriam as referências adequadas para que o teórico do direito chegasse às suas conclusões. A partir disto, o teórico extrairia duas características fundamentais para a distinção do caso central de direito. Perceberia que somente aquele direito que fosse resultado (a) do labor humano e (b) estivesse dotado de obrigatoriedade derivada da sua positivação teria condições de receber o rótulo de caso central.¹¹²

Ora, o único caso de direito que possui estas características é o direito positivo, daí a conclusão a que FINNIS chega: o direito positivo é o caso central de direito. Ao afirmar isto, o jurista australiano acaba afastando-se da

¹¹⁰ _____, *Natural Law...* P. 17-18.

¹¹¹ FINNIS, *Natural Law...* P. 276-281.

¹¹² LEGARRE, *El Concepto...* P. 74.

concepção tradicional dos teóricos do direito natural, que entendem a coisa ou a conduta justa como o caso central do direito,¹¹³ e se emparelha às conclusões de HART, RAZ e outros positivistas.¹¹⁴ Por isso dizer-se que a teoria de FINNIS, centrando a análise jurídica nas normas, é *positivista ou legalista*.¹¹⁵

B) O direito natural como caso periférico de direito

A segunda conseqüência da adoção do ponto de vista da razoabilidade prática é, na verdade, um outro aspecto contido na afirmação de que o direito positivo é o caso central de direito: afirmar que o direito natural é um caso periférico [*analogically law*].¹¹⁶ Para Finnis, o direito natural, seria o ‘conjunto de princípios de razoabilidade prática que ordena a vida humana e a comunidade humana’ [*the set of principles of practical reasonableness in ordering human life and human community*].¹¹⁷ E, enquanto tal, possuiria uma normatividade distinta da jurídica: não é fruto do labor humano e sua obrigatoriedade é independente da sua positivação pelo homem.¹¹⁸

Este posicionamento de FINNIS também manifesta a identificação que realiza entre o direito natural e a moral ou razoabilidade prática,¹¹⁹ outra idéia rejeitada pelos jusnaturalistas. Para estes, o direito natural é apenas uma parte da moral – que seria o ‘todo’. A moral se identificaria, segundo eles, com a lei natural, que inclusive, receberia a denominação de lei moral¹²⁰ - ou simplesmente moral. Aliás, a distinção entre *lex* e *ius* em SANTO TOMÁS DE AQUINO foi objeto de memorável debate entre FINNIS e MICHEL VILLEY.¹²¹ FINNIS defende que não há oposição capital entre *lex*

¹¹³ MASSINI. *Sobre el Realismo Jurídico*. Páginas 15-23. VILLEY, Michel. *Compendio de Filosofía del Derecho. Definiciones y fines del Derecho*. Pamplona: EUNSA, 1979. P. 71-89.

¹¹⁴ HART. *The Concept...* P. 99.

¹¹⁵ LEGARRE. *El Concepto...* P. 72-73. LEGARRE, no entanto, ressalva que a qualificação de positivista não seria adequada se tomado o termo *positivismo* como antitético ao termo jusnaturalismo.

¹¹⁶ FINNIS. *Natural Law...* P. 294.

¹¹⁷ _____. *Natural Law...* P. 280.

¹¹⁸ LEGARRE. *El Concepto...* Página 74.

¹¹⁹ FINNIS. *Natural Law...* P. 280.

¹²⁰ MASSINI. *Sobre el Realismo Jurídico*. P. 12-21; VILLEY. *Compendio ...* P. 71-89.

¹²¹ FINNIS *et alii*. *Bentham...* P. 423-436.

e *iusiura* em SANTO TOMÁS DE AQUINO, sendo o termo *ius*, e seu plural *iura*, usado às vezes como direito/direitos [*right/rights*]¹²² e outras para significar o direito [*law*]. E não considera esta ausência de distinção uma confusão por parte do Aquinate, mas expressão de concepção própria.¹²³ Por sua vez, VILLEY defende que *lex* é regra de conduta [*règle de conduite*] e *ius* é a arte do justo no repartir [*art du juste partage*], e, portanto, o direito é independente da lei. E prova disto (entre outras possíveis) seria o fato de que *lex* e *ius* são tratados em lugares distintos da *Summa Theologiae*, e sob perspectivas diversas.¹²⁴

A decorrência direta está na defesa de que o papel do jurista, para VILLEY está primordialmente ligado ao estudo do 'justo', à 'coisa justa',¹²⁵ ao passo que para FINNIS, como já vimos, a norma é o caso central – o justo apareceria como objeto de estudo do teórico do direito na medida que está ligado à lei positiva, enquanto ela, no sentido focal (e não um caso periférico, como a lei injusta¹²⁶) é expressão da razoabilidade prática. A conclusão semelhante a de FINNIS chega GEORGES KALINOWSKI. Para este jusnaturalista, a filosofia do direito tem como objeto de estudo não só o justo, mas também a lei. E mais, assim como FINNIS, para ele o objeto primeiro de estudo é a lei.¹²⁷

No entanto, me parece que uma diferença crucial entre KALINOWSKI e FINNIS está no fato de que o jusfilósofo australiano procura demonstrar que a visão por ele defendida seria a mesma que está presente na obra de SANTO TOMÁS DE AQUINO, enquanto KALINOWSKI não demonstra tanto esta preocupação. Está mais interessado em justificar seu ponto de vista em

¹²² Poderíamos ter traduzido *right* por 'direito subjetivo', no entanto esta tradução provocaria ambigüidade, já que a visão de FINNIS sobre *right* não se alinha à visão moderna. Ver FINNIS. *Aquinas...* P. 132-140.

¹²³ FINNIS *et alii. Bentham...* P. 434-438.

¹²⁴ _____ *et alii. Bentham...* P. 427-431.

¹²⁵ FINNIS *et alii. Bentham...* Página 428. Ver também VILLEY. *Compendio ...* P. 71-89.

¹²⁶ FINNIS. *Natural Law...* Página 363-366.

¹²⁷ "Mas ninguém pode pronunciar-se sobre o justo ou o injusto sem referir-se à lei, à regra divina ou humana, natural ou positiva, escrita ou consuetudinária, a qual estabelece o direito" KALINOWSKI, Georges. *Ley e Derecho. In Concepto, fundamento y concreción del derecho.* Tradução de Carlos I. Massini Correias. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1982. *apud* LEGARRE. *El concepto...* Página 76.

razão das circunstâncias atuais do pensamento jurídico, onde o conceito de direito não é mais o mesmo que se tinha na época de SANTO TOMÁS DE AQUINO e que, desse modo, seria mais adequado falar antes da lei e depois do justo¹²⁸.

2. Considerações sobre o direito natural

Terminada a exposição dos pressupostos metodológicos de FINNIS, é importante deixar clara a sua concepção em relação ao direito natural. A razão disso está na singularidade de sua visão sobre este direito. Ele não segue o jusnaturalismo comumente difundido e por isso, não bastasse a oposição dos juspositivistas, também encontra opositores entre os teóricos do direito natural. Um bom esclarecimento afastará pressupostos equivocados que possam dificultar a compreensão do conceito de bem comum que ele nos propõe.

Assim, iniciaremos esta seção com as respostas de FINNIS às objeções dos juspositivistas. Primeiro será trabalhada a objeção de que o direito natural é um direito discutível e, a seguir, a questão do fundamento de validade do direito nas teorias do direito natural. Encerrada esta primeira parte, passaremos à análise de uma importante diferença entre a visão de FINNIS e o jusnaturalismo contemporâneo. Essa análise, que é o objeto da segunda parte desta seção, diz respeito à falácia naturalística.

2.1 Resposta às objeções juspositivistas

¹²⁸ “SANTO TOMÁS DE AQUINO tinha razão quando escrevia que é usual dar às palavras novas significados em lugar dos antigos. O termo ‘direito’ perdeu o seu significado primitivo. No século XIII e ainda depois, ‘direito’ significava ‘obra justa’, ‘coisa justa’, ‘ato justo’. Em nossos dias significa principalmente ‘lei’. Isto posto, por outra parte, dado que a lei é uma das causas do direito e determina o justo, é tão importante cultivar a filosofia e as ciências da lei como a filosofia e as ciências do justo. E porque o mesmo termo ‘direito’ designa hoje a lei e o justo, estamos autorizados a dar o nome de filosofia do direito à filosofia de uma e de outro. Mas em razão do vínculo existente entre o justo e a lei, incumbe à filosofia do direito tratar, em primeiro lugar, à lei e somente em um segundo momento ao direito, entre os efeitos da lei” KALINOWSKI. *Ley e Derecho. apud* LEGARRE. *El concepto...* Página 71.

A) O direito natural é um direito discutível

Ao aceitar o desafio de escrever um livro sobre direito natural (*Natural Law and Natural Rights*), certamente um dos principais obstáculos enfrentados por FINNIS foi o de superar o ceticismo e a ignorância que imperavam (e talvez ainda persistam) sobre esse assunto no seu meio acadêmico¹²⁹ e no da filosofia do direito mundial. O próprio FINNIS afirma isso, dando caráter secundário à árdua barreira imposta pela confusão entre direito natural e teorias a respeito do direito natural¹³⁰. E, nesta linha, toma como paradigma as críticas que HART faz ao direito natural. Por sua vez, HART tem como referência o direito natural conforme descrito pelos clássicos expoentes (teóricos) do direito natural, e sua grande objeção a elas focaliza a idéia de fim ou bem humano. Segundo HART, este fim ou bem humano é *discutível*¹³¹. A resposta de FINNIS é um tanto inusitada: responde ratificando – e em nome de teóricos do direito natural – o que é objetado¹³².

De fato, SANTO TOMÁS DE AQUINO¹³³ discorre com freqüência a respeito da extensão do conhecimento humano da lei natural. E, fazendo uma síntese de seus apontamentos, pode-se observar que caracteriza três campos de *princípios* ou *preceitos* da lei natural, conforme aquele critério. Primeiro tem-se os *communissima*,¹³⁴ que é o campo mais geral. Não são propriamente princípios ou preceitos, mas o objetivo, a finalidade dos preceitos da lei natural. Eles declaram as formas básicas do bem humano. São reconhecidos por qualquer um que alcance a idade da razão e que tenha experiência suficiente para saber a que eles se referem – não podem ser eliminados do coração

¹²⁹ Na época, em *Oxford*, predominava a visão da escola analítica.

¹³⁰ FINNIS. *Natural Law...* P. 23-25

¹³¹ HART. *The Concept...* Cap. IX.

¹³² FINNIS. *Natural Law...* P. 30-31.

¹³³ Justifica-se a referência a SANTO TOMÁS DE AQUINO, como o próprio FINNIS sugere, porque ele sintetiza a concepção do direito natural contida nos primeiros escritores medievais e na patrística, bem como porque ele fixa o vocabulário e boa parte da doutrina a esse respeito que foram utilizados pela escolástica posterior, até o início da idade moderna. FINNIS. *Natural Law...* Página 28. Por outro lado, FINNIS acompanha, mesmo que a partir de uma interpretação inovadora, visão de SANTO TOMÁS DE AQUINO.

¹³⁴ AQUINO. S.T. *Prima secundae* (I-II), q. 94, a. 6.

humano.¹³⁵ Como veremos adiante neste trabalho, os *comunissima* correspondem ao que FINNIS denomina ‘valor básico’ [*basic value*] e ‘princípio prático básico’ [*basic practical principle*].¹³⁶

O segundo campo é composto pelas implicações morais mais elementares e mais facilmente reconhecíveis daqueles princípios primeiros (*communissima*). São, pois, princípios que qualquer um pode alcançar imediatamente pelo simples uso de sua razão. Como exemplo, temos a percepção de que não se deve roubar.¹³⁷ No entanto, apesar de serem preceitos ou princípios morais básicos, estão sujeitos à distorção, ou a serem obscurecidos, tanto por uma pessoa em particular como por uma cultura inteira.¹³⁸ Por fim, o terceiro campo é composto por todas aquelas questões morais que só podem ser respondidas corretamente por alguém que seja sábio e que as considera minuciosamente, com agudeza.¹³⁹

Voltando à (pretensa) objeção de HART, percebe-se que a alegação de que o fim ou bem humano é *discutível* em nada atinge os alicerces das teorias clássicas do direito natural. SANTO TOMÁS DE AQUINO admite que

¹³⁵ _____. S.T. I-II, q. 100, a. 11: “...Assim, uns são certíssimos e de tal modo manifestos, que não precisam de publicação, como os atinentes ao amor de Deus e do próximo, e semelhantes, conforme já dissemos [I-II, q. 100, a. 3.º], que são quase os fins dos preceitos...”

¹³⁶ “[...] any sane person is capable of seeing that life, knowledge, fellowship, offspring, and a few other such basic aspects of human existence are, as such, good, i. e. worth having, leaving to one side all particular predicaments and implications, all assessments of relative importance, all moral demands, and in short, all questions of whether and how one is to devote oneself to these goods”. FINNIS. *Natural Law...* P. 30.

¹³⁷ AQUINO. S.T. I-II, q. 100, a. 11: “...Outros porém são mais determinados, cuja razão qualquer, mesmo um simples homem vulgar, pode facilmente compreender. E contudo, como algumas vezes, em relação a estes, o juízo humano pode estar pervertido, precisam de publicação. E tais são os preceitos do decálogo”.

¹³⁸ Um exemplo de distorção desses preceitos que compõem este segundo campo está presente na noção, por muitos defendida, de que a moralidade diz respeito apenas às relações interpessoais e de que todos são livres para fazer o que quiser quanto àquelas questões que digam respeito apenas a si mesmos, sem perceber que eles têm obrigações para com os demais (FINNIS. *Natural Law...* P. 30). O erro desta visão é perceptível na q. 100, a. 5, resposta a 1.ª objeção da *Summa Theologiae* I-II, que fala da conveniência da enumeração dos preceitos do decálogo: “...Mas, não era necessário preceituar sobre o amor de si mesmo, porque neste ponto, vigorava a lei natural. Ou porque o amor de si mesmo se inclui no de Deus e do próximo; pois, o homem verdadeiramente se ama a si mesmo, ordenando-se para Deus...” (grifos nossos).

¹³⁹ AQUINO. S.T. I-II, q. 100, a. 11: “...Outros enfim há, cuja razão não é manifestada a todos, mas só aos sábios; e esses são os preceitos morais, acrescentados ao decálogo, dados por Deus ao povo, por meio de Moisés e Aarão”.

apenas alguns preceitos da lei natural (*communissima*) são imediatamente perceptíveis a qualquer pessoa. Os outros dois graus, não apresentam esta característica,¹⁴⁰ justificando discussões a respeito deles. Por outro lado, a teoria de FINNIS, que quer ser, em linhas gerais, a correta interpretação da obra de SANTO TOMÁS DE AQUINO, fala na auto-evidência dos ‘valores básicos’ e ‘princípios práticos básicos’. E, como veremos adiante, auto-evidência não significa apreensão imediata por todos, indistintamente, mas possibilidade de apreensão por todos em razão da objetividade daquilo que se diz auto-evidente.¹⁴¹

B) O fundamento jusnaturalista da validade jurídica

Vimos no item anterior que ser ou não ser discutível não é o ponto fundamental do direito natural. Também poderíamos dizer que não interessa o fato de alguém seguir ou não tal ou qual teoria do direito natural e, do mesmo modo, é indiferente a constatação de que todos hoje seriam positivistas e contrários a teorias do direito natural. Assim como nas demais áreas do conhecimento, também no campo jurídico é preciso saber distinguir entre o objeto em estudo e as teorias que explicam este objeto. É preciso diferenciar a realidade em si e maneira como as pessoas enxergam esta realidade. Por mais que se negue, ignore ou mal compreenda o direito natural, não se pode ocultar o fato de que existem princípios de direito natural. É fato tão indubitável quanto a certeza quanto à existência dos princípios da contabilidade mesmo quando, na Idade Média, uma comunidade bancária os desconhecia ou os interpretava equivocadamente.¹⁴²

¹⁴⁰ AQUINO. S.T. *Prima pars* (I), q. 2, a. 1, resposta à 1ª objeção: “Conhecer a existência de Deus de modo geral e com certa confusão, é-nos naturalmente ínsito, por ser Deus a felicidade do homem: pois, este naturalmente deseja a felicidade e o que naturalmente deseja, naturalmente conhece. Mas isto não é pura e simplesmente conhecer a existência de Deus, assim como conhecer quem vem não é conhecer Pedro, embora Pedro venha vindo. Pois, uns pensam que o bem perfeito do homem, a felicidade, consiste nas riquezas; outros, em outras coisas”.

¹⁴¹ FINNIS. *Natural Law...* P. 64-69.

¹⁴² _____. *Natural Law...* P. 24.

A proposta de FINNIS não é falar sobre teorias do direito natural, mas explicitar o que é este direito natural, esta realidade indiscutível¹⁴³ e que é responsável pela possibilidade de fundamentação racional para julgamentos morais.¹⁴⁴ Sem dúvidas, para tanto, terá de fazer uso de uma teoria a respeito do direito natural, todavia o enfoque do seu trabalho não está sobre esta teoria ou qualquer outra teoria, e isto fica claro em todos os seus livros.¹⁴⁵ Mesmo em *Aquinas*, quando aborda o pensamento de SANTO TOMÁS DE AQUINO, demonstra habilidade em sua análise para, ao mesmo tempo que explica o pensamento tomista, afirmar a verdade do que diz tendo como pauta a realidade prática.¹⁴⁶

Uma teoria do direito natural seria, pois, uma teoria que fundamenta racionalmente o julgamento moral.¹⁴⁷ E aqui há outro obstáculo que FINNIS se propõe a ultrapassar: a visão equivocada, fruto do pensamento positivista, sobre as teorias do direito natural. A razão do erro da visão positivista está, essencialmente, em não conseguir interpretar os textos dos teóricos jusnaturalistas segundo os princípios metodológicos que eles estabelecem (significado focal e caso central).¹⁴⁸

Muitos poderiam objetar a razão de erro, acima referida, escudados no argumento de que o positivista entende por correto um método diverso do jusnaturalista. Quem pensa isso não entendeu o que FINNIS disse.

¹⁴³ Como o próprio FINNIS reconhece (**FINNIS. *Natural Law...* P. 23**), falar neste ponto do direito natural como uma realidade cuja existência é incontestável pode parecer para muitos uma petição de princípio. Mas ele, assim como eu, acreditamos que posteriormente à análise não restará dúvidas – àquele dotado de espírito acadêmico: preocupado com a verdade – o fato postulado.

¹⁴⁴ **FINNIS. *Natural Law...* P. 23-4.**

¹⁴⁵ Por outro lado, a título ilustrativo, a presente dissertação não é sobre o direito natural em si, mas sobre uma teoria sobre este direito natural (no que ela se refere ao bem comum): a teoria de John FINNIS.

¹⁴⁶ O que FINNIS faz é mais ou menos isso: SANTO TOMÁS DE AQUINO disse X, eu analisei o que ele queria dizer com X e concluí que significava X; esta visão é razoável e corresponde à realidade; por isso, eu concordo com o que ele diz, porque expressa a verdade a respeito do direito natural. Seria como se eu afirmasse que o meu trabalho é sobre a teoria de John FINNIS, mas eu ponderei os seus argumentos e percebi que de fato são consistentes e correspondem (de acordo com a interpretação que eu proponho) à realidade do direito natural e que, portanto, ao explicar a sua teoria estaria explicando o próprio direito natural.

¹⁴⁷ **FINNIS. *Natural Law...* P. 25.**

¹⁴⁸ _____. *Natural Law...* P. 26.

Ele não nega a metodologia positivista¹⁴⁹ para afirmar o jusnaturalismo. Pelo contrário, para ele uma correta abordagem da metodologia positivista levaria a conclusões muito próximas (senão idênticas) daquelas defendidas por um jusnaturalista.¹⁵⁰ Se isto não acontece é porque há um erro na maneira como os positivistas lidam com o próprio método. Para o jusfilósofo australiano, este erro está em não se comprometerem até as últimas conseqüências com os possíveis desdobramentos e conclusões possibilitadas pelo ponto de vista metodológico que defendem (como foi possível ver no item acima, sobre o método de trabalho de FINNIS).

O principal resultado desta incapacidade está na descrição que fazem da validade jurídica nas teorias sobre o direito natural. Um primeiro equívoco, afirma FINNIS, tomando como referência o pensamento de HANS KELSEN, está em afirmar que os teóricos do direito natural, ao tentar fundamentar o direito positivo em uma delegação do direito natural,¹⁵¹ acabam caindo em uma impossibilidade lógica,¹⁵² Se assim fosse, a validade da norma jurídica não estaria em razão da justiça, porém em função de sua origem no delegado – ou seja, em função da autoridade que diz o que é o justo: um querer e não um conhecer.¹⁵³ Daí que o delegado poderia ir além ou ‘substituir’ o direito natural, na medida em que não há limitações à validade material do direito positivo.

¹⁴⁹ Como metodologia positivista deve-se entender a metodologia das teorias positivistas contemporâneas melhor elaboradas; entre os autores citados: HART, RAZ etc.

¹⁵⁰ Em sentido convergente **MACCORMICK. WEINBERGER. *An Institutional...*** P. 141: “The best forms of positivism lead to conclusions similar in important ways to those derivable from the more credible modes of natural law thought, when we pursue rigorously the matters in hand”.

¹⁵¹ “Este objetivo é conseguido através da idéia de que o direito natural delega no direito positivo, de que da natureza se deduz a norma segundo a qual devemos obedecer ao direito positivo.” (KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural – apêndice à 2ª edição alemã da Teoria Pura do Direito*. Coimbra: Arménio Amado, 1979. P. 157).

¹⁵² “La usual afirmación de que existe realmente un orden natural absolutamente bueno, pero trascendente y por tanto no inteligible, o la de que hay un objeto que se llama justicia, pero que no puede ser claramente definido, encierra una contradicción flagrante. De hecho no es sino una frase eufemística para expresar la lamentable circunstancia de que la justicia es un ideal inaccesible al conocimiento humano” KELSEN, Hans. *Teoría General del Derecho y del Estado*. Tradução de Eduardo García MÁYNEZ. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1979. P. 15.

¹⁵³ KELSEN. *A justiça ...* P. 96-136.

Para FINNIS, a conclusão a que KELSEN é improcedente, pois que está fundamentada em asserções equivocadas a respeito das teorias do direito natural: nestas teorias, quando se fala em delegação, não se quer dizer delegar incondicionalmente¹⁵⁴. Para tornar mais explícito o significado pretendido pelos jusnaturalistas (tomando como parâmetro o modelo de SANTO TOMÁS DE AQUINO)¹⁵⁵ FINNIS se propõe a traduzir as suas terminologias para a de KELSEN:

A validade jurídica (no sentido focal, moral, de 'validade jurídica') do direito positivo é derivada da conexão racional com o (i. é, derivação do) direito natural, e esta conexão existe, normalmente, se e somente se (i) o direito se origina de uma forma que é juridicamente válida (no sentido especialmente restrito, puramente jurídico, de 'validade jurídica') e (ii) o direito não é materialmente injusto nem em seu conteúdo nem em circunstâncias relevantes de sua positivação.¹⁵⁶

Continuando com KELSEN, FINNIS aponta um segundo erro na análise positivista sobre o direito natural e, mais uma vez, a questão em pauta é a validade jurídica. O equívoco está presente na afirmação de que, para os teóricos do direito natural, o direito positivo é uma mera cópia do direito natural, na medida em que a validade daquele direito é fruto de sua conformidade a este¹⁵⁷. Novamente com base em SANTO TOMÁS DE AQUINO, tem-se que, de fato, o direito positivo tem a sua validade derivada no direito natural, mas isso não torna possível afirmar que aquele é uma cópia deste.

¹⁵⁴ FINNIS. *Natural Law...* P. 27.

¹⁵⁵ AQUINO. S.T. I-II, q. 96, a. 4.

¹⁵⁶ "The legal validity (in the focal, moral sense of 'legal validity') of positive law is derived from its rational connection with (i.e. derivation from) natural law, and this connection holds good, normally, if and only if (i) the law originates in a way which is legally valid (in the specially restricted, purely legal sense of 'legal validity') and (ii) the law is not materially unjust either in its content or in relevant circumstances of its positing" FINNIS. *Natural Law...* P. 27.

¹⁵⁷ "A teoria do direito natural pergunta pelo fundamento de validade do direito positivo, quer dizer, se e por que uma ordem jurídica positiva vale, e dá a esta pergunta uma resposta categórica, isto é, absoluta (incondicional), já afirmando que ela vale porque o seu conteúdo corresponde ao conteúdo do direito natural e, por isso, é justo, já afirmando que ela não vale, porque o seu conteúdo contradiz o conteúdo do direito natural. O fundamento de validade do direito positivo é essencialmente vinculado ao seu conteúdo. O direito positivo é válido porque tem um determinado conteúdo e, por isso mesmo, é justo; não é válido porque tem o conteúdo oposto e, por isso mesmo, é injusto. Nesta determinação do conteúdo do direito positivo através do direito natural, situado para além do direito positivo, reside a essencial função desse mesmo direito natural."(KELSEN. *A justiça...* P. 169-170) Ou ainda, "Nesta independência da validade do direito positivo da relação que este tenha com uma norma de justiça reside o

SANTO TOMÁS DE AQUINO faz uma analogia entre a liberdade criativa do legislador a de um artífice [*artifex*; FINNIS traduz como *architect*]. O legislador tem plena liberdade para determinar o que são as normas positivas. O direito natural é uma referência a se ter sempre em mente para que esta criação seja o melhor para aquela comunidade. SANTO TOMÁS DE AQUINO distingue dois modos de derivação da lei natural [*lege naturali dupliciter potest aliquid derivari*]: a) por conclusões derivadas dos princípios [*conclusiones ex principiis*] – dos princípios derivam-se conclusões demonstrativas, semelhante ao ‘por quê’ [*ei quo*] das ciências (“o princípio de não matar pode derivar, como conclusão do princípio que a ninguém se deve fazer o mal”); e b) por determinações de certos princípios gerais [*determinatines quaedam aliquorum communium*] – “semelhante ao que ocorre nas artes [*in artibus*], em que formas gerais se determinam em algo de especial; assim o artífice há de necessariamente determinar a forma geral, de modo a constituir a figura de uma casa” (“assim, a lei da natureza estatui que quem peca seja punido; mas a pena com que deve sê-lo é uma determinação [*determinatio*] da lei da natureza”).¹⁵⁸

Por outro lado, SANTO TOMÁS DE AQUINO apresenta duas razões que justificam a necessidade de se ter um sistema de direito positivo: a) o direito natural não consegue prover sequer a maior parte das soluções para os problemas da vida em comum (como deixa transparecer ARISTÓTELES, a lei natural é imutável e, enquanto tal, não é relativa a todas as questões de relevância para uma vida em comunidade; necessariamente deve haver determinações desta lei natural afim de atender às necessidades impostas por este convívio),¹⁵⁹ b) somente o direito positivo é capaz de coibir as pessoas egoístas, pela força e pelo medo, a agir razoavelmente.¹⁶⁰

essencial da distinção entre a doutrina do direito natural e o positivismo jurídico”(KELSEN. *A justiça...* P. 6-7).

¹⁵⁸ Todas as citações deste parágrafo são referentes a AQUINO. S.T. I-II, q. 95, a. 2.

¹⁵⁹ ARISTÓTELES. *Ét. Nic.* Livro V, 7 (1134b) linhas 20 a 24.

¹⁶⁰ AQUINO. S.T. I-II, q. 95, a. 1.

