

A JUSTIÇA E A LEI NATURAL EM JOHN FINNIS

LEANDRO CORDIOLI



Editora Fundação Fênix

A obra *A justiça e a lei natural em John Finnis* é resultado de brilhante tese defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul). O presente livro revela, em Prof. Cordioli, um grande conhecedor da tradição filosófica ocidental, especialmente na abordagem da questão do Direito natural em autores como Aristóteles, Tomás de Aquino e John Finnis.

Nela o autor desafiou o paradigma contemporâneo que entende a justiça como uma virtude institucional; defende que a justiça é fundamentalmente uma virtude ética, dita a partir do caráter das pessoas, com consequências práticas para o bem de uma comunidade política. Na sua instigante obra, separa dois grandes modelos de estudo da teoria da justiça, a saber, o Personalismo Ético e o Institucionalismo Político.

Recomendo, portanto, enfaticamente a leitura dessa obra do jusfilósofo Prof. Dr. Leandro Cordioli, que revela não apenas um *modus cogitandi*, mas igualmente um *modus essendi*.

(Draiton Gonzaga de Souza)



Editora Fundação Fênix



A justiça e a lei natural em John Finnis

Série Filosofia

Conselho Editorial

Editor

Agemir Bavaresco

Conselho Científico

Agemir Bavaresco – Evandro Pontel
Jair Inácio Tauchen – Nuno Pereira Castanheira

Conselho Editorial

Augusto Jobim do Amaral
Cleide Calgaro
Draiton Gonzaga de Souza
Evandro Pontel
Everton Miguel Maciel
Fabián Ludueña Romandini
Fabio Caprio Leite de Castro
Fabio Caires Coreia
Gabriela Lafetá
Ingo Wolfgang Sarlet
Isis Hochmann de Freitas
Jardel de Carvalho Costa
Jair Inácio Tauchen

Jozivan Guedes
Lucio Alvaro Marques
Nelson Costa Fossatti
Norman Roland Madarasz
Nythamar de Oliveira
Orci Paulino Bretanha Teixeira
Oneide Perius
Raimundo Rajobac
Renata Guadagnin
Ricardo Timm de Souza
Rosana Pizzatto
Rosalvo Schütz
Rosemary Sadami Arai Shinkai

Leandro Cordioli

A justiça e a lei natural em John Finnis



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2020

Direção editorial: Agemir Bavaresco
Diagramação: Editora Fundação Fênix
Capa: Editora Fundação Fênix

O padrão ortográfico, o sistema de citações, as referências bibliográficas, o conteúdo e a revisão de cada capítulo são de inteira responsabilidade de seu respectivo autor.

Todas as obras publicadas pela Editora Fundação Fênix estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 –

[Http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR](http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR)



Série Filosofia – 46

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Leandro Cordioli

CORDIOLI, Leandro. *A justiça e a lei natural em John Finnis*. Porto Alegre, RS: Editora Fundação Fênix, 2020.

108p.

ISBN – 978-65-87424-45-3



<https://doi.org/10.36592/9786587424453>

Disponível em: <https://www.fundarfenix.com.br>

CDD-100

1. direitos naturais. 2. lei natural. 3. Justiça. 4. John Finnis.

Índice para catálogo sistemático – Filosofia e disciplinas relacionadas – 100

Dedico o presente trabalho ao meu pai, professor Dr.
Aristides Volpato Cordioli, e ao meu orientador,
professor Dr. Draiton Gonzaga de Souza.

Sumário

Preliminares e Agradecimentos	11
Prefácio	19
<i>Draiton Gonzaga de Souza</i>	19
Introdução	21
1. Justiça, lei natural e direitos naturais	29
1.1 As leis e a lei natural	29
1.2 As virtudes como disposições de caráter e a justiça	35
1.3 A Virtude da justiça	46
2. O que é lei natural?	55
3. Bens humanos básicos	59
3.1 A verdade, o belo e a habilidade na performance	63
3.2 A vida	64
3.3 A sociabilidade	65
3.4 O matrimônio.....	67
3.5 A razoabilidade prática	67
3.6 A religião	68

4. Exigências da razoabilidade prática	75
4.1 Um plano de vida coerente	76
4.2 Sem preferência arbitrária por valores	77
4.3 Sem preferência arbitrária por pessoas	78
4.4 Manter compromissos evitando o fanatismo	81
4.5 Levar em consideração as consequências das ações	81
4.6 Não agir intencionalmente contra valores básicos	84
4.7 Promoção do bem comum	88
4.8 Seguir a própria consciência	91
4.9 Escolher preferencialmente bens verdadeiros	92
5. O princípio supremo da moral	93
Considerações finais: algumas palavras sobre lei natural, virtudes e justiça	97
Referências	105

Preliminares e agradecimentos

O texto que se segue é uma seção de minha pesquisa doutoral, cuja tese buscou desafiar o paradigma contemporâneo que compreende a justiça como uma virtude institucional¹. Considero que a justiça é fundamentalmente uma virtude ética dita a partir do caráter das pessoas, o que traz consequências práticas para o bem de uma comunidade política. Nesse sentido, separo dois grandes modelos de estudo da teoria da justiça que são rotulados de Personalismo Ético e Institucionalismo Político.

O Personalismo Ético abrange as teorias da justiça, cujo caso central é estabelecido a partir das pessoas e da esfera Ética, como no caso de Platão, Aristóteles, Tomás de Aquino e John Finnis. O Institucionalismo Político contempla aquelas teorias contemporâneas da justiça que a consideram um atributo de instituições políticas e jurídicas, preocupando-se fundamentalmente com a razoabilidade e a justiça dos critérios de distribuição de bens e encargos em uma comunidade política, como o fazem John Rawls e Amartya Sen².

Desde a conclusão de meu mestrado, considero que a teoria da lei natural de John Finnis apresenta argumentos verdadeiros e razoáveis sobre a racionalidade prática e a felicidade humana. Porém, sempre fiquei incomodado com a constatação muitas vezes assumida pelo próprio autor de que a sua teoria dá um peso maior à razoabilidade prática do que às virtudes³. Uma olhada rápida nos sumários das principais obras de Finnis é o suficiente para se constatar que não dedicou esforço para a elaboração de uma teoria das virtudes éticas na mesma medida em que o fez com a razoabilidade prática (*phrónesis, prudentia*). De outro lado, Tomás de Aquino, por exemplo, desenvolveu toda uma teoria das virtudes éticas, isto é, da parte não

¹ CORDIOLI, Leandro. *Nas fronteiras das instituições: exigências personalistas e éticas para uma teoria da justiça no âmbito político*. Tese de doutorado defendida no PPG Filosofia: PUCRS, 2019.

² CORDIOLI, Leandro. *O que é justiça? Personalismo Ético e Institucionalismo Político*. In CORDIOLI, Leandro; KÖLLING, Gabrielle. QUARTIERO, Alexandre da Silva. *Lições Fundamentais de Direito III*. Porto Alegre: Paixão Editores, p. 197-227, 2016, p. 220-4.

³ CORDIOLI, Leandro. *A analogicidade da expressão "lei natural" em John Finnis: existência, descoberta e aplicação de primeiros princípios pré-morais e princípios intermediários da moral*. Dissertação de Mestrado defendida no PPGDIR: UFRGS, 2011, Conclusão.

racional da alma humana (p. ex., fortaleza, temperança, justiça, etc.), além da virtude da prudência e da teoria da lei natural. Esta deficiência finnisiana já, então, me inquietava.

Em 2013, provocado por um convite para participar de uma obra coletiva do Curso de Direito no qual lecionava à época, publiquei o ensaio *A justiça dita como um atributo de caráter* em que cheguei a algumas considerações fruto de esforço reflexivo a partir das obras de Aristóteles, Tomás de Aquino e John Finnis. As convicções que firmei a partir dessas leituras pautam até hoje o meu trabalho em matéria de filosofias Ética, política e jurídica⁴, o que poderia ser sintetizado nos seguintes pontos: i) a justiça é fundamentalmente uma virtude ética, pois é dita do caráter das pessoas ao tornar razoável as nossas inclinações emocionais no que diz respeito a desejar aquilo que pertence aos outros (o sentimento da ganância: *pleonexia*); ii) apesar de ser uma virtude ética, a justiça se exerce e reflete na felicidade da comunidade política; iii) a medida do que é justo é apresentada pela razão (lei natural) ou pela lei humana; iv) boas instituições e o Estado de Direito são fundamentais para termos alguma garantia de justiça em sociedade; v) mesmo instituições justas não conseguem garantir a justiça em sociedade, logo o desenvolvimento de virtudes éticas (da parte não racional da alma humana, i.e., coragem, temperança, etc.) é fundamental para aprimorar tal garantia. Com as considerações (iv) e (v), cheguei à seguinte divisa que as sintetiza: *instituições justas são condições necessárias para a justiça, mas não são condições suficientes*⁵.

Neste texto e nos que se seguiram, busquei demonstrar que, além das leis, das instituições justas e do Estado Democrático de Direito, preocupar-se com o caráter dos juízes, dos advogados e demais operadores do Direito é fundamental para a distribuição de justiça em uma sociedade política. As leis justas são condições necessárias para que a justiça forense, por assim dizer, -aquela que é tarefa do Poder Judiciário -, desempenhe a sua função de modo satisfatório e justo. Entretanto, são os seres humanos que criam, modificam, extinguem e operam (p. ex., julgam de

⁴ CORDIOLI, Leandro. *A justiça dita como um atributo de caráter*. In JOBIM, Marco Félix. *Inquietações jurídicas contemporâneas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, p. 117-138, 2013.

⁵ CORDIOLI, Leandro. *A justiça dita como um atributo de caráter*. In JOBIM, Marco Félix. *Inquietações jurídicas contemporâneas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, p. 117-138, 2013, p. 117-8.

acordo com as leis) estas mesmas instituições⁶. Logo, especialmente o caráter das pessoas que ocupam os lugares de poder no Judiciário é fundamental e complementa a garantia institucional da justiça. Dito de outra forma, mesmo boas leis podem ser modificadas por maus legisladores, senão mal aplicadas por julgadores indiferentes à justiça. Demonstrar e resolver esta questão foi a minha preocupação nos textos: *Redescobrimo a equidade na gramática dos direitos: horizontes para uma teoria da justiça personalista e ética na retórica do Direito*. (2008; republicado em 2015), *A justiça dita como um atributo de caráter* (2013), *O conceito de justiça em John Finnis: uma herança da tradição aristotélico-tomista?* (2014), *A razoabilidade prática e o valor da justiça em John Finnis: reaproximação a um modelo da justiça personalista e ético* (2015), *O que é justiça? Personalismo Ético e Institucionalismo Político* (2016), *A virtude da justiça: Personalismo Ético aplicado à atividade jurisdicional em Aristóteles* (2017), CORDIOLI, Leandro; SOUZA, Draiton Gonzaga de. *Uma justiça perfeita é possível? Considerações sobre a analogicidade do bem na teoria aristotélica* (2018). Oportunamente saliento que muitos destes textos estão disponíveis em formato aberto na internet, como referido na bibliografia ao final desta obra.

Bem, diferentemente de tudo o que eu havia proposto até então em matéria de uma Ética judicial, a tese que defendi tinha uma meta ambiciosa, certamente influenciada pelas saudosas aulas do PPG Filosofia da PUCRS. A tese defende o papel da Ética na vida política e no governo de sua comunidade para a defesa do bem comum. De certa forma, é um esforço para revitalizar a conclusão de Tomás de Aquino de que “[...] é impossível que o bem comum da cidade se obtenha bem, a não ser que os cidadãos sejam virtuosos, ao menos aqueles aos quais compete governar⁷.” Meu objeto inédito para a teoria da justiça atual, portanto, não é mais um aspecto Ético da teoria do Direito, mas da teoria e justiça políticas. Algo que considero essencial para os dias atuais.

⁶ CORDIOLI, Leandro. *A justiça dita como um atributo de caráter*. In JOBIM, Marco Félix. *Inquietações jurídicas contemporâneas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, p. 117-138, 2013, p. 131-5.

⁷ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica VI*. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, II-II, q. 92, a. 1, sol. 3.

Confesso que é uma missão ambiciosa e talvez, por isso, ainda não completamente ultimada. Com segurança científica posso afirmar que a postura de "desconfiança cívica" ou uma constante "vigilância cívica" mesmo de leis e instituições justas é uma virtude política. Já que o caráter que molda as motivações dos governantes é capaz de modificá-las para o bem ou para o mal. Assim, a segurança não se alcança apenas com uma boa constituição e boas leis, mas com uma constante vigilância e participação política dos cidadãos⁸. Somando-se a isso, o caráter objetivo e veloz de nosso tempo, em que priorizamos a leitura e o estudo de textos mais sintéticos e que supram as nossas necessidades intelectuais mais específicas, optei por publicar primeiramente este trecho do trabalho que fecha uma unidade sobre a justiça e a lei natural em John Finnis, tema que vem ganhando cada vez mais atenção no território nacional. Até mesmo porque creio que em breve poderei ultimar os pontos que considero ainda sujeitos a serem amadurecidos em um trabalho mais completo.

Ademais, gostaria de agradecer publicamente a todos que foram importantes para a conquista que proporcionou a presente obra fruto de minha tese. Obter o grau de Doutor em Filosofia é algo que sempre almejei desde tenra idade, e mas sempre pareceu muito distante. Com o trabalho que originou a presente obra, se realizou um sonho que me acompanhou durante grande parte da minha vida. De modo que, não é fácil agradecer a todos que colaboraram ao longo do tempo para a sua realização. Portanto, vou me concentrar naqueles que contribuíram mais diretamente neste esforço ao longo dos quatro anos de pesquisa doutoral.

Primeiramente, como já manifestei em outras oportunidades, sou eternamente grato ao professor Doutor Draiton Gonzaga de Souza, meu Orientador no doutoramento, pela amizade, cordialidade, conhecimento compartilhado e recepção no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Sem a sua luz e generosidade, este e outros sonhos que se realizaram durante a satisfatória e árdua jornada doutoral não teriam se realizado.

⁸ RAWLS, John. *Liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 242. ----- *Justiça como equidade: uma reformulação*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 204.

Uma manifestação especial de gratidão e afeto ao meu Coorientador, professor Doutor Elton Somensi de Oliveira, uma das maiores autoridades na teoria da lei natural de John Finnis. Nossa amizade e nossos debates já vêm de longa data. A ele devo também, a minha aproximação à teoria da lei natural de John Finnis. Por isso, foi especialmente bom contar com as suas considerações, correções e críticas, que me auxiliaram nesta difícil tarefa de compreender o refinamento da teoria finnisiana.

O professor Doutor Marcelo Bonhemberger compôs a banca de qualificação conjuntamente com os professores acima mencionados, além da banca de defesa de tese. Nestas oportunidades, tive o privilégio de contar com as suas valiosas considerações, críticas, correções e questionamentos, que foram implementados em grande parte nesta tese. Algumas questões extremamente pertinentes que foram levantadas ainda servirão de norte para futuros trabalhos, pois precisarei de mais tempo para refletir a respeito e respondê-las, diante de sua envergadura. Sou muito grato por todo estes ensinamentos e cordialidade.

O professor Doutor Monsenhor Urbano Zilles e a professora Doutora Angela Vidal Gandra Martins participaram como avaliadores do trabalho final na defesa da tese. Uma banca de defesa de tese, além de ser um momento avaliativo que coroa todo o esforço do candidato durante os quatro anos de pesquisa e redação do trabalho, pode também ser vista como um ritual de passagem. Por isso, do ponto de vista do candidato, é sempre algo intimidador. Foi uma imensa alegria e honra contar também com estes dois professores em algo que marcou definitivamente a minha história de vida muito além da carreira acadêmica. Ademais, mesmo sendo sabatinado de forma vigorosa e profunda sobre os mais diversos aspectos de minha tese, me senti reconfortado e em uma verdadeira celebração do conhecimento, diante da envergadura dos avaliadores. Por isso, aos cinco professores Doutores, minha mais sincera gratidão. Os tenho guardados em meu coração.

Vale ainda mencionar aqueles que me ensinaram, dedicaram amizade, foram interlocutores valorosos e pacientes, e me auxiliaram nestes quatro anos. Os professores Doutores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul proporcionaram uma experiência acadêmica ímpar, que foi repleta de conhecimento

e oportunidades durante o meu doutoramento. Especialmente, com os professores Doutores Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira Junior, Roberto Hofmeister Pich e Thadeu Weber, tenho uma dívida especial pela amizade e pelo conhecimento generosamente compartilhados. Igualmente sinto-me em débito com o professor Doutor Arthur Maria Ferreira Neto, com quem tive contato neste período de estudos em seu maravilhoso Grupo de Pesquisa na Escola de Direito da mesma universidade. A todos, manifesto minha gratidão e reconhecimento por possibilitarem um ambiente fecundo à produção de saber e à pluralidade de ideias, no mais puro espírito acadêmico.

Os colegas do Programa de Pós-Graduação, Doutor Carlos Roberto Bueno Ferreira, Mestre Celestino Taperero Fernando, Doutor Douglas João Orben, Doutor Everton Miguel Puhl Maciel, Doutor Jaderson Borges Lessa, Doutor Jair Tauchen, Mestre José Conrado Kurtz de Souza, Mestre Luã Nogueira Jung, Dr. Luciano de Faria Brasil e Dr. Nelson Costa Fossatti, juntamente com os demais colegas, além da amizade que deixa saudades, proporcionaram um qualificado e rico debate que influenciou e ajudou a delimitar o escopo político da tese. Não poderia também deixar de agradecer aos colaboradores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e da Escola de Humanidades que foram fundamentais, atenciosos e gentis durante toda a minha estada no curso. Agradeço a todos vocês.

O professor Doutor Aristides Volpato Cordioli, a Mestra Carolina Guedes Moojen e o acadêmico de psicologia Felipe Moojen Cordioli, além de serem meus carinhosos e pacientes familiares, compartilhando comigo todo o esforço, a ansiedade, as realizações e as alegrias de meu doutoramento em filosofia, auxiliaram nas revisões das diversas versões do texto aqui finalizado. Como sabem, sou grato e amo vocês!!!

Enfim, agradeço ao Programa CAPES/PROEX que me concedeu bolsa parcial para o custeio das mensalidades, possibilitando a realização da pesquisa e obtenção do grau de Doutor em Filosofia. Sem este auxílio financeiro, a tese que originou este trabalho não seria possível. Minha gratidão também ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica que viabilizou a publicação deste trabalho através do programa de custeio de publicações de teses, a quem agradeço na pessoa de seu coordenador, professor Dr. Agemir Bavaresco.

Sinto-me realizado com a presente publicação, para a qual muitos contribuíram como fica claro acima. Raros momentos na vida de alguém podem traduzir a alegria e o orgulho de publicar o fruto de mais de uma década de estudo e reflexão sobre alguns temas, se contarmos os estudos de mestrado. Como disse, creio que as reflexões iniciadas com a tese que defendi ainda devem amadurecer em alguns pontos. Pistas a respeito destes desenvolvimentos adianto na conclusão ao final do texto. Acredito também que, além da hipótese geral de buscar um espaço do Ético no político para a garantia da justiça, alguns pontos que aqui apresento já podem contribuir para os debates da justiça e da lei natural. Ademais, assim como a amizade, buscar o conhecimento é participar de um bem humano básico e ser verdadeiramente feliz. A vida acadêmica entre professores e alunos é, a meu juízo, uma das mais aptas a proporcionar a experiência destes bens. A todos que me conduziram e contribuíram nesta jornada, meu muito obrigado!!! Sem vocês, eu nada faria.

Prefácio

Com grande satisfação, apresento a excelente obra do Prof. Dr. Leandro Cordioli intitulada *A justiça e a lei natural em John Finnis*, resultado de brilhante tese defendida no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul). O presente livro revela, em Prof. Cordioli, um grande conhecedor da tradição filosófica ocidental, especialmente na abordagem da questão do Direito natural em autores como Aristóteles, Tomás de Aquino e John Finnis.

O tema da justiça perpassa toda a história do pensamento ocidental; com essa questão se ocuparam grandes gênios da filosofia como Platão, na *República*, e Aristóteles, na *Ética a Nicômaco*. Henrique Cláudio de Lima Vaz, depois de destacar a influência das origens religiosas da ideia de justiça (δίκη, δίκαιον, δικαιοσύνη) no pensamento grego, afirma: "Mas as origens próximas da interpretação filosófica da *justiça* devem ser buscadas na experiência democrática da *pólis* e na ideia da soberania da *lei* (*nómos*), descoberta maior dessa experiência, com suas propriedades essenciais, a equidade (*eunomia*) e a igualdade (*isonomia*)" (*Escritos de filosofia V*, Introdução à ética filosófica 2, São Paulo: Loyola, 2000, p. 179).

Quando abordamos temas da filosofia prática, é imprescindível, em termos de história dos conceitos (*Begriffsgeschichte*), o retorno à filosofia dos gregos, que não apenas cunharam a terminologia filosófica usada até os nossos dias (práxis, etos, política, prudência, teleologia, lei (*nómos*), democracia – πράξις, ἦθος, πολιτική, φρόνησις, τέλος, νόμος, δημοκρατία), mas que, além disso, apresentaram concepções que nos ajudam, ainda no século XXI, a pensar essas questões. A recepção dessas ideias no medievo, especialmente no Aquinate, e o *aggiornamento* dessa maneira de pensar em John Finis também são conhecidas e reconhecidas magistralmente pelo autor do presente livro.

Em sua obra, o Prof. Cordioli desafiou o paradigma contemporâneo que entende a justiça como uma virtude institucional; defende que a justiça é fundamentalmente uma virtude ética, dita a partir do caráter das pessoas, com consequências práticas para o bem de uma comunidade política. Na sua instigante

obra, separa dois grandes modelos de estudo da teoria da justiça, a saber, o Personalismo Ético e o Institucionalismo Político.

Por fim, registro o privilégio de poder orientar o trabalho do Prof. Cordioli. Meu mérito, se é que tive algum, foi o de não ter impedido o desenvolvimento desse intelectual que se caracteriza por ter luz própria e por possuir uma enorme capacidade de trabalho. Foi-me dada, assim, através dessa orientação, a oportunidade de conhecer um ser humano extraordinário, que, no sentido aristotélico, passei a considerar como um φίλος.

Recomendo, portanto, enfaticamente a leitura dessa obra do jusfilósofo Prof. Dr. Leandro Cordioli, que revela não apenas um *modus cogitandi*, mas igualmente um *modus essendi*.

Prof. Dr. phil. Dr. jur. Draiton Gonzaga de Souza.

Decano da Escola de Humanidades da PUCRS.

Introdução

A teoria da lei natural de John Finnis busca reintroduzir a tradição filosófica inaugurada por Platão e Aristóteles na Grécia antiga, mas fundamentalmente o seu desenvolvimento em sua vertente medieval católica apresentada por Tomás de Aquino. A recepção destes conjuntos de ensinamentos, que posso denominar de *tradição clássica da lei natural* ou mais brevemente de *tradição clássica*, foi fortemente influenciada pela interpretação da lei natural tomista proposta por Germain Grisez¹ em seu ensaio seminal *The first principle of practical reason: a commentary on the Summa theologiae, 1-2, Question 94, Article 2*². Ao mesmo tempo, a obra que lançou Finnis no panorama mundial como expoente da tradição clássica e um dos principais propositores de uma Ética do florescimento humano (eudaimonia, beatitudo) nos tempos atuais foi encomendada por seu supervisor doutoral, H. L. A. Hart, para integrar a Clarendon Law Series, como um manual de Direito Natural para os estudantes de Direito³. Tais questões são relevantes para a compreensão de sua teoria, visto que os horizontes em que o seu trabalho se desenvolve refletem-se nas respostas inovadoras propostas por Finnis para problemas antigos como o da justiça e o dos limites das instituições como garantias da justiça, ao mesmo tempo em que se preocupa em enfrentar os desafios específicos propostos pelo juspositivismo analítico predominante em seu meio acadêmico.

Neste primeiro trabalho, assim como nos que se seguiram, Finnis propõe e desenvolve uma teoria da razoabilidade prática que é apresentada como uma

¹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, Prefácio, p. vi-vii.