Por fim, haveria ainda um último equívoco merecedor de destaque. Ele está presente quando se afirma que o direito natural expressa um idealismo, como sugere KELSEN.¹⁶¹ Idealismo, aqui, quer significar vinculado a um valor absoluto – o ‘justo’. Assim, a ‘justiça’, que seria um ‘ideal’, tem o encargo de atribuir a validade do direito positivo. E, neste sentido, ‘idealismo’ seria o oposto de ‘realismo’. O ‘realismo’ designaria o positivismo, na medida em que “sua validade é independente da validade de uma norma de justiça.”¹⁶² FINNIS mostra que o direito natural pretende é expressar reflexivamente as exigências e os ideais da razoabilidade prática.¹⁶³ A justiça não é vista como um ideal, mas como uma consequência das implicações da razoabilidade prática.

Sintetizando, validade jurídica não significa, para FINNIS, estar em conformidade com o direito natural. Sem dúvidas há um vínculo entre ambos, na medida em que o direito natural representaria a ordem natural das coisas e o fenômeno jurídico se manifesta dentro desta realidade determinada por aquela ordem. No entanto, há um campo próprio que pertence à validade jurídica e que não se resume à conformidade ao direito natural e que, inclusive, é uma demanda deste direito. Este campo é constituído pelas opções tomadas socialmente, entre as várias possibilitadas pela ordem natural, a fim de ordenar as relações sociais em uma comunidade determinada.

2.2 FINNIS e a falácia naturalística: um direito natural sem natureza?

A) O sentido da lei de HUME

¹⁶¹ “A chamada doutrina do direito natural é uma doutrina idealista-dualista do direito. Ela distingue, ao lado do direito real, isto é, do direito positivo, posto pelos homens e, portanto, mutável, um direito ideal, natural, imutável, que identifica com a justiça. É, portanto, uma doutrina jurídica idealista, mas não ‘a’ doutrina jurídica idealista. Distingue-se das outras doutrinas jurídicas idealistas-dualistas pelo fato de – como o seu nome indica – considerar a ‘natureza’ como a fonte da qual promanam as normas do direito ideal, do direito justo.” KELSEN. *A justiça* ... P. 94.

¹⁶² KELSEN. *A justiça*... P. 89-90.

¹⁶³ FINNIS. *Natural Law*... P. 29.

Talvez a maior ou mais recorrente objeção postulada às teorias do direito natural na modernidade, principalmente no mundo anglo-saxão, seja a de que elas não comprovam a possibilidade de derivação de normas éticas a partir de fatos. Ao contrário do que com freqüência fazem os jusnaturalistas, FINNIS não tenta demonstrar a possibilidade de tal derivação. Poder-se-ia dizer que, para ele, em termos gerais, estão certos os que criticam esta passagem do factual para o normativo, i. é, do ser para o dever ser.

Por sua vez, também contrariando a visão majoritária dos teóricos do direito natural, nega que seja necessário realizar essa operação para se fundamentar uma teoria jusnaturalista; e, além disso, nega que filósofos como SANTO TOMÁS DE AQUINO tenham postulado a inferência de fatos para normas. Esta última parte do capítulo está destinada à observação de como FINNIS justifica estes posicionamentos. Nesta seção a explicação será dada em função da análise que o professor de Oxford propõe à lei de HUME. Na próxima seção a exposição segue uma outra orientação: mostraremos como Finnis fundamenta esta mesma visão a partir das ‘ordens de conhecimento’.

Costuma-se denominar a questão ora tratada de ‘falácia naturalística’ ou ‘lei de HUME’. O motivo da primeira designação parece claro, o da segunda resulta de DAVID HUME, filósofo inglês, ter feito uma análise a respeito da passagem ‘ser – dever ser’ que se tornou paradigmática (pelo menos no ambiente inglês).¹⁶⁴ Essa passagem possui várias interpretações, das quais FINNIS destaca duas: a) ela enuncia a verdade lógica de que nenhum conjunto de premissas não-valorativas pode levar a uma conclusão valorativa; b) ela ataca os racionalistas do século XVIII, ao afirmarem que a percepção

¹⁶⁴ “Em todos os sistemas morais que eu encontrei até aqui, percebi que sempre o autor procede por algum tempo no caminho corrente de raciocínio, que estabelece a existência de Deus ou faz observações sobre a condição humana; quando de repente me surpreendo de ao invés de encontrar as ligações proposicionais habituais entre ‘é’ e ‘não é’, achar proposições onde a ligação é estabelecida por ‘deve’ ou ‘não deve’. Esta mudança é imperceptível mais é, todavia, da mais alta importância. Pois como este ‘deve’ ou ‘não deve’ expressam uma nova relação ou afirmação, é necessário que sejam observadas e explicadas; e, ao mesmo tempo, que a seja dada uma razão para o que parece dessa forma inconcebível, como pode esta nova relação ser deduzida daquelas outras, que são inteiramente diferentes...” (HUME, DAVID. *Traité*

racional das qualidades morais da ação poderia por si só prover um motivo [*motivating guide*] para a ação.¹⁶⁵

A primeira interpretação talvez não seja a mais adequada, posto que, como será visto adiante, não leva em consideração o contexto histórico e filosófico a que HUME pertencia.¹⁶⁶ Outro argumento contra está em que HUME define os juízos morais como juízos sobre quais características e ações

despertam a aprovação ou desaprovação entre os homens. Isto significaria dizer que os sistemas morais deveriam estar fundamentados em fatos e observações, ou seja, uma nítida transgressão da impossibilidade de derivar um dever ser de um ser.¹⁶⁷ No entanto, FINNIS considera inconveniente ignorar esta primeira interpretação, pois, mesmo que HUME não a tivesse em mente, a assertiva é, de certa forma, correta.¹⁶⁸

Por sua vez, a segunda interpretação possibilita uma argumentação mais consistente. Conforme ela, a afirmação contida na obra de HUME seria um ataque direto àqueles autores em que a virtude seria uma mera conformidade à razão: a razão, sozinha (sem o auxílio de qualquer outro fator mental, como a consciência, o senso moral, o sentimento ou outras paixões), seria capaz de distinguir entre o bem e o mal moral.¹⁶⁹ Concretamente, sua crítica dirige-se a SAMUEL CLARKE, que tem a sua estrutura conceitual fundada em HUGO GROTIUS.¹⁷⁰

Em síntese, poderíamos dizer que para GROTIUS o discernimento entre o certo e do errado moral é conhecido pelo direito natural,

de la nature humaine. Tradução de André Leroy. Paris: Aubier, 1983. P. 585; o mesmo trecho em inglês: FINNIS. *Natural Law...* P. 36-37).

¹⁶⁵ _____. *Natural Law...* P. 37.

¹⁶⁶ _____. *Natural Law...* P. 37; 37-48.

¹⁶⁷ FINNIS. *Natural Law...* P. 37-38 (nota).

¹⁶⁸ Neste item enfocamos mais a questão da não referência à natureza humana para se determinar o direito natural. Para uma outra análise desta questão em FINNIS, privilegiando a passagem do ser para o dever ser, ver adiante, nesta dissertação, o capítulo: "O primeiro Aspecto do bem comum: a idéia de bem"; item 1.2, B (Princípios práticos como diretivas e a falácia naturalística).

¹⁶⁹ FINNIS. *Natural Law...* P. 38-42.

¹⁷⁰ _____. _____. ... P. 42-43.

que é o ditado da reta razão e (fruto da natureza racional), assim, toda ação está proibida ou ordenada por Deus (autor da natureza).¹⁷¹ CLARKE aceita apenas parte deste postulado de GROTIUS, negando que a obrigação seja essencialmente o efeito de um ato de vontade superior. E neste sentido se afirma que CLARKE é racionalista. Para ele “razão prática é uma questão de discernir relações de conveniência ou de coerência a respeito da natureza,”¹⁷² ou seja, para ela a obrigação é apenas mais uma das relações de coerência. Para HUME, e aí a sua crítica, haveria um outro elemento (uma paixão), responsável por esse discernimento.

Quanto a FINNIS, acha procedente a crítica de HUME em relação a CLARKE e GROTIUS, ou os jusnaturalistas dos séculos XVII e XVIII (como também o são FRANCISCO SUÁREZ e GABRIEL VAZQUEZ).¹⁷³ Mas a mesma crítica não se justifica em relação aos jusnaturalistas clássicos, como ARISTÓTELES ou SANTO TOMÁS DE AQUINO. Mais uma vez tomando este filósofo como referência, mostra que não há necessidade de qualquer referência a uma natureza humana para que se diga o moralmente certo ou errado. Segundo FINNIS, SANTO TOMÁS DE AQUINO, ao contrário dos autores jusnaturalistas racionalistas,¹⁷⁴ afirmaria que o decisivo, no discernimento do conteúdo do direito natural [*natural law*], é:

compreender-se as formas básicas do (não-ainda-moral) bem estar humano como oportunidades ou fins desejáveis e potencialmente realizáveis e assim como para-ser-buscados e realizados no seu próprio agir, agir para o qual já está começando a dirigir-se no mesmo ato de compreensão prática.¹⁷⁵

¹⁷¹ “Direito natural [*jus naturale*] é o ditado da reta razão. Este nos ensina [*indicans*] que uma ação é em si moralmente torpe ou moralmente necessária, segundo sua conformidade ou desconformidade com a mesma natureza racional [*convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali*] e, por conseguinte, que tal ação está proibida ou ordenada por Deus, autor da natureza [*ab auctore naturae Deo talem actum aut vetari aut praecipit*]” (GROTIUS, HUGO. *De Jure Belli ac Pacis*. Edição bilingüe por Primitivo Mariño Gomez. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. Livro I, Cap. I, Seção X, § 1. P. 57).

¹⁷² FINNIS. *Natural Law...* P. 45.

¹⁷³ _____. _____. ... P. 43-46.

¹⁷⁴ Que fundamentam o direito natural (e, assim, a obrigação moral) em uma razão superior (razão de Deus), dirigida à razão de um inferior (razão humana).

¹⁷⁵ “[...] 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” (FINNIS. *Natural Law...* P. 45).

Esta afirmação é uma proposta de interpretação da questão 94, artigo 2º da *Summa Theologiae* I-II de SANTO TOMÁS DE AQUINO, tendo em vista o conjunto da obra deste filósofo. Segundo ela, seria possível fundamentar racionalmente os julgamentos morais sem que fosse necessário se recorrer à natureza humana, o que é de extrema utilidade àqueles que compartilham da crítica postulada pela 'lei de HUME'.¹⁷⁶ Assim, é defendida por FINNIS, que adotou de um teólogo americano chamado GERMAIN GABRIEL GRISEZ.¹⁷⁷ No entanto, a sua aceitação não é unânime, tendo sido pauta de grandes discussões entre os estudiosos desta passagem. Em geral eles entendem que SANTO TOMÁS DE AQUINO fundamentou o direito natural na natureza humana.

Segundo FINNIS, para SANTO TOMÁS DE AQUINO o bem e o mal não são conceitos analisados e fixados primeiro na metafísica e depois aplicados à ética. Pelo contrário, os primeiros princípios da lei natural, que especificam as formas básicas de bem e mal e que podem ser adequadamente alcançados por qualquer um que tenha atingido a idade da razão (e não apenas por metafísicos), são *per se nota* (auto-evidente) e indemonstráveis. Não são inferidos de princípios especulativos, de fatos, de proposições metafísicas sobre a natureza humana, ou sobre a natureza do bem e do mal, ou ainda sobre a função do ser humano; também não são decorrências de um conceito teleológico de natureza ou de qualquer outra concepção de natureza¹⁷⁸. Como, então, FINNIS entende que SANTO TOMÁS DE AQUINO justifica o conhecimento do bem e o mal? A resposta passa pela identificação das 'ordens de conhecimento', que serão analisados no próximo item.

B) As quatro 'ordens de conhecimento'

FINNIS não ignora que SANTO TOMÁS DA AQUINO afirme a existência de uma natureza humana e sequer o jusfilósofo australiano se afasta

¹⁷⁶ Vale ressaltar que a aceitação por FINNIS do postulado de HUME não implica igualmente a adesão das conclusões deste autor.

¹⁷⁷ GRISEZ. *The First Principle...*

¹⁷⁸ FINNIS. *Natural Law...* P. 33. Também AQUINO. S.T. I-II, q. 94, a. 2; q. 91, a. 3; q. 58, a. 4, 5.

deste entendimento. Também concorda com SANTO TOMÁS DA AQUINO, quando ele afirma que se essa natureza fosse diferente, também seriam os deveres presentes na lei natural – já que as formas básicas de bem alcançadas pelo entendimento prático são bem para os seres humanos em função da natureza que eles possuem. O que pretende é mostrar a maneira como o homem chega a perceber esses bens. Para FINNIS, e, segundo ele, para SANTO TOMÁS DE AQUINO, sem dúvida a natureza determina o agir correto, mas a ação humana não está em função do conhecimento que a pessoa tenha desta natureza.

Para justificar tal postulado, FINNIS traz à tona a distinção, proposta por ARISTÓTELES e adotada por SANTO TOMÁS DE AQUINO, dos quatro tipos distintos e irreduzíveis de ordens com os quais nossa razão se ocupa (ordens de conhecimento). O primeiro é a ‘ordem natural’ [*rerum naturalium*], que diz respeito à ciência das questões e relações que não são afetadas pelo nosso pensar. É o campo da realidade dada, estudada pela ciência natural, pela matemática e pela metafísica. O segundo é a ordem lógica, onde se busca a ciência das condições pelas quais nós podemos ordenar nosso próprio pensamento. É estudada pela lógica em sentido amplo.¹⁷⁹ A ordem prática ou moral (ou ainda, ativa) seria um terceiro tipo. Nela temos a ciência das condições pelas quais podemos ordenar nosso deliberar (escolher) e nossas ações voluntárias. É estudada pela ciência moral, pela economia, pela política, entre outros. Por fim, temos a ordem técnica ou produtiva (ou ainda, factual), pela qual se conhece as condições em que podemos ordenar as coisas constituídas pela própria razão humana (e que são externas ao nosso pensar e querer). É o campo das técnicas e da tecnologia.¹⁸⁰

Assim, da mesma forma que KANT confunde, sob o nome de ‘natural’, a ordem moral com a ordem lógica; ou os proporcionalistas, a ordem moral com a técnica (enquanto fornecem um roteiro das escolhas morais mais

¹⁷⁹ “...inclui não só a relação {ordo} de princípios e conclusões, mas também a relação das partes do discurso entre si na medida em que há sinais [signs] de conceitos que são expressões que contêm significado [meaningful expressions] {voces significativae}”. (FINNIS. *Aquinas...* Páginas 52).

¹⁸⁰ FINNIS. *Aquinas...* P. 21-22; FINNIS. *Commensuration...* P. 223.

significantes); também os jusnaturalistas modernos, ao fundamentar a ética na natureza humana, confundem a ordem moral com a ordem natural. Isso não significa que inexista interação entre as ordens de conhecimento. Sem dúvida, e com muita freqüência, a ordem técnica vem em auxílio da ordem moral (é o que acontece com a economia ou a política, por exemplo) e, da mesma forma, a ordem natural possibilita uma compreensão mais profunda da ordem moral. Mesmo assim, todas as quatro permanecem irreduzíveis umas às outras.¹⁸¹

Portanto, se eu quero explicar a ação de alguém, até posso fazê-lo baseando-me em uma concepção de natureza humana. Esta é a visão que têm um metafísico ou um antropólogo, mas, na melhor das hipóteses, seria uma excelente descrição da natureza das coisas, mesmo da natureza das coisas presentes na ação; mas nunca um conhecimento que explique a forma como se procede a ação do ponto de vista daquele que está agindo! Isso porque não considera as efetivas motivações que fazem alguém optar por uma conduta. Se eu quero descrever a ação não posso me fundamentar no ser, mas no agir. Em outras palavras, devo ter em conta uma ordem de conhecimentos específica, que é a ordem moral.

E esta é a compreensão de SANTO TOMÁS DE AQUINO: entende-se a natureza das coisas entendendo suas potências [*potentiis*], entende-se suas potências entendendo seus atos [*actibus*], entende-se seus atos entendendo seus objetos [*objecta*].¹⁸² Por isso pode-se dizer que o natural no agir humano, mesmo que tenha “relação com todos os elementos que conformam a natureza humana tal como ela é – incluindo os aspectos físicos e biológicos –, consiste sobretudo em ‘agir conforme a razão’.¹⁸³ Por outro lado,

¹⁸¹ _____. *Commensuration...* P. 223.

¹⁸² “[...]Há, por fim, outro intelecto, o humano, que nem é o ‘inteligir’ [*intelligere*] próprio, nem do seu ‘inteligir’ [*intelligere*] é o objeto primeiro a essência própria, mas, algo de extrínseco, que é a natureza material da coisa. Por onde, o que é primariamente conhecido pelo intelecto humano é um objeto tal; secundariamente, é conhecido o ato mesmo pelo qual é conhecido o objeto; e, pelo ato, é conhecido o intelecto, em si, cuja perfeição é o ‘inteligir’ [*intelligere*]. E, por isso, o Filósofo diz (livro II *De Anima*, VI) que os objetos são conhecidos antes dos atos; e os atos, antes das potências” (AQUINO. S.T. I, q. 87, a. 3). Ver também FINNIS. *Natural Law...* P. 35-6; FINNIS. *Fundamentals...* P. 20-23; e FINNIS. *Aquinas...* P. 29-34.

¹⁸³ ORREGO. *Estudio preliminar...* P. 19.

ratifico: a moralidade não é, em função disto, independente da natureza humana, pois é em função da natureza humana que o homem possui certas inclinações para a ação.¹⁸⁴

Em síntese, FINNIS propõe uma interpretação de SANTO TOMÁS DE AQUINO em que o caminho para a descoberta do que é moralmente correto (virtude) e moralmente errado (vício) não passa pela pergunta a respeito do que está de acordo com a natureza humana. Para conhecermos o que é correto moralmente é preciso se perguntar pelo razoável. Mas como? Isso é o que será visto na segunda parte desta dissertação: existem valores básicos e princípios primeiros da ordem prática, os quais são auto-evidentes, pré-morais e também, incomensuráveis entre si, que não só nos permitem perceber o que é correto, mas nos levam a agir em conformidade a eles.

Antes, porém, uma última consideração. Segundo FINNIS, a explicação do dos valores básicos, da ação humana, do bem comum ou de qualquer outra realidade de ordem prática é perfeitamente possível sem que se faça referência à existência de Deus. Mas, conhecê-los em plenitude envolve, obrigatoriamente, desenvolver uma análise que leve em consideração a existência e natureza de Deus. Em outras palavras, assim como é possível dar:

uma boa explicação do movimento molecular sem fazer referência à existência de um criador incriado do completo estado de coisas em que tem lugar as moléculas e as leis de seu movimento, não implica por si mesmo (i) que não seja necessária uma explicação adicional desse estado de coisas, ou (ii) que não esteja disponível tal explicação adicional, ou (iii) que a existência de um criador incriado não seja essa explicação, assim o fato de que a lei natural possa ser compreendida, aceita, aplicada e analisada reflexivamente sem aludir à questão da existência de Deus, tampouco por si mesmo (i) que não seja necessária uma explicação adicional do fato de que existem pautas objetivas sobre o bem e o mal e princípios de razoabilidade (sobre o moralmente correto e incorreto) ou (ii) que não esteja disponível para tal explicação adicional, ou (iii) que a existência e natureza de Deus não seja essa explicação.¹⁸⁵

¹⁸⁴ FINNIS *et alii*. *Practical Principles...* P. 127: "Still, this twofold irreducibility does not mean that morality is cut off from its roots in human nature. [...] And any adequate theory of human persons will include among its true propositions: Everyone who does rationally guided actions naturally knows the first principles of practical knowledge and naturally wills (by simple volition) the goods to which they direct. In this sense, the is-to-be of the first principles of practical knowledge is itself an aspect of human nature". Sobre os primeiros princípios do conhecimento prático ver adiante, no próximo capítulo, o item "Os princípios práticos básicos".

¹⁸⁵ FINNIS. *Natural Law...* P. 49.

Assim, um conhecimento pleno dos elementos que constituem a ordem prática passaria por uma referência a estas questões – que são se ordem natural (metafísica).

CAPÍTULO III

O PRIMEIRO ASPECTO DO BEM COMUM - A IDÉIA DE BEM

1 Razões para o agir individual: a integridade

Agora se inicia a síntese do pensamento de FINNIS em relação à idéia de 'bem'. A análise, frente ao que foi visto no capítulo anterior, centra-se no agir humano e o objetivo é entender plenamente esse agir. Estamos, pois, na ordem de conhecimento prático (ou moral) e, assim, adotando o método que é mais adequado à investigação científica nesta ordem de conhecimentos: o ponto de vista da razoabilidade prática ou da moral. Para tanto, a primeira parte do capítulo tratará dos 'valores básicos' [*basic values*], em um primeiro momento determinando seu conceito e principais características e, depois, trabalhando o significado de cada um deles. Na segunda parte versa sobre os 'princípios práticos básicos' [*basic practical principles*]. Interessa, aqui, o conceito destes princípios e sua função.

1.1 Os valores básicos.

A) O conceito de valores básicos.

Ao se estudar o agir humano, pelo menos sob a ótica da ordem prática, está se investigando como se constróem os juízos morais; procura-se determinar quais são os seus substratos avaliativos. E estes substratos, que estão presentes em qualquer consideração de boas razões para ação e em qualquer descrição completa da conduta humana, recebem de FINNIS o nome de 'valores básicos' e de 'princípios práticos básicos'. Logo, o estudo sobre a ação humana sob o ponto de vista de um conhecimento de ordem prática, passará, necessariamente, por três pontos cernes: (a) definir tais valores e princípios, (b) explicar como eles entram em qualquer consideração de boas razões para a ação e em qualquer descrição completa da conduta humana e

(c) o sentido em que tais valores são, como se verá, auto-evidentes e mesmo inquestionáveis.¹⁸⁶

Então, começando pela definição de ‘valor básico’, é preciso determinar o sentido de ‘valor’ e de ‘básico’. Para tanto, a análise não pode ser de ordem prática, pois pertinente à primeira ordem de conhecimentos, que é a natural. Sob esta perspectiva, o foco volta-se, inicialmente, sobre o termo ‘valor’ que é sinônimo de ‘bem’ [*good*].¹⁸⁷ Assim, do mesmo modo que se fala em ‘valor básico’ também pode-se falar em ‘bem (humano) básico’. Desse modo, quando se diz de um valor ou bem, quer-se designar ‘qualquer coisa que uma pessoa possa de algum modo desejar’ [*anything a person can in any way desire*], i. é, “bem é todo e qualquer objeto de todo e qualquer interesse” [*good is any object of any interest*].¹⁸⁸ Nesse sentido é a definição que ARISTÓTELES.¹⁸⁹ nos dá, adotada também por SANTO TOMÁS DE AQUINO.

Quanto ao termo ‘básico’ [*basic*], tem como sinônimo a palavra ‘primeiro’ [*first*], que é, inclusive, o termo usado por SANTO TOMÁS DE AQUINO [*primum*], ao lado da palavra ‘último’ [*ultimus*].¹⁹⁰ Disto tem-se que valor básico é também valor primeiro ou valor último. Por sua vez, o significado não é outro senão o de valor primário [*primary*], fundamental [*fundamental*], não derivado [*underived*]. Para se precisar melhor o significado de básico, recorre-se a uma distinção possível na definição de valor ou bem.

Há dois sentidos em que podemos entender o conceito de bem ou valor dado acima. Em um primeiro sentido, entende-se o ‘bem’ como referente a algum objetivo ou meta que alguém considera como desejável. Um segundo, refere-se a “uma forma genérica de bem em que se pode participar ou em que se pode realizar de infinitas maneiras em infinitas ocasiões” [*a general form of good that can be participated in or realized in indefinitely many*

¹⁸⁶ FINNIS. *Natural Law...* P. 49.

¹⁸⁷ _____. _____. P. 61.

¹⁸⁸ _____. _____. P. 277.

¹⁸⁹ ARISTÓTELES. *Ét. Nic.* Livro I, 1 (1094a) linhas 1-10.

¹⁹⁰ AQUINO. S.T. I-II q. 94, a. I, resposta à 2ª objeção.

ways on indefinitely many occasions]. É este segundo que se identifica com o sentido de valor básico.

Portanto, quando se fala de um valor ‘básico’, diz-se que este valor não é meio para se chegar a outro valor ou que não é derivado de outro valor. Mais precisamente, o valor é básico porque é e enquanto é ‘intrínseco à realização das pessoas’ [*intrinsic to the fulfilment of persons*],¹⁹¹ desejável por si mesmo. Um valor que é instrumental (para alcançar um valor ulterior) e um valor que é externo (que está naquilo que a pessoa faz e não em seu agir) não podem ser um valor básico.¹⁹² Só aqueles que são propósitos básicos (fundamentais) da ação humana podem ser chamados de valores básicos.¹⁹³

Daí porque a liberdade política [*political liberty*] não é em si um bem ou valor básico, pois por si mesmo não realiza a pessoa. O que a liberdade política faz é tornar a pessoa apta realizar-se em diversos aspectos: realizar a verdade, prestar culto ao que acha certo, participar responsabilmente das atividades políticas, viver em amizade etc. Diz-se, então, que a liberdade política, tal qual a igualdade, são grandes e importante valores ou bens, porém instrumentais.¹⁹⁴ Da mesma forma, a comida é um bem instrumental para o bem básico que é a preservação da vida. Logo, a vida [*life*], ao lado da amizade [*friendship*] e outros bens, como veremos adiante, podem ser considerados valores básicos – por si só realizam a pessoa; ensejam sua prosperidade.

Suas características fundamentais são objetividade, auto-evidência e incomensurabilidade. São objetivos enquanto não subjetivos: não se considera algo como valor básico enquanto e/ou porque condicionado pelo desejo, mas porque e enquanto condiciona o desejo. E, nesse sentido, a idéia

¹⁹¹ FINNIS. *Natural Law...* P. 278.

¹⁹² _____. _____. ... P. 278.

¹⁹³ _____. _____. ... P. 92. SANTO TOMÁS DE AQUINO denomina estas razões, que não são meios para nenhum outro fim, de ‘razões últimas’ [*ultimus finis; ultimi finis*] AQUINO. S.T. I-II, q. 12, a. 3.

¹⁹⁴ _____. _____. ... P. 278.

de objetividade está muito próxima da noção de universalidade, donde não serem apenas manifestados em (vários) requerimentos e restrições morais, mas também nas várias formas de iniciativas, instituições e culturas humanas.¹⁹⁵ Disto poder-se dizer que o valor básico também ser uma razão última [*ultimate reason; ultimus finis*], já que a referência à busca de um valor básico (como a vida ou a amizade) torna inteligível [*intelligible*] “qualquer instância particular de atividade ou comprometimento humano envolvida em tal busca”.

É preciso ter bem claro, no entanto, que isto não implica sempre uma escolha razoável [*though not necessarily reasonable-all-things-considered*].¹⁹⁶ Supondo que o fim último de uma pessoa determinada a preparar um certo medicamento fosse a saúde, teríamos a saúde como a razão última desta pessoa, o valor ou bem que almeja através de sua ação. Isso tornaria inteligível sua ação, mas nada diz da razoabilidade. Talvez fosse mais razoável trabalhar em outro projeto, frente a existência de um medicamento com as mesmas propriedades, mais eficaz e de custo menor.