² GRISEZ, Germain. *O primeiro princípio da razão prática (1965): um comentário à Summa theologiae, 1-2, Questão 94, artigo 2*. Tradução de José Reinaldo de Lima Lopes. In: Revista Direito GV 6. São Paulo: Direito GV, p. 179-218, jul-dez 2007. Disponível em < <http://www.twotlj.org/fppr-p.pdf> >. Acesso em 05/11/2018. ----- *The first principle of practical reason: a commentary on the Summa theologiae, 1-2, Question 94, Article 2*. Originalmente publicado in Natural Law Forum 10. Indiana: Notre Dame Law School, p. 168-201, 1965. Empregado na reimpressão de FINNIS, John. *Natural Law Volume I*. New York: New York University Press, p. 168-223, 1991. Disponível em < <http://www.twotlj.org/fppr.pdf> >. Acesso em 05/11/2018.

³ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, Pós-escrito, p. 414-417.

capacidade humana cognitiva conceitual que é apta a apreensão do conteúdo benéfico daquilo que seja verdadeiramente bom para o ser humano, assim como modos razoáveis de persegui-los. A razão prática é descrita, portanto, não apenas como o emprego de nossa inteligência para discernir modos morais de ação de um ser humano que é compelido a agir por seus sentimentos ou emoções, como ocorre no caso da razão instrumental do Iluminismo (p. ex. Hume, Smith, Hobbes, Kant, et al.). No caso de Finnis, a razão prática é compreendida mais perfeitamente como "um 'princípio ativo' porque a pessoa é motivada de acordo com o seu *entendimento* da bondade e da deseabilidade das oportunidade humanas, inclusive a oportunidade de estender a inteligência e a razoabilidade a suas escolhas e ações⁴." Isto é, a nossa capacidade racional, enquanto empregada como um poder inteligente de compreensão através de conceitos no plano prático (ações e compromissos humanos), pode compreender a razoabilidade e a bondade verdadeira dos bens e das finalidades que se propõe a perseguir, -não apenas dos modos de alcançá-los -, o que é fundamental para reinserir a tradição clássica em seu merecido lugar de disputa, diante das demais teorias da justiça e do Direito concorrentes na atualidade.

Outro ponto importante e inovador no contexto atual dos estudos sobre a justiça a ser buscado na contribuição finnisiana é que o autor reconhece efetivamente que a virtude da justiça é acima de tudo uma qualidade de caráter das pessoas e não apenas de instituições como se tornou corriqueiro interpretá-la em nosso tempo⁵. Melhor dito, as virtudes são disposições estáveis no caráter de alguém, que levam a pessoa a escolher os bens humanos básicos [basic human goods] apresentados pela razoabilidade prática [practical reasonableness: *phronesis, prudentia*], fruto do efeito intransitivo de suas escolhas e fonte de novas escolhas futuras que seguem as disposições geradas na consciência do agente⁶. Por

⁴ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 47. ----- . *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 57.

⁵ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, Pós-escrito, p. 459-61.

⁶ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 84. ----- . *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007, p. 51-3.

isso, a justiça é entendida como uma “estabilidade de disposição” [virtue as stability of disposition] no caráter da pessoa que decorre efetivamente das escolhas e das ações no mundo real pelas pessoas de carne-e-osso. Assim, falar em justiça nestes horizontes não é apenas fazer uma descrição da disposição das instituições políticas ou jurídicas, ou de estados de coisas e critérios justos de atribuição de bens ou encargos em uma comunidade política⁷. Nesse aspecto, a teoria da justiça de Finnis poderia ser considerada como uma representante do Personalismo Ético⁸, para empregar os rótulos que desenvolvi para distinguir as teorias da justiça que a entendem como uma virtude Ética dita de pessoas (Aristóteles) das teorias que sustentam que a justiça é uma virtude política dita de instituições (Institucionalismo Político: John Rawls).

Entretanto, a sua ênfase na proposicionalidade dos valores humanos (as razões do agir humano) como verdades práticas [propositional practical truths] acarreta na assunção da tese de que existe uma prioridade moral dos primeiros princípios da razão prática em relação às virtudes⁹. Isso gera algumas consequências que limitam a sua teoria no plano ético: (i) há uma inegável hipertrofia da virtude dianoética da razoabilidade prática, o que acarreta na redução da importância das virtudes éticas (coragem, temperança, etc.); (ii) o objeto das virtudes éticas que será submetido aos juízos da razoabilidade prática diz respeito à parte irracional da alma humana (ao prazer, às emoções e aos sentimentos), o que deixa de ser identificado em Finnis¹⁰.

Aristóteles, por exemplo, considerava que “a virtude ética [ethikè areté], em efeito, tem a ver com os prazeres e as dores, porque em razão dos prazeres fazemos

⁷ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, Pós-escrito, p. 460.

⁸ CORDIOLI, Leandro. *O que é justiça? Personalismo Ético e Institucionalismo Político*. In CORDIOLI, Leandro; KÖLLING, Gabrielle. QUARTIERO, Alexandre da Silva. *Lições Fundamentais de Direito III*. Porto Alegre: Paixão Editores, p. 197-227, 2016, p. 220-4.

⁹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, Pós-escrito, p. 421-2. ----- *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 124. ----- *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007, p. 51-2.

¹⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, II 1 1103a 14-20.

o mal e por causa das dores nos separamos do bem¹¹." Diferentemente das virtudes dianoéticas [aretês... dianoetikês] que são geradas pelo ensino [didaskalías ekhei], as virtudes éticas [aretês... éthikês] são fruto do costume [éthous]¹². Por isso, uma virtude ética é adquirida a partir da prática reiterada de ações virtuosas, o que causa o hábito e a disposição [héxis] de se agir de forma virtuosa, isto é, de modo firme e inamovível [bebaíos kai ametakinétos]. O conhecimento, na teoria aristotélica, "tem pouca ou nenhuma importância¹³" para as virtudes éticas. Aqueles que tentassem se tornar virtuosos eticamente [spoudaioi] refugiando-se na filosofia sem agir propriamente como o requerido pela virtude são completamente insensatos, já que podem ser comparados "aos doentes que escutam atentamente aos médicos e não fazem nada do que lhes foi prescrito¹⁴." Por isso, não basta enfatizar a razoabilidade prática ou a prudência como capacidades racionais, e colocar o domínio "ético" da "Ética" em um segundo plano. Ninguém se tornaria justo, apenas estudando justiça, nem temperante estudando a temperança e nem corajoso estudando as ações corajosas. Quem quiser de fato desenvolver tais disposições deve seguir a máxima aristotélica: "praticando as coisas da justiça [tà díkaia] nos fazemos justos, praticando a temperança [tà sóphrona], temperados, e praticando a coragem [andreías], corajosos¹⁵." Por sua vez, Aristóteles identifica ainda precisamente o objeto ético de cada virtude sobre o qual a razão irá apontar o apropriado. Por exemplo, a virtude da justiça [dikaiosúnes] tem como objeto emocional a ganância, pois a pessoa injusta, isto é, aquela que não quer apenas o próprio e também quer o alheio, é gananciosa [pleonéktes]¹⁶; temperança [sophrosúnes], diz Aristóteles, é um

¹¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Tradução bilíngue de Maria Araujo e Julián Marias. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 7ª edição, 1999, II 2 1104b 9-11. (Tradução livre do espanhol.)

¹² ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, II 1 1103a 14-18.

¹³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, II 4 1105b 2.

¹⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Tradução bilíngue de Maria Araujo e Julián Marias. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 7ª edição, 1999, II 4 1105b 9-18. (Tradução livre do espanhol.)

¹⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Tradução bilíngue de Maria Araujo e Julián Marias. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 7ª edição, 1999, II 1 1103a 34-1103b 1. (Tradução livre do espanhol.)

¹⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, V 1 1129a 32-1129b 10.

termo médio em relação aos prazeres [hedonàs]¹⁷ e o corajoso [andreîos] é aquele que consegue se dispor com a razão em relação às coisas temíveis [tò de phobèron]¹⁸.

Esses objetos éticos das virtudes, assim como as demais virtudes para além da virtude dianoética da razoabilidade ocupam um lugar menor na teoria finnisiana, que dá grande ênfase à razoabilidade prática. Consequentemente, o aspecto ético da teoria da justiça de John Finnis é também absorvido em grande parte pela sua preocupação com a proposicionalidade dos primeiros princípios e da lei natural. Por isso, justifica-se que um estudo sobre a teoria da justiça de John Finnis gaste a maior parte de seu esforço buscando descrever a virtude da razoabilidade prática. De qualquer forma, compreender a virtude da justiça como um atributo pessoal e Ético é algo realmente fundamental para que se consiga apresentar as fronteiras das garantias de justiça em uma comunidade política proporcionadas por suas instituições, o que por si só justifica o seu estudo no presente ensaio.

Ademais, Finnis reconhece já nas primeiras páginas de seu *Natural law and natural rights* (1980) a existência de bens humanos básicos e a necessidade das instituições de Direito [institutions of human law] para assegurá-los¹⁹. Por isso, a sua obra não se limita à propor uma teoria Ética, mas também apresenta garantias institucionais como as proporcionadas pelo Estado de Direito e as oito exigências propostas por Lon Fuller para que um Direito, -a lei humana na gramática finnisiana -, seja um bom Direito e cumpra a sua tarefa de assegurar a plena participação dos cidadãos nos bens humanos básicos²⁰. A eficiência do Direito promulgado por governantes depende de uma reciprocidade entre a sua promulgação em respeito às oito exigências de Fuller e sua aquiescência por parte dos cidadãos. Submeter-se à

¹⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, IV 10 1118a 23-25.

¹⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, IV 7 1115b 6-10.

¹⁹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 3.

²⁰ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, Pós-escrito, p. 270-3. ----- *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007, p. 73.

própria lei reduz em muito as possibilidades de um governo perverso exercer os seus planos nefastos²¹.

Contudo, nesta mesma obra, Finnis também constata a insuficiência das instituições políticas e jurídicas para a garantia do Estado de Direito [Rule of Law] em três oportunidades. A primeira delas diz respeito aos governos exploradores e fanáticos que se utilizam das próprias instituições e das exigências do Estado de Direito para alcançar o poder, mas depois de lograrem êxito abandonam completamente qualquer preocupação com o verdadeiro bem comum de seus cidadãos (p. ex., o regime nazista)²². O segundo limite é o fato de que, diante de situações extremas, pode ser exigido de um governante seriamente comprometido com a sua comunidade que se afaste da letra da lei e até mesmo da constituição. O corolário “uma constituição escrita não é um pacto suicida” é uma forma de enunciar esta exigência da prudência política, segundo Finnis²³. Em meu entendimento, parte daquilo que havia sido capturado pelos conceitos de equidade (*epieikeia*, *aequitas*) em Aristóteles e Tomás de Aquino. Por terceiro e último, as leis e as instituições judiciais podem ser concebidas verdadeiramente tendo em vista o bem comum da comunidade, porém isso não pode ser alcançado se os próprios cidadãos e os operadores do Direito (juízes, advogados, promotores, et. al.) não estiverem minimamente preocupados com a própria justiça. Finnis exemplifica isso com a lei de falência que é originalmente concebida para reabilitar um comerciante a produzir economicamente diante de uma situação de insolubilidade. Porém, pode ocorrer desta lei justa ser empregada para a injustiça e o não pagamento dos débitos, no caso de o sujeito que pede falência possuir condições de adimplir as suas obrigações, mas preferir se apropriar dos valores que tocariam aos seus credores, ainda que tenha que suportar alguns inconvenientes legais temporários. Finnis formula isso em uma divisa: “Nenhum sistema de leis pode garantir a justiça se seus

²¹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 273-4.

²² FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 273-6.

²³ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 275. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 268.

sujeitos, para nem mencionar seus funcionários, são eles mesmos indiferentes à justiça²⁴."

Concluindo, faz todo sentido estudar a teoria da justiça e da razoabilidade prática em John Finnis dentro dos horizontes mais amplos do presente trabalho. Se o meu objetivo é identificar os limites das garantias de justiça oferecida pelas instituições políticas e jurídicas propondo exigências personalistas e éticas como exigências políticas e virtudes cívicas, a teoria finnisiana da lei natural é um marco inicial que deve ser estudado, mesmo não abrangendo todos os problemas que se apresentam como buscarei demonstrar ao longo do capítulo. Portanto, os questionamentos que pretendo responder a seguir são os seguintes: Quais são os bens humanos? As instituições políticas são suficientes para garanti-los? A justiça pode ser reduzida à razoabilidade prática? Um Personalismo Ético abrangente que não se restrinja à razoabilidade e abarque também as virtudes éticas, é necessário para a prosperidade de uma sociedade? Enfim, qual o papel das instituições Estado, Igreja e família na formação cívica Ética no entendimento de John Finnis?

Para responder a estas questões, devo primeiro estudar e associar os conceitos de lei natural, direitos naturais e justiça. Depois, é necessário esclarecer o que seja a lei natural, suas características e conteúdo, pois é o tema mais fundamental para John Finnis que absorve a teoria da justiça. Então, estarei apto a demonstrar o Estado de Direito e seus limites, assim como o papel limitado atribuído ao Estado para a formação Ética e promoção da felicidade dos cidadãos. Neste esforço, buscarei demonstrar que a teoria finnisiana propõe um limite à autoridade do Estado de fomentar a virtude, mas que não é incompatível com o impulsionamento das virtudes ainda que éticas no caso de se tornarem uma exigência cívica.

²⁴ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 191. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 188.

1. Justiça, lei natural e direitos naturais

Lei natural, justiça e direitos naturais são temas diretamente relacionados na teoria de John Finnis. A lei natural [natural law] propõe preceitos a partir de nossa capacidade racional para a felicidade humana. A justiça [justice] é uma virtude que opera como disposição de dar a parte do conteúdo determinado pela lei natural, enquanto o que é devido ao outro ou à comunidade. No primeiro caso, temos a justiça particular [particular justice] e no segundo a justiça geral [general justice]¹. Os direitos naturais [natural rights] são nada mais nada menos que aquilo que é devido por justiça em razão da lei natural a qualquer ser humano, isto é, o objeto da justiça². Assim, analiso as relações desses temas para a compreensão da teoria da justiça finnisiana e sua implicação na limitação das garantias institucionais da justiça.

1.1 As leis e a lei natural

O melhor modo de esquematizar a teoria da lei natural de John Finnis creio que seja através da proposta tomista. Tomás de Aquino considera que a lei [lex] é a medida dos atos que leva alguém a agir ou omitir-se de agir³. A sua definição central parte da lei humana e se estende por analogia aos demais tipos de lei. Tomás a define como “uma ordenação da razão para o bem comum, promulgada pelo chefe da comunidade [difinitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationies ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata]⁴.” Da lei humana, decorre conceitualmente uma diversidade de leis na teoria tomista: a lei

¹ FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 164-5.

² FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 198-9.

³ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica IV*. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, I-II, q. 90, a. 1, r..

⁴ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica IV*. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, I-II, q. 94, a. 4, r..

eterna [lex aeterna], a lei divina [lex divina], a lei natural [lex naturalis] e a lei humana [lex humana].

A lei eterna é aquela que provém da razão e da autoridade divina, governando todo o universo e ordenando todas as coisas a Deus como fim. A sua promulgação se dá analogicamente pela palavra escrita, diz Tomás: “a lei eterna tem a promulgação da parte de Deus que promulga, porque o Verbo divino é eterno, e a escrita do livro da vida é eterna⁵.” Tomás de Aquino propõe existência de uma lei divina. Nesse caso, a lei divina foi promulgada pessoalmente perante a humanidade por Deus em duas ocasiões. A lei divina antiga [lex vetus] e a lei divina nova [lex nova]. A lei divina antiga consiste na revelação do antigo testamento, onde Deus se revelou ao ser humano como um pedagogo em relação a uma criança, governo pelo temor [timoris] e detendo a mão humana. A lei divina nova consiste no novo testamento promulgado pelo sacerdócio de Cristo, onde o ser humano é considerado como perfeito [perfecti] e não mais submetido a um pedagogo divino. Por isso, a lei divina nova visa à alma humana e governa pelo amor [amor]⁶. A lei divina, portanto, não se confunde nem com a lei eterna e nem com a lei natural. Ela não é a lei eterna, porque aquela é a ordenação de tudo o que existe e esta decorre de um ato pessoal divino de revelação ao ser humano do que Deus esperava dele. Da mesma forma, a lei divina não se confunde com a lei natural, porque a lei divina exige um ato de fé na revelação, enquanto a lei natural apela para a capacidade cognitiva do ser humano.

Contudo, não seria suficiente possuir o poder da razão para se conhecer o que deve ser escolhido para o bem humano, isto é, o conteúdo da lei natural? Bem, Tomás de Aquino propõe quatro motivos para a necessidade de uma intervenção direta de Deus na história revelando os seus planos para o ser humano⁷, o que é ratificado por John Finnis: (i) muitas vezes, a humanidade erra ao conhecer a lei natural, logo foi bom que Deus manifestasse expressamente o seu conteúdo; (ii) o ser humano tem um juízo limitado sobre o que realmente se passa na consciência interior dos outros

⁵ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica IV*. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, I-II, q. 91, a. 1, ad. 2º.

⁶ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica IV*. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, I-II, q. 91, a. 5.

⁷ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica IV*. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, I-II, q. 91, a. 4, r..

seres humanos, logo a lei humana não consegue atingir completamente tais movimentos da alma, devendo se limitar a regular as ações exteriores; (iii) se a lei humana tentasse coibir todos os males, acabaria por banir alguns bens também, logo há a necessidade de uma lei divina que puna todos os pecados; e, principalmente, (iv) se o homem se ordenasse apenas a um fim proporcional a sua humanidade, por exemplo a própria realização ou a felicidade de sua comunidade, bastariam as leis natural e humana para ordenar as suas ações. Porém, na teologia e na Ética tomista, o ser humano se ordena a uma realização que ultrapassa as suas capacidades humanas [beatitudinis aeterna], o que exige uma lei que proponha divinamente fins transcendentais:

Mas, porque o homem se ordena ao fim da bem-aventurança eterna, que excede a proporção da potencia natural humana, como o acima referido, assim foi necessário que acima da lei natural e humana, fosse dirigido também a seu fim pela lei divinamente dada⁸.

A lei natural, por seu turno, é "a participação da lei eterna na criatura racional"⁹, ensina Tomás. A melhor interpretação que se pode retirar desse conceito é que a lei natural é um apelo à razão humana, isto é, uma aposta na capacidade do ser humano de conhecer bens e princípios de ação verdadeiramente bons que estão disponíveis em acordo com a sua natureza que comporta dimensões comuns a todas as substâncias, aos animais e outras que são próprias do ser humano. O ser humano busca como todas as substâncias "a conservação de seu ser de acordo com a sua natureza". Ademais, assim como os animais, o ser humano reconhece como um bem "a união do macho e da fêmea, a educação da prole, e semelhantes". Por fim, o que é próprio e exclusivo da natureza humana racional de "ter a inclinação natural para que conheça a verdade a respeito de Deus e que viva em sociedade"¹⁰. Assim, Tomás

⁸ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica IV*. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, I-II, q. 91, a. 4, r..

⁹ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica IV*. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, I-II, q. 91, a. 2, r..

¹⁰ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica IV*. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, I-II, q. 94, a. 2, ad. 2º.

define as três dimensões do bem humano também a modo de lista aberta que pode ser complementada com outros bens, se for o caso. De qualquer modo, caso alguém reconheça estes bens como algo inteligivelmente valioso para o ser humano, acaba também compreendendo que vale à pena agir em razão deles. Portanto, os bens em questão são fins razoáveis para o agir humano. Como na ordem do agir, primeiro escolhemos os fins que queremos alcançar para depois dispor as nossas ações de modo exitoso tendo em vista as circunstâncias em que nos defrontamos, estes são os princípios da ação, isto é, vêm primeiro. E como são os princípios últimos no raciocínio prático por justificarem todos os demais modos mais próximos de alcançá-los, a sua diretividade unida capturada pelo primeiro princípio da razão prática de que “Bem é aquilo a que todas as coisas desejam [primum principium in ratione pratica est, Bonum est quod omnia appeten]” funda o primeiro preceito da lei natural que é “o bem deve ser feito e procurado, e o mal, evitado [primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum]”¹¹. Por isso, levando em consideração a sua unidade normativa e a pluralidade de bens, há um e muitos primeiros preceitos da lei natural¹². Vale destacar que o primeiro preceito da lei natural é interpretado por Finnis conforme a proposta de Grisez, no sentido de que os primeiros princípios não são indicativos [indicative] e nem imperativos [imperative], mas tão somente diretivos da ação humana. O que quer dizer que considera tais primeiros princípios pré-morais, como veremos adiante¹³.

Enfim, Tomás apresenta a lei humana produzida politicamente pelo governante da comunidade, que tem uma dupla força. Primeiro, há seres humanos que são bem dispostos e não necessitam da lei para não prejudicar os demais e o bem comum. Há outras pessoas, contudo, que são mal dispostas e, por isso, necessitam do temor da pena para deterem as suas injustiças. Assim, um primeiro

¹¹ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica IV*. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, I-II, q. 94, a. 2, r.

¹² AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica IV*. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, I-II, q. 94, a. 2, s.c..

¹³ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 86-7.

valor e força (aquilo que move o ser humano) da lei é a coação [vim coactivam]¹⁴. Porém, a lei humana funciona como “regra dos atos humanos”, e nesse caso mesmo pessoas virtuosas reconhecem o valor de ordenar as suas ações naquilo que está prescrito pela lei humana. Essa é a força diretiva da lei [vim directivam legis], que move o ser humano não pelo medo da punição, mas pelo reconhecimento de que o que ela propõe é bom como coordenação das ações em comunidade política¹⁵. John Finnis endossa essa tese tomista da dupla força da lei humana (forças diretiva [directive] e coercitiva [coercitive])¹⁶.

A lei humana é derivada de duas formas da lei natural, tanto para Tomás de Aquino quanto para John Finnis. A primeira forma de derivação é direta e se extrai dos primeiros princípios mais gerais e dos princípios intermediários da lei natural como uma conclusão (dedução, deduction, *conclusiones*) de seus preceitos, como por exemplo: a vida é um bem a ser perseguido pelo ser humano, o que lhe prejudica deve ser evitado, logo deve ser criada uma lei que puna o homicídio. A regra jurídica é derivada como uma conclusão dos preceitos da lei natural. Já o segundo modo, opera com alguma liberdade do legislador complementando o conteúdo da lei natural e mesmo acrescentando algo próprio em razão da autoridade política, no sentido de determinar (*determinations*) nas circunstâncias particulares a regra legal¹⁷. Finnis emprega o exemplo do arquiteto e do hospital para explicar este modo de derivação. Nessa hipótese, devemos pensar que um arquiteto recebeu instruções para construir um hospital e deve decidir quais as medidas para as aberturas das portas. Algumas hipóteses são descartadas imediatamente diante da finalidade proposta, como por exemplo, que as portas não possam ter a altura de 30 ou 80 centímetros. Porém, outras tantas estão em aberto, como no caso de se escolher portas com 2, 3 ou até

¹⁴ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica IV*. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, I-II, q. 95, a. 1, r. e q. 96, a. 5, r..

¹⁵ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica IV*. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, I-II, q. 96, a. 5, r..

¹⁶ FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 254 e 259. ----- *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 259-60. ----- *Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007, p. 74-5.

¹⁷ FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 282-5.

mesmo 4 metros de altura. Todas essas últimas se prestam aos planos arquitetônicos, podendo a escolha ser feita empregando outros critérios dentro da liberdade de escolha do arquiteto¹⁸. Da mesma forma, ocorre com a derivação por determinação da lei humana a partir da lei natural. Por exemplo, que o legislador deva proibir o homicídio se chega por conclusão, mas *quantum* de pena irá se aplicar é por determinação. Se será prisão perpétua, 30 anos de prisão, etc., está dentro da liberdade do legislador escolher. O que não pode ser escolhido é não proibir o homicídio ou propor uma pena insignificante que não se preste a inibição da prática do crime, pois contrariaria a diretividade da lei natural.

A presente análise comparativa das leis, apesar de partir de Tomás de Aquino, é esclarecedora da teoria de John Finnis ao dar o panorama geral da lei natural, pois todas estas leis são contempladas em suas obras seminais. A lei eterna é o ponto de chegada de sua teoria prática¹⁹, podendo ser conhecida apenas parcialmente pelo ser humano através de especulação metafísica. Entretanto, é especificamente a lei eterna que confere objetividade e o seu ponto último à Ética. A lei divina é necessária para a realização eterna do ser humano, mas trata-se de um tema que depende da adesão livre e autodeterminada da pessoa humana através da fé. Nesse caso, a Igreja católica funciona como uma instituição não política, mas que possui fins Éticos de formação e facilitação da realização humana plena em um plano eterno para além desta existência em que se pode alcançar a felicidade perfeita [beatitudo perfecta]²⁰. A lei natural é nada mais nada menos que o exercício da capacidade racional do ser humano, enquanto empregada para conhecer o que constitui a sua felicidade,

¹⁸ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 266-71. ----- *Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007, p. 73-4.