Os valores básicos também são auto-evidentes [*self-evident*] ou indemonstráveis [*indemonstrable*]. Significando que (a) não podem e nem precisam ser demonstrados e (b) não há razões suficientes para se duvidar de que sejam bens em si mesmos. Auto-evidência, portanto, não é o mesmo que apreensão por todos imediata e indistintamente e nem que os valores básicos são inatos. Ela deve ser vista à luz do caráter objetivo desses valores, ou seja, que são passíveis de apreensão por todos (em razão da objetividade daquilo que se diz auto-evidente). Por outro lado, não significa que são inatos ou que são intuitivos. A experiência é elemento imprescindível para a apreensão dos valores básicos. Um recém nascido não tem conhecimento algum dos bens básicos e os mais jovens vão gradualmente tomando contato com eles.¹⁹⁷ Por conseguinte, também as características desses valores só podem ser

¹⁹⁵ FINNIS. *Natural Law...* P. 83-84.

¹⁹⁶ _____... P. 61-62.

¹⁹⁷ _____.. *Aquinas...* P. 88.

apreendidos pela experiência. Por isso nem todos necessariamente os reconhecem.¹⁹⁸

FINNIS, seguindo SANTO TOMÁS DE AQUINO, entende que a captação dos valores básicos se dá pelo processo de ‘indução’ [*indution*], que significa um discernimento [*insight*] a partir dos dados da experiência (“preservar os dados na memória após a experiência imediata” [*data preserved, after the direct experience, in the memory*]). Ou seja, é preciso a experiência sensorial e a memória para se chegar a um conhecimento dos valores básicos. Não é, pois, um uma apreensão feita por meio de conclusões racionais, não há um termo médio do qual se pode deduzir o valor básico. Todavia podem ser defendidos por argumentos dialéticos.¹⁹⁹

Ainda outra característica dos valores básicos é a incomensurabilidade [*incommensurability*]. A análise desta característica em *Natural Law and Natural Rights, Fundamentals of Ethics* e, também poderíamos acrescentar, em *Nuclear Deterrence, Morality and Realism* não é muito apropriada. Isso porque ignora ou confunde o duplo aspecto envolvido na incomensurabilidade. O próprio FINNIS posteriormente reconhece esta falha.²⁰⁰ Assim, a incomensurabilidade entre as diversas categorias dos bens básicos é diferente da incomensurabilidade entre ‘prospetivas manifestações de bens’ [*prospective instantiations of goods*].²⁰¹

O primeiro sentido da incomensurabilidade, ou seja, aquela que está presente entre as diversas categorias dos bens básicos, envolve a idéia de que nenhum bem humano básico, enquanto tal, pode ser considerado melhor que outro. Os valores básicos não são entidades abstratas, mas aspectos do ‘ser’ [*being*] das pessoas. Enquanto tais, cada um deles expressam valores distintos do bem estar da pessoa – são aspectos desse

¹⁹⁸ FINNIS. *Natural Law...* P. 64-73.

¹⁹⁹ _____. *Aquinas...* P. 87-88

²⁰⁰ _____. *et alii. Practical Principles...* P. 110-150.

²⁰¹ _____. _____. ... P. 110.

bem estar e não meios para alcançar este bem estar.²⁰² Também a impossibilidade em mensurá-los está em que inexistem uma subordinação a outros valores ou a um valor supremo, anterior – são valores primários. Daí a impossibilidade de uma escala: se um é mais básico do que outro, então um é básico e o outro não é.

Já para o segundo sentido é irrelevante a incomensurabilidade entre as categorias de bens, pois está presente até mesmo quando idêntico interesse torna as alternativas dignas de escolha [*choiceworthy*]. Em outras palavras, diz respeito a impossibilidade de se comparar entre as ‘manifestações’ [*instantiations*] dos bens pretendidos (pelos quais alguém opta por agir), mesmo que estas manifestações digam respeito a um mesmo bem básico. A razão disto é que ‘os benefícios previstos de algum modo diferem’ [*the benefits anticipated somehow differ*]. Cada alternativa tem algum apelo que não é encontrado naquilo que torna atrativa a outra alternativa, ou seja, nenhuma alternativa se iguala a qualquer outra no que se refere à manifestação do bem humano básico, mesmo que se trate do mesmo bem humano básico.²⁰³

Por exemplo, o bem básico que serve de razão última para tirar férias não terá, sob qualquer aspecto, uma manifestação mais (ou menos) adequada pelo fato de se escolher ir para praia ou ir para serra. Da mesma forma, não posso comparar o apelo que existe em se cometer adultério com o existente no propósito de permanecer fiel. Cada uma das alternativas tem os seus próprios atrativos, incomensuráveis, enquanto cada uma delas representam manifestações de bens humanos básicos.

Por fim, outro dado importante a respeito dos valores básicos é a sua pré-moralidade. Falar que algo é um valor básico não significa que seja um valor moral. Neste sentido, a única implicação possível da caracterização de um bem como básico é sua pré-moralidade. Atribuir caráter moral a eles

²⁰² FINNIS. *Fundamentals...* P. 89.

seria uma infração à separação das ordens de conhecimento. Como havíamos ressaltado no início desta seção, na presente análise estamos tratando de conceitos, do discernimento sobre a verdade de um tópico, e não tentando descobrir o que fazer, o que alcançar, ter ou ser – a ordem de conhecimento é a natural (metafísica) e não a ordem prática (moral).

De qualquer forma, mesmo que não possa haver implicações imediatas sobre o campo moral meramente em função da construção teórica, é possível falar de possíveis implicações, enquanto esses valores básicos compõem os juízos de ação (o que fazer, o que alcançar, ter ou ser). Por isso, sob certo aspecto até não seria errado chamá-los de valores morais, com a condição de que isso não resulte a conclusão a respeito da incondicional correção da ação tomada com base neles. Afirmá-los como moral serviria para ressaltar a presença indubitável destes valores em qualquer juízo para a ação. São bens morais enquanto são razões para agir e, neste sentido, pertencem à ordem prática (moral).

Assim, não há identidade necessária entre um valor básico e um valor moral (e as ocasiões em que se identificam será objeto de análise da segunda parte deste capítulo). Quando se fala, p. ex., que o conhecimento [*knowledge*] é um valor básico, não se está dando equivalência ao valor de todo e qualquer conhecimento ou de um conhecimento em específico e nem se está dizendo que o juízo sobre o valor do conhecimento ou de um conhecimento em particular é o mesmo por toda e qualquer pessoa. Afirma-se somente que ele representa um bem em si mesmo, que ele é um bem básico perceptível pela análise da ordem prática. Em razão disso, também não é correto pensar que o conhecimento – ou qualquer outro valor básico – deve ser buscado por todos, a qualquer hora, em todas as circunstâncias; ou ainda, que agir buscando-o – ou a buscando qualquer outro valor básico – é sempre o correto a ser feito.²⁰⁴

²⁰³ FINNIS *et alii*. *Practical Principles...* Página 110.

²⁰⁴ FINNIS. *Natural Law...* P. 61.

B) O rol dos valores básicos

Como ficou evidente na seção anterior, para FINNIS não existe apenas um valor básico. Enquanto há vários aspectos de realização da pessoa, igualmente há vários bens a sustentar esta realização. Resta, pois, especificar que valores são estes: quais são os bens básicos da realização humana? Quanto a isto, há mudanças significativas no pensamento de FINNIS. Não que ele tenha alterado sua convicção quanto à existência de um número determinado de valores básicos, ou mesmo sobre os aspectos da realização humana. As transformações são mais um aprimoramento ou aperfeiçoamento na especificação desses valores básicos.

FINNIS considera a lista de valores básicos exaustiva. Não nega que haja infinitos objetivos e formas de bem, contudo estes serão apenas modos ou combinações de modos de se obter e realizar estes sete básicos propostos da ação humana, i. é, estas formas básicas de bem. Em outras palavras, afirma que há infinitos aspectos de autodeterminação e auto-realização humana além dos aspectos listados, mas os demais aspectos não são em si mesmos básicos. São importantes, no entanto, as duas ressalvas feitas ao encerrar a análise do tema no livro *Natural Law and Natural Rights*: (a) não há necessidade de que o leitor aceite esta lista, tal qual ela se apresenta, e nem a sua nomenclatura e (b) não seria problema algum reconhecer outros, se efetivamente forem finalidades básicas do agir humano.²⁰⁵

Essas ressalvas demonstram que FINNIS não descarta a possibilidade de retificação do rol que propõe – e de fato, como veremos, ele

²⁰⁵ FINNIS. *Natural Law...* P. 91-92. Mais adiante veremos que há alguns desses bens que se referem às inclinações humanas voltadas ao relacionamento. Especificamente em relação a eles FINNIS, em *Nuclear Deterrence, Morality and Realism* (FINNIS et alii. *Nuclear Deterrence...* P. 295), explicitamente afirma a possibilidade de outras classificações e de existirem outros 'candidatos à lista': "The relational goods can be distinguished and classified in various ways. One way uses the language of virtue, but the realm of virtue is notoriously difficult to reduce to a system. And so, without challenging the main lines of our account of the basic goods, or our

próprio aprimora este rol. No entanto as mudanças não negam a caráter exaustivo ou finito dos bens básicos. Pelo contrário, ilustram a dificuldade em se expressar em vocábulos determinados toda a extensão abarcada por cada um dos valores básicos. O fato de serem exaustivos, em número limitado, não significa que representem uma realidade simples de ser descrita – aliás, algo análogo já foi dito quando se tratou da auto-evidência. Talvez por isso, nas obras mais recentes, FINNIS tenha optado por uma ênfase maior no esclarecimento dos diversos valores básicos em detrimento de uma preocupação com a nomenclatura destes valores.

As alterações no rol dos valores básicos estão contidas nos livros *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*.²⁰⁶ e *Aquinas*. Neste livros FINNIS apresenta mudanças em relação à primeira versão, presente no livro *Natural Law and Natural Rights*. Neste livro, afirma a existência de sete valores básicos, ou seja, sete formas básicas de bens humanos. São eles: a ‘vida’ [*life*], o ‘conhecimento’ [*knowledge*], o ‘lúdico’ [*play*], a ‘experiência estética’ [*aesthetic experience*], a ‘sociabilidade/’amizade’ [*sociability/friendship*], a ‘razoabilidade prática’ [*practical reasonableness*], o ‘religião’ [*religion*].²⁰⁷ Todos eles são igualmente fundamentais,²⁰⁸ posto que todos são auto-evidentes – e, portanto, não são derivados de nenhum outro bem – e não podem ser instrumento para um outro bem – são fim em si mesmos, são desejáveis em si mesmos e não somente após alguma descrição.

A vida corresponde, enquanto valor básico, à autopreservação [*drive for self-preservation*]; a cada aspecto da vitalidade que coloca o ser humano em bom estado para sua autodeterminação [*self-determination*]. Engloba (a) a saúde corporal, mesmo a cerebral; (b) a ausência de dor que signifique mau funcionamento orgânico ou algum ferimento; e (c) a transmissão

indications of which these are, other plausible candidates for the list of relational goods can easily be proposed.”

²⁰⁶ Em *Moral Absolutes* (FINNIS. *Moral Absolutes...* P. 40-47), FINNIS nos apresenta o mesmo rol de bens humanos básicos contido em *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*.

²⁰⁷ FINNIS. *Natural Law...* P. 86-90.

²⁰⁸ AQUINO. S.T. I-II, q. 94, a. 4.

da vida (pela procriação).²⁰⁹ Já o conhecimento não designa um conhecimento particular ou uma ordem de conhecimentos. Quando FINNIS o arrola como um bem humano básico, tem em mente a tendência que temos à verdade em si mesma, a curiosidade, o puro desejo em saber, em evitar a ignorância ou o erro enquanto tais.²¹⁰

O lúdico, por sua vez, está presente na inclinação a agir em função do atrativo da realização [*performance*] em si mesma. Pode ser solitária ou social, intelectual ou física, estrênua ou relaxante, bem estruturada ou relativamente informal, convencional ou padronizada. Encontra-se isoladamente, em uma atividade ou instituição, ou como um dos elementos de desta atividade ou instituição – mas sempre distinguível do contexto de ‘seriedade’ [*serous*].²¹¹ Dessa forma, esse valor pode ser a razão básica do agir de uma pessoa que joga uma partida de voleibol com os amigos ou pode estar presente na atividade de redação das leis de um município.

Quando se fala da experiência estética como valor básico, refere-se tanto ao valor da beleza [*beautiful*] exterior de alguma coisa, como da experiência interna [*inner experience*] de apreciar a sua beleza [*beauty*]. Não exige, como na diversão, que a pessoa se comporte ativamente (não envolve uma ação do sujeito), mas, muitas vezes, é encontrada na criação e/ou na atividade de apreciação de algum trabalho de forma significativa e satisfatória.²¹² A sociabilidade [*sociability*] é um valor que se manifesta, em sua forma mais fraca, por um mínimo de paz e harmonia entre seres humanos e, em sua forma mais forte, por uma amizade [*friendship*] plena. Significa, pois, esta inclinação a buscar o bem estar do outro, a começar pelo estabelecimento, com este, de uma relação de paz e a harmonia.²¹³

²⁰⁹ FINNIS. *Natural Law...* P. 86-87.

²¹⁰ _____. _____. P. 59-60.

²¹¹ _____. _____. P. 87.

²¹² _____. _____. P. 87-88.

²¹³ _____. _____. P. 88.

A razoabilidade prática corresponde a estar capacitado a usar eficazmente a inteligência com relação (a) a escolher o próprio agir e estilo de vida e (b) a formação do próprio caráter. Envolve três aspectos: (a) negativo (liberdade): ter uma medida efetiva de liberdade [*liberty*]; (b) positivo (razão): procurar uma ordem inteligente e razoável nas próprias ações/hábitos e atitudes práticas; o que se expressa de duas formas: (b1) interno (integridade [*integrity*]): lutar por uma harmonia interna das próprias emoções e disposições, sem o uso de drogas ou ser doutrinado ou passivo em suas orientações; (b2) externo (autenticidade [*authenticity*]): lutar por tornar as próprias ações genuínas manifestações das próprias valorações, preferências, esperanças e autodeterminação, os quais tenham sido livremente ordenados.²¹⁴

Diante estas ordens de bens acima relacionados, surgem as seguintes perguntas: (a) como todas estas ordens, que têm origem imediata na iniciativa humana e terminam com sua morte, estão relacionadas com a ordem última de todo o cosmos e de sua origem? (b) será que a liberdade humana não está subordinada a algo que possibilita, a cada momento, sua liberdade, inteligência e mestria, e que é livre, inteligente e soberano de tal forma e extensão que nenhum ser humano poderia ser? À ordem de bens que está relacionada a estas questões FINNIS atribui o valor básico 'religião'. Ele corresponde ao estabelecimento e manutenção das relações apropriadas de alguém e suas ordenações com o divino.²¹⁵

O rol dos bens básicos apresentado em *Nuclear Deterrence, Morality and Realism* segue um critério diverso de apresentação. Eles estão enquadrados em ordens maiores, que tomam como referência para classificação aspectos da natureza humana. Assim, há os bens humanos básicos que compõe a natureza humana enquanto o ser humano é vivo ou animado [*animate*], ou seja, enquanto a pessoa humana é uma substância orgânica viva [*living organic substance*]. Neste agrupamento está o bem humano básico 'vida' [*life*], entendida como a manutenção da vida e sua

²¹⁴ _____. *Natural Law...* P. 88.

transmissão, bem como a saúde e a ‘segurança’ [*safety*]. As profissões da área de saúde são devotadas a este bem.²¹⁶

Outros bens humanos compõe a natureza humana enquanto os seres humanos são seres racionais [*rational*], i. é, que podem conhecer a realidade e apreciar sua beleza. São valores que fazem parte desta ordem o conhecimento [*knowledge*] e a ‘experiência estética’ [*aesthetic experience*]. Uma terceira ordem é aquela que visualiza a natureza humana ao mesmo tempo como racional’ [*rational*] e ‘animal’ [*animal*]. Nesta ordem de bens está a ‘excelência na realização’ [*excellence in work and play; excellence in performance*], que expressa a possibilidade que as pessoas humanas têm de transformar o mundo – nos mais diversos graus possíveis: expressando opiniões e entendimentos, contribuindo para a cultura humana (em sentido amplo) – através de sua ação nas circunstâncias concretas em que está envolvido.²¹⁷

A partir de uma quarta dimensão, as pessoas são vistas como ‘agentes por meio da deliberação e escolha’ [*agentes through deliberation and choice*]. Sob este aspecto, o ser humano envolve-se em várias formas de harmonia, integração e companheirismo, na medida em que a deliberação e a escolha são constitutivos da dimensão relacional das pessoas.²¹⁸ Daí porque o neste campo pode-se enquadrar os bens humanos básicos sociabilidade/amizade e razoabilidade prática. Outro que, de certa forma, também pertence a este conjunto é o bem a que FINNIS denomina ‘religião’.

Em *Aquinas*, FINNIS apresenta uma nova ordenação dos bens humanos básicos. Desta vez, é fiel à proposta de SANTO TOMÁS DE AQUINO.²¹⁹ – que, de fato, está muitíssimo próxima do enquadramento dado em *Nuclear*

²¹⁵ _____. *Natural Law...* P. 89.

²¹⁶ _____. _____. P. 279.

²¹⁷ _____. _____. P. 279.

²¹⁸ _____. _____. P. 279-281

²¹⁹ A fonte primordial para esta análise, em SANTO TOMÁS DE AQUINO é a **AQUINO**. S.T. I-II, q. 94, a. 2.

Deterrence, Morality and Realism –, dividindo-os em três categorias. O critério, mais uma vez, não pertence à ordem prática, mas à ordem natural do conhecimento. Tem-se, portanto, aqueles bens que são (a) comuns a todas substâncias [*what we have in common with all substances*], (b) aqueles que temos em comum com outros animais [*what we have in common with other animals*] e (c) os que nos são peculiar [*what is peculiar to us as human beings*].²²⁰

No primeiro campo, que abarca os bens que temos em comum com todas as substâncias, está contido o bem ‘vida’ [*human life; vita hominis*]. Aqui ela é descrita como preservação da vida, sua saúde e integridade corporal, e pode ser sintetizada nos termos ‘maturidade’ [*maturity*], ‘integridade’ [*integrity*] e saúde [*health*].²²¹ Assim, toda pessoa que aja contra a sua própria vida (contra a maturidade, a integridade e saúde corporal), com é o caso do suicida, está agindo contra o bem humano básico vida. Caso distinto é aquele onde se age no intento de matar uma pessoa humana – seja esta ação um fim ou um meio; seja ela praticada por uma pessoa privada ou pelas autoridades comunitárias (pena de morte). Aqui também está envolvido o bem humano básico vida, mas não será ele o responsável único e direto pela proibição do homicídio, da eutanásia, do aborto ou da pena de morte. Como ficará claro adiante, este é um juízo moral e envolve outros valores básicos – principalmente a sociabilidade e a razão prática.²²²

Já o segundo campo, daquilo que temos em comum com os animais, traz algo de novo. Nota-se a presença do ‘casamento’ [*marriage*], entendido como a união entre macho e fêmea, a educação das crianças e as atividades afins. FINNIS aponta, também, as mudanças que ocorreram no pensamento de SANTO TOMÁS DE AQUINO com relação a este bem. Faz ver que, nos últimos textos ressalta mais aqueles elementos que o compõe (sem negar de que se trata de um único bem: casamento), para diferenciar o homem dos

²²⁰ FINNIS. *Aquinas...* P. 81.

²²¹ _____. _____. ... P. 81.

²²² _____. _____. ... P. 141 e 279-284.

animais. No homem, estes elementos (união macho/fêmea, educação da prole *et similia*) estão juntos, nos animais não estão.²²³

Finalmente, o terceiro campo, é referente aos bens que são peculiares ao ser humano. Esses bens são especificamente humanos porque seus objetos são apreciáveis apenas pela racionalidade. Entre eles estão o ‘conhecimento’, a ‘excelência na realização’, a ‘sociabilidade/amizade’, a ‘razoabilidade prática’ e a ‘religião’. Em verdade, o tratamento dado neste livro não fala claramente do valor ‘excelência na realização’, mas, por outro lado, também não o nega. Assim, atribuo ao objetivo da análise, que é tornar claro o pensamento de SANTO TOMÁS DE AQUINO, o fato deste bem humano básico ter sido deixado em segundo plano.

Em *Aquinas* estão presente algumas idéias que permitem um aprofundamento maior no significado de alguns bens humanos básicos. São noções extraídas da reflexão de SANTO TOMÁS DE AQUINO quanto ao que seja o conhecimento, a amizade, a razoabilidade prática e a religião. Assim, o conhecimento ou verdade [*truth*] é apresentado como a relação entre entendimento e realidade [*relationship between understanding and reality*].²²⁴ A amizade [*friendship; amicitia*] é vista como o caso central de ‘viver em sociedade’ [*living in fellowship; insocietate vivere*], que genericamente pode ser denominado ‘sociabilidade’ [*sociability; societas*], para expressar essa inclinação à justiça e à vida em harmonia.²²⁵

A justiça, por outro lado, também envolve a rejeição a qualquer querer ‘não razoável’ [*unreasonable*] que prejudique, mesmo indiretamente [*side-effect*] outras pessoas. Esta inclinação não pertence tanto a sociabilidade, na medida que corresponde a um aspecto do bem básico da ‘razoabilidade prática’ [*practical reasonableness; bonum rationis; bonum secundum rationem*

²²³ FINNIS. *Aquinas...* P. 82.

²²⁴ _____. _____. P. 59.

²²⁵ _____. _____. P. 85.

esse].²²⁶ Este bem básico também implica o agir conforme à razão [*act according to reason; agat secundum rationem*]. Outro nome dado a este bem básico é ‘virtude’ [*virtue; virtus*], correspondendo ao seu caso central: o bem agir conforme à razão. E, quanto ele está realmente presente no caráter de uma pessoa ou grupo, recebe o nome de sua perfeição, que é a *prudentia*.²²⁷

Voltando à questão da harmonia, trazida à tona em função da natural inclinação à justiça, observávamos que existia um aspecto dela que dizia respeito à sociabilidade e outro que pertencia ao campo da razoabilidade prática. Pois há uma terceira faceta, que é a harmonia com a fonte ‘transcendente da existência e ordem do universo’ [*transcendent source of the universe’s existence and order*]. A este aspecto corresponde a um bem básico que não se reduz ao conhecimento de Deus e nem à amizade com Deus; não é meramente conhecer ou amar, mas ‘tornar-se como’ [*becoming like; assimilatio*].²²⁸ A este bem humano básico FINNIS dá o nome de ‘religião’ [*religion*].

Sintetizando o rol dos bens humanos básicos apresentados por FINNIS, temos uma lista composta por sete elementos. São eles: a vida, o conhecimento, o matrimônio, a excelência na realização, a sociabilidade/amizade, a razoabilidade prática e a ‘religião’. Disso resulta uma pergunta: comparando-se SANTO TOMÁS DE AQUINO ou ARISTÓTELES com FINNIS, nota-se uma clara diferença, que está na afirmação, por aqueles filósofos, de um bem último do ser humano. Qual é a posição de FINNIS com relação a isto?

ARISTÓTELES fala na *eudaimonia*²²⁹ e SANTO TOMÁS DE AQUINO menciona a *beatitudo* ou *felicitas*,²³⁰ para designar o que entendem ser o fim último do homem. FINNIS, paralelamente, identifica a ‘prosperidade’

²²⁶ _____. _____. P. 85.

²²⁷ _____. _____. P. 83-85.

²²⁸ FINNIS. *Aquinas...* P. 85.

²²⁹ ARISTÓTELES. *Ét. Nic.* Livro I, 4 (1095a) linhas 18-20.

²³⁰ S. T. I, q. 62, a. 1. FINNIS não ignora a distinção, de SANTO TOMÁS DE AQUINO, entre *beatitudo imperfecta* e *beatitudo perfecta*. FINNIS. *Aquinas...* P. 104-110.

[*flourishment*] ou ‘realização humana integral’ [*integral human fulfilment*]. Mas, segundo ele, este não seria propriamente um bem humano básico e nem uma síntese [*synthesis*] de todos os sete bens básicos.²³¹ Ele entende *eudaimonia*, *beatitudo* e *integral human fulfilment* igualmente como “satisfação de todos os [cada um dos] ‘desejos’ [*intelligent desires*] e participação em todos os [cada um dos] bens humanos básicos [...], e assim uma realização que é completa e integral[...].”²³²

1.2 Os Princípios práticos básicos

A) O conceito de princípios práticos básicos

O objeto do item 1.1 foram os bens humanos básicos, percebidos como razões básicas para a ação. No entanto, os bens em si não postulam a ação, apenas afirmam o objeto a que nossa vontade racionalmente tende. São apenas conceitos que tentam exprimir uma realidade da ação humana. Mas o agir não decorre simplesmente da existência dessas finalidades, é preciso uma diretiva para a ação. Quem nos dá essa diretiva para o agir humano são os princípios práticos – os quais passaremos a estudar agora. Esta noção é de suma importância para o pensamento de Finnis, e imprescindível para a compreensão de seu raciocínio.

Conforme Finnis, os princípios básicos são quaisquer expressões de nosso entendimento de um valor que possa prover um ‘ponto de partida’ [*principium*] para o raciocínio sobre o que fazer. Adaptando um exemplo que ele próprio nos dá: “(a) seria bom descobrir a verdade a respeito do que realmente é o bem comum; (b) ler este trabalho com olhar crítico parece

²³¹ “Integral human fulfilment is not some gigantic synthesis of all the instantiations of human goods in a vast state of affairs such as might be projected as the goal of a world-wide billion-year plan. Human goods and their instantiation through creative free choices are open-ended” FINNIS. *Commensurability...* P. 224.

²³² FINNIS. *Aquinas...* Páginas 85-86: “[...] satisfaction of all intelligent desires and participation in all the basic human goods (whatever they are), and thus a fulfilment which is complete and integral (integrating all its elements and participants)”; ver também FINNIS. *Aquinas...* P. 104-106.

ajudar a descobrir o que eu quero sobre este assunto; (c) então, apesar da monotonia e dificuldade da leitura, eu vou ler este trabalho agora mesmo e refletir sobre os seus principais argumentos”. A assertiva (a) é um princípio prático que, ao ser combinado com o julgamento factual a respeito do trabalho (b), expressa uma razão para agir conforme expresso na conclusão (c).²³³

O conhecimento, na ordem prática, dos bens humanos básicos se dá, em regra, por meio desses princípios básicos. Pois, enquanto eles fornecem razões para agir, expressam bens humanos. Dessa forma, podemos dizer que os princípios práticos são princípios de razoabilidade prática, enquanto fornecem razões para a ação. A função que ocupam na ordem do raciocínio prático é a mesma que têm os princípios lógicos na ordem do raciocínio especulativo. E, igualmente, podem ser sintetizados em um primeiro princípio. Não que haja um princípio supremo, do qual todos os demais decorrem. Pelo contrário, assim como há vários valores básicos, também temos igualmente os mesmos vários princípios básicos. Aquele primeiro princípio apenas expressa a forma, o fundamento [*foundation; supra hoc fundantur omnia alia*]²³⁴ do raciocínio se desenvolve quando referente à ação, da mesma forma que o primeiro princípio de ordem especulativa expressa como se dá o raciocínio em função da conceituação, demonstração.