¹⁹ FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, Capítulo XIII Nature, reason, God. ----- *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, Capítulo X On our origin and end.

²⁰ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 321-31. ----- *Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007, p. 66-9.

podendo ser vista sobre o aspecto da participação humana (racional) na lei eterna²¹. Em um sentido que apresentarei adiante, ela é constituída pela razão humana através da apreensão de valores, cognoscíveis a partir de suas inclinações, experiências e reflexão; o que evidentemente não quer dizer que seja inventada pelo ser humano. A lei humana, por sua vez, é a ordenação da razão do chefe da comunidade política promulgada para o bem comum, portanto, é instituída pelo ser humano. Contudo, a lei humana pode ser derivada da lei natural nas duas formas que Tomás de Aquino sustentava e possui as duas forças para mover o ser humano: a força diretiva e a força coativa.

1.2 As virtudes como disposições de caráter e a justiça

De outro lado, a justiça é uma virtude na teoria de John Finnis²². Então, o que é uma virtude? Bem, a resposta para esse questionamento passa por uma questão de evolução do pensamento de Finnis, pois virtude é uma concepção com menor importância em sua obra inaugural *Natural law and natural rights* (1980). Nela, é apresentada uma versão de teoria moral focada no florescimento humano [human flourishing], -expressão usada para substituir a felicidade (*eudaimonia*, *felicitas*, *beatitudo*) -, na esteira de Aristóteles e Tomás de Aquino²³. Porém, Finnis propõe a sua Ética dando pouca ênfase às virtudes que perdem espaço para os preceitos e a lei natural. Tanto é que a expressão inglesa "virtue(s)" aparece apenas duas vezes em *Natural law and natural rights* (1980) em toda a obra²⁴. Da mesma forma, as virtudes éticas (coragem, generosidade, moderação, gentileza, etc.) são apenas

²¹FINNIS, John. *Direito Natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007, p. 71.

²²FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 165 e 459-60. ----- *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 132. ----- *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007, p. 55.

²³FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, Prefácio, p. vi-vii.

²⁴FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 35-6 e 165.

rapidamente listadas como modos de perseguição dos bens humanos básicos, na medida em que predispõem as pessoas ou os grupamentos humanos para buscá-los²⁵. Isso é reconhecido pelo próprio autor no pós-escrito publicado junto à segunda edição da obra²⁶.

Portanto, uma leitura menos apurada de sua teoria em seus estágios iniciais poderia levar a uma compreensão “quase-determinista”, no sentido de que John Finnis negaria o livre arbítrio, antropologicamente falando. Uma interpretação nesse sentido poderia ser exemplificada como uma das possibilidades de entendimento da crítica aristotélica à teoria Ética de Sócrates: “por isso, opinava Sócrates que a coragem [andreían] é ciência [epistémén]²⁷, de modo que “Sócrates, em efeito, se opunha absolutamente a esta ideia [incontinência: akrasía], sustentando que ninguém age contra o melhor conscientemente, mas por ignorância [áгноian]²⁸.” Assim, em um primeiro olhar, não há exatamente liberdade, porque aquele que conhece (i.e., tem ciência sobre) o bem, escolhe (tem a sua escolha determinada pelo) o bem. Nesse caso, o erro, o vício ou a má escolha provém exclusivamente da ignorância do bem. Creio que John Finnis não seja determinista nesse sentido.

Contudo, uma outra interpretação não determinista, mas aquilo que eu poderia chamar de intelectualista, no sentido de reduzir todas as virtudes à excelência da razão prática. Por isso, falhando em não identificar precisamente o objeto não racional na alma humana (prazer e dor, emoções e sentimentos) sobre o qual a razoabilidade irá dispor o que é apropriado. Aristóteles, por exemplo, associava a virtude estrita da justiça à ganância, a coragem ao temível e a temperança aos prazeres. A prudência [phronesis] tinha o papel de encontrar o apropriado nesses objetos, tornando-os razoáveis, isto é, de encontrar o meio-termo²⁹. Aristóteles

²⁵ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 90-1.

²⁶ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 421.

²⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Tradução bilíngue de Maria Araujo e Julián Marias. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 7ª edição, 1999, III 8 1116b 4-5. (Tradução livre do espanhol.)

²⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Tradução bilíngue de Maria Araujo e Julián Marias. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 7ª edição, 1999, VII 2 1145b 21-28 e 3 1147a 9-17. (Tradução livre do espanhol.)

²⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, II 6 1106b 35-1107a 8.

acrescentava ainda que é mais importante conhecer de onde provém as virtudes éticas e não apenas o seu conceito teórico, pois isso é útil para nos tornarmos virtuosos:

Sócrates, o velho, pensava que o fim é o conhecimento da virtude, e investigava o que é a justiça, a coragem e cada uma das partes da virtude; e sua conduta era razoável, pois pensava que todas as virtudes são ciências, de sorte que conhecer a justiça e ser justo andam simultaneamente, [...]. Por esta razão, ele investigava o que é a virtude, porém não como e de onde procede. [...] porém, no que diz respeito à virtude, não é o preciso conhecer a sua natureza, mas de onde procede. Porque não queremos saber o que é a coragem, mas sermos corajosos; nem o que é a justiça, mas sermos justos [...] ³⁰.

No caso específico da teoria finnisiana, diferentemente da interpretação aristotélica de Sócrates, a razão prática se distingue da razão teórica, pois a virtude da razoabilidade prática é o emprego de nossa capacidade racional para pautar os nossos compromissos e escolhas com inteligência. Porém, as suas teorias da lei natural, das virtudes e da própria virtude da justiça estão a um passo de um intelectualismo Ético. As seguintes limitações apontam para essa conclusão: (i) hipertrofia da virtude da razoabilidade prática que passa a ocupar quase todo o conceito de virtude; (ii) a falta de necessidade de separar analiticamente as virtudes éticas da virtude dianoética da razoabilidade prática, tendo em vista que as mesmas foram absorvidas pela última; (iii) a ausência da identificação dos objetos não racionais (afeções sensíveis, emoções, sentimentos, etc.) das virtudes éticas (p. ex., temperança: prazer e dor, coragem: medo e justiça: ganância); (iv) o reconhecimento de que a razão pode ser desviada pelo irracional, mas situações intermediárias como o caso da incontinência [akrasia] em que se sabe o que deve ser feito, mas ainda assim não se consegue escolher o apropriado; (v) como consequência, a teoria de Finnis não dá o devido espaço para as respostas mais completas aos problemas da Ética.

³⁰ ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*. Tradução de Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 2003, I 1216b 1 - 23. (Tradução livre do espanhol.)

Claro que, no caso, a pouca importância dada ao conceito de virtude é intencional, diante de uma tese firmemente sustentada por John Finnis: os primeiros princípios são mais fundamentais lógica e racionalmente para a Ética do que as virtudes. Por isso, Finnis sustenta que uma boa teoria Ética seja elaborada não ao redor da noção de virtude, mas de padrões morais racionais claramente apresentados através de princípios. Isso faz todo o sentido no plano geral de sua obra, na medida em que “as virtudes são respostas a razões, e razões são proposicionais³¹”, isto é, ser virtuoso é exatamente escolher e querer prontamente aquilo que a razão prática apresenta como razoável nas circunstâncias. Como veremos, a razão prática finnisiana funciona com bens e modos de perseguição que podem ser compreendidos e formulados através de proposições na linguagem. Por isso, reconhece que:

O livro diz pouco sobre virtude(s). Isso foi deliberado, mas teria sido apropriado explicar a decisão e a relação intrínseca entre virtudes e princípios, a prioridade do último e a ação dos aspectos intransitivos (sua permanência nas disposições de quem escolhe) das escolhas livres [free choices] na formação de virtudes e vícios. *Aquinas*, 124, explica porque princípios, verdades proposicionais práticas, são mais fundamentais que virtudes, mesmo que a virtude mestre da razoabilidade prática (*prudentia*): “pois virtudes são os vários aspectos de uma voluntariedade estável e pronta de fazer boas escolhas, e como tudo na vontade, são uma resposta a razões, e razões são proposicionais. E as proposições relevantes são os primeiros princípios da razão (do raciocínio) prática (Capítulos III e IV acima) e as exigências da razoabilidade prática (Capítulo V), juntamente com as normas morais mais específicas que resultam de trazer estes dois níveis de princípio conjuntamente um no outro³².”

Para compreender melhor esta tese, é necessário primeiro compreender uma

³¹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 421-2. ----- *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007, p. 51-2.

³² FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 421-2. (Tradução livre.)

condição básica para a autodeterminação, sem a qual não haveria responsabilidade moral sobre a constituição do próprio caráter³³. Nesse sentido, John Finnis sustenta que há liberdade de escolha não apenas quando a pessoa está livre de constrangimentos exteriores, como pretendiam Platão e Aristóteles. Da mesma forma, uma escolha não pode ser considerada livre se apenas representa um “sistema de preferências”, de “desejos” ou “hábitos” que predefine o que é escolhido, como muitos Iluministas pretendiam. Uma escolha é realmente livre, diz Finnis, “se, e somente se, ela está entre alternativas práticas abertas (ou seja, fazer isto ou aquilo...) de tal forma que não seja um fator, mas a escolha em si que define qual alternativa é escolhida³⁴.” Ela ocorre apenas no campo prático em que se escolhe entre bens inteligíveis [intelligible goods]: por exemplo, entre adquirir um livro realmente bom para estudar e aprender algo novo (o bem humano básico do conhecimento) ou doar a mesma importância para caridade (o bem humano básico da amizade). Evidentemente, Finnis também reconhece que é física, psicológica e logicamente possível alguém se recusar a escolher uma oportunidade inteligível representada pelos bens humanos básicos, mas isso seria agir de modo não razoável³⁵. Portanto, uma escolha humana tem um sentido forte criativo [creative], isto é, ela não apenas reflete algo que já estava em nós, mas é capaz de constituir uma nova realidade interna interior³⁶. Então, surge a questão do significado reflexivo das escolhas e das ações [reflexive significance of action] no caráter de alguém³⁷.

Escolher algo, comprometer-se com algo ou agir passa a ser entendido por John Finnis como algo que produz dois efeitos distintos. Os efeitos transitivos

³³ FINNIS, John. *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007, p. 30-1.

³⁴ FINNIS, John. *Fundamentals of Ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 137. ---- --. *Fundamentos de Ética*. Tradução de Arthur Maria Ferreira Neto. Revisão técnica de Elton Somensi de Oliveira. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 136.

³⁵ FINNIS, John. *Fundamentals of Ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 137. ---- --. *Fundamentos de Ética*. Tradução de Arthur Maria Ferreira Neto. Revisão técnica de Elton Somensi de Oliveira. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 136.

³⁶ FINNIS, John. *Fundamentals of Ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 137-8. - -----. *Fundamentos de Ética*. Tradução de Arthur Maria Ferreira Neto. Revisão técnica de Elton Somensi de Oliveira. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 136-7.

³⁷ FINNIS, John. *Moral absolutes: tradition, revision, and truth*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991, p. 20-4 e 72-3.

[transitive effects] e intransitivos [intransitive effects] no caráter de alguém são teoricamente desenvolvidos em decorrência do enfretamento do problema da liberdade de escolha em *Fundamentals of Ethics* (1983)³⁸. Então, a questão da virtude começa a ser uma preocupação mais presente na teoria de Finnis, já que passa a integrar as intenções que explicam as escolhas do agente e, portanto, fonte de novos juízos morais ao criar disposições de se escolher novamente com as mesmas prioridades de bens. O papel autoconstitutivo [self-constitutive]³⁹ das escolhas no caráter de quem age propõe que "Alguém se torna o que, tendo em vista a razão para tanto, alguém escolhe: o que intencionou⁴⁰." Assim, uma escolha pode ter um efeito exterior gerado pela ação, como no caso de alguém escolher assassinar outrem ou não. O efeito que "transitará" através da ação para o mundo exterior será o homicídio e a perda da vida pela vítima. Contudo, aquele que intencionalmente escolhe matar outra pessoa acaba modificando o próprio caráter em termos morais ao se tornar alguém disposto a retirar a vida de outrem, transformando-se, assim, em um assassino. Esta modificação no caráter da pessoa é um efeito concomitante da escolha que permanece na alma do agente, por isso considerado intransitivo por John Finnis. Em outras palavras, escolhendo entre oportunidades realmente disponíveis e, portanto, livres, o agente experimenta também um efeito interior que permanece em seu caráter além do efeito exterior da ação. Isso ocorre através da geração ou do reforço de novas disposições que, se forem razoáveis, podem ser consideradas virtudes, caso contrário serão um vício:

As escolhas *permanecem*. As escolhas criam não só alguns novos desejos, preferências, hábitos..., mas também uma nova (não totalmente nova) identidade ou caráter. [...] Essa formação de caráter é, se preferir, a criação (reforço,

³⁸ FINNIS, John. *Fundamentals of Ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 139-40. ----- . *Fundamentos de Ética*. Tradução de Arthur Maria Ferreira Neto. Revisão técnica de Elton Somensi de Oliveira. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 137-8.

³⁹ FINNIS, John. *Moral absolutes: tradition, revision, and truth*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991, p. 73. (Tradução livre.)

⁴⁰ FINNIS, John. *Moral absolutes: tradition, revision, and truth*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991, p. 72.

destruição ou substituição) de uma disposição, uma virtude ou um vício. [...] O caráter de alguém se amolda à escolha que fez⁴¹.

A interpretação proposta por John Finnis da escolha do Sócrates platônico em *Apologia de Sócrates* diante da ordem dos Trinta Tiranos para que participasse no assassinato de Leon de Salamina pode ser interessante para ilustrar estes conceitos⁴². Na *Apologia*, Sócrates relata que, quando os Trinta Tiranos assumiram o poder de Atenas, o convocaram juntamente com outros quatro cidadãos atenienses à rotunda para que trouxesse Leon, a fim de que fosse assassinado pelos oligarcas. A intenção deles era envolver outros cidadãos em suas maldades, para que todos ficassem comprometidos com as injustiças praticadas pelo regime e compartilhassem da culpa pelas atrocidades cometidas. Sócrates escolhe ir para casa e não contribuir com o assassinato de Leon, mesmo tendo colocado a sua vida em perigo com tal escolha. Certamente, Sócrates poderia ter se tornado a próxima vítima do regime com tal escolha, como ele mesmo sugere. Contudo, o seu testemunho de vida mostrou que ele se preocupava em não fazer nada injusto [ádikon] e ímpio [anósion]⁴³. Finnis conclui, assim, que:

A escolha livre, portanto, é já – mesmo antes de sua execução na ação começar – a realização do(s) bem(ns) humano(s) básico(s) em razão de que a escolha foi feita. Ou, se a escolha era moralmente ruim, é já uma diminuição do(s) bem(ns) básico(s) atacado(s) ou irracionalmente negligenciado(s) nessa escolha. Reconhecer que existem escolhas livres é reconhecer que escolha e ação têm ambas efeitos transitivos e intransitivos. Os efeitos transitivos de escolha e ação são os estados de coisas constituídos por meu comportamento escolhido e seus resultados ulteriores no mundo. O efeito intransitivo é este: por uma escolha livre,

⁴¹ FINNIS, John. *Fundamentals of Ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 140. ----
--. *Fundamentos de Ética*. Tradução de Arthur Maria Ferreira Neto. Revisão técnica de Elton Somensi de Oliveira. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 138-9.

⁴² FINNIS, John. *Fundamentals of Ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 139-40.
----- *Moral absolutes: tradition, revision, and truth*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991, p. 50-1 e 54-55.

⁴³ PLATÃO. *Apologia de Sócrates. Êutifron. Críton*. Tradução de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2011. ----- *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*. Tradução bilíngue de Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press, tiragem de 1995, 1914, 32-33.

eu querendo ou não me torno certo tipo de pessoa. Ao optar por ir para casa em vez de partir com os outros quatro para liquidar Leon de Salamina, Sócrates constituiu (ou reconstituiu), estabeleceu (ou restabeleceu) a si mesmo como certo tipo de pessoa, como um respeitador da vida humana e do Estado de Direito como aquele que rejeita o assassinato ilegal e mantém a sua autonomia contra pressões para se tornar um peão de tiranos⁴⁴.

Há uma sutileza na teoria da virtude de John Finnis, que a distingue positivamente da teoria de Aristóteles. De fato, as nossas escolhas são constitutivas de nosso caráter para ambas as teorias. Como diz Finnis, elas têm permanência em nossa alma, na medida em que constituem novos hábitos e preferências, passando a ser fonte de julgamentos morais. Constituem, portanto, aquilo que somos: o nosso caráter e a nossa identidade. Até este ponto, creio que Finnis e Aristóteles caminham juntos teoricamente. Porém, o primeiro dá um passo interessante para além da tradição grega antiga.

Vale apontar a distinção entre ambos. Nesse sentido, Aristóteles sustentava que:

Se alguém comete conscientemente ações que o tornaram injusto, será injusto voluntariamente; porém, não por querer sê-lo deixará de ser injusto e se tornará justo; como tão pouco o enfermo se tornará saudável. [...] Assim também o injusto e o licencioso poderiam em um princípio não chegar a sê-lo, e por isso o são voluntariamente; porém, uma vez que tenham se tornado, já não está mais em sua mão sê-lo⁴⁵.

Assim sendo, os agentes são responsáveis pela constituição do próprio caráter através das escolhas. Uma vez implantado o hábito vicioso não se consegue mais modificá-lo, pois o agente criou uma disposição de agir viciosamente (p. ex., injustamente, licenciosamente, etc.). De outro lado, Finnis sustenta que: “As escolhas

⁴⁴ FINNIS, John. *Fundamentals of Ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 139-40. ----- . *Fundamentos de Ética*. Tradução de Arthur Maria Ferreira Neto. Revisão técnica de Elton Somensi de Oliveira. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 137-8.

⁴⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Tradução bilíngue de Maria Araujo e Julián Marias. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 7ª edição, 1999, III 5 1114a 12-15 e 19-21. (Tradução livre do espanhol.)

permanecem até que uma escolha incompatível seja feita⁴⁶." Com isso, é introduzida a questão do arrependimento em um sentido forte. Portanto, na teoria moral finnisiana, há sempre a possibilidade de fazer uma nova escolha com um "ato de arrependimento" [act of repentance] posterior, ainda que alguém tenha constituído o seu caráter de maneira viciosa. Essa nova escolha irá criar uma nova disposição que, se for uma resposta razoável como uma instanciação dos bens humanos básicos e exigências da razoabilidade prática, será uma virtude. Por isso, para tanto, não basta um mero sentir pesar pelo escolhido [regretting], mas é necessário um efetivo arrependimento [repenting of] de quem escolhe, e esse é o sentido forte dado por Finnis⁴⁷.

Como desenvolvimento desta teoria da escolha livre e do duplo efeito das ações, alguns pontos se tornaram analiticamente distinguíveis em termos de capacidades humanas, razões (bens humanos básicos inteligíveis) e emoções na teoria de John Finnis, após *Aquinas moral, political, and legal theory* (1998). Da mesma forma, o tema das virtudes para além da razoabilidade prática ganha algum espaço. O problema da escolha passa a ser visto sobre os prismas do entendimento prático (practical understanding: *intellectus practicus*), da razão prática (practical reason: *ratio practica*), da vontade (will: *voluntas*), da intenção (intention: *intentio*) e da escolha (choice: *electio*). O entendimento prático é a capacidade humana que nos habilita à compreensão das razões para a ação (bens humanos básicos) e seus benefícios (valores). A razão prática em sentido estrito é o que nos possibilita pesarmos as oportunidades entre si e os meios que serão efetivos para alcançá-las, diante de planos alternativos de ação. A vontade é compreendida como uma resposta às razões para a ação que move os seres humanos⁴⁸ e possibilita o efeito

⁴⁶ FINNIS, John. *Fundamentals of Ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 140. ----
--. *Fundamentos de Ética*. Tradução de Arthur Maria Ferreira Neto. Revisão técnica de Elton Somensi de Oliveira. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 138.

⁴⁷ FINNIS, John. *Fundamentals of Ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 140. ----
--. *Fundamentos de Ética*. Tradução de Arthur Maria Ferreira Neto. Revisão técnica de Elton Somensi de Oliveira. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 138. -----
FINNIS, John. *Moral absolutes: tradition, revision, and truth*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991, p. 72-4.

⁴⁸ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 65: "For one's ability to respond to reasons for action, Aquinas uses the term 'will' {voluntas}."

reflexivo das escolhas⁴⁹. A intenção pode ser empregada em sentido amplo o que envolve os fins e os meios da ação, mas em seu sentido estrito: "*electio* [escolha] é dos meios, *intentio* [intenção] é do fim⁵⁰." Entretanto, apesar da possibilidade de se distinguir a intenção de uma ação, como os benefícios almejados por intermédio dela, da escolha dos planos e modos de se alcançá-los, é possível que fins e meios se sucedam concomitantemente na deliberação (deliberation: *consilium*) para o agir, pois objetivos (fins) próximos podem ser considerados meios para outros objetivos mais remotos⁵¹.

Assim, Finnis abre um espaço para a sugestão de que as pessoas podem agir por outros motivos além dos racionais e que as ações podem ser inclusive auxiliadas pelas emoções, sem, contudo, comprometer a primazia "da *vontade* [will] e do desejo [willing] em um sentido preciso, como a *resposta* inteligente de alguém ao que *entende* como oportunidade. [...] [Uma] descrição da inteligência de alguém na ação, do modo em que razões *motivam*⁵²." Aquela impressão inicial causada pela teoria finnisiana de um excessivo racionalismo ou indiferença em relação às emoções, que designei de intelectualismo ético, começa a ser relativizada. Finnis emprega uma analogia aristotélico-tomista dos governos despótico e régio para explicar as relações entre razão e emoções.

Nesse caso, quando as emoções conseguem sobrepujar as razões, fazendo da vontade uma serva, temos as indesejáveis racionalizações⁵³. Porém, as emoções

⁴⁹ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 70: "[T]he grounds for Aquinas' fundamental proposition about human freedom: that is though one's 'will' is one's capacity to shape oneself by responding to reasons. But the table will be misread unless one attends steadily to our freedom's very root {radix libertatis}: the fact that one's reason puts before one *more than one reason* for action, and more than one way of acting (option) that is good in some intelligible respect."

⁵⁰ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 64. (Tradução livre.)

⁵¹ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 64-6, n.r. 20.

⁵² FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 62. (Tradução livre.)

⁵³ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 74: "Reason in passion's service does its master's bidding by inventing intelligent and attractive but, in the last analysis, specious and imperfectly intelligent *rationalizations* for doing what one (emotionally) wants, against some reason or reasons for not so acting. By 'rationalization', here as elsewhere, I mean reasons which one recounts to oneself or to others, for doing an action that one in fact is undertaking

podem reforçar desejavelmente a atratividade das razões, auxiliando à vontade em sua missão de mover alguém em relação a algum objetivo ou escolha. De modo que, uma vida virtuosa pode contar com um governo "régio" e não despótico da razão em relação às emoções, evitando as racionalizações e se beneficiando das inclinações emocionais⁵⁴. A ideia de Finnis é proporcionar uma integração das emoções à essencialmente "inteligível" vida humana moral e política, pois elas em si mesmas não são males. Apenas não são a medida de correção e ponto máximo das capacidades humanas, já que agir propriamente como um ser humano é o fazer com razoabilidade:

A mente, ele diz, governa o corpo despoticamente. [...] Mas as emoções de alguém são governadas por sua razão no modo em que pessoas livres são governadas por seu rei ou outro líder⁵⁵. [...] Como cidadãos livres, emoções podem resistir às diretivas corretas de seus governantes não meramente bloqueando-as, mas também de um modo ativo por sua ação nos (como) próprios motivos. De fato, elas são capazes de inclinar o seu próprio governante, a vontade racional, aos fins para os quais elas são atraídas⁵⁶.

Resumindo, a virtude é uma disposição boa do caráter de uma pessoa, que se opõe ao vício. Na teoria de Finnis, esta disposição predispõe quem a desenvolve a escolher de acordo com "o bem da razoabilidade (prática) {bonum rationis; Bonum secundum rationem esse}, o bem de ordenar as emoções, escolhas e ações por inteligência e razão⁵⁷." De minha parte, creio que o problema foi parcialmente resolvido, mas a teoria finnisiana ainda está aberta às críticas formuladas logo acima

for emotional satisfaction, for emotional 'reasons' that are not the reasons which intelligence understands and reason affirms and develops."

⁵⁴ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 76-7.