O primeiro princípio do raciocínio especulativo, segundo SANTO TOMÁS DE AQUINO, é o princípio da não contradição: “não é possível afirmar e negar ao mesmo tempo” [*non est simul affirmare et negare*]. Da mesma maneira, o primeiro princípio da razão prática é: “o bem é para ser feito e buscado e o mal evitado” [*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*].²³⁵ FINNIS acolhe, mais uma vez, o ensinamento de SANTO TOMÁS DE AQUINO [*good is to be done and pursued, and bad is to be avoided*]. Assim a forma a ser seguida pelos princípios práticos básicos segue a estrutura acima: “x é para ser feito e buscado”, onde x é um bem humano básico. Por exemplo:

²³³ FINNIS. *Natural Law...* P. 63.

²³⁴ FINNIS. *Aquinas...* P. 86; também AQUINO. S.T. I-II, q. 94, a. 2.

²³⁵ AQUINO. S.T. I-II, q. 94, a. 2.

o conhecimento é para ser buscado – donde extrai-se formas análogas, como: o conhecimento é algo bom de para se ter; ser bem informado e esclarecido é uma boa maneira para ser; a ignorância é para ser evitada etc.²³⁶

Importantíssimo que se perceba o fato dos princípios práticos não serem, gramaticalmente ou substantivamente, ‘indicativos’ [*indicative*] – no sentido de estabelecer o que é ou será. Da mesma forma, não são ‘imperativos’ [*imperative*] – ou seja, um comando ou uma ordem. Eles são diretivos [*directive*], ou seja, ditam uma direção. Expressam algo que ‘é-para-ser’ [*is-to-be*], e não que ‘é’ [*is*] ou ‘será’ [*will be*] ou ainda ‘deve ser’ [*must be*]. Identifica-se com um ‘deveria ser’ [*ought to be*], mas sem que isso implique um sentido moral.²³⁷ Não determinam o certo ou o errado, somente fornecem uma razão, um direcionamento, para o agir. Logo, podemos dizer que os princípios práticos básicos ou primeiros princípios da razão prática são pré-morais, assim como o são os bens humanos básicos. E, de fato, os princípios básicos têm todas as características atribuídas aos valores básicos: objetivos, indemonstráveis, auto-evidentes e incomensuráveis.²³⁸

B) Princípios práticos como diretivas e a falácia naturalística²³⁹

FINNIS aceita expressamente o argumento moderno designado falácia naturalística ou Lei de HUME.²⁴⁰ No entanto, é preciso entender o que ele pretende com esta aceitação – ou, em outras palavras, em que sentido ele o entende por correto. Um primeiro esclarecimento está em que FINNIS realiza uma análise na ordem prática de conhecimentos. Assim, nada postula a respeito da possibilidade de derivação de um dever ser a partir de um ser na

²³⁶ FINNIS. *Natural Law...* P. 63.

²³⁷ FINNIS. *Aquinas...* P. 85-86. Também neste sentido FINNIS *et alii*. *Practical Principles...* P. 127: “The moral *ought* cannot be reduced to the *is-to-be* of practical truth without eliminating the distinction between the directiveness of a practical judgement that something immoral is to be done and the normativity of the moral truth that is should not to be done” (grifos no original).

²³⁸ FINNIS. *Natural Law...* Cap. III; FINNIS. *Fundamentals...* P. 66-70; FINNIS *et alii*. *Nuclear Deterrence...* P. 275-280; FINNIS. *Moral Absolutes...* P. 94; FINNIS. *Aquinas...* P. 86-90.

²³⁹ Este item complementa a análise feita em “FINNIS e a lei de Hume: um direito natural sem natureza”

²⁴⁰ _____. _____. P. 37.

ordem natural de conhecimentos. Desse modo, parece razoável afirmar que conclusões valorativas a respeito da natureza humana, no campo da metafísica ou antropologia, não seriam rejeitadas por FINNIS (ou, pelo menos, não contradizem as linhas mestras do pensamento). Porém esta constatação não é conclusiva, pois o jusfilósofo nada afirma, explicitamente, a esse respeito.

Quanto à análise da ordem prática, o que FINNIS postula é a impossibilidade de se derivar um dever ser (prático) a partir de um ser (metafísico).²⁴¹ A isto ele chama falácia naturalística. E aqui faz-se necessário um segundo esclarecimento, pois, podemos dizer que há pelo menos dois graus de acepção dessa falácia naturalística. Posso, em um sentido mais amplo, afirmar que ela denuncia a impossibilidade de qualquer passagem do ser (metafísico) para o dever ser (prático), na medida em que é impossível, partindo de realidades descritivas, chegar a conclusões valorativas. Esta é a postura que encontramos em pensadores como HANS KELSEN.²⁴²

Mas, a partir de um sentido estrito, aceita-se a falácia naturalística enquanto se considera impossível passar diretamente de um ser (metafísico) para um dever ser (prático), ou seja, concluir valorativamente em decorrência de uma descrição. Este parece ser o caso da primeira interpretação da passagem em HUME, que vimos anteriormente nesta dissertação,²⁴³ e também a posição de FINNIS.²⁴⁴ Em outras palavras, só se admite a passagem de um ser (teórico) para um dever ser (prático), quando houver alguma referência a um “meio-termo”. Este “meio-termo”, para ele, são

²⁴¹ FINNIS *et alii*. *Practical Principles...* P. 127: “[...] one cannot derive the moral *ought* from any theoretical *is*.” (grifos no original).

²⁴² “Ao ser não pode estar imanente qualquer dever-ser, aos fatos não pode ser imanentes quaisquer normas, nenhum valor pode ser imanente à realidade empírica” (KELSEN. *A justiça e...* P. 95). E, também: “Contra a tentativa de deduzir as normas da reta conduta da natureza do homem ergue-se, em primeiro lugar, a principal objeção que deve ser oposta a todo o direito natural em geral: que do ser não pode derivar-se um dever-ser, que dos fatos não podem deduzir-se normas” (*Idem*, p. 104).

²⁴³ “FINNIS e a lei de Hume: um direito natural sem natureza”

²⁴⁴ FINNIS. GRISEZ. *The Basic Principles...* P. 23-24. Também neste sentido FINNIS *et alii*. *Practical Principles...* P. 127: “The *is-to-be* of practical truth cannot be reduced to the *is* of human nature without eliminating the distinction between, on the one hand, action and fulfillment through it, and, on the other, what persons are by nature, prior to their exercise of free choice” (grifos no original).

os princípios práticos básicos. Isto porque eles apontam uma direção para ação ('é-para-ser' [*is-to-be*], que, como se viu anteriormente, é uma espécie de dever ser)²⁴⁵ em função de um bem básico (que expressa um aspecto de perfeição da natureza humana – um ser²⁴⁶).

Ao aceitar a falácia naturalística, assim como se mostrou, FINNIS não pretendia, ao contrário do que a maioria dos (senão todos os) seus críticos parecem ter entendido, negar a possibilidade de se passar de uma verdade metafísica e/ou factual para uma conclusão normativa. Ele apenas queria mostrar que esta passagem é condicionada pela referência a princípios de razão prática.²⁴⁷ A razão desta afirmação está na separação entre a ordem prática e a ordem natural de conhecimentos. Uma descrição natural (metafísica) pode perfeitamente implicar um dever ser natural (metafísico). Assim, da afirmação teórica “o conhecimento é um bem para o ser humano” é perfeitamente dedutível a afirmação, também teórica, de que “os seres humanos deveriam buscar conhecimento”. Todavia, esta conclusão tem tanta implicação prática para nós como teria a conclusão de que “os anjos deveriam buscar conhecimento”, posto que não posso deduzir um princípio prático de uma verdade metafísica.

Esclarecendo melhor este ponto que é crucial (com certeza um dos mais importantes) no pensamento de FINNIS, temos que para haver uma

²⁴⁵ FINNIS *et alii*. *Practical Principles...* P. 127: “For the normativity of the moral *ought* is nothing but the integral directiveness of the *is-to-be* of practical knowledge” (grifo no original).

²⁴⁶ Os bens humanos básicos, principalmente enquanto são descritos como valores objetivos, ocupam a função lógica que tem a natureza humana nas visões tradicionais das teorias jusnaturalistas. A objetividade pertenceria à ordem dos conhecimentos práticos, assim como a natureza pertence à dos conhecimentos teóricos. As passagens que seguem denotam a consciência de FINNIS sobre esta possível “associação” natureza/objetividade: “[...]For while ARISTOTLE said that some think the good and the right are matters merely of convention {or decision}, not *of nature*, I rendered that as: ‘matters merely of decision and convention, not *objective*’...” (grifo no original), e, mais adiante, “The question how practical understanding relates to our knowledge of nature (especially human nature as known in a general {metaphysical or other descriptive} anthropology) provides a useful opening into the discussion of ethical objectivity” (FINNIS. *Fundamentals...* P. 10).

²⁴⁷ “We have never said that one cannot pass from metaphysical and/or factual truths *together with principles of practical reasoning* to normative conclusions. Our point rather was that there can be no valid deduction of a normative conclusion without a normative principle, and thus that

implicação prática de uma afirmação teórica, é preciso que haja uma diretriz para a ação. Esta função é desempenhada pelos princípios de razão prática. Em outras palavras, se não houvesse um princípio regente de minha ação que afirmasse “o bem é para ser feito e buscado e o mal evitado”, de nada adiantaria me afirmarem que o conhecimento é um bem para mim. Entretanto, se eu ajo em busca do conhecimento é porque minha razão prática percebe que “o conhecimento é um bem para ser possuído e a ignorância é para ser evitada”.

Outros exemplos.²⁴⁸ FINNIS não sugere a impossibilidade da passagem de “Sócrates pesa cento e cinqüenta quilos” e “Não é saudável estar acima do peso” para “Sócrates deveria fazer uma dieta”. Porém defende que, para tanto, dever-se-ia assumir um princípio prático mais básico: “a saúde é um bem para ser buscado e protegido”. Este mesmo princípio prático justificaria a passagem de “cereais são bons para você” para “você deveria comer cereais”. Em ambos casos, a referência ao princípio básico torna o dever ser teórico um dever ser prático, dando inteligibilidade (motivo, razão) para o agir.

2 O agir individual correto: a moral

A segunda parte deste capítulo contém subpartes. A primeira subparte trata do princípio supremo da moral, sua adoção por FINNIS e o aprimoramento subsequente. A segunda subparte tem por objeto uma reflexão sobre como ocorre a passagem da percepção de razões para agir até atingir a distinção entre ações corretas e erradas. Em outras palavras, como a moral é uma implicação da existência de bens humanos básicos aos quais, através dos princípios práticos básicos, está direcionada a nossa ação. Esta análise envolve diretamente o bem humano básico razoabilidade prática, do qual derivam os princípios que expressam os modos de responsabilidade [*modes of responsibility*] – são as exigências básicas da razoabilidade prática.

first practical principles cannot be derived from metaphysical speculations” (grifos no original)
 FINNIS; GRISEZ. *The Basic Principles...* P. 24.

²⁴⁸ FINNIS; GRISEZ. *The Basic Principles...* P. 23-24.

2.1 O princípio supremo da moral

A) A adoção de um princípio supremo da moral

Conforme a primeira parte deste capítulo, há uma verdade prática [*practical truth*] que é distinta da (mas não se opõe e nem contradiz a) verdade teórica (ordem natural de conhecimentos). A verdade prática está em função dos princípios práticos básicos, que se referem a bens humanos básicos. Neste sentido, a verdade de uma asserção prática estaria na adequação a uma possível realização humana, considerada precisamente enquanto esta realização pode ser implementada através da ação humana.²⁴⁹ Também foi possível observar que, para FINNIS, afirmar uma verdade prática não significa afirmar um julgamento moral, ou seja, dizer que uma ação possui um fundamento racional não significa que ela seja correta ou falsa. Desse modo, é possível diferenciar a verdade prática, pré-moral, da verdade moral.

Fica mais fácil entender a relação entre a verdade prática e a verdade moral se percebermos esta última como um tipo daquela. Assim, há dois tipos de verdades práticas, as que são ‘verdades morais’ [*moral truths*] e as que são ‘falsidades morais’ [*moral falsities*]. Os dois tem como característica comum a racionalidade, pois são verdades práticas. A diferença está na razoabilidade, que é uma característica encontrada apenas nas ‘verdades morais’. Disto resulta uma questão: quando surge ou por que esse caráter razoável?

A resposta a esta pergunta talvez não tenha sido muito clara, ou melhor, precisa, no primeiro livro de FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*. Neste livro ele justifica a passagem do campo prático para o campo moral em função do bem básico razoabilidade prática. A explicação para tanto está no fato deste bem básico requerer certos direcionamentos na ação. Esses

²⁴⁹ FINNIS *et alii*. *Practical Principles...* P. 125.

direcionamentos recebem o nome de exigências básicas da razoabilidade prática [*basic requirements of practical reasonableness*] ou princípios intermediários da moral [*intermediate moral principles*] e são os que permitem um julgamento a respeito da correção no agir. Isto está bem claro no livro, que, no entanto, omite a existência de um princípio primeiro da moral [*first moral principle*] ou princípio supremo da moral [*master moral principle*], o qual não seria uma mera justaposição das exigências básicas de razoabilidade prática.²⁵⁰

O primeiro livro de FINNIS a tratar explicitamente o princípio supremo da moral é *Fundamentals of Ethics*. Uma das motivações da menção era mostrar o fracasso histórico da filosofia moral na busca por este princípio (KANT e os proporcionalistas, por exemplo).²⁵¹ No entanto, o principal intuito não era destruir as teorias filosóficas morais – sejam elas clássicas ou modernas –, mas mostrar os seus erros ou a maneira equivocada como são interpretadas. Para isso, o foco da análise está em demonstrar a maneira correta de se postular o princípio supremo da moral e, a partir daí e até certo ponto, fornecer meios de superar os erros e interpretações equivocadas das demais expressões deste princípio.

A formulação do princípio primeiro da moral por FINNIS segue um raciocínio em torno dos bens básicos. E, com isso ele quis expressar aquilo que entende ser o verdadeiro conteúdo deste princípio: um postulado à ‘realização’ [*fulfilment*] ou ‘prosperidade’ [*flourishing*] humana. Esta realização/prosperidade, seria a perfeição dos bens do ser humano. Ora, falar em ‘perfeições’ [*perfections*] e em bens humanos significa falar nos bens humanos básicos, que são (expressam) a perfeição nos vários bens a que tende o ser humano. Assim, formula o princípio supremo da moral nos seguintes termos: ‘aja de modo que as escolhas sejam abertas à realização humana, i. é, evite-se limitações desnecessárias às potencialidades humanas’ [*make one’s choices open to human fulfilment; i.e. avoid unnecessary limitation*]

²⁵⁰ ORREGO. *Estudio preliminar...* P. 26.

of human potentialities];²⁵² ou ‘toda escolha deveria favorecer e respeitar o bem estar humano integral’ [*every choice should favour and respect integral human well-being*].²⁵³

B) O aprimoramento da noção de princípio supremo da moral

Os livros e artigos subseqüentes de FINNIS nos oportunizam uma análise mais precisa do princípio supremo da moral. Vê-se, inclusive, um aprimoramento no tratamento concedido a este princípio. Isto já perceptível na reflexão contida em *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. O primeiro passo para a formulação do princípio supremo da moralidade, a partir da análise deste livro, seria determinar em que se fundamenta a moral. Esta resposta (que FINNIS dá) já nos é conhecida: o fundamento da moral está localizado nos bens da pessoa humana; e acrescenta, nos bens da pessoa humana enquanto indivíduo e enquanto inserida na comunidade.²⁵⁴

Entretanto observa que difere seu ponto de vista daquele defendido pelos ‘conseqüencialistas’ [*consequentialists*], na medida em que, para ele, não são quaisquer bens humanos (ou qualquer bem humano) que fundamentam (fundamenta) a moral.²⁵⁵ O fundamento são os bens humanos básicos, do que decorrem duas idéias: (a) é sempre possível perceber novos desdobramentos na realização humana, uma vez que são infinitas as maneiras de satisfazer e participar dos diversos bens humanos básicos; e, pelo mesmo motivo, (b) ninguém consegue incumbir-se de todos os projetos ou satisfazê-los de todas as maneiras possíveis.²⁵⁶

Em outras palavras, a fundamentação da moral nos bens humanos não me fornece, como pensam os conseqüencialistas, um critério de

²⁵¹ FINNIS. *Fundamentals...* P. 70.

²⁵² _____. _____. P. 72.

²⁵³ FINNIS. *Fundamentals...* P. 127.

²⁵⁴ FINNIS *et alii*. *Nuclear Deterrence...* P. 282.

²⁵⁵ _____. _____. P. 282.

²⁵⁶ _____. _____. P. 281.

graduação das escolhas conforme a potencial efetividade das diversas instâncias de bens. Ao contrário, a fundamentação apenas determina o certo e o errado dessas escolhas pela diferenciação das atitudes em função de todos os bens básicos. Assim, uma escolha moralmente correta seria aquela em que o agente respeite todos os bens humanos básicos em todos os seus aspectos. E por ‘respeito’ [*respect*] se entende uma postura de preocupação e interesse imparciais, podendo ser sintetizada na atitude de apreciação [*appreciation*].²⁵⁷

Da determinação das linhas gerais do fundamento da moral, segue a formulação do seu princípio supremo:

Agindo voluntariamente em busca de bens humanos e evitando o que é oposto a eles, *dever-se-ia escolher e, de outra maneira, escolher-se-á aquelas e somente aquelas possibilidades cujo querer é compatível com a realização integral humana.*²⁵⁸

Há dois esclarecimentos necessários com relação à idéia de ‘realização humana integral’ [*integral human fulfilment*]. Primeiro, está se referindo ao bem de todas as pessoas e comunidades e não à ‘auto-realização individualista’ [*individualistic self-fulfilment*]. Basta observar que o bem de que um participa também pode realizar a outros e, por outro lado, um dos bens básicos é a sociabilidade, da qual só se pode participar com os outros. Segundo, a realização humana integral não é uma síntese de todas as manifestações dos bens humanos a fundamentar um projeto de realização dos seres humanos para sempre. Não é uma idéia realizável, mas uma ideal que serve de guia para as ações. Isto porque os bens humanos básicos não determinam um fim específico, mas apontam possibilidades.²⁵⁹ Os bens humanos básicos são de realização ilimitada.

Uma construção muito semelhante a presente em *Nuclear Deterrence, Morality and Realism* é encontrada em *Moral Absolutes* e, também,

²⁵⁷ _____. _____. P. 281-283

²⁵⁸ **FINNIS et alii.** *Nuclear Deterrence...* P. 283: “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 integral human fulfilment*” (grifo no original). A mesma formulação é encontrada em **FINNIS et alii.** *Practical Principles...* P. 128.

²⁵⁹ _____. _____. P. 284: “[...]for the basic goods are *open ended*.” (grifo nosso).

em um artigo denominado *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, também escrito junto com GERMAIN GRISEZ e JOSEPH BOYLE. E vale a pena expor algumas idéias esclarecedoras contidas nesse artigo e que não estavam presentes em *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. Estas idéias deixam mais explícita a relação entre o primeiro princípio prático (“o bem é para ser feito e buscado e o mal evitado”) e o princípio supremo da moral.

Enquanto (de certa forma) “proíbe” ‘ações sem finalidade’ [*pointlessness*], o primeiro princípio prático, postula que tomemos como ponto de partida o princípio prático com referência a um bem básico (p. ex., “o conhecimento é para ser buscado”) e que o sigamos até que, de alguma forma, maifestemos o bem a que se refere (no caso, o conhecimento) através de nossa ação. A partir desta demanda mínima, o primeiro princípio prático nos deixaria livres para escolher como agir racionalmente. Em outras palavras, afirma um grau mínimo do razoável, que é evitar ações sem sentido²⁶⁰.

No entanto, é possível uma demanda mais forte deste princípio. Neste caso, ela expressaria o “ser plenamente razoável” no pensamento prático. Conforme ela, dentro das possibilidades de cada um [*insofar as it is in your power*], o ‘pensar praticamente’ [*practical thinking*] seria moldado apenas pelos princípios práticos, a fim de se encontrar, desenvolver e usar as oportunidades buscando a realização humana através das ações que se escolheu. A partir deste postulado, muitas escolhas possíveis naquela demanda mínima se tornam inconsistentes. Estas escolhas que se tornam inconsistentes pela demanda forte são as escolhas imorais. Em outras palavras, a demanda forte do primeiro princípio prático expressa o princípio supremo da moralidade, ou seja, ‘ser moralmente bom é precisamente ser completamente razoável’ [*to be morally good is precisely to be completely reasonable*]²⁶¹.

²⁶⁰ FINNIS *et alii*. *Practical Principles...* P. 121.

²⁶¹ “Moral truth is the integrity of the directiveness of practical knowledge” FINNIS *et alii*. *Practical Principles...* P. 121.

Uma outra idéia importante que, de certa forma, já está presente em *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*,²⁶² no artigo *supra* mencionado²⁶³ e em *Moral Absolutes*,²⁶⁴ mas que só é tratada em toda sua extensão em *Aquinas*, diz respeito à identidade entre a formulação do princípio supremo da moral por FINNIS e os ‘princípios primários da moralidade bíblica’ [*primary principles of biblical morality*]. Desse modo, “amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a ti mesmo” corresponderia à agir buscando a realização humana integral. Da mesma forma, enquanto a ‘regra de ouro’ [*Golden Rule*] (“tudo o que quereis que vos façam os homens, fazei-o também vós a eles”²⁶⁵), segundo SANTO TOMÁS DE AQUINO, explica e está implícita naqueles princípios primários da moralidade bíblica²⁶⁶ – sintetiza em ‘amarás o teu próximo como a ti mesmo’ [*diliges proximum tuum sicut teipsum*], em que estaria incluído o amor a Deus²⁶⁷ –, também seria possível englobá-la, de certa forma, na identidade acima postulada.²⁶⁸

2.2 As Exigências básicas da razoabilidade prática

A) O conceito de exigências básicas da razoabilidade prática

Nas duas últimas seções da primeira parte deste capítulo foi apresentado o princípio supremo da moral. Resta, agora, trabalhar as especificações deste princípio, que são denominadas princípios morais intermediários [*intermediate principles of morality*] ou exigências básicas da razoabilidade prática [*basic requirements of practical reasonableness*]. Esta análise será feita em duas etapas. Uma delas procura determinar quais são estas exigências e será objeto do próximo item desta subparte. A outra etapa está voltada para a conceituação destas exigências e, como esta etapa é logicamente anterior àquela, passaremos a tratá-la agora.

²⁶² _____. *et alii. Nuclear Deterrence...* P. 284.

²⁶³ _____. *et alii. Practical Principles...* P. 141-148.

²⁶⁴ _____. *Moral Absolutes...* P. 103.

²⁶⁵ AQUINO. S.T. I-II, q. 99, a. 1, resposta à 3ª objeção.

²⁶⁶ _____. S.T. I-II, q. 99, a. 1, resposta à 3ª objeção.

²⁶⁷ AQUINO. S.T. I-II, q. 99, a. 1, resposta à 2ª objeção.

²⁶⁸ FINNIS. *Aquinas...* P. 123-131.

Talvez a melhor maneira de se explicar o que são esses princípios ou exigências seja pela própria denominação que recebem. Da mesma forma, esta dupla denominação também permite uma dupla aproximação ao conceito. Assim, chamá-los princípios intermediários da moral, de certa forma nos remete ao princípio supremo da moral. Sob esta perspectiva seriam definidos como expressões ou especificações deste princípio supremo. Estas especificações estão em função dos vários contextos normativos e existenciais nos quais a escolha deve responder àquele princípio supremo.

Não significa dizer que determinam uma razão concreta para agir, pois, como o próprio nome diz, são intermediários. Em outras palavras, não estão vinculados às circunstâncias concretas e particulares em que o agente moral possa estar envolvido. A razão para o termo 'intermediários' está justamente no fato de serem especificações (não derivações)²⁶⁹ do princípio supremo (que não é especificação de nenhum outro) e darem origem aos preceitos morais particulares, que serão aplicados para o juízo a respeito da ação concreta.²⁷⁰ Um exemplo de princípio intermediário seria: não ter preferência arbitrária entre os valores básicos.

Trabalhando um exemplo que FINNIS nos fornece,²⁷¹ teríamos: no caso em que um acadêmico que tem dificuldades e não aprecia muito criar vínculos sociais, certamente sentiria que a vida talvez não tivesse muito sabor diante da impossibilidade de prosseguir no seu compromisso com o conhecimento. Mesmo assim, não poderia negar, sem ser irracional, que a vida, mesmo sem a possibilidade de buscar a verdade, e a sociabilidade e a amizade são boas em si mesmas. Pode-se, então, imaginar-se concretamente, uma situação em que o preceito moral intermediário acima exemplificado exigiria deste acadêmico uma redução do tempo que dedica a seus estudos, a fim de direcioná-lo ao cultivo da amizade. Ou, ainda, supondo um revés, pelo

²⁶⁹ FINNIS. *Natural Law...* P. 102.

²⁷⁰ _____. *Fundamentals...* P. 74-76.

²⁷¹ _____. *Natural Law...* P. 105.

qual se veja obrigado a abster-se definitivamente do compromisso de busca da verdade, não seria moralmente correto dar cabo de sua própria vida, há um outro princípio intermediário que proíbe escolher diretamente contra quaisquer dos bens humanos básicos.²⁷²

Já a denominação ‘exigências básicas da razoabilidade prática’ nos permite focar o assunto a partir do bem humano básico razoabilidade prática. Sob esta perspectiva são decorrências deste bem humano. Como já vimos, a razoabilidade prática, se vivida plenamente, implica a moralidade, já que a participação na razoabilidade prática acontece modelando a nossa própria participação nos demais bens básicos, orientando nossos compromissos, a seleção de nossos projetos e o que nos faz levá-los a cabo.²⁷³ Daí porque o conteúdo das exigências da razoabilidade prática é composto por referências a formas adequadas de agir, tendo em conta cada um e todos os bens humanos básicos – o que, em última análise nos leva à realização humana integral.

Esta noção da origem da moralidade ou, em outras palavras, do bem agir, explica porque filósofos como ARISTÓTELES e SANTO TOMÁS DE AQUINO, atribuem o encargo da percepção do que é certo ou errado àqueles homens dotados de razoabilidade prática. Assim, para ARISTÓTELES é moralmente bom o que tem a virtude da *phronesis* (ou, diria FINNIS, a razoabilidade prática em plenitude), que é o *phronimos*,²⁷⁴ ou o *spoudaios* – já que viver a *phronesis* significa, salvo circunstâncias muito adversas, possuir a *eudaimonia*.²⁷⁵ E, do mesmo modo, para SANTO TOMÁS DE AQUINO, é aquele que tem a virtude da *prudencia*,²⁷⁶ o capaz de explicar satisfatoriamente as questões éticas – pois ele vive eticamente, i. é, prudentemente (diria FINNIS, de modo plenamente razoável)²⁷⁷.

²⁷² _____. *Natural Law...* P. 118-125.

²⁷³ _____. _____. P. 100.

²⁷⁴ ARISTÓTELES. *Ét. Nic.* Livro VI, 11 (1143b) linhas 17-34.

²⁷⁵ FINNIS. *Natural Law...* P. 103.

²⁷⁶ AQUINO. S.T. II-II, q. 47, a. 1, resposta à 2ª objeção; q. 50, a. 1.

²⁷⁷ FINNIS. *Natural Law...* P. 101-102.