⁵⁵ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 72. (Tradução livre.)

⁵⁶ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 72. (Tradução livre.)

⁵⁷ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 74. (Tradução livre.)

neste ponto: (i), (ii), (iii), (iv) e (v). Ademais, os efeitos intransitivo no caráter e transitivo no mundo exterior das escolhas e das ações de alguém, assim como delimitar precisamente o ponto do arrependimento e modificação de uma disposição anteriormente gerada são de grande valia para as teorias Ética e de justiça.

1.3 A virtude da justiça

John Finnis estuda a justiça em *Natural law and natural rights* (1980), Capítulo VII *Justice*. Porém, um conceito mais amadurecido é apresentado apenas em *Aquinas: moral, political, and legal theory* (1998), quando retoma o conceito romano adotado por Tomás de Aquino. Nessa obra, fica mais claro que a justiça é uma qualidade boa do caráter de alguém e não apenas algo devido a outrem segundo uma igualdade proporcional. Diz Finnis: a “justiça é a firme voluntariedade de dar aos outros o que lhes pertence⁵⁸.” Como visto acima, a virtude é uma disposição de responder voluntariamente aos ditames da lei natural, que deve ser gerada através de escolhas livres, o que consiste no efeito intransitivo no caráter da pessoa. Mesmo alguém que possua o vício da injustiça, isto é, não dê aos outros o que lhes pertence, pode arrepender-se e modificar o seu caráter para se tornar uma pessoa justa. Portanto, as características do gênero virtude se aplicam igualmente à espécie justiça⁵⁹.

Porém, a virtude da justiça diz respeito a um aspecto especial da moralidade, já que a razoabilidade prática prevê valores e exigências que dizem respeito apenas à própria realização, mas também que afetem a vida dos outros ou a comunidade política⁶⁰. Como o conceito de justiça propõe que se dê aquilo que é devido a outrem, é apropriado que a parcela prescritiva da razão prática que conhece o que é voltado

⁵⁸ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 133. (Tradução livre.)

⁵⁹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, Pós-escrito, p. 460. ----- *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007, p. 55.

⁶⁰ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 161-2.

a outrem seja tema de justiça.

Ademais, o conceito de justiça de Finnis, apesar de ser universalizável no sentido de que todos os seres humanos são sujeitos ativos ou passivos da justiça, isto é, podem agir justamente dando o que é devido ou recebendo o que é devido, não depende da reciprocidade⁶¹. Assim, alguém deve respeitar um direito natural [natural right] ou tem um direito natural, ainda que os outros não estejam respeitando ou tendo o seu direito respeitado⁶². A ausência de reciprocidade distingue Finnis de Rawls, na medida que o último propõe a sua teoria da justiça no âmbito político a modo contratualista, logo sujeita a reciprocidade com o intuito de garantir a estabilidade de uma comunidade política⁶³. Porém, como Finnis está preocupado com uma qualidade de caráter das pessoas, a sua teoria igualmente se distingue da concepção rawlseana no que diz respeito a se limitar às instituições básicas da sociedade⁶⁴. Por isso, a teoria da justiça de Finnis está para o Personalismo Ético, assim como a de Rawls é o caso central de Institucionalismo Político. Enfim, Finnis salienta que sua concepção de justiça distingue-se da aristotélica, na medida em que não a limita aos cidadãos maduros de uma comunidade política, pois mesmo “um progenitor pode tratar seu filho com franca injustiça⁶⁵.”

A virtude da justiça é entendida de modo duplo por John Finnis, pois o ser humano se dispõe em relação aos demais cidadãos, mas também em relação à sua comunidade política. O primeiro caso é denominado de justiça particular [particular justice], o segundo de justiça geral [general justice]. A justiça geral, diz Finnis,

⁶¹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 163.

⁶² FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 163-4 e 223-6. ----- *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007, p. 55.

⁶³ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 551-60.

⁶⁴ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 163.

⁶⁵ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 163. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 163.

enquanto uma qualidade de caráter é, em seu sentido geral, sempre uma disposição prática a favorecer e fomentar o bem comum de suas comunidades, e a teoria da justiça é [...] [daquilo] que é requerido em linhas gerais para o bem comum⁶⁶.

Assim, a virtude da justiça acaba por se relacionar diretamente com os bens humanos básicos da amizade, além das exigências da razoabilidade prática de promover o bem comum e excluir as preferências arbitrárias por pessoas ou por bens abaixo apresentadas⁶⁷.

Vale salientar que a teoria da justiça de John Finnis tem apenas três elementos essenciais⁶⁸. Assim, os domínios da justiça sempre exigem a presença de: (i) relações intersubjetivas, pois ninguém faz justiça ou injustiça para consigo mesmo. Por isso, a virtude da justiça pode ser considerada como voltada-a-outrém [other-directedness]; (ii) dever [duty] (*debitum*), isto é, algo que é devido a esta pessoa por lei, seja ela lei natural ou lei humana (Direito positivo). No caso da lei natural, tem-se um direito natural [natural right] e no caso da lei humana um direito legal [legal right] (um direito subjetivo conferido pela lei do Estado)⁶⁹. Em ambos os casos, o que é devido por justiça, isto é, o seu *direito [ius]*, pode ser uma ação ou uma omissão. Como por exemplo, o pagar o preço ajustado ou o não matar, que corresponde a um direito à vida; e, por fim, quando se fala de justiça há a questão da (iii) igualdade

⁶⁶ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 165. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 165.

⁶⁷ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 164. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 164.

⁶⁸ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 161-4. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 161-4.

⁶⁹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 198-9. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 195-6. ----- *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 135: "Pois o que é justo é o que a virtude da justiça exige que as pessoa(s) relevante(s) deem para, ou faça(m) por, ou abstenha(m)-se de fazer em relação a outras pessoa. E o que a justiça requer é estabelecido pela lei -moral ou positiva." (Tradução livre.)

[equality] que pode ser distributiva e comutativa⁷⁰.

Em um ensaio intitulado *O conceito de justiça em John Finnis: uma herança da tradição aristotélico-tomista?* (2014) critiquei a existência de apenas três elementos em um conceito de justiça que se propõe aristotélico-tomista⁷¹. O meu argumento é que em um conceito realmente tomista deveríamos também distinguir os elementos éticos. Por isso, teríamos três elementos essenciais que foram ignorados por John Finnis. Se compararmos o conceito de Tomás isso pode ficar mais claro: “[...] a justiça é a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito [iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit]⁷².” (i) a vontade (um querer do que é próprio que torna o emocional [não ganancioso] inteligente: sensato); (ii) a constância e a perpetuidade; (iii) a ação ou omissão (o dar); (iv) a intersubjetividade (a cada um); (v) o devido (o seu) e (vi) o direito/igualdade. Os três primeiros elementos são ignorados por Finnis em seu estudo da justiça em *Natural law and natural rights*, o que não poderia passar despercebido se ela fosse efetivamente tratada como uma virtude ética. Isso porque são exatamente os elementos constituidores do caráter (a escolha e a ação), o próprio caráter (a vontade) e a consequência da geração da disposição (firmeza e perpetuidade) acima debatidos, algo que veio a ser desenvolvido apenas mais tardiamente na teoria de Finnis. Os três últimos (alteridade, débito e igualdade), diga-se de passagem, são coincidentes com o entendimento finnisiano⁷³.

Ademais, a análise da igualdade realizada por Finnis foge dos padrões da teoria da justiça contemporânea e inova mesmo diante da tradição clássica. Primeiro, a igualdade da justiça é sempre entendida como uma proporcionalidade [proportionality], não uma igualdade absoluta. Há uma igualdade proporcional

⁷⁰ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 161-4. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 161-4.

⁷¹ CORDIOLI, Leandro. *O conceito de justiça em John Finnis: uma herança da tradição aristotélico-tomista?*. In BARBOSA, Evandro; FERRAZ, Carlos. *Temas de filosofia do Direito*. Pelotas: Editora UFPel, p. 133-151, 2014, p. 148-9.

⁷² AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica VI*. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, II-II, q. 58, a. 1, r..

⁷³ CORDIOLI, Leandro. *O conceito de justiça em John Finnis: uma herança da tradição aristotélico-tomista?*. In BARBOSA, Evandro; FERRAZ, Carlos. *Temas de filosofia do Direito*. Pelotas: Editora UFPel, p. 133-151, 2014, p. 148-9.

geométrica [geometrical equality] e outra igualdade proporcional aritmética [arithmetical equality]. Finnis deixa muito claro que tais classificações são úteis, mas têm um valor meramente analítico. Na prática, problemas de justiça distributiva podem circunstancialmente se transformar em problemas comutativos, e vice-versa. O exemplo de Finnis é esclarecedor: ao julgar um processo, um juiz pode se defrontar concomitantemente com um problema distributivo e outro corretivo. A atividade de julgar é em realidade uma distribuição (igualdade geométrica) de justiça, na qual o juiz fica vinculado a tratar casos iguais de modo igual. Ao mesmo tempo, se pensarmos em uma eventual reparação concedida na sentença, devemos tratá-la como uma correção submetida à igualdade proporcional aritmética em que o dano deve ser reparado levando em consideração o que foi sofrido⁷⁴.

Um tema muito caro para as teorias contemporâneas da justiça, como a sustentada por John Rawls, são os critérios geométricos de distribuição dos encargos e dos benefícios oferecidos pelo bem comum em uma comunidade política. Finnis também o analisa, separando-o dos problemas das trocas entre indivíduos ou grupos que são submetidos à teoria da justiça comutativa [the theory of commutative justice]⁷⁵. Assim, quanto à distribuição de estoques comuns [common stock] e incidentes do empreendimento comunal [incidents of communal enterprise], -ou seja, as vantagens e as desvantagens que integram o bem comum da comunidade -, Finnis sugere que os mesmos devem ser atribuídos a alguém para que sejam melhor usufruídos. Por isso, conclui que “[o] problema da justiça distributiva é este: a quem e em que condições fazer essa apropriação necessária⁷⁶.” Finnis resolve este problema sustentando que algo é distributivamente justo quando é “uma solução razoável de um problema de alocação de alguma coisa que é essencialmente pública, mas que precisa (em prol do bem comum) ser apropriada por indivíduos⁷⁷.” De modo

⁷⁴ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 179-80.

⁷⁵ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 149-64..

⁷⁶ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 167. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 167.

⁷⁷ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 166-7.

que, o objeto próprio da justiça distributiva é determinar para quem e em que condições distribuiremos os estoques e os encargos comuns da comunidade⁷⁸.

Aqui, há um limite para o bem comum e a autoridade do Estado que deve ser limitada por justiça. Diferentemente do indivíduo que tem responsabilidade pela formação do próprio caráter, ou da família e da Igreja (religião) que são vistas como bens humanos básicos e facilitadores para a plena realização do ser humano em um plano transcendental não realizável nesta existência, o bem comum e o Estado são vistos apenas como instrumentais⁷⁹. Assim, o bem comum político [public good {bonum publicum}] trata-se de um conjunto de condições que permita a cada um perseguir os seus objetivos razoáveis e constituir o caráter através das próprias escolhas. Para tanto, é necessário que se atribua as vantagens ou os encargos comunais. Porém, esta atribuição é meramente instrumental e não deve impedir que os grupos menores integrantes da comunidade completa, como o próprio indivíduo, as famílias ou a Igreja, persigam por si mesmos ou auxiliem aqueles que estão sob seus cuidados (filhos, fiéis, et. al.) a perseguir os seus objetivos⁸⁰.

Nestes horizontes políticos, Finnis propõe ainda uma exigência de justiça que é o princípio da subsidiariedade [the principle of subsidiarity]: “[...] iniciativas comuns devem ser encaradas, e conduzidas na prática, não como fins em si mesmos, mas como meios de auxílio, como modos de ajudar os indivíduos ‘a ajudar a si mesmos’, ou, mais precisamente, a constituir a si mesmos⁸¹.” Visto sobre outro aspecto, este requisito de justiça é um impeditivo de que o Estado adote uma postura paternalista buscando imprimir a virtude em seus cidadãos através da lei ou da educação.

A teoria de Finnis tem grande rejeição por esta ideia paternalista assumida por Aristóteles em sua *Política*, III 9. Para Finnis, autoridade secular e autoridade religiosa

⁷⁸ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 167.

⁷⁹ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 222-8. ----- *Limited government*. In ----- *Collected Essays III: Human rights and common good*. New York: Oxford University Press, p. 83-106, 2011, p. 87-90. ----- *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007, p. 63-9.

⁸⁰ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 144-7 e 168.

⁸¹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 169.

devem ser separadas, cada qual com uma responsabilidade específica. A autoridade política deve cuidar do bem comum político, que se limita pela busca da justiça e da paz [justice and peace]⁸². Fazendo isso apropriadamente, os governantes e o Direito estarão exercendo legitimamente a sua autoridade em seus domínios apropriados e contribuindo para o florescimento humano limitado (beatitudo imperfecta). Já a autoridade religiosa e a família devem contribuir para o aperfeiçoamento de seus integrantes a fim de que se preparem para um bem transcende alcançável somente em uma vida futura para além das condições proporcionados por este mundo; exatamente aquilo que Tomás de Aquino chamava de "perfecta beatitudo"⁸³. Diz Finnis que:

Assim, a vida boa pela qual os governantes são responsáveis é o *bem público*, a justiça e a paz (enraizadas nos caracteres dos cidadãos ao invés de meramente temerem as tropas imperiais ou os juízes) que em troca facilita o desenvolvimento doméstico e eclesiástico da virtude individual, que é a contribuição humana para a perfeita *beatitudo*⁸⁴.

Com tal tese assertiva, Finnis pareceria estar afastando o interesse legítimo e a autoridade dos governantes de inculcarem as virtudes cívicas necessárias para a paz e a justiça em sociedade, o que de fato ele não faz. Finnis aceita como legítima e necessária a pretensão dos legisladores humanos de inculcar virtudes cívicas necessárias para a paz e a justiça da sociedade. O limite, neste caso, é que o legislador deve se contentar com a adesão exterior para legitimar a sanção jurídica de suas leis, e nunca buscar punir o que se passa no interior da alma humana⁸⁵. A propósito, Finnis lança uma lista exemplar de virtudes cívicas em um ensaio especialmente escrito sobre o tema: (i) o compromisso com o dever imparcial e

⁸² FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 226-8.

⁸³ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 228-31.

⁸⁴ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 231.

⁸⁵ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 232-4.

zeloso de um médico ou bombeiro resgatando as suas vítimas; (ii) a proibidade de um advogado; (iii) a honestidade de um professor que se nega a assumir falsas ideias; (iv) a fidelidade daqueles que honram os seus contratos, (v) tolerância, etc.⁸⁶. Porém, mesmo nesses casos, Finnis parece manter alguma suspeita de que a vida privada das pessoas seria privatizada [*privatized*] por uma excessiva preocupação dos governantes com a tarefa de formação moral. Há uma preferível prioridade para o princípio da subsidiariedade, mesmo nestas matérias⁸⁷.

⁸⁶ -----, *Virtue and the constitution*. In -----, *Collected Essays III: Human rights and common good*. New York: Oxford University Press, p. 107-15, 2011, p. 107-9.

⁸⁷ -----, *Virtue and the constitution*. In -----, *Collected Essays III: Human rights and common good*. New York: Oxford University Press, p. 107-15, 2011, p. 113-5.

2. O que é lei natural?

A “lei natural” [natural law], os “direitos naturais” [natural rights] e a “justiça” [justice] são temas relacionados na teoria de John Finnis, assim como a sua garantia por “instituições de lei humana” [institutions of human law] e instituições sociais. Teorizar a respeito da lei natural, para John Finnis, é elaborar uma descrição avaliativa: (i) da inteligibilidade e da razoabilidade dos “bens humanos básicos” ou “valores básicos” [human goods, basic forms of human good, basic values, etc.]; (ii) apresentar uma relação das “exigências da razoabilidade prática” [requirements of practical reasonableness] que permitam uma avaliação moral das ações e dos compromissos dos seres humanos em termos de razoabilidade [reasonable] e irrazoabilidade [unreasonable] (ou certo e errado), provendo força moral para as ações humanas; (iii) com tais padrões, o ser humano pode formular [formulate] – nas palavras de Tomás de Aquino “constituir” (“a lei natural é algo constituído pela razão” [lex naturalis est aliquid per rationem constitutum]¹), então, “um conjunto de padrões morais gerais” [a set of general moral standards] para a ação humana, isto é, a lei natural². Por isso, segundo a interpretação da tradição tomista proposta por Finnis, a lei natural depende da capacidade racional do ser humano de conhecer o bem e seus modos apropriados de perseguição, o que não quer dizer que seja uma invenção [devising {adinventio}] humana³. Já que a razão pode dispô-la de modo proposicional a partir de dados informativos e juízos a respeito do que seja verdadeiramente bom para o ser humano. Ademais, o conhecimento e a disposição preceitual da lei natural são independentes de uma revelação divina na história da humanidade, como seria o caso da “lei divina” [lex divina]⁴, ao menos no que diz respeito às condições de

¹ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica IV*. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, I-II, q. 94, a. 1, r..

² FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 3 e 23-4.

³ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 309.

⁴ FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 125. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica IV*. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, I-II, q. 91, a. 4. e a. 5.

realização do bem humano [beatitudo imperfecta] em uma comunidade política⁵.

Mais fundamental que a virtude justiça na teoria de John Finnis são a virtude da razoabilidade prática e a lei natural [natural law]. Não há como se falar em justiça, sem falar em lei natural. A lei natural prescreve não apenas a medida do devido ao outro em termos de justiça (*o seu direito*), mas também apresenta a inteligibilidade e o valor de se agir justamente não apenas como uma garantia exterior e recíproca de mútua não agressão e cumprimento dos compromissos assumidos⁶, ou que possibilite a convivência de pessoas com crenças religiosas ou filosóficas diferentes ainda que razoáveis em sociedade⁷. Finnis propõe que dando o que é devido ao outro e à comunidade por justiça, o ser humano realiza algumas de suas capacidades participando especialmente, - porém, não exclusivamente -, dos bens da amizade [sociability, friendship], da razoabilidade prática [practical reasonableness] e da religião [religion]⁸.

Na concepção de John Finnis, a lei natural nada mais é do que proposições de ordem prática que qualquer ser humano pode conhecer, quando emprega a sua capacidade racional para dispor as suas ações ou compromissos de vida de um modo inteligente. Isto é, o ser humano pode empregar a sua razão para “compreender” e defender através de palavras o valor inteligível e verdadeiramente bom de alguns bens e seus modos de perseguição, assim como dispor tais conteúdos proposicionais em forma de preceitos ou regras. Ademais, é necessário descrever as modalidades razoáveis de perseguição destas oportunidades, pois nem todas são razoáveis. Surge a necessidade de descrever os princípios intermediários da moral. Tais bens e exigências são cognoscíveis a partir das inclinações aos bens a que nos dirigimos com a Inteligência prática. Finnis aplica uma divisa

⁵ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 104-10 e 234-6.

⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, III 9 1280a 34-36.

⁷ RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. XVIII-XIX e 3-4.

⁸ CORDIOLI, Leandro. *A razoabilidade prática e o valor da justiça em John Finnis: reaproximação a um modelo da justiça personalista e ético*. In WEBER, Thadeu; MIZUTA, Alessandra; PROENÇA, Fabrício Quixadá Steindorfer. *Princípios fundamentais de justiça*. Curitiba: Juruá, p. 23-50, 2015, p. 39-44.

epistemológica compartilhada com Aristóteles⁹ e Tomás de Aquino¹⁰, segundo a qual os bens humanos e a lei natural não derivam de uma descrição da natureza humana. Ela pode ser sintetizada da seguinte forma:

[...] a *natureza* de X é compreendida a partir da compreensão das *capacidades* ou potencialidades de X, as capacidades ou potencialidades são entendidas pela compreensão de suas *atualizações* ou ações, e estas atualizações ou ações são compreendidas pela compreensão de seus *objetos*¹¹.

Portanto, a natureza humana e seus respectivos bens são conhecidos a partir das capacidades humanas. Essas, por sua vez, se conhecem pelas ações. As ações se conhecem por seus objetos, ou seja, aquilo que reconhecemos como bom e que pretendemos perseguir. Por isso, na ordem do vir a conhecer, assim como na do agir, os fins da ação e bens humanos vêm em primeiro lugar. Na interpretação finniana da razão prática e da lei natural, o ser humano é exatamente aquele ser que possui as capacidades de participar dos bens humanos básicos ou primeiros princípios pré-morais.

Neste sentido, uma teoria da lei natural é uma descrição dos bens primários que consistem nas oportunidades humanas inteligentes de florescimento humanos [flourishing], isto é, propõe "os delineamentos de tudo o que uma pessoa poderia de modo razoável querer fazer, ter e ser¹²." O ser humano tem a possibilidade de

⁹ ARISTÓTELES. *De Anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006, II 4 415a16-22: "É necessário, a quem pretende fazer um exame dessas coisas, compreender o que é cada uma das capacidades e, em seguida, proceder de maneira a investigar o que disso se segue e todo o restante. [...] [P]ois as atividades e ações segundo determinação são anteriores às potências. Sendo assim, antes ainda é preciso ter inquirido sobre seus objetos correlatos, [...]" Ver sobre Aristóteles: KENNY, Anthony. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 1-4.

¹⁰ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica II*. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi et al. São Paulo: Edições Loyola, 2ª Edição, 2005, I q. 87, a. 3, c.: "tem como objeto primeiro de seu conhecer [...], a natureza das coisas materiais. Por conseguinte, o que é conhecido primeiramente pelo intelecto humano é este objeto. Em seguida, se conhece o ato pelo qual o objeto é conhecido, e pelo ato se conhece o próprio intelecto cuja perfeição é o próprio conhecer. Eis a razão pela qual diz o Filósofo que os objetos são conhecidos antes dos atos, e os atos antes das potências."

¹¹ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 29. (Tradução livre.)

¹² FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 96. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 101.

participar [participates] destes bens não apenas usufruindo exteriormente deles, como seria possível no caso, por exemplo, de uma amizade por utilidade em que os amigos se beneficiam mutuamente dos favores proporcionados um para outro. Da mesma forma, participar de um valor humano básico não é meramente gozar o prazer ou a satisfação de ter acesso a ele, como no caso de uma amizade por prazer e que o objetivo da relação é o prazer propriamente dito (p. ex., um companheiro para jogar futebol). Em realidade, participar de um bem humano básico tem mais a ver com a capacidade reflexiva destes bens na psique da própria pessoa, pois habilita esta pessoa a trazer para dentro do seu caráter e identidade [character and identity] através de suas ações e compromissos de vida¹³. Um ser humano participa de um valor básico não como uma meta a ser alcançada distinta de si próprio, mas como um aspecto de sua verdadeira felicidade [happiness]. São eles que dão sentido à vida de alguém ou aos seus compromissos de vida, tornando-os verdadeiramente dignos de serem perseguidos. Por isso, felicidade significa aqui não meramente alegria, mas “plenitude de vida, um certo desenvolvimento enquanto pessoa, um significado para a sua existência¹⁴.” Vejamos, então, quais são os bens humanos básicos e as exigências da razoabilidade prática.

¹³ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 443.

¹⁴ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 96. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 101.

3. Bens humanos básicos

Os bens humanos básicos possuem algumas características particulares na teoria de John Finnis que já desenvolvi em outros trabalhos¹. Eles são considerados objetivos e universais, isto é, Finnis os considera verdadeiras oportunidades de realização humana geralmente disponíveis para todos os seres humanos diante das circunstâncias. Como oportunidades, eles nunca esgotam as possibilidades de participação concreta em seu conteúdo benéfico, por isso são considerados abertos. Eles são apenas incipientemente morais ou pré-morais, pois podem ser perseguidos mesmo imoralmente. A plena moralidade apenas ocorre quando se perseguem bens razoáveis de modo razoável. Um exemplo pode ajudar a entender isso: alguém poderia agir em razão do bem humano básico do conhecimento através da aquisição de um livro em uma livraria ou da subtração ilícita do mesmo livro em uma biblioteca. Em ambas as hipóteses, o que se busca é uma finalidade razoável que é o conhecimento. A primeira hipótese é plenamente razoável e moral. Contudo, a segunda hipótese é imoral, tendo em vista que se procedeu de modo injusto contrariando as exigências da razoabilidade prática por escolher um modo não razoável de realização de seu objetivo razoável.

Os bens humanos básicos são também indemonstráveis por raciocínio que busque apontar os caminhos de sua derivação de um bem anterior, exatamente porque são os bens últimos na ordem do agir e, portanto, primeiros princípios da ação. Como vimos em Tomás de Aquino eles são autoevidentes