FINNIS justifica a denominação ‘básicas’ (das exigências básicas da razoabilidade prática), em função de serem o meio pelo qual se chega a quaisquer princípios morais particulares, como, p. ex., sobre assassinato, roubo, calúnia, suicídio etc. E, para fazer esta intermediação, o meio que utilizam são os bens humanos básicos. Portanto, por estarem sempre fundamentados e por possuírem sempre, na sua estrutura interna, uma referência ou referências a um ou mais bens humanos básicos, são chamadas exigências básicas.²⁷⁸ Também pelas mesmas razões, pode-se entender que sejam ‘modos de responsabilidade’ [*modes of responsibility*] – não especificam ou se referem a tipos específicos de ações, mas servem de referência para determinação que se faz, na prática, ao princípio supremo da moral.²⁷⁹

Sintetizando o que foi visto neste item. As exigências da razoabilidade prática são linhas mestras morais, que fazem a ponte entre o princípio supremo da moral e os juízos morais concretos. Apresentam *standards* de julgamento, respondendo à questão de como saber que uma decisão é razoável na prática. Estes modelos, já que derivados do valor básico razoabilidade prática, são apreendidos pela experiência e, por isso, são a primeira instância epistemológica de construção do campo moral. Eles nos permitem afirmar que existe algo moralmente correto e, por conseqüência, algo moralmente falso.

B) O rol das exigências básicas da razoabilidade prática

Ao se falar em um rol, imediatamente pensa-se na possibilidade de enumeração que, em geral está em função, salvo em se há uma finalidade específica almejada com a enumeração, da existência de uma lista composta por um número determinado de elementos. Portanto, quando se fala no rol das exigências da razoabilidade prática pensa-se existência de um número determinado destas exigências. Entretanto, FINNIS é reticente quanto à

²⁷⁸ _____. *Fundamentals...* P. 74.

existência de um número preciso. Fazendo-se uma análise de suas publicações, pode-se ver, aqui e ali, afirmações um tanto imprecisas. Primeiro diz que existem nove exigências;²⁸⁰ em outro momento são “oito ou nove,”²⁸¹ depois acrescenta mais uma exigência ao rol inicialmente apresentado.²⁸² E, finalmente, adota uma solução semelhante a que teve com os bens humanos básicos: é possível outras formulações e, inclusive a inserção de outras exigências básicas.²⁸³

A última listagem das exigências da razoabilidade feita por FINNIS é composta por dez elementos. Todavia pode ser reagrupada em seis categorias maiores.²⁸⁴ O critério de agrupamento me parece ser a proximidade do conteúdo das exigências. No entanto, talvez seja possível perceber um paradigma geral em torno do gênero de responsabilidade demandada pela exigência. A primeira categoria é constituída por aquelas exigências que se referem à idéia de (a) criteriosidade. Dela fazem parte três exigências: (1) um plano de vida coerente; (2) nenhuma preferência arbitrária entre os valores básicos; (3) nenhuma preferência arbitrária entre as pessoas. A segunda categoria refere-se à (b) continência, composta por duas exigências: (4) desprendimento e (5) compromisso.

As categorias seguintes têm em comum o fato de serem todas conjunto unitários, i. é, compostas por uma única exigência. A que se refere à (c) eficiência tem como exigência o (6) agir eficiente dentro do razoável. Outra é uma apelo à (d) racionalidade, demandando o (7) respeito a todos os valores básicos em todos os atos. A categoria seguinte diz respeito à (e) sociabilidade: (8) procurar o bem comum no agir. E finalmente, a última categoria é composta por duas exigências que expressam a idéia de (f) autenticidade. A primeira

²⁷⁹ _____. *et alii. Practical Principles...* P. 127-128.

²⁸⁰ FINNIS. *Natural Law...* Cap. V.

²⁸¹ _____. *Fundamentals...* P. 74.

²⁸² _____. _____. P. 75.

²⁸³ “Hence the evident overlap between many of the requirements. Hence, too, the possibility others formulations or others intermediate principles...” (FINNIS. *Fundamentals...* P. 76), ou ainda: “For indeed, all the requirements are interrelated and capable of being regarded as aspects one of another” (FINNIS. *Natural Law...* P. 105).

exigência postula um (9) agir conforme a própria consciência, e a segunda (10) não escolher bens aparentes, mesmo que eles tragam satisfações reais.

A primeira exigência da razoabilidade prática diz respeito à adoção de um plano de vida coerente e corresponde ao que JOHN RAWLS denomina um 'plano de vida racional' [*rational plan of life*].²⁸⁵ Significa ter um harmonioso conjunto de orientações, propósitos e compromissos, os quais não sejam fruto de uma eleição arbitrária e desvinculada da realidade.²⁸⁶ Implica um compromisso efetivo em chegar a um conjunto que imprima um significado racional (e razoável), uma razão geral, à totalidade de minha vida – e não que justifique certos projetos ou um momento ou outro da minha existência. Assim, um é médico e vê como razão da sua vida a promoção e proteção da vida humana; outro é professor e, desse modo, busca e difunde da verdade; já um terceiro tem no seu casamento a realização do seu ideal de amizade e vida conjugal, procriação e educação dos filhos.²⁸⁷

Uma implicação direta deste plano de vida coerente será a graduação entre os valores básicos e as pessoas, disto resulta outras duas exigências. Elas regem o modo correto de se estabelecer esta graduação, que será aquele onde inexistente preferência arbitrária entre os valores básicos e entre as pessoas. As duas exigências estão muito próximas, pois ambas têm o mesmo postulado: não desconsiderar arbitrariamente ou não fazer juízo arbitrário, favorável ou contrário.²⁸⁸ Em outras palavras, deve haver uma imparcialidade fundamental [*fundamental impartiality*] no momento de estabelecer uma hierarquia de valores e na hora de me relacionar com as pessoas.²⁸⁹

²⁸⁴ FINNIS. *Fundamentals...* P. 75.

²⁸⁵ RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University, 1971. § 63, p. 408-416

²⁸⁶ FINNIS. *Fundamentals...* P. 75.

²⁸⁷ FINNIS. *Natural Law...* P. 103-104

²⁸⁸ _____. *Fundamentals...* P. 75.

²⁸⁹ _____. *Natural Law...* P. 107.

E aqui há uma crítica aos defensores da ‘teoria parcial do bem’ [*thin theory of the good*],²⁹⁰ a qual se propõe a identificar como bens humanos básicos aqueles bens que qualquer ser humano precisaria, sejam quais fossem seus objetivos.²⁹¹ Segundo FINNIS, os que seguem tal teoria acabam por desrespeitar a exigência de não preferência arbitrária entre bens básicos, na medida em que não levam em consideração todos os bens humanos. Em verdade o problema da teoria não está tanto no modo de consideração mas na identificação dos bens, ou seja, falha na hora de perceber quais são os bens humanos básicos.²⁹²

Este é o problema, também, do instrumento heurístico postulado por RAWLS, chamado ‘véu da ignorância’ [*veil of ignorance*].²⁹³ Ele seria o instrumento adequado para se alcançar a imparcialidade fundamental em relação às pessoas, garantindo o cumprimento da terceira exigência básica de razoabilidade prática: não preferência arbitrária entre pessoas. No entanto, falha enquanto não trata cada um dos bens humanos básicos como um bem básico, ou seja, sugere imparcialidade (ou não compromisso) mesmo diante dos bens humanos básicos. Desse modo, podem ser rejeitados aqueles planos de vida em que uma pessoa em particular possa participar mais plenamente de um ou até de todos os bens humanos básicos.²⁹⁴

Em razão disso, FINNIS considera um instrumento heurístico mais adequado que o véu da ignorância aquele contido nas tradições greco-romana e cristã, usualmente denominado ‘observador ideal’ [*ideal observer*]. O observador ideal seria o que adota o ponto de vista de quem observa a cena completa dos acontecimentos humanos e que é plenamente consciente e considera igualmente a sério cada um dos interesses de cada um daqueles que tomam parte nesta cena.²⁹⁵ A imparcialidade deste observador tem a virtude de

²⁹⁰ RAWLS. *A Theory...* § 60, P. 395-399

²⁹¹ FINNIS. *Fundamentals...* P. 48-50.

²⁹² _____. *Natural Law...* P. 105-106.

²⁹³ RAWLS. *A Theory...* § 24, P. 136-142.

²⁹⁴ FINNIS. *Natural Law...* P. 108-109.

²⁹⁵ “[...] one who sees the whole arena of human affairs and who has the interests of each participant in those affairs equally at heart and equally in mind” FINNIS. *Natural Law...* P. 108.

não apenas ajudar a cada um alcançar a imparcialidade entre pessoas e excluir o mero prejuízo no seu próprio raciocínio prático, mas permitir ser imparcial frente aos inesgotáveis planos de vida possíveis sem sugerir indiferença entre os valores básicos.

Acredito que o ponto de vista do observador ideal corresponda ao (e até se identifica com) ponto de vista metodológico adotado por FINNIS, i. é, o ponto de vista da razoabilidade prática. Isso porque em ambos não existe apenas uma consideração dos valores imparcialmente, sem qualquer compromisso com um ou alguns deles. Mas uma verdadeira avaliação do significado de cada um e sua respectiva relevância em si mesmos e no contexto analisado. Da mesma forma, poderíamos traçar um paralelo entre o véu da ignorância e o ponto de vista hermenêutico, já que ambos pretendem ser uma análise valorativa (ponto de vista interno), que no fim torna-se uma idealização, na medida em que não conseguem distinguir valorativamente entre o que é relevante e aquilo que não tem tanta importância no contexto em análise. Em outras palavras, eximem-se de avaliar cada um dos elementos em si mesmos e não apenas em função do contexto em que estão inseridos.

A quarta e a quinta exigências básicas da razoabilidade prática também estão muito próximas entre si e em relação à exigência de um plano de vida coerente.²⁹⁶ Em verdade, a quarta e a quinta exigências se complementam, pois enquanto aquela prescreve um desprendimento, a fim de se evitar o fanatismo; esta postula o compromisso, a fim de se evitar a apatia. No sentido empregado, desprendimento significa não atribuir a qualquer projeto particular um significado sobrepujante e incondicional que só um bem humano básico ou um compromisso geral pode pretender.²⁹⁷ Já compromisso tem dois aspectos, o primeiro aspecto, negativo/passivo, significa ser fiel, i. é, não abandonar facilmente [*lightly*] um compromisso geral que se possua. O segundo aspecto, positivo/ativo, demanda a busca criativa por novos e

²⁹⁶ FINNIS. *Natural Law...* Páginas 111-112.

²⁹⁷ _____. *Fundamentals...* P. 75.

melhores caminhos ou maneiras de se levar a cabo o compromisso geral assumido.²⁹⁸

Quanto à sexta exigência, ordena um agir eficiente dentro do razoável, ou seja, que se procure o bem com uma razoável quantidade de eficiência no agir. Explicando de outro modo, a razão da minha ação não está nas conseqüências que ela possa ter, mas na realização dos bens humanos básicos inerentes a ela. No entanto, na medida em que são nas conseqüências em que se manifestam os valores básicos realizados por meio de nossas ações, tornam-se excelentes instrumentos avaliativos do nosso agir. Por isso, quando FINNIS fala em eficácia no agir não está pensando nas conseqüências em si, mas como instrumentos de avaliação da ação. Em outras palavras, a eficiência buscada não é das conseqüências, mas dos valores básicos que ela expressa.²⁹⁹

Desse modo, vê-se que esta exigência básica da razoabilidade prática pondera dois aspectos: o razoável e o eficiente. E mostra que ser eficiente é razoável, desde que não nos desviemos dos verdadeiros fins de nossa ação (realização dos bens humanos básicos), tomando como única ou principal referência ou finalidade a maximização da eficiência do nosso agir. E, neste sentido, FINNIS fornece uma resposta às éticas proporcionalistas, que levam em conta apenas a eficiência da ação. Pare ele, essas teorias éticas só seriam verdadeiras se houvesse apenas um valor básico, pois aí a única possibilidade de avaliação de melhor opção de ação seriam os resultados da ação. Como não existe só um valor, essas teorias provocam o desvio da preocupação dos valores para o resultado.³⁰⁰

De certo modo, essa idéia está também presente na sétima exigência básica da razoabilidade prática: respeitar todos os valores básicos em todos os atos. Pois, no momento que tenho de respeitar cada valor básico presente em cada um dos atos que pratico, necessariamente as conseqüências

²⁹⁸ _____. *Natural Law...* P. 110.

²⁹⁹ FINNIS. _____. *Natural Law...* P. 111-112.

³⁰⁰ _____. _____. P. 112-118.

da ação deixam de ser critério para o agir, permanecendo como meros instrumentos avaliativos. Mas há outro aspecto muito importante nesta sétima exigência básica.³⁰¹ Quando se fala em respeito a cada um dos valores básicos, quer-se expressar a falta de razoabilidade em se escolher diretamente contra qualquer um dos bens humanos básicos. Agir diretamente contra um bem básico significa impedir ou prejudicar diretamente, e não por via reflexa, a sua realização.³⁰²

Isto não desabilita a possibilidade da ação. É verdade que sempre que se escolhe uma forma de ação está-se optando por um ou alguns dos valores básicos em detrimentos dos demais. Assim, se escolho ser jogador de futebol, não poderei ser diplomata de carreira. E mesmo com relação a um único bem básico, a ação exige optar entre aspectos dele. Se opto por estudar a teoria da ação, deixo de estudar os fundamentos da nota promissória ou o conceito de culpa.

No entanto, em todos estes casos não se está agindo diretamente (apenas indiretamente) contra um bem básico e por isso são opções possíveis, racionais – talvez não razoáveis. Um exemplo de ação diretamente contra um bem humano: matar um inocente para salvar reféns. Neste caso, não é a morte do inocente que salvará os reféns; o salvamento será apenas uma consequência desta morte e, de outro modo, agiu-se diretamente contra o bem humano básico vida (do inocente).³⁰³

A sétima exigência tem implicações práticas de extrema importância e são as questões éticas mais discutidas atualmente: matar inocentes na guerra, manipulação genética, aborto, eutanásia, métodos anticoncepcionais etc. A Igreja Católica utiliza-o freqüentemente como fundamento para as suas posições a respeito destas questões e refere-se a ele pela designação de ‘direito natural’ [*natural law*]. Mas, para FINNIS, este não é

³⁰¹ _____. _____. P. 118-125.

³⁰² _____. _____. P. 118; FINNIS. *Fundamentals...* P. 75.

nem mais nem menos um ‘princípio de direito natural’ [*natural law principle*] do que as demais exigências da razoabilidade prática.³⁰⁴

Mas, segundo FINNIS, talvez a maioria de nossas responsabilidades, obrigações e deveres morais concretos tenham sua base não na sétima, porém na oitava exigência básica da razoabilidade prática. Ela pode ser enunciada da seguinte forma: procurar o bem comum no agir. Como se pode ver, prescreve o favorecimento [*favouring and fostering*] e a promoção do bem comum da comunidade, mas não de qualquer comunidade, a comunidade a que pertence a pessoa.³⁰⁵ Esta exigência tem particular relevância para esta dissertação e suas múltiplas e complexas implicações serão estudadas no próximo capítulo.

Por sua vez, a nona exigência prescreve a ação conforme a própria consciência. E seguir a consciência significa não atuar contra o melhor julgamento que se possa fazer a respeito das implicações das exigências da razoabilidade prática e dos princípios morais que elas geram ou justificam para aquela ação específica.³⁰⁶ Em outras palavras, não é razoável fazer aquilo que se entende ser errado e, também, não é razoável deixar de fazer o que se entende por certo.³⁰⁷ Em síntese, essa exigência expressa a ‘dignidade da consciência’ [*dignity of conscience*], mesmo da consciência equivocada, decorrente de que a razoabilidade prática ser mais que um mecanismo para produção de juízos corretos, “é um aspecto da plenitude do ser pessoal, que deve ser respeitado (como todos os outros aspectos) tanto em cada ato individual como ‘em geral’ – quaisquer que sejam as conseqüências.”³⁰⁸

³⁰³ FINNIS. *Natural Law...* P. 119-123.

³⁰⁴ _____. _____. P. 124-125.

³⁰⁵ _____. _____. P. 125.

³⁰⁶ FINNIS. *Fundamentals...* P. 75.

³⁰⁷ AQUINO. S.T. I-II, q. 19, a. 5 e 6.

³⁰⁸ “[...] practical reasonableness is not simply a mechanism for producing correct judgements, but an aspect of personal full-being, to be respected (like all the others aspects) in every act as well as ‘over-all’ – whatever the consequences” FINNIS. *Natural Law...* P. 126.

Finalmente, a décima e última exigência básica da razoabilidade prática dita: não escolher bens aparentes, mesmo que eles tragam satisfações reais. Esta exigência não estava presente no rol apresentado em *Natural Law and Natural Rights* e aparece pela primeira vez em *Fundamentals of Ethics*. Segundo FINNIS, ele já estava implícito naquele livro e a sua elaboração foi fruto da reflexão sobre o exemplo da 'máquina da experiência' [*experience machine*], que, segundo ele, pegou de ROBERT NOZICK.³⁰⁹ Essencialmente, esta exigência trata da relação entre sentimentos [*feelings*] e prosperidade humana [*human flourishing*].

O exemplo da máquina da experiência trabalha com a hipótese de que fosse possível a uma pessoa conectar-se a uma máquina que, através de estímulos cerebrais, proporcionar-lhe-ia toda e qualquer experiência que ela escolhesse, com a variedade que ela quisesse, enquanto o corpo de pessoa permaneceria flutuando em um tanque. O único condicionamento seria o de que, uma vez conectada, a pessoa não poderia mais ser desconectada. Ou, em outras palavras, a opção tomada é definitiva, para toda a sua vida. Conectar-se seria a opção por uma vida de emoções, sensações prazerosas ou outras espécies sentimentos.³¹⁰

FINNIS considera que a impossibilidade de se conectar só por experiência desmascara o fato de que o prazer não é a finalidade da existência humana: 'a vida de prazer não pode realmente contar como uma vida de realização' [*the life of pleasure cannot really count as a life of fulfillment*].³¹¹ De qualquer forma, também leva em conta a opção de se conectar. E sua conclusão não se distancia da anterior, pois observa que esta vida de satisfações não é de fato uma vida de atividades, empreendimentos, realizações; porém uma vida em que só se faz ficar boiando em um tanque conectado a uma máquina.³¹²

³⁰⁹ FINNIS. *Fundamentals...* P. 75-76.

³¹⁰ FINNIS. *Fundamentals...* P. 37.

³¹¹ _____. _____. P. 37.

Disto resultam três implicações fundamentais: (a) a atividade tem seu próprio escopo [*activity has its own point*]: a razão decisiva para a atividade humana, mesmo quando direcionada a produção de alguma outra coisa, está na atividade em si mesma – a realização é encontrada no agir;³¹³ (b) a manutenção da própria identidade é um bem [*maintenance of one's identity is a good*]: Aristóteles expressa bem o significado desta afirmação quando diz que ninguém escolheria possuir tudo se ele tivesse antes que se tornar outra pessoa³¹⁴ – conectar-se à máquina seria uma espécie de suicídio;³¹⁵ (c) aparências não são boas substitutas para a realidade [*appearances are not a good substitute for reality*]: pois aquele que se conectou à máquina vive uma realização apenas verossímil e virtual, mas na verdade é inautêntica e apenas um arremedo de integridade pessoal, já que não envolve a busca [*reaching out*] pela realização.³¹⁶

³¹² _____. _____. P. 37-38.

³¹³ _____. _____. P. 38-39. Como veremos adiante, no próximo capítulo, este é um fundamento do princípio da subsidiariedade.

³¹⁴ **ARISTÓTELES.** *Ét. Nic.* Livro IX, 4 (1166a) linhas 19-22.

³¹⁵ **FINNIS.** *Fundamentals...* P. 39-40.

³¹⁶ _____. *Personal Integrity, Sexual Morality and Responsible Parenthood. In Why Humanæ Vitæ was Right: A Reader.* Editora Janet E. Smith. San Francisco: Ignatius, 1993. P. 173-192; (desta referência P. 175-178.)

CAPÍTULO IV

O SEGUNDO ASPECTO DO BEM COMUM – O COMUM DO BEM COMUM

1 Razões para o agir social: a comunidade

Com o encerramento da seção anterior, chegou-se ao fim da descrição de como se dá o surgimento do campo moral e de seu conteúdo. Observou-se que a moral é fruto da natureza humana e é percebida pela ordem prática de conhecimentos. Também foi possível notar que a ação humana está em função da percepção de bens (humanos), que em sua forma primeira são denominados bens (humanos) básicos. Dessa modo, os preceitos morais nada mais seriam que a prescrição do modo plenamente razoável de participação nestes bens – trazendo, ao fim, a consecução da realização integral humana.

Mas é preciso bem entender o que significa a realização integral humana. Realizar-se integralmente, o bem individual, em nada se identifica com uma ação egoísta. A minha realização não é totalmente independente da realização dos demais, assim como a realização dos demais tem uma parcela que é resultado da minha participação. A responsabilidade moral não só exige sacrifícios ao meu amor-próprio, mas também aos meus interesses e, eventualmente, a mim mesmo. Isso porque há, entre os bens humanos básicos, aqueles que demandam o altruísmo: sociabilidade/amizade e razoabilidade prática. Este capítulo versa justamente sobre as implicações principalmente estes dois valores básicos (sociabilidade/amizade e razoabilidade prática). O ponto de partida é a análise trata do conceito de

‘comunidade’ [*community*] e dos seus desdobramentos, do que resultará o conceito de bem comum.

1.1 Ordens de relacionamento

A) Comunidade natural

Por ‘comunidade’ [*community*], FINNIS entende essencialmente “uma forma de relações de união entre seres humanos.”³¹⁷ Distingue quatro elementos essenciais à constituição destas ‘relações de união’: o transcurso de um considerável intervalo de (a) ‘tempo’ [*time*] com a (b) ‘coordenação’ [*coordination*] de atividades por um número pessoas, na forma de (c) ‘interação’ [*interactions*] e tendo em vistas um (d) ‘objetivo compartilhado’ [*shared objective*].³¹⁸ Assim, poderíamos dizer que a ‘comunidade’, para ele, nada mais seria que relacionamentos resultantes da inteligência humana, da razoabilidade prática e do esforço.³¹⁹

Basicamente envolve questões de relacionamento e de interação, um contínuo estado de relações, um compartilhamento de vida ou de ação ou de interesses, uma associação ou *coming-together*.³²⁰ Mais precisamente, entende que uma comunidade humana implica quatro ordens de relacionamentos humanos: (a) comunidade físico-biológica ou natural [*physical and biological*]; (b) comunidade de cognição [*our understanding itself*]; (c) comunidade técnica [*...cultural unity of shared language, common technology, common technique...*]; d) comunidade ‘de ação conjunta’ [*community of joint action; of mutual commitment to...*].³²¹

³¹⁷ “Whatever else it is, community is a form of unifying relationship between human beings.”

FINNIS. *Natural Law...* P. 136.

³¹⁸ _____. _____. P. 153.

³¹⁹ _____. _____. Cap. 136.

³²⁰ _____. _____. P. 135.

³²¹ _____. _____. P. 135-139. A nomenclatura é minha, pois FINNIS não nomeia as ordens de comunidade. Optei por fazê-lo a fim de facilitar a referência. As expressões ao lado de cada ordem de comunidade serviram de diretriz para a adoção dos designativos.

Parece-me evidente a correspondência entre estas ordens de relacionamentos humanos em uma comunidade e as ordens de conhecimento humanos (natural, lógica, técnica e prática), mas a clareza deste paralelismo na obra de FINNIS só se faz presente em *Aquinas*, até porque somente neste livro trata claramente das quatro ordens de conhecimento. A seguir passaremos ao estudo de cada uma delas. Depois, na próxima seção desta primeira parte, será enfatizada, como acontece no trabalho de FINNIS, a comunidade de ação conjunta. A ênfase a esta quarta ordem de comunidade mais uma vez denota o paralelismo referido, posto que esta ordem de comunidade é consequência, como veremos adiante, da participação do ser humano na ordem prática de conhecimentos.

A comunidade natural corresponde àquela ordem de relacionamentos de união que resultam do fato de termos todos uma unidade físico-biológica e psicológica. É estudada pelas ciências naturais [*natural sciences*], que nos dizem que pertencemos a uma espécie, somos seres humanos. Essa ordem de relacionamentos é perceptível tanto em nossa unidade genética, que nos permite procriar gerando descendência fértil, como na inclinação físico-biológica a acasalar-nos com seres humanos e não com animais. Isso nos possibilita uma espécie de união que pode ser visualizada na relação professor-aluno, na medida em que este ‘escuta os sons’ [*hears the sounds*] produzidos pelas cordas vocais daquele. FINNIS refere-se à família como uma unidade física especial, na medida em que ela tem relação genética muito próxima.³²²

B) Comunidade de cognição

Uma segunda ordem de relacionamentos de união é aquela que denomino de comunidade de cognição. É identificada por FINNIS naqueles relacionamentos que decorrem da coerência interna de cada corpo de conhecimentos, ou seja, do fato de possuímos, em comum, uma mesma forma

³²² FINNIS. *Natural Law...* P. 135.

de estruturar o nosso raciocínio. A maneira como concatenamos as nossas idéias, como compreendemos a realidade, a nossa unidade de inteligência etc., são os elementos que guardamos em comum e que nos permitem esta ordem de relacionamentos. Ela é estudada pela lógica, epistemologia, metodologia e disciplinas similares.³²³

Tomando o mesmo exemplo da relação entre um professor e um aluno, percebemos esta ordem de relacionamento de união quando o aluno ‘ouve exposições, argumentos e explanações’ [*hears expositions, arguments, and explanations*]. Torna-se ainda mais visível a relação quando o aluno dá retorno de seu entendimento ao professor, mesmo que apenas para discordar deste – pois, para discordar é necessário pensar em mesma proporção. E, por fim, mais uma vez FINNIS chama atenção para o papel especial da família. Ela pode proporcionar, na medida em que todos pensam e aprendem juntos, um conjunto comum de experiências e discernimento [*insight*].³²⁴

C) Comunidade técnica

A designação ‘comunidade técnica’ merece um esclarecimento prévio. Já referimos anteriormente ao paralelismo entre as ordens de conhecimento e as ordens de relacionamentos humanos. Pois bem, a adoção da designação para esta terceira ordem de relacionamentos está em função de seu paralelismo com a ordem de conhecimento técnico. Assim, quando se fala em ‘técnica’, deve-se ter em mente o significado que esta palavra herda do termo grego *téchne*, que seria uma habilidade, um saber fazer que emerge da experiência (racional) e está mais dirigido à produção do que à ação, relaciona-se ao produtivo mais do que com prático.³²⁵

A comunidade técnica designa, portanto, aquelas ordens de relacionamentos de união que resultam da “unidade cultural de uma linguagem, de tecnologias, de técnicas, de um capital social comum” etc. É estudada pelas

³²³ _____. _____. P. 136.

³²⁴ FINNIS. *Natural Law*... P. 136. FINNIS. *Aquinas*... P. 21-22 e 52.

³²⁵ PETERS, F.E. *Termos*... P. 225-226.

artes, como a culinária ou a navegação; pela tecnologia e ciências aplicadas; e também pela lingüística e pela crítica literária – naquilo que for pertinente à simbologia. Em síntese, diria que é a ordem de relacionamentos decorrente do compartilhar as condições pelas quais podemos ordenar as coisas constituídas pela razão humana que são externas ao nosso pensar e ao nosso querer.³²⁶

Naquele exemplo, o aluno ‘ouve a língua portuguesa’ [*hears the English language*] e a ‘técnica pedagógica’ [*pedagogical technique*] do professor. Ambos compartilham a compreensão (elaboração e decodificação) dos símbolos da língua e, também os sinais, expressões e gestos coloquiais. Também vemos essa ordem de relacionamentos entre os profissionais (músicos, médicos, engenheiros), entre os membros de uma mesma cultura (brasileiros, alemães, italianos) etc. O papel especial da família decorreria da vivência prolongada, que permitiria a criação de uma linguagem própria e de uma aprendizagem conjunta dos elementos técnicos, tecnológicos e artísticos.³²⁷

D) Comunidade de ação conjunta

A última ordem de relacionamentos de união é aquela que denomino comunidade de ação conjunta. As relações que fazem parte desta ordem decorrem de ações e disposições através de uma escolha ou deliberação inteligente. A psicologia (em um de seus ramos), a biografia e história das ocupações humanas, a ética, a política, etc., são as áreas do conhecimento que se ocupam com estas ordens de relacionamentos. Diz respeito à união que ocorre entre as pessoas em função do compartilhar uma ação. Não um mero fazer [*making*], mas um agir [*doing*], ou seja, um ato que permanece no agente, que passa a constitui-lo.³²⁸

³²⁶ FINNIS. *Natural Law...* P. 137.

³²⁷ FINNIS. *Natural Law...* P. 137.

³²⁸ _____. _____. P. 137-138. FINNIS. *Aquinas...* P. 23-24.

Está presente, p. ex., no relacionamento de união que existe entre um professor e seu aluno, quando este ouve o professor' [*hears the lecturer*], como uma pessoa e um mestre. Eles compartilham uma decisão de auto-constituição: a decisão do professor de devotar parte da sua vida tentando comunicar conhecimento para outra pessoa (seja por qual motivo for); e a decisão do aluno em comprometer parte da sua vida tentando adquirir o conhecimento de outra pessoa (seja por que motivo for). A família pode Ter um papel especial se os seus membros tentarem, mesmo que parcialmente, realizar-se como seres humanos ajudando os outros integrantes da família a realizarem-se enquanto seres humanos.³²⁹

1.2 Os relacionamentos na comunidade de ação conjunta

A) Espécies de relacionamento

Nos dois itens que constituem a segunda seção da primeira parte do capítulo, teremos oportunidade de aprofundar um pouco mais na análise feita por FINNIS sobre a comunidade de ação conjunta. Concretamente, será enfocado os relacionamentos que fariam parte desta comunidade. Começaremos, neste item, com a distinção das três espécies de relacionamentos que compõem a comunidade de ação conjunta, os tipos de coordenação que podem fazer parte dela. No próximo será objeto os graus de relacionamento e, mais precisamente, o ideal de realização na comunidade de ação conjunta.

ARISTÓTELES é a inspiração de FINNIS para a distinção entre as três espécies ou tipos de relacionamentos de união que fazem ou podem fazer parte da comunidade de ação conjunta. As denominadas (a) 'comunidade de utilidade' [*'business' community*], (b) 'comunidade de atuação' [*'play' community*] e (c) amizade [*friendship*]³³⁰ nada mais são que classes da *philia*

³²⁹ FINNIS. *Natural Law...* P. 138.

³³⁰ _____. _____. P. 139 e 141.

aristotélica³³¹. As duas primeiras seriam espécies imperfeitas ou, usando a terminologia metodológica do jusfilósofo australiano, casos periféricos de relacionamentos de união da comunidade de ação conjunta. Já a amizade seria por excelência a relação de união desta ordem de relacionamentos.

O que particulariza a comunidade de utilidade é a existência de um bem distinto da ação de coordenação em si mesma, mas obtido através dessa ação. A coordenação é útil, é o instrumento para a realização desse bem. Assim, aqueles que participam da ação procuram um mesmo bem. Nesse sentido, pode-se dizer que, enquanto voltados para o mesmo bem na ação, existe um bem comum orientando o agir daqueles que constituem a comunidade de utilidade. No entanto, é preciso notar que apenas o objeto (bem) é comum, não partilham, necessariamente, os mesmos objetivos. Esta é a principal característica desta espécie de comunidade: a valoração do agir é particular, privado, individual. E, sendo a ação valorada individualmente, o fato de um deles alcançar o seu objetivo naquele agir, não interferirá, necessariamente, na consecução do objetivo dos demais.³³²

Um exemplo de comunidade de utilidade é a relação existente entre colegas de trabalhos ou entre partes contratantes. Também é o caso de dois candidatos a um concurso público que decidem tomar aulas com um professor de renome especializado nas matérias para aquele concurso. Os dois se reúnem porque o professor só dá aulas a pares de alunos e assim, precisam um do outro. Deste modo, acertam horários, esforçam-se por fazer a aula render etc. Os dois almejam o mesmo bem com a ação: passar no concurso. E, neste caso, também partilham o objetivo. Todavia, o fato de um deles passar no concurso em nada interfere a situação do outro (pode ou não passar).

O outro caso periférico de comunidade de ação conjunta é a comunidade de atuação. Assim como na espécie anterior, os participantes almejam um mesmo bem. Logo, aqui também se pode dizer que existe um bem

³³¹ ARISTÓTELES. *Ét. Nic.* Livro IX (1165b) linha 27.

comum orientando o agir daqueles que a constituem. A diferença para a comunidade de utilidade está no bem intencionado, que, neste caso, é a própria ação coordenada. Não há um interesse específico nos outros participantes, mas somente na ação em si. Desse modo, na comunidade de atuação os participantes atribuem a mesma valoração à ação. Em outras palavras, os participantes tem um mesmo interesse: a ação coordenada em si mesma (a valoração é comum e se identifica com o próprio agir). Um exemplo pode ser percebido nos casos em que vários se reúnem para jogar futebol ou disputar uma partida de voleibol.

Chamo atenção para a identidade de denominações entre o bem humano básico *play* e a comunidade de atuação, *play community*. Não é ocasional esta identidade. FINNIS deixa entender que a denominação desta comunidade está justamente em função daquele bem humano básico.³³³ O que têm em comum é a valoração da atividade ou a realização em si mesma. No entanto, optei por traduções diferentes ao mesmo termo porque uma mesma palavra em português não conseguia captar em plenitude o sentido de cada um dos casos em que *play* é empregado. Se tivesse que optar por uma tradução ficaria com 'atuação', mas não o fiz em relação ao bem humano básico em razão da ênfase ao caráter 'distinguível do contexto 'sério'' [*distinguishable from its 'serious'*].³³⁴ Não creio que este ponto seja fundamental neste bem humano básico, e talvez a mudança em *Nuclear Deterrence, Morality and Realism* para o bem humano excelência na realização³³⁵ denote a percepção disto por FINNIS.

Finalmente, resta falar sobre o caso central de relacionamento na comunidade de ação conjunta, a amizade. Assim como nos casos periféricos, na amizade também há um bem comum partilhado que a caracteriza. Esse bem é a coordenação da ação em função daquele com quem se está atuando. Em outras palavras, a coordenação entre amigos (aqueles

³³² FINNIS. *Natural Law...* P. 139-140.

³³³ FINNIS. *Natural Law...* P. 140.

³³⁴ _____. _____. P. 87.

que participam da amizade) ocorre em virtude, pelo menos em parte, do outro (o amigo). Não há uma comunidade apenas no que diz respeito a um interesse comum em determinadas condições. Também não existe simplesmente em função de uma maneira comum de se interpretar a realidade. Na amizade, o que um quer para si, quer (pelo menos em parte) sob a condição de que o outro também queira (e vice-versa).

O bem entre amigos não é somente o bem resultante da colaboração ou coordenação bem sucedida, e nem simplesmente o bem de dois projetos ou objetivos realizáveis em comum. O bem entre amigos é o ter em comum a intenção de mútua realização integral como pessoas humanas³³⁶. Neste ponto, diante do sentido que possui o caso central dos relacionamentos na comunidade de ação conjunta, é interessante notar a extensão do significado que tem coordenação para FINNIS. O sentido de coordenação não se resume à coexistência, mas implica um efetivo agir (ou abster-se de agir) em função, pelo menos em parte, da realização integral de cada um aqueles que participam da ação.³³⁷

B) O princípio da subsidiariedade

No item anterior foi possível observar porque a amizade é o caso central de comunidade de ação conjunta. Agora passamos à análise da dinâmica destes relacionamentos de coordenação. A pergunta a ser respondida é a seguinte: qual seria a forma adequada de coordenação das ações de amizade em uma comunidade? Mais uma vez, a fonte principal de FINNIS é ARISTÓTELES, em particular o livro *Política*. Já no primeiro momento da análise ele se mostra o alicerce fundamental do professor de Oxford. Endossa os argumentos do estagirita para rejeitar o “comunismo platônico”.³³⁸ Assim,

³³⁵ ____ *et alii*. *Nuclear Deterrence...* P. 279.

³³⁶ FINNIS. *Natural Law...* P. 141-144.

³³⁷ VIOLA. *Introduzione...* P. XVII.

³³⁸ PLATÃO. *Oeuvres Complètes – Tome Sixième: Les Lois (Livres I-VI)*. Tradução francesa, introdução e notas por Émile CHAMBRY. Paris: Librairie Garnier Frères, 1946. Livro V, 10 (739b) linhas 8 e seguintes. ARISTÓTELES. *Política*. Edição bilíngue e tradução de Julián MARIAS e

mostra como este “comunismo”, mesmo que em nome da amizade, acaba sendo o vetor de eliminação deste aspecto básico da vida humana – entre outros motivos, porque (a) reduz a possibilidade de compartilhar e de comprometer-se; e (b) elimina a família, que, como já vimos, tem importante papel em cada uma das ordens de relacionamentos humanos.³³⁹

Rejeitada a visão platônica, em nome do bem humano básico sociabilidade (que tem a sua perfeição na amizade), resta, então, entender melhor a maneira como se manifesta o caso central de comunidade de ação conjunta (que é a própria amizade). Neste ponto, retomamos a breve referência feita à família quando foram apresentadas as ordens de relacionamentos de união. Naquela ocasião víamos que a família era a base de todas as quatro ordens. Agora, é preciso também dizer que, ao mesmo tempo que possui valor primordial e fundamental, também é inadequada e incompleta [*incomplete and inadequate*].³⁴⁰

A inadequabilidade da família refere-se tanto a possibilidade de perpetuação enquanto comunidade, como ao oferecimento dos meios pelos quais aqueles que a constitui podem chegar à integral realização. Quanto ao primeiro aspecto, é perceptível em cada uma das quatro ordens de relacionamentos de união (de que faz parte). É incompleta enquanto comunidade natural porque sequer é capaz de transmitir intacta a sua própria carga genética. Também não responde plenamente à comunidade de cognição, na medida em que o discernimento resultante da vivência familiar muitas vezes não é satisfatório. Enquanto comunidade técnica, sua debilidade se torna evidente em questões como a saúde e a cultura dos seus membros.³⁴¹

María ARAÚJO. Introdução e notas de Julián MARÍAS. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997. Livro II, 1 (1260b) linhas 27 e seguintes; Livro II, 5 (1264b) linhas 1 e seguintes

³³⁹ FINNIS. *Natural Law...* P. 144-145.

³⁴⁰ FINNIS. *Natural Law...* P. 147.

³⁴¹ _____. _____. ... P. 147.

Por fim, enquanto comunidade de ação conjunta, sua insuficiência resulta do fato de que muitas vezes não será possível para os membros da família alcançarem os meios para a auto-realização e de seus familiares. E justamente aqui fica explícito o outro aspecto pelo qual a família é inadequada e insuficiente: não é capaz de suprir os meios da realização integral humana.³⁴² Disto resulta a necessidade de comunidades que possam suprir estas insuficiências da comunidade familiar, i. é, torna-se indispensável uma 'comunidade completa' [*complete community*], que satisfaça os aspectos básicos humanos que a família não é capaz de atender.

Esta comunidade completa seria uma ordem de relacionamentos de união cujo sentido é assegurar o conjunto de todas as condições materiais ou de outras ordens, incluindo formas de colaboração, que favoreçam, facilitem e fomentem cada indivíduo a realizar-se integralmente. Nela se coordenariam as iniciativas e atividades dos indivíduos, das famílias e das comunidades intermediárias. E, contrariando toda a tradição em filosofia política, FINNIS não considera o Estado a comunidade perfeita. Isto porque há uma série de relacionamentos que ultrapassam as fronteiras estatais.

As relações que ultrapassam as fronteiras estatais são cada vez maiores e intensas e abrangem três das quatro ordens de relacionamentos. Quanto à comunidade natural, temos a interdependência física, biológica e ecológica. As relações referentes à comunidade de cognição também suplantam o âmbito estatal, pois existe um acervo comum de conhecimento: conhecimento da existência, interesses e condições recíprocas. Finalmente, a comunidade técnica igualmente não se restringe às relações intra-estatais; exemplo disto são as tecnologias, os sistemas de intercomunicação, as ideologias e as religiões. Logo, para FINNIS, a comunidade completa ou perfeita só poderia ser a comunidade internacional [*international community*].³⁴³

³⁴² _____. ____ ... P. 147.

Estabelecido qual é a comunidade perfeita na quarta ordem de relacionamentos (ou seja, de ação conjunta), volta a pergunta feita anteriormente a respeito da dinâmica das relações. Cabe então à comunidade internacional a responsabilidade para agir? A percepção de que a comunidade internacional é a comunidade perfeita elimina as demais comunidades intermediárias? E como ficam a família e o indivíduo? As respostas para estas perguntas podem ser melhor apreendidas se rememorarmos o exemplo da 'máquina da experiência'. Por esse exemplo havíamos chegado à conclusão de que o agir é um bem em si mesmo e que eliminar a possibilidade de participar da ação significa eliminar aspectos básicos da plenitude humana, como a liberdade e a autenticidade.

Para o valor que mais nos interessa agora, eliminar a ação, como no exemplo da 'máquina da experiência', significa diluir a amizade. É preciso, então, notar que a existência da comunidade perfeita não elimina e não pode eliminar os demais graus de comunidades (família, associações, Estado etc.). Se o fizesse estaria eliminando a possibilidade de relacionamento de muitos indivíduos, que, dessa maneira, seriam mitigados na sua possibilidade de participação no valor básico amizade. Assim, os graus de comunidade existem concomitantemente, não há substituição ou eliminação. Pelo contrário, de certa forma, um complementa o outro. E esta complementação é regida pelo princípio da subsidiariedade. Este princípio é a diretriz mestra a estabelecer a correta dinâmica de relação entre os graus de comunidades.

Uma importante consideração quanto à nomenclatura. Subsidiariedade não significa subordinação ou secundariedade, mas assistência (do latim *subsidium*).³⁴³ Sua origem remete ao desenvolvimento do pensamento político aristotélico, em função da crítica que ARISTÓTELES faz ao

³⁴³ FINNIS. *Natural Law...* P. 147-148 e 150. Interessante perceber que, no conjunto da obra de FINNIS, é maior a ênfase às questões do Estado (comunidade política), que aquela dada à comunidade internacional.

³⁴⁴ FINNIS. *Natural Law...* P. 146.

“comunismo platônico”. Recentemente tem sido popularizado pela Doutrina Social da Igreja, foi pela primeira vez empregado pelo Papa Pio XI, na carta encíclica *Quadragesimo Anno* (1931). Pronunciamentos posteriores da Igreja apicaram o princípio às relações de produção na economia, à ordem econômica mundial, à ordem política em todos os níveis, às relações entre as famílias, escolas e o Estado etc.³⁴⁵

O princípio da subsidiariedade poderia ser enunciado da seguinte forma: as associações maiores não devem assumir as funções que podem ser eficientemente realizadas por associações menores [*larger associations should not assume functions which can be performed efficiently by smaller associations*].³⁴⁶ A razão ou justificativa deste enunciado pode ser analisado sob duas óticas. Através da primeira, percebe-se a garantia de participação, dada à pessoa, através da sua ação, sozinha ou em comunidade, nos relacionamentos de coordenação. Já a partir da segunda visualiza-se o a função de associar-se, que é prestar auxílio aos demais participantes na comunidade a chegarem a realização humana integral, ou seja:

constituírem-se através das iniciativas individuais de eleições de compromissos (incluindo os compromissos com a amizade e com outras formas de associação) e de realizá-los através da criatividade e do esforço pessoais em projetos (muitos dos quais, inclusive, serão cooperativos na execução e até comunitários em objetivos).³⁴⁷

2 O agir social correto: o bem comum

A segunda parte deste último capítulo enfoca diretamente o bem comum e duas de suas implicações mais imediatas. Assim, no primeiro item da primeira parte será trabalhado o conceito que FINNIS nos propõe e, no segundo item, os aprimoramentos e mudanças que sofreu esta conceituação ao longo das publicações do jusfilósofo de Oxford. A segunda parte versa sobre a justiça, trabalhando o seu conceito que estaria vinculado à noção de

³⁴⁵ _____. _____. P. 146.

³⁴⁶ FINNIS. *Natural Law*... P. 146-147.

³⁴⁷ _____. _____. P. 146: “[...] to constitute themselves through the individual initiatives of choosing commitments (including commitments to friendship and other forms of association) and of

bem comum. E, encerrando a análise desta dissertação, tratamos dos direitos humanos, que é outra categoria que possui clara ligação com o bem comum no pensamento de FINNIS.

2.1 Determinação do conceito de bem comum

A) A formulação do conceito

Diante do raciocínio desenvolvido até aqui na dissertação, não há que se falar em um conceito vazio ou proporcionalista de bem comum. A partir do exposto sobre o pensamento de FINNIS é fácil concluirmos que nega a idéia de bem comum como o “maior bem do maior número” ou algo parecido. A noção proporcionalista é desprovida de sentido quando se tem presente a multiplicidade e incomensurabilidade dos valores básicos e as exigências da razoabilidade prática. Da mesma maneira, um conceito vazio seria a negação dos valores básicos e dos pressupostos de razoabilidade prática.

Mais especificamente, um conceito vazio deve ser descartado de imediato em função das constatações feitas na análise sobre a comunidade de ação conjunta. Quando falamos das três espécies de comunidade de ação conjunta, percebíamos, em cada uma delas, a existência de um bem comum. Assim, na comunidade de utilidade, temos que o bem comum dos participantes da ação é o conjunto de condições obtidos por meio do agir que capacita a cada um deles alcançarem seus próprios objetivos. Na comunidade de atuação o bem comum dos participantes está no bem desempenhar a ação [*a good play of the game*], o qual envolve uma série de condições materiais e também uma certa qualidade na coordenação (em um jogo de voleibol, conformar-se às regras). E na amizade, o bem comum se identifica com a auto-realização de cada um dos amigos.³⁴⁸

realising these commitments through personal inventiveness and effort in projects (many of which will, of course, be co-operative in execution and even communal in purpose)”.
³⁴⁸ FINNIS. *Natural Law...* P. 154.

A partir dessas noções, FINNIS faz perceber que em todas elas o bem comum aparece como um fator ou conjunto de fatores que servem como considerações para o raciocínio prático de uma pessoa. Eles tanto podem ser um valor ou um objetivo operativo concreto como condições para alcançar um valor ou um objetivo, e fornecem (a) um sentido ou razão para que uma pessoa colabore com os demais e (b) uma razão para que os demais colaborem entre eles e com esta pessoa. Assim, o bem comum da comunidade política se referiria aos fatores que servem de motivos para que as pessoas e associações dessa comunidade ajam colaborando uns com os outros. E, sabendo-se que a ação na comunidade política está voltada para o favorecimento da realização integral das pessoas que a compõe, seria possível afirmar que a comunidade política, assim como qualquer outra comunidade, tem como bem comum a realização integral da pessoa humana – enquanto há um aspecto desta realização que cabe àquela comunidade política.³⁴⁹

FINNIS rejeita a noção de que o bem comum da comunidade política possa ser algo específico, como uma meta ou um conjunto de metas definidas. Ele não pode ser preestabelecido cabalmente, mas também não é um conjunto impreciso – é “suficientemente definido para excluir um número considerável de tipos de ordenações políticas, leis etc.”.³⁵⁰ Esse espectro de possibilidades é determinável a partir de dois sentidos pelos quais podemos perceber o bem comum. No primeiro sentido, dizemos que há um bem comum para todos os seres humanos em razão de existirem bens humanos básicos (a vida, o conhecimento, a amizade etc.), que são bens para toda e qualquer pessoa. A partir do segundo sentido, percebemos que há um bem comum porque cada um destes bens humanos, por serem básicos, o são para uma variedade inesgotável de pessoas, em uma variedade inesgotável de formas ou ocasiões; ou seja, são comuns a todos os seres humanos.

Desse modo, FINNIS chega à proposição de um conceito genérico de bem comum, aplicável a qualquer grau de comunidade ou

³⁴⁹ FINNIS. *Natural Law...* P. 154.

associação. Esta terceira noção, que toma como referência a toda a sua obra, diz que bem comum é:

um conjunto de condições que tornam aptos os membros de uma comunidade a alcançar por si mesmos objetivos razoáveis, ou realizar razoavelmente por si mesmos o(s) valor(es) pelos quais eles têm razão em colaborar uns com os outros (positiva e/ou negativamente) em uma comunidade.³⁵¹

B) O Estado e o bem comum

Na seção anterior, foi constatado que o conceito de bem comum possui um conteúdo que, *a priori*, está contido em um espectro de possibilidade e que, concretamente, é determinado em função da realidade comunitária. O que se pretende agora é expor um aspecto importante da análise de FINNIS em relação ao bem comum na comunidade política. Trata-se da extensão, e, em função disto, do conteúdo do bem comum do Estado. Trabalhando as idéias de SANTO TOMÁS DE AQUINO, ele se pergunta se o conteúdo do bem comum estatal é efetivamente a realização integral de cada um dos seus cidadãos, ou seja, se o Estado deve realmente agir (legislar, julgar, administrar) contra os atos que sejam contrários a cada uma das exigências da razoabilidade prática, de modo a gradualmente implementar, pelo direito, em cada um dos cidadãos, o hábito da razoabilidade prática plena.³⁵²

A resposta de FINNIS é não.³⁵³ E, parece claro que o fundamento último dela está na aplicação do princípio da subsidiariedade à comunidade política, compreendendo-a como distinta da comunidade perfeita. Assim, para ele não existe um Estado próspero sem que haja cidadãos que sejam plenamente razoáveis, mas não cabe ao Estado a função de promover a realização plena dos seus cidadãos. Desse maneira o Estado não seria a

³⁵⁰ _____. ____ ... P. 155.

³⁵¹ _____. ____ ... P. 155: "a set of conditions which enables the members of a community to attain for themselves reasonable objectives, or to realise reasonably for themselves the value(s), for the sake of which they have reason to collaborate with each other (positively and/or negatively) in a community".

³⁵² FINNIS. *Aquinas...* P. 222.

³⁵³ _____. ____ ... P. 221.

instância responsável por todas as exigências de coordenação comunitária em prol da realização humana. Há aspectos que podem ser bem realizados pelos indivíduos, famílias, associações e outras comunidades intermediárias que pertencem à comunidade política. E, por isso, devem estar a encargo deles.³⁵⁴

E, nesse sentido, o bem comum do Estado seria um bem limitado. Na verdade, há um duplo aspecto na limitação do bem da comunidade política em FINNIS. Primeiro, ela não se refere, como já falamos, àqueles bens que podem ser realizados plenamente por comunidades mais simples. Deste modo, mesmo as questões que digam respeito à comunidade política não merecem a promoção estatal se forem adequadamente feitas por aquelas associações. Por outro lado, a limitação também se refere àqueles bens que estão fora do âmbito da ação estatal, não porque sejam adequadamente realizados pelos indivíduos ou associações mais simples, mas porque são bens essencialmente privados. É o caso, por exemplo, do bem 'religião', que não pertencerá, nunca, à esfera da comunidade política. Segundo FINNIS, a razão disto é que são bens que pertencem intrinsecamente à esfera privada e a uma comunidade distinta da comunidade política (p. ex., à Igreja).³⁵⁵

E este duplo aspecto pode ser sintetizado da seguinte forma: ao Estado só cabe promover os bens que são intrinsecamente interpessoais [*other-directed*], intervindo coercitivamente (em sentido amplo) sempre que possam causar distúrbios na harmonia comunitária, suprindo as incapacidades das comunidades mais simples. Disso se justifica FINNIS denominar o bem comum do Estado, bem público [*public good*].³⁵⁶ Distingue-se do bem da pessoa (vista individualmente) e daquelas comunidades intermediárias que fazem parte do Estado, aos quais, por oposição, chamam-se bens privados [*privates goods*].³⁵⁷

³⁵⁴ FINNIS. *Public Good: The Specifically...* P. 176-177.

³⁵⁵ FINNIS. *Aquinas...* P. 226.

³⁵⁶ _____. _____. ... P. 179.

³⁵⁷ _____. _____. ... P. 178-179.

Por sua vez, FINNIS também percebe, em uma análise inicial, que esses bens intrinsecamente interpessoais que compõem o bem público são freqüentemente reunidos sob os títulos de justiça [*justice*] e paz [*peace*]. No entanto, continuando sua reflexão, faz notar que o sentido em que freqüentemente se emprega o termo paz está muito próximo do conceito de justiça geral, ou seja, em linhas gerais, virtude que expressa a disposição à buscar sempre promover o que é devido a cada um (o significado de justiça, será trabalhado na próxima seção). Isso porque o conceito de paz pode ser sintetizado em três aspectos. Primeiro a idéia de (a) concórdia [*concord*], que significaria a ausência de dissenso entre os cidadãos, principalmente naquilo que é fundamental para a ação conjunta comunitária – a ‘tranqüilidade da ordem’ [*tranquillity of order*]. Segundo, (b) a disposição para a concordância entre pessoas e grupos sociais e, terceiro, (c) a harmonia entre os desejos [*desires; appetitus*] do indivíduo.³⁵⁸

Portanto, essencialmente, o conteúdo do bem público é composto por aquilo que promove a justiça. Em outras palavras, a função do Estado é promover a justiça. Isso não significa que ele não possa intervir em outros campos, i. é, em ações que impliquem outros bens humanos. A limitação à justiça apenas diz respeito à ação direta do Estado, à atuação de seus agentes no intuito de promover e assegurar o bem comum da comunidade política. No entanto, indiretamente, é perfeitamente possível que o Estado aja, a fim de promover a justiça, intervindo em outros bens humanos que, a princípio, não são parte do bem público. E mais, enquanto essa ação pode ser considerada um requisito para que os cidadãos alcancem a realização integral, o bem público é requisito para que se chegue ao bem comum pleno, da comunidade perfeita.

Assim, o bem comum humano em toda a sua plenitude só será possível, para FINNIS, se o bem comum que diz respeito à comunidade política,

³⁵⁸ **AQUINO.** S.T. II-II, q. 29, a. 1: “[...] Por onde, a concórdia implica a união dos diversos apetites dos que desejam; ao passo que a paz, além dessa união, implica também a união dos apetites de um mesmo homem.”

ou seja, o bem público, for entendido não como um bem comum em que se inclui a possibilidade de intervenção em e promoção de todos os bens humanos. E, da mesma maneira, não pode ser visto como um simples conjunto de bens, comuns a todos os cidadãos. Uma adequada interpretação do bem público, o enxerga como um bem comum limitado e, salvo no que diz respeito à justiça, um bem comum instrumental.³⁵⁹

Sintetizaria da seguinte forma: o bem comum do Estado é o bem público, que, por esta designação, diferencia-se dos bens privados (dos indivíduos e comunidades intermediárias deste Estado). A caracterização do bem público pode ser feita a partir de duas perspectivas. A primeira tem como referência a possibilidade de intervenções em e promoções de bens humanos. Neste sentido, o bem público seria um (a) bem comum limitado, pois só pode intervir em e promover os bens humanos que não são realizáveis pelos indivíduos e comunidades intermediárias que compõem o Estado. A segunda perspectiva observa a subsidiariedade da ação do bem público ao promover os bens humanos. Aqui há duplo aspecto; o bem público seria (b) um bem comum essencial, pois a promoção da justiça é função primordial do Estado, e também (c) um bem comum instrumental, enquanto, a fim de promover a justiça, subsidia os indivíduos e comunidades intermediárias que compõem o Estado na realização dos bens humanos.

2.2 Instrumentos de realização do bem comum

A) Justiça

Com a análise feita em torno do conceito de bem comum, pode-se observar que existe uma vinculação entre este conceito e a idéia de justiça. Isto, não só em razão do que concluiu-se na seção anterior, mas também devido à análise feita em relação à comunidade de ação conjunta. Nesta análise, chegou-se a afirmação, presente no conceito de bem comum,

³⁵⁹ FINNIS. *Aquinas...* P. 252.

de que se deve realizar e respeitar os bens humanos não apenas em relação à pessoa mesma ou pelas motivações que esta possa ter, mas também em função daquelas finalidades e motivações comuns da comunidade em que se situa a pessoa. Trabalhando agora esta relação, se construirá uma teoria do que se requer para alcançar aquele bem comum.³⁶⁰ Em outras palavras, trabalhar-se-á a teoria da justiça de FINNIS, a qual, na verdade, é uma reinterpretação do pensamento de SANTO TOMÁS DE AQUINO.

Assim, a análise da justiça neste item passará por cinco momentos. No primeiro serão vistos os elementos essenciais constitutivos do significado focal de justiça para FINNIS. O segundo momento aborda a justiça como uma virtude. Sob a condição de virtude a justiça é denominada justiça geral, para diferenciá-la da justiça particular. A justiça particular será tratada no terceiro e quarto momentos, enfocadas, respectivamente, como justiça distributiva e justiça comutativa. O quinto momento encerra a reflexão sobre a justiça, criticando a interpretação moderna da teoria da justiça de SANTO TOMÁS DE AQUINO em relação aos cidadãos e ao Estado.

A idéia de justiça que FINNIS possui não se restringe à noção hodierna, mais limitada. Abarca tanto o significado que tem na expressão 'tribunais de justiça' [*courts of justice*], como aqueles que são percebidos na distinção entre justo [*just*] e eqüitativo [*fair*]. E este conceito amplo de justiça é constituído por três elementos fundamentais: a) 'intersubjetividade' [*other-directedness*]; b) 'dever' [*duty*]; c) 'proporcionalidade' [*proportionality, equality*]. No primeiro elemento, intersubjetividade, temos que a justiça é um fenômeno que não pode ser pensado em uma pessoa isolada, mas em função de uma relação; é sempre um "direcionada para o outro" – interpessoal. Em síntese, a partir desta característica, só poderemos falar de justiça quando houver pluralidade de indivíduos.³⁶¹

³⁶⁰ FINNIS. *Natural Law...* P. 165.

³⁶¹ FINNIS. *Natural Law...* P. 161-162.

O segundo elemento é dever, que não só corresponde ao dever jurídico, mas também, ou antes, ao dever moral. Ele manifesta a noção de que ao falarmos de justiça, falamos do dever em relação ao que é ‘possuído’ [*owed*] ou ‘devido’ [*due*] a outro e, correspondentemente, ao que o outro tem ‘direito’ [*right*]. Por outro lado, a justiça não diz respeito a todas as relações ou negociações razoáveis entre pessoas, somente àquelas nas quais é necessária ou apropriada para se evitar o ‘erro’ [*wrong*].

O terceiro elemento é a ‘proporcionalidade’, que expressa o sentido de equilíbrio próprio da justiça. Em verdade, o termo utilizado por FINNIS, se traduzido literalmente, seria igualdade [*equality*], no entanto, o próprio FINNIS faz a ressalva de que, talvez, esta palavra não expresse bem toda amplitude pretendida por este elemento da justiça – que, em latim, SANTO TOMÁS DE AQUINO denomina *aequalitas*.³⁶² Assim, acrescenta que talvez fosse melhor compreendido se referido pelas palavras proporcionalidade [*proportionality*], equilíbrio [*equilibrium*] ou balanceamento [*balance*].³⁶³

Mas o fato de se falar em dever, proporcionalidade ou intersubjetividade em si mesmos não nos permitem chegar ao que é justo. Um dever pode ou não ser justo, da mesma forma a intersubjetividade. E, no caso da proporcionalidade isto é ainda mais claro. Podemos falar de uma proporção aritmética ou geométrica – qual delas expressa o justo? A solução destas questões torna-se possível se estiverem presentes as circunstâncias concretas dentro das quais se pretende fazer um juízo a respeito do que é a justiça. E esta necessária referência à ordem prática do conhecimento, às circunstâncias da ação, expressa uma característica geral de cada um daqueles três elementos e, por conseqüência, do conceito de justiça: o sentido analógico [*analogical*]. Assim, para saber o que é a justiça é preciso ter presente o que se relaciona ou compara.³⁶⁴

³⁶² AQUINO. S.T. II-II, q. 58, a. 2.

³⁶³ FINNIS. *Natural Law...* P. 163.

³⁶⁴ _____. _____. ... P. 163.

Deste caráter analógico resulta a necessidade de se distinguir entre duas dimensões primárias da justiça. Não é uma classificação da justiça, mas a determinação de dois aspectos distintos da manifestação analógica da justiça. FINNIS fala, assim, de uma justiça geral e de uma justiça particular, seguindo a tradicional distinção aritotélico-tomista. Ambas são dimensões das mesmas exigências de justiça. A diferença é que a justiça geral expressa uma dimensão genérica, que, seguindo a nomenclatura aritotélico-tomista, corresponderia a uma virtude. Já a dimensão da justiça particular, é mais específica, concreta. Estas diferenças serão analisadas agora, começando com o significado da justiça geral.

A justiça geral expressa, primariamente, um requerimento geral de justiça. Enquanto requerimento geral de justiça, denota a ligação com a noção de bem ou, de modo mais preciso, de bem comum. Este vínculo existe em função de uma das exigências básicas da razoabilidade prática: favorecer e fomentar o bem comum de uma comunidade. Sob esta perspectiva a justiça seria o meio fundamental de designação do bem viver esta exigência básica. Desse modo, a pessoa que favorece e fomenta o bem comum da comunidade em que vive é uma pessoa justa.

Todavia, isto não significa tomar a pessoa separadamente em cada um dos seus âmbitos de atuação nas comunidade de que participa. Na medida em que se analisa a justiça a partir da noção de bem, o enfoque recai simplesmente sobre agir da pessoa; todo e qualquer agir, sem determinações. Pois os bens humanos são razões para a ação, todas elas e não apenas algumas. Então uma pessoa só pode ser justa, ou seja, estar em conformidade com o princípio geral de justiça, se o seu agir for justo independentemente do contexto em que ocorra a ação. Por isso dizer que, quando se fala em justiça geral, a justiça é vista, como uma virtude, ou seja, uma disposição, uma boa vontade.

Por outro lado, FINNIS, identifica a justiça geral com a plena razoabilidade prática [*full practical reasonableness*].³⁶⁵ A razão está em que, para se viver o princípio geral de justiça em sua plenitude, é preciso viver todas as exigências da razoabilidade prática. Isto não significa que deixar de observá-las será sempre uma injustiça, mas pode levar alguém a cometê-la, seja por ação seja por omissão. Neste sentido, segue a visão, p. ex., de Aristóteles, que entende a justiça como a virtude total (a virtude).³⁶⁶ Dessa maneira, o jusfilósofo australiano sintetiza da seguinte maneira o conteúdo da justiça geral ou da justiça enquanto qualidade do caráter [*quality of character*]: “disposição prática para favorecer ou fomentar o bem comum das comunidades em que se participa”.³⁶⁷ Resultado desta concepção é que uma teoria da justiça será uma “teoria do que em linhas gerais é requisitado para aquele [das comunidades em que se participa] bem comum”.³⁶⁸

Analisando-se a justiça geral chegamos ao significado geral das exigências de justiça em função do bem: o que dizem essas exigências em função dos bem? Dizem que devo procurar e promover o bem comum das comunidades de que participo. No entanto, nada diz a respeito do modo pelo qual posso e devo procurar e promover o bem comum nessas comunidades. Segundo FINNIS, quando a questão é determinar o modo de concretizar a justiça, pergunta-se pela justiça particular. Ela será a responsável pela formulação destas exigências concretas da justiça. Assim, ela não é uma espécie de justiça, mas a expressão que identifica uma forma de se visualizar as exigências da justiça.

Em outras palavras, quando se quer identificar quais são as exigências de justiça, não se pode tomar como referência a justiça geral, mas a justiça particular. Só assim se consegue perceber “o que estabelecerá ou

³⁶⁵ FINNIS. *Natural Law...* P. 165.

³⁶⁶ ARISTÓTELES. *Ét. Nic.* Livro V, 1 (1130a), linhas 6-15.

³⁶⁷ FINNIS. *Natural Law...* P. 165: “[...] a practical willingness to favour and foster the common good of one’s communities [...]”.

³⁶⁸ FINNIS. *Natural Law...* P. 165: “[...] the theory of justice is, in all its parts, the theory of what in outline is required for that common good.”

preservará um relacionamento razoável de igualdade proporcional entre nós, em relação a algum ato, abstenção, organização, ou outra questão que é externa, que afeta ou é concernente aos outros”.³⁶⁹ E, novamente, teremos como substrato o bem comum. E, ao se trabalhar a partir da perspectiva da justiça particular, tentando concretizar as exigências da justiça em função do bem comum, é possível perceber duas espécies de problemas concernentes à esfera comunitária. Onde pode se especificar ainda mais este modo de se perceber as exigências particulares de justiça.

Segundo FINNIS, o primeiro deles são os problemas de distribuição de recursos, oportunidade, responsabilidades, impostos etc. As exigências particulares de justiça, quando aplicados a estas questões, compõem o que se chama de justiça distributiva. Já os problemas concernentes ao que se requer para o bem estar individual em comunidade, que surgem nas relações e negociações entre indivíduos ou grupos e nos quais não estão diretamente em questão a primeira espécie de problemas referida, determinam o campo da justiça comutativa.³⁷⁰ As teorias da justiça distributiva e comutativa será o objeto da análise que se inicia agora.

Basicamente, para FINNIS, uma teoria da justiça distributiva refere-se ao que exigem as exigências particulares da justiça quanto àqueles objetos que são comuns. Em outras palavras, é uma teoria que identifica os modos de se partilhar aquilo que é essencialmente comum entre os integrantes de uma comunidade; e o fundamento e critério para essa partilha é o bem comum. FINNIS nos aponta duas formas em que um objeto é comum: (a) recursos naturais: aquilo que não é parte de uma pessoa individual e não foi criado por ninguém, mas é apto para o uso em benefício de qualquer um ou de todos; (b) recursos humanos: aquilo que é fruto da disposição de indivíduos em

³⁶⁹ FINNIS. *Aquinas...* P. 188: “[...] what will establish or preserve a reasonable relationship of proportionate equality between us, in relation to some act, forbearance, arrangement, or other subject-matter which is external, other-regarding (other-affecting)”.

³⁷⁰ FINNIS. *Natural Law...* P. 166.

colaborar no aperfeiçoamento de suas posições³⁷¹; podem ser: (b₁) ‘inconvenientes de empreendimentos comuns’ [*Incidentes of communal enterprise*]; são os encargos e responsabilidades, como, p. ex., decidir o que deve ser feito e como; a tarefa de participar em aspectos particulares de determinados projetos; a responsabilidade de contribuir com os recursos e fundos necessários etc.; e (b₂) ‘acervos comuns’ [*common stock*]; são os produtos e objetos, como, p. ex., a provisão de armas, diques, sistemas de drenagem, hospitais etc.

Podemos dizer, então, que o fim na justiça distributiva não é a igualdade; esta é apenas um meio para que se alcance o fim: bem comum. Portanto, igualdade é apenas um critério mediato, princípio subsidiário, enquanto possa ajudar na consecução da prosperidade de todos os membros da comunidade. Por outro lado, FINNIS também não aceita a existência de um único critério para a justiça distributiva. Segundo ele, há vários critérios para solucionar as questões de distribuição, que são aplicáveis em razão do que se está distribuindo.³⁷² Talvez essa conclusão decorra do fato de entender que a determinação e emprego dos critérios de justiça distributiva nada mais é que um modo de se visualizar as exigências de justiça. Por sua vez, essas exigências tratam do que exige a razoabilidade prática em função do bem comum, não são valorações a respeito de estados de coisas e suas conseqüências.³⁷³

Desse modo, arrola cinco critérios para a justiça distributiva, ou mais precisamente, cinco razões para a distribuição: (a) ‘necessidade’ [*need*]: é o principal critério, pois é aplicado à realização direta dos bens humanos básicos; (b) ‘função’ [*function*]: refere-se à distribuição dos papéis e responsabilidade na comunidade; (c) ‘capacidade’ [*capacity*]: diz respeito à

³⁷¹ Por exemplo, um grupo pode ser atacado por outros, ou sofrer com uma enchente ou com a fome. Nenhum dos membros do grupo pode assegurar a sua *segurança* por seus próprios esforços (desordenados), mas todos podem ser salvos pela ação conjunta. FINNIS. *Natural Law...* P. 167.

³⁷² FINNIS. *Natural Law...* P. 173-174.

³⁷³ _____. _____. ... P. 175.

distribuição dos papéis nas empresas comuns e às oportunidades para o progresso individual; (d) ‘méritos e contribuições’ [*deserts and contributions*]: pois “a afabilidade que se expressa nas manifestações de gratidão é um grande bem humano, tanto para o que a dá como para o que recebe”; (e) previsibilidade e evitabilidade de riscos aceitados [*foreseen and accepted avoidable risks*]: aplicável à distribuição das perdas e custos da empresa comum.³⁷⁴

Esgotada a análise dos principais pontos relativos à justiça distributiva passamos à exposição do entendimento de FINNIS a respeito da justiça comutativa, cujo âmbito define por exclusão: aquilo que não diz respeito à justiça distributiva. Ou, poderíamos dizer, a justiça comutativa envolve todos os problemas concernentes ao que se requer para o bem estar individual em comunidade, os quais surgem nas relações e negociações entre indivíduos ou grupos, e onde os bens públicos e o que os incidentes de empreendimento comum não estão diretamente em questão.³⁷⁵

Em verdade, FINNIS defende a idéia de que não se pode estabelecer uma relação de assuntos que determine de antemão (*a priori*) quais questões são relativas à justiça distributiva e quais pertencem à justiça comutativa. Inclusive, para o professor de Oxford, muitos casos são simultaneamente de justiça distributiva e comutativa, cabendo à comunidade determinar que enfoque dar a eles. E uma correta opção passaria pela avaliação do mais razoável em relação à solução destes casos. Será, portanto, a comunidade, diante das circunstâncias concretas que decidirá se o caso é ou não de empreendimento comum ou relativo ao acervo comum.³⁷⁶

Em sentido semelhante, FINNIS cita o exemplo da responsabilidade civil [*torts*] para mostrar que muitas soluções empregam um esquema misto de justiça distributiva e a justiça comutativa. Para ele, a razão

³⁷⁴ _____. _____. ... P. 174-175.

³⁷⁵ _____. _____. ... P. 177-178.

³⁷⁶ FINNIS. *Natural Law*... P. 179-183.

disto está no fato de que a justiça comutativa não se encaixaria como resposta adequada, mas também a adoção exclusiva da justiça distributiva se torna imprópria por não responde a todas as exigências de justiça. De um lado, no caso da responsabilidade civil, procura-se compensar todos que sofreram injúria em uma circunstância relevante da vida em comunidade, e, de outro, somente aqueles injuriados pelo ato de alguém que falhou em viver seus deveres de diligência e respeito com o bem dos outros – devendo reparar esta falta.

Isso não significa que FINNIS negue a distinção entre justiça distributiva e comutativa. Pelo contrário, reconhece que há um campo de questões onde se pode distinguir uma e outra espécie de justiça particular. Assim, há uma série de problemas que estão localizados no espaço próprio da justiça comutativa e são, inclusive, inumeráveis. Como exemplos ele cita: (a) relações entre indivíduos determinados, como é o caso de um contrato onde uma das partes não cumpriu sua prestação e deve restituir a igualdade; (b) dever do indivíduo em relação a outros indivíduos determinados, como o dever de diligência ou de vigilância no campo da responsabilidade civil; (c) dever do indivíduo em relação a outros indivíduos indeterminados; (d) dever do indivíduo em relação ao Estado: o dever dos funcionários públicos e dos demais cidadãos em respeitar o direito justo (e, algumas vezes, o injusto); (e) dever da autoridade pública em relação ao objeto de sua autoridade: lícita e regular administração dos impostos e do bem estar social.³⁷⁷

Assim, estabelecidas as noções de justiça particular e suas subdivisões, distributiva e comutativa, passamos à crítica de FINNIS à interpretação tradicional da relação entre justiça e Estado dentro do pensamento aristotélico-tomista. Conforme FINNIS, foi TOMÁS DE VIO (cardeal CAETANO, 1469-1534) em seus *Commentaria in Summa Theologiae* (cujo tomo sobre a *Summa Theologiae – Secunda Secundae* foi publicado em 1518) o responsável pela interpretação hodierna da teoria da justiça em SANTO TOMÁS

³⁷⁷ FINNIS. *Natural Law...* P. 184.

DE AQUINO. CAETANO afirma que a justiça geral, a justiça distributiva e a justiça comutativa são três espécies de justiça.

Para CAETANO, o critério para a distinção adotado por SANTO TOMÁS DE AQUINO teria sido a existência de três espécies de relações em qualquer 'todo' [*ordo*, '*whole*']. Assim, a justiça geral seria aquela concernente às relações entre as 'partes' [*partes*] e o todo e, por isso, orientaria as partes para o todo; a justiça distributiva refere-se à relação entre o todo e as partes, orientando, pois, o todo para as partes; e, finalmente, a justiça comutativa diz respeito às relações das partes consigo mesmas e, por conseguinte, seria responsável por orientar as partes entre si.³⁷⁸

Meio século depois, o trabalho desenvolvido sobre o sistema lógico apresentado pelo cardeal CAETANO originou novas reflexões. Associou-se as noções de 'parte' e de 'todo' com as que existem entre cidadão e Estado. Logo, a justiça legal passou a ser a justiça que diz respeito aos cidadãos em relação ao Estado, a distributiva, relativa ao Estado em relação aos cidadãos e a comutativa relativa aos cidadãos (privados) entre si. Para FINNIS, esta visão, além de não corresponder ao pensamento de TOMÁS DE AQUINO é inadequada.³⁷⁹

A inadequação decorre da indevida separação entre cidadãos (sociedade) e Estado, a qual dificulta uma percepção plena de todas as demandas do bem comum. Por exemplo, atribuir ao Estado o papel de concretizar as exigências da justiça distributiva, seria mitigar ou até eliminar a possibilidade de atuação dos cidadãos. E, como víamos antes, o princípio da subsidiariedade atribui primariamente ao indivíduo o papel de realizar-se – o que também envolve efetivar, dentro de suas possibilidades, aquilo que é devido a ele e aos demais, distributiva ou comutativamente.

³⁷⁸ _____. _____. ... P. 185.

³⁷⁹ FINNIS. *Natural Law*... P. 185-186.

B) Direitos humanos

Para FINNIS, outro instrumento de realização do bem comum no Estado são os direitos. Como víamos ao tratarmos da justiça, um de seus elementos básicos expressava a noção de um dever em relação ao que é possuído ou devido a outra pessoa. Isto significa que um dos pontos fundamentais da justiça faz referência ao 'direito' [*right*]. Isso traz à tona o clássico conceito de justiça que nos foi herdado do direito romano e que SANTO TOMÁS DE AQUINO também adota: justiça é a vontade constante e perpétua de dar a cada um o que é seu [*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum quique tribuendū*].³⁸⁰ Assim, podemos dizer que o direito é o objeto da justiça e, nesse sentido, significa aquilo que é próprio de cada um, o que lhe é devido.³⁸¹

Hoje em dia, esta relação entre direito e justiça, i. é, a percepção do direito como expressão das exigências da justiça, fica ainda mais clara quando tomamos as declarações de direitos humanos.³⁸² Essas declarações são um flexível e potencialmente preciso instrumento de estruturação das exigências da justiça e, portanto, instrumento para que se alcance o bem comum. Para FINNIS, elas correspondem a um mecanismo surgido em razão das demandas impostas pela mudança da noção de direito na modernidade. E, assim, podem responder adequadamente ao contexto hodierno de realização do bem comum. Por isso ele pondera que nossos esforços não devem residir na escolha de um sistema melhor ou na tentativa de retornarmos à visão antiga ou medieval, mas cuidar para que não haja confusão no processo racional de investigação e determinação das exigências de justiça.³⁸³

Assim, passaremos a expor agora, a forma como FINNIS entende ser a adequada nesse processo de exegese das exigências da justiça

³⁸⁰ AQUINO. S.T. II-II, q. 58, a. 1.

³⁸¹ FINNIS. *Aquinas...* P. 131-134.

³⁸² Para FINNIS, 'direitos humanos' [*human rights*] é a denominação contemporânea dos 'direitos naturais' [*natural rights*]. FINNIS. *Natural Law...* P. 198.

³⁸³ FINNIS. *Natural Law...* P. 210-211.

através dos direitos. Para tanto, toma-se como referência os direitos humanos, já que, como foi dito no parágrafo anterior, é nas declarações de direitos onde se expressa com maior nitidez o direito como objeto da justiça. FINNIS toma como modelo a Declaração Universal dos Direitos do Homem, de 10-12-1948 (Aprovada em Resolução da III Sessão Ordinária da Assembléia Geral das Nações Unidas), que, segundo ele, foi referência para todas as declarações subsequentes.

As principais declarações de direitos têm duas características em comum: de um lado, (a) afirmam a necessidade de se limitar o exercício de direitos e liberdades e, de outro (b) empregam duas espécies de cânones. Quanto a isto, FINNIS inicialmente observa que deve haver uma razão para o uso de duas espécies distintas de cânones. E encontra esta razão no fato de que as declarações não só declaram direitos (pretensões e liberdades), mas também limitam seu exercício. Assim, seria possível visualizar uma correspondência, um paralelismo, entre aquelas duas características. Este paralelismo é usado por FINNIS no seu mecanismo (racional) de realização dos direitos em função do bem comum.

A primeira espécie de cânone é aquela que possui a seguinte estrutura: (a) "todo homem tem o direito de...", um exemplo é o artigo III da Declaração de 1948 ("Todo homem tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal"); a segunda espécie é assim ordenada (b) "ninguém será..." (p. ex., o artigo V da Declaração de 1948: "Ninguém será submetido a tortura, nem a tratamento ou castigo cruel, desumano ou degradante"). De imediato pode-se perceber, na segunda espécie canônica, a referida limitação de exercício (da afirmação de que ninguém pode torturar, posso deduzir que haverá aqueles que terão seu direito humano à liberdade limitado).

Por isso o uso de dois cânones, já que o segundo vem atender à necessidade de limitação do exercício dos direitos declarados pelo primeiro. Em outras palavras, há formas de agir que poderiam ser justificáveis a partir de

algun dos direitos humanos, mas que, por violarem bens humanos básicos, são excluídas do intervalo de abrangência daquele direito humano. Alguém poderia, p. ex., querer justificar o ato de torturar alguém a partir do direito à liberdade, no entanto, a ação de torturar não está inserida no leque abarcado pelo direito à liberdade, enquanto a tortura é um ato que fere diretamente bens humanos básicos.

E a consideração do parágrafo acima nos permite chegar a outras, que dizem respeito à relação entre limitar e declarar um direito. É de se perceber que limitar significa, de certa forma, declarar, pois ao se limitar um direito, indiretamente está-se declarando um direito.³⁸⁴ No exemplo dado, ao limitar o direito à liberdade, está se declarando o direito à não ser torturado. Por outro lado, também é possível se desenvolver o raciocínio inverso. Ao se declarar o direito à não ser torturado, se está limitando o direito à liberdade, donde se extrai, também, a conclusão de que a limitação de direitos também pode ser vista como uma forma de expressar com maior precisão o campo de atuação de um outro direito humano que fora declarado.

Mas, voltando à análise da segunda espécie canônica, é possível se realizar uma outra distinção em função da maneira como são apresentadas estas limitações. FINNIS observa que há duas formas legislativas de apresentação das limitações a direitos humanos: (b₁) específicas: limitações explícitas no próprio artigo que estabelece o direito; ou (b₂) genéricas: um artigo dispõe genericamente as limitações aos direitos declarados. A diferença prática entre as duas é que as limitações presentes em (b₂) não são aplicáveis aos artigos que impõem somente um requerimento negativo, sem declarar diretamente um direito.³⁸⁵

Em razão dessas distinções, implicando a complementaridade entre declaração e limitação de direitos humanos, podemos diferenciar a força vinculativa dos artigos em razão do modelo canônico que ele segue. Por

³⁸⁴ FINNIS. *Natural Law...* P. 211-212.

consequente, os artigos que apresentam a estrutura (b), "ninguém será...", têm força conclusiva, i. é, estabelecem e servem de critério estrito para a formulação de leis e decisões. Portanto, não podem deixar de ser levados em consideração pelo cidadão, administrador, legislador ou juiz. Já os de forma (a), "todo homem tem o direito de...", têm força orientadora, pois funcionam como meros itens de um processo racional de construção da decisão. Em outras palavras, não se conseguiria decidir razoavelmente se recorrêssemos conclusivamente a quaisquer desses direitos apresentados conforme este segundo cânone.³⁸⁶

E FINNIS segue adiante em suas conclusões. Na mesma linha de raciocínio, afirma que distinção de duas espécies de forças permitir-nos-ia falar em duas espécies de direitos humanos. A primeira espécie seria denominada (a) direitos inalienáveis. Corresponde àqueles direitos que estão sujeitos a limitações no seu exercício. São os prescritos na forma "todo homem tem o direito de...", cujos artigos possuem apenas uma força orientadora. Já a segunda espécie chama-se (b) direitos absolutos. São direitos que não estão sujeitos a limitações no seu exercício, prescritos na forma "ninguém será...", cujos artigos possuem força conclusiva.

Destarte, o direito à liberdade é um direito inalienável, pois, apesar de todos terem direito à liberdade, o exercício dele pode ser limitado, já que para exercê-lo é necessário uma ação do sujeito titular do direito à liberdade e esta ação pode ferir diretamente bens humanos básicos. Por outro lado, o direito a não ser torturado é um direito absoluto, porque todos têm este direito e o seu exercício não é e nem poderia ser limitado. Ao contrário do direito à liberdade, o direito a não ser torturado não é exercido através de uma ação praticada por aquele que detém este direito. E, assim, a prática do direito

³⁸⁵ FINNIS. *Natural Law...* P. 212.

³⁸⁶ _____. _____. ... P. 212.

a não ser torturado não está vinculada a uma ação, inexistindo a possibilidade de limitação, a qual sempre incide sobre a prática do direito – sobre a ação.³⁸⁷

Desse modo, FINNIS chega a um sistema interpretativo das declarações. Esta racionalização tem como fim facilitar a materialização das exigências de justiça decorrente da aplicação das declarações às comunidades. Só que a razoabilidade desta sistematização não é satisfeita enquanto não nos voltarmos criticamente ao conteúdo das referidas limitações ao exercício de direitos e liberdades. Para tanto, o jusfilósofo de Oxford passa examinar as limitações presentes no Artigo XXIX da Declaração de 1948³⁸⁸, objetivando certificar a atenção às exigências do bem comum.

As limitações do artigo XXIX abarcam quatro âmbitos: (a) assegurar o devido reconhecimento e respeito dos direitos e liberdades de outrem; (b) satisfazer às justas exigências da moral; (c) satisfazer às justas exigências da ordem pública; (d) satisfazer às justas exigências do bem-estar de uma sociedade democrática. É possível extrair-se algumas conclusões a respeito das características destas limitações. Uma primeira conclusão diz respeito à asserção (a). É razoável enquanto traduz as linhas gerais do bem comum, ou seja, os vários aspectos do bem-estar individual na comunidade (o bem comum). Assim sendo, não é propriamente uma limitação, pelo contrário, ela torna explícita uma demanda de justiça e, enquanto tal, é diretriz interpretativa dos direitos humanos. Já a segunda conclusão refere-se às limitações (b) e (c) parecem ser redundantes em relação à limitação (a), já que o respeito aos direitos e liberdades de outrem implicam satisfazer às justas

³⁸⁷ FINNIS. *Natural Law...* P. 212-213.

³⁸⁸ Artigo XXIX: 1) Todo homem tem deveres para com a comunidade, na qual o livre e pleno desenvolvimento de sua personalidade é possível. 2) No exercício de seus direitos e liberdades, todo homem estará sujeito apenas às limitações determinadas pela lei, exclusivamente com o fim de assegurar o devido reconhecimento e respeito dos direitos e liberdades de outrem e de satisfazer às justas exigências da moral, da ordem pública e do bem-estar de uma sociedade democrática. 3) Esses direitos e liberdades não podem, em hipótese alguma, ser exercidos contrariamente aos objetivos e princípios das Nações Unidas. – Este artigo corresponde à limitação do tipo genérica ao exercício dos direitos e liberdades contidas na Declaração.

exigências da moral e da ordem pública.³⁸⁹ No entanto, FINNIS afasta esta hipótese, em função da noção contemporânea de direitos.

A linguagem atual utilizada para se referir aos direitos é construída sobre o modelo da relação entre dois indivíduos (vantagem ou benefício). Por sua vez, as idéias de moralidade e ordem públicas, contidas nas limitações (b) e (c), possuem aspectos que não conseguem ser totalmente vislumbrados por esta perspectiva lingüística. São aspectos que não implicam, necessariamente (ou diretamente), vantagens ou benefícios referentes a uma relação entre indivíduos ou entre um indivíduo perante os demais. Por outro lado, a necessidade de se assegurar estes aspectos da moralidade e da ordem públicas está no fato de que os direitos humanos só podem ser seguramente 'usufruídos' em certas espécies de ambientes, nos quais haja concórdia, ou seja, respeito, confiança, entendimento comum etc.³⁹⁰.

FINNIS nos dá alguns exemplos. Um deles: salvas as condições resultantes do casamento, ninguém pode dizer que tem o direito (pretensão) de que outro (homem ou mulher) não deva conduzir-se de certa maneira sexualmente. Entretanto, tendo-se em conta que isso pode levar o homem a considerar outras pessoas como meros objetos de satisfação sexual – destruindo bens humanos básicos, p. ex., a amizade ou casamento e a vida (cuidado com as crianças) –, se está prejudicando a realização integral do ser humano. Outro exemplo: ninguém teria direito (pretensão) de que outra pessoa ou grupo não cometa atos terroristas – mas as limitações de moralidade e ordem pública excluem a possibilidade de terrorismo.

Uma terceira conclusão relativa ao rol do artigo XXIX, diz respeito à quarta limitação: satisfazer às justas exigências do bem-estar de uma sociedade democrática. Para FINNIS, não poderia ser considerada uma limitação razoável em função de sua ambigüidade. De fato, ela é inepta para tal

³⁸⁹ FINNIS. *Natural Law...* P. 215-216.

³⁹⁰ _____. _____. P. 216-218.

fim, mas não em razão de argumentos como os de RONALD DWORKIN³⁹¹, e sim porque está em contradição com a primeira das limitações. Não haveria espaço para se limitar o exercício dos direitos em função de um bem-estar geral depois que já se estabeleceu o bem comum. No caso concreto da Declaração, após já se ter explicado claramente os direitos por ela proclamados e, ainda, levando-se em consideração os desenvolvimentos nos pactos subseqüentes das Nações Unidas (p. ex., Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais – 1966), não há que se recorrer ao 'bem-estar geral' contra o 'exercício' de direitos humanos. Segundo o professor australiano, a referência a um bem estar geral, nestas circunstâncias, é uma referência proporcionalista.³⁹²

Trabalhando melhor esta questão do bem-estar geral, não se pode esquecer dois fatos. O primeiro diz respeito ao bem-estar geral, que seria a expressão de um pretense bem comum, equivocadamente proposto pelas teorias proporcionalistas. O segundo refere-se aos direitos humanos, que são expressão de exigências da justiça, e, enquanto tais, instrumentos de realização do bem comum. Destas duas considerações decorre que limitar os direitos humanos em função do bem-estar geral significa limitar o bem comum em razão do bem comum; o que demonstra a irracionalidade da pretensão.

De tudo o que foi dito, FINNIS sintetiza as relações entre direitos humanos e bem comum: (a) os direitos humanos e seu exercício não são subordinados ao bem comum. Em verdade, como havíamos mencionado, a manutenção dos direitos humanos é um componente fundamental do bem comum; (b) a maioria dos direitos humanos são subordinados ou limitados entre si e por outros aspectos do bem comum. Estas limitações poderiam ser

³⁹¹ DWORKIN argumenta que a referência ao 'bem-estar geral' é inepta porque não é possível condicionar direitos (entendidos como 'pretensões políticas individualizadas' [*individuated political aims*]), em função de um bem-estar geral (um 'bem coletivo agregado' [*aggregate collective good*]) DWORKIN, RONALD. *Taking Rights Seriously*. Massachusetts: Harvard, 1997. P. 91. FINNIS concorda com a conclusão, mas não subscreve o argumento de DWORKIN porque fundamentado em uma concepção equivocada (incoerente) de bem comum: "[...] the common good of such a community cannot be measured as an aggregate, as utilitarians suppose." FINNIS. *Natural Law...* P. 213.

perfeitamente incluídas em uma visão mais ampla de direitos humanos, mas, em função da maneira como hoje em dia se concebe o significado de direito, é conveniente a indicação através das expressões 'moralidade pública', 'saúde pública', 'ordem pública' etc.³⁹³

Por fim, uma última questão importante refere-se aos direitos humanos ditos absolutos, ou seja, direitos humanos que não comportam limitações ao seu exercício. E pergunta-se: há realmente direitos que não podem ser limitados em função de outros direitos ou do bem comum? Se existem, o que os justifica? Para FINNIS, enquanto se fala de direitos, pensa-se em instrumentos de realização do bem comum, na medida em que são expressões das exigências da justiça.

Logo, quando alguém fala em direitos humanos, presume-se que esteja se referindo a instrumentos de realização do bem comum humano, ou seja, do bem comum daquela comunidade que abarca todos os seres humanos. Esta comunidade é a comunidade completa e o seu bem comum é o bem comum completo. Por isso, com maior propriedade, se pode dizer que o bem comum desta comunidade é a realização integral da pessoa humana, posto que faz referência às formas mais básicas de bens humanos. Portanto, enquanto a realização integral da pessoa humana tem maior proximidade (direcionamento) à realização dos bens humanos básicos, é possível e provável a existência de direitos humanos absolutos, que serão aqueles direitos que expressam diretamente um bem humano básico.

O direito à não ser torturado, por exemplo, é um direito absoluto, pois limitá-lo praticamente significaria atentar diretamente contra o bem humano básico vida (i. é, permitir que alguém seja torturado). O que significaria violar uma das exigências básicas da razoabilidade prática, que é a de respeitar (não eliminar totalmente) cada valor básico em cada ato. E, para

³⁹² FINNIS. *Natural Law...* P. 213-214.

³⁹³ _____. _____. ... P. 218.

FINNIS, mesmo que a maioria (ou todas) das pessoas, não considerassem o direito a não ser torturado como um direito absoluto, ele continuaria a sê-lo, posto que, como já vimos, não é essencial à razoabilidade um consenso substancial ou um querer (são valores auto-evidentes e objetivos). Assim, toda e qualquer proposta que tente limitar um direito humano absoluta só pode ser compreendida em função de um juízo equivocado, construído sobre conseqüências e não sobre razões para ação (bens humanos). O resultado dessa limitação é um atentado à possibilidade de realização integral da pessoa humana.³⁹⁴

³⁹⁴ FINNIS. *Natural Law...* P. 224-226.

CONCLUSÃO

Ao longo dos quatro capítulos que compõem esta dissertação, buscou-se demonstrar a fundamentação do conceito de bem comum no pensamento de JOHN FINNIS. A fim de ambientar o leitor a um pensamento que é pouco conhecido na academia brasileira, o primeiro capítulo apresentou uma breve biografia de FINNIS e também uma síntese de suas principais obras. A partir destas referências, foi possível perceber a sua formação em um ambiente dominado pela jurisprudência analítica e também a influência do pensamento de SANTO TOMÁS DE AQUINO. A sua obra, por consequência, traz muitos traços destas duas vertentes do pensamento humano e o que a particulariza, pelo que foi visto ao longo do trabalho, é a capacidade, singular, de aproximar uma da outra.

Essa aproximação entre o clássico e o moderno fica evidente no segundo capítulo, dedicado à apresentação das idéias que servem de suporte para a compreensão do conceito de bem comum em FINNIS. Na questão metodológica, por exemplo, FINNIS propõe um método que pretende ser um aprimoramento da metodologia da jurisprudência analítica. Assim, o seu ponto de vista da razoabilidade prática ou da moral nada mais seria que o caso central do ponto de vista interno de H.L.A. HART. No entanto, para chegar a adoção deste método, sua reflexão em muito se vale da visão tomista, vinculada a realidade concreta dos fatos sociais.

E esta visão tomista também está presente ao tratar do caso central de direito. Sua ousada interpretação de SANTO TOMÁS DE AQUINO, fundada na análise de GERMAIN GRISEZ, afirma que o ponto de vista da razoabilidade prática aponta para o direito positivo como caso central do direito. O direito natural, que seria a tradicional opção dos jusnaturalistas, assume a condição de caso periférico, pois é a norma jurídica positiva, fruto do trabalho humano e dotada de obrigatoriedade imposta pela autoridade, que sinaliza

para os que lidam com o direito (e que são os protagonistas do campo jurídico) a plenitude da manifestação do fenômeno jurídico.

FINNIS também responde às tradicionais objeções juspositivistas ao direito natural, relativas à imprecisão deste direito natural e da noção jusnaturalista de validade jurídica. Quanto ao fato do direito natural ser um direito discutível, FINNIS mostra que, na verdade, discutíveis são as teorias que tentam explicar este direito natural, muitas delas equivocadas. Por sua vez, o direito natural não é propriamente discutível, a dúvida a respeito de seus princípios não é objeção a sua existência, mas fruto da forma como os percebemos. O fato de estes princípios serem auto-evidentes não implica a imediata cognição por todos de seu respectivo conteúdo. A auto-evidência caracteriza a possibilidade de todos, indistintamente, os conhecer e não o efetivo e imediato conhecimento por todos dos princípios do direito natural.

Da mesma forma, a crítica juspositivista à forma como os autores jusnaturalistas tratam a validade jurídica é infundada, pois resulta de uma má compreensão da construção realizada por estes teóricos do direito natural. Para os jusnaturalistas, há uma relação entre validade jurídica e direito natural, mas não no sentido de que este seja o critério de validade das normas da autoridade. A relação entre eles resulta de que existe uma ordem natural das coisas, que o direito natural expressa, e o direito positivo se manifesta na realidade ordenada por esta ordem.

Todavia o direito natural demanda, em função de ser um direito genérico e amplo, a existência de um direito positivo. A ele caberia o campo que é constituído pelas opções tomadas socialmente, entre as várias possibilitadas pela ordem natural, a fim de ordenar as relações sociais em uma comunidade determinada. Neste âmbito, pode-se dizer que há um campo próprio pertencente à validade jurídica que, apesar de ligada à idéia de conformidade ao direito natural, vincula-se primordialmente à conformidade aos mandatos do direito positivo.

FINNIS também acaba surpreendendo os jusnaturalistas com a forma como trabalha as quatro ordens de conhecimentos humanos (natural, lógica, técnica e prática). Pois afirma que o conhecimento do direito natural não é fruto imediato da natureza humana, já que a ordem prática de conhecimento tem suas próprias diretrizes. Logo, assim como na ordem natural de conhecimento a primeira diretriz é o princípio da não contradição, na ordem prática o primeiro princípio é *o bem é para ser feito e buscado e o mal evitado*. Dessa forma, conhecemos o direito natural pela percepção prática (no nosso agir) de bens a serem realizados e dos males a serem evitados.

E esta separação entre a ordem prática e a ordem natural de conhecimento também vai pautar a construção do conceito de bem comum. Pois o bem comum é um conceito que diz respeito à ordem prática de conhecimento e, assim, é consequência das diretrizes que regem esta ordem. Em outras palavras, o bem comum é fruto da compreensão dos bens a serem buscados e realizados em comunidade e dos males que esta comunidade deve evitar. Com isso, para uma adequada conceituação do bem comum, presume-se uma razoável compreensão do que são estes bens humanos e das demandas que deles decorrem.

Desse modo, os últimos dois capítulos dessa dissertação tratam diretamente da construção do conceito de bem comum. O terceiro capítulo enfoca o plano individual que é pertinente ao bem comum. Inicia-se pelo plano individual porque, sendo o bem comum um conceito que se refere à ordem prática e por consequência aos bens a serem buscados e realizados, é preciso determinar o que são estes bens e quais são suas demandas. Vimos, pois, que os bens humanos básicos, para FINNIS, são vida, conhecimento, matrimônio, excelência na realização, sociabilidade/amizade, razoabilidade prática e 'religião'; e objetividade, auto-evidência, incomensurabilidade e pré-moralidade suas principais características.

Mas esta análise dos bens humanos básicos também permitiu visualizar porque FINNIS considera o bem comum não só um bem prático, mas também um bem moral. As implicações necessárias destes bens humanos básicos, como vimos, conduzem à possibilidade de se falar em um correto no agir, ou, em outras palavras, nos levam à determinação de preceitos morais. No que é pertinente ao bem comum, aqui se evidencia a sua necessidade. O bem comum aparece como uma exigência básica da razoabilidade prática, i. é, como uma demanda moral básica. Assim, agir conforme o bem comum é um bem para a pessoa, é caminho para a sua realização humana integral.

O quarto capítulo dá seqüência a construção do terceiro e passa a analisar o plano comunitário (comum) do bem comum. Percebe-se, então, como se constroem as demandas concretas do bem comum tendo em conta os preceitos morais vistos no capítulo anterior. O bem comum aparece, portanto, como expressão de um agir moral correto, fruto dos preceitos morais que derivam dos bens básicos. A determinação do correto social, passa pela visualização das circunstâncias da ação em comunidade. Com a reflexão a respeito do conceito de comunidade percebe-se que entre as várias ordens de relacionamentos de que o ser humano participa, interessa, fundamentalmente, ao bem comum aquela denominada comunidade de ação conjunta, que é onde se expressam os relacionamentos de ordem prática.

Desta análise da comunidade, percebe-se o outro aspecto importante do bem comum: ele é pressuposto essencial para que se tenha uma verdadeira comunidade (para que haja coordenação e cooperação entre as ações individuais e nas ações coletivas). Portanto, o bem comum também pode ser visto como fundamental para a realização humana, se abordado como pressuposto essencial à comunidade e visualizarmos a comunidade como meio de realização de bens humanos básicos (como a sociabilidade/amizade). Por outro lado, o princípio da subsidiariedade, que rege a dinâmica na comunidade de ação conjunta, ratifica a comunidade como meio de realização da pessoa e, enquanto tal, primordialmente cabível a esta pessoa. Em outras palavras, a

ação é o meio de realização do ser humano e, portanto, deve ser primeiro delegado ao indivíduo.

Dessa maneira, torna-se mais fácil compreender o conceito de bem comum de FINNIS: *um conjunto de condições que tornam aptos os membros de uma comunidade a alcançar por si mesmos objetivos razoáveis, ou realizar razoavelmente por si mesmos o(s) valor(es) pelos quais eles têm razão em colaborar uns com os outros (positiva e/ou negativamente) em uma comunidade.* Nele estão presentes as características desse bem comum, que não só é um bem prático, mas também um bem moral. É um bem fundamental para o ser humano, pois diretriz que fundamenta e justifica a comunidade, necessária à realização integral da pessoa humana.

O bem comum estatal também merece destaque na obra de FINNIS e emerge do questionamento sobre qual a comunidade em que efetivamente podemos encontrar os meios de realização humana integral. Para o jusfilósofo australiano, o Estado tem papel fundamental, assim como qualquer outro grau de associação, para a realização do bem comum, no entanto, o Estado, como grau máximo de comunidade de ação conjunta, não consegue suprir plenamente todos os aspectos da prosperidade humana.

Assim, da mesma forma que a família, o Estado não é a comunidade que chamaríamos de perfeita ou completa, pois existem comunidades maiores das quais as pessoas participam e que só através delas conseguem realizar alguns dos aspectos de sua realização integral. Por isso, para abarcarmos completamente os vários aspectos da realização humana, precisamos chegar à comunidade internacional. Neste grau comunitário, em que estão inseridos graus menores de associação (como Estados e famílias), e tendo em conta o princípio da subsidiariedade, torna-se possível a realização humana integral.

O bem comum da comunidade política recebe um designativo especial: bem público. O bem público é um bem comum; o bem comum da comunidade política – assim como poderíamos dizer que o bem familiar é bem comum da família. Ambos, o bem público e o bem da família, são bens comuns porque responsáveis pela realização de bens humanos e, dessa forma, pela integral realização da pessoa humana; cada um deles tem um âmbito de atuação que é, dado o princípio da subsidiariedade, exclusivamente deles e, por isso, ainda que incompletos, são bens fundamentais e imprescindíveis. Sem dúvida o bem público não abarca e nem pode abarcar, para FINNIS, todos os âmbitos de realização do ser humano, entretanto, sem ele, o ser humano também não consegue realizar-se integralmente.

E como se realiza o bem público? O instrumento imediato de realização do bem público é a justiça. A justiça é o elemento que preenche o conteúdo do bem público. Desse modo, pensa-se a justiça como meio imediato de realização do bem comum na comunidade política. Assim, ao Estado cabe agir de modo a assegurar e promover a justiça. Isso não significa que o Estado é o primeiro responsável pela realização da justiça. Não se pode esquecer do princípio da subsidiariedade. Acima de tudo, cabe ao indivíduo (ao cidadão) a realização da justiça, comutativa ou distributivamente. A ação estatal é meramente subsidiária.

Por fim, trabalhamos nesta dissertação a reflexão de FINNIS sobre os direitos humanos. A razão para tanto é que ele retoma a visão clássica do direito como objeto da justiça. Fica clara, pois a relação dos direitos com o bem comum: enquanto a justiça é instrumento de realização do bem comum e tem como objeto o direito, eles expressam o bem comum de uma dada comunidade. Por outro lado, trabalhou-se com os direitos humanos porque são os direitos que mais claramente expressão os bens humanos básicos e, desse modo, onde de forma precisa conseguimos perceber o direito como objeto da justiça e meio de realização do bem comum.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Santo Tomás de. *Summa Theologiae*. Tradução de Alexandre Corrêa. Caxias do Sul, RS: Sulina, 1980. Edição bilíngüe (latim-português).

AQUINO, Santo Tomás de. *Summa Theologiae*. Chicago: Britannica, 1978. Título original: *Fathers of the English Dominican Province*.

AQUINO, Santo Tomás de. *Summa Theologiae – Tomo VI: Tratado de la Ley en General*. Tradução, introduções e apêndices de Fr. Carlos Soria, O.P. Madrid: BAC, 1956. Edição bilíngüe (latim-espanhol).

AQUINO, Santo Tomás de. *Summa Theologiae – Tomo VIII: Tratado de la Justicia*. Tradução, introduções e apêndices: Fr. Teofilo Urdanoz, O.P. Madrid: BAC, 1956. Edição bilíngüe (latim-espanhol).

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução de Julián MARIAS e María ARAÚJO. Introdução e notas de Julián MARIAS. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997. Edição bilíngüe (grego-espanhol).

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Maria ARAUJO e Julian MARIAS. Introdução e notas de Julian MARIAS. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1994. Edição bilíngüe (grego-espanhol).

BARZOTTO, Luis Fernando. *O positivismo jurídico contemporâneo*. São Leopoldo, RS: Ed. Unisinos, 1999.

DWORKIN, Ronald. *Taking Rights Seriously*. Massachusetts: Harvard, 1997.

FINNIS, John. *Ley Natural y Derechos Naturales*. Tradução e Estudo preliminar por Cristóbal ORREGO S. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 2000.

FINNIS, John. *Legge naturale e diritti naturali*. Tradução de Fulvio DI BLASI. Introdução de Francesco VIOLA. Torino: G. Giappichelli Editore, 1996.

FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Reimpressão da 1. ed., 1980. Hong Kong: Clarendon, 1999.

FINNIS, John. *Fundamentals of Ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983.

FINNIS, John. *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. Washington: The Catholic University Press, 1991.

FINNIS, John. *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford: OUP, 1998.

FINNIS, John. Scepticism, Self-Refutation, and the Good of Truth. In: *Law, Morality and Society. Essays in Honour of H.L.A. Hart*. P.M.S.Hacker e J. Raz (Ed.). Reimpressão da 1. ed., 1977. Oxford: OUP, 1988. P. 247-267.

FINNIS, John. *Natural Law and Legal Reasoning*. In: *Natural Law Theory. Contemporary Essays*. Robert P. GEORGE (Ed.). Oxford: Clarendon, 1996. P. 134-157.

FINNIS, John. Commensuration and Public Reason. In: *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*. Ruth Chang (Ed.). Cambridge: Harvard University Press, 1997. P. 215-232.

FINNIS, John. Public Good: The Specifically Political Common Good in Aquinas. In: *Natural Law & Moral Inquiry*. Robert P. George (Ed.). Washington: Georgetown University, 1998. P. 174-209.

FINNIS, John. *Abortion, Natural Law, and Public Reason* In *Natural Law and Public Reason*. Robert P. George e Christopher Wolfe (Ed.). Washington: Georgetown University, 2000. P. 75-105.

FINNIS, John. *The Priority of Persons* In *Oxford Essays in Jurisprudence – Fourth Series*. Jeremy Horder (Ed.). Oxford: OUP, 2000. P. 1-15.

FINNIS, John. Personal Integrity, Sexual Morality and Responsible Parenthood. In: *Why Humanae Vitae was Right: A Reader*. Janet E. Smith(Ed.). San Francisco: Ignatius, 1993. P. 173-192.

FINNIS, John; GRISEZ, Germain. The Basic Principles of Natural Law: a Reply to Ralph McInerney. *American Journal of Jurisprudence*, South Bend Ind,v. 26, p. 21-31, 1981.

FINNIS, John; GRISEZ, Germain; BOYLE, Joseph. *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. Reimpressão da 1. ed., 1987. Oxford: Clarendon, 1989.

FINNIS, John. GRISEZ, Germain. BOYLE, Joseph. Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends. *American Journal of Jurisprudenc*, South Bend Ind, v. 32 , p. 99 a 151, 1987.

FINNIS, John. VILLEY, Michel. EL SHAKANKIRI, Mohamed. Bentham et le droit naturel classique. *Archives de Philosophie du Droit*, Paris, v. XVII, p. 423-436, 1972.

GRISEZ, Germain. The First Principle of Practical Reason – A commentary on the Summa Theologiae, I-II, question 94, article 2. *Natural Law Forum*, South Bend, Ind., v. 10, p. 168-201, 1965.

GROTIUS, HUGO. *De Jure Belli ac Pacis*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1987. Edição bilíngüe (latim-espanhol) por Primitivo Mariño Gomez.

HART, H. L. A. *The Concept of Law*. Reimpressão da 2. ed., 1994. Oxford: OUP, 1998.

HART, H. L. A. *Essays in Jurisprudence and Philosophy*. Reimpressão da 1. ed., 1983. Malta: Clarendon, 1993.

HUME, DAVID. *Traité de la nature humaine*. Tradução de André Leroy. Paris: Aubier, 1983.

KELSEN, Hans. *A justiça e o direito natural – apêndice à 2ª edição alemã da Teoria Pura do Direito*. Coimbra: Arménio Amado, 1979. P.157.

KELSEN, Hans. *Teoría General del Derecho y del Estado*. Tradução de Eduardo García MÁYNEZ. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1979.

LAUAND, Jean L. *Lo lúdico en los fundamentos de la cosmovisión de Tomás de Aquino*. Disponível em: <<http://www.hottopos.com.br/rih1/ludico.htm>>. Acesso em: 20 ago. 2001.

LEGARRE, Santiago. El concepto de Derecho en John Finnis. *Persona y Derecho*, Pamplona, v. 10, p. 65-87, 1999.

LEGARRE, Santiago. El ius-naturalismo positivista de John Finnis. *El Derecho*, Buenos Aires, v. 179, p.1202-1214, 1998.

LISSKA, Anthony J. *Aquinas' Theory of Natural Law – An Analytic Reconstruction*. Oxford: OUP, 1996.

MACCORMICK, Neil. Natural Law and the Separation of Law and Morals. In *Natural Law Theory – Contemporary Essays*. Robert P. George (Ed). Oxford: OUP, 1996. P. 105-133.

MACCORMICK, Neil. *H.L.A. Hart*. Reimpressão da 1. ed., 1981. Stanford: Stanford University, 1987.

MACCORMICK, Neil; WEINBERGER, Ota. *An Institutional Theory of Law. New approaches to Legal Positivism*. Reimpressão da 1. ed., 1986. Netherlands: Reidel Publishing Company, 1992.

MASSINI, Carlos Ignacio. *Sobre el Realismo Jurídico*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1978.

MCINERNY, Ralph. The Principles of Natural Law. *American Journal of Jurisprudence*, South Bend, Ind, v. 25, 1980.

PETERS, F.E. *Termos Filosóficos Gregos. Um léxico histórico*. 2. ed. Lisboa: Gulbenkian, 1883. p. 80-81.

PLATÃO. *Oeuvres Complètes – Tome Sixième: Les Lois (Livres I-VI)*. Tradução francesa, introdução e notas por Émile Chambry. Paris: Librairie Garnier Frères, 1946.

RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Cambridge, Mass.: Harvard University, 1971.

RAZ, Joseph. *The Concept of a Legal System*. Reimpressão da 2. ed., 1980. Hong Kong: Clarendon, 1990.

RAZ, Joseph. *The Authority of Law. Essays on Law and Morality*. Reimpressão da 1. ed., 1979. Hong Kong: Clarendon, 1994.

VEATCH, Henry. Review of Natural Law and Natural Rights. *American Journal of Jurisprudence*, South Bend, Ind, v. 26, 1981.

VILLEY, Michel. *Compendio de Filosofia del Derecho. Definiciones y fines del Derecho*. Pamplona: EUNSA, 1979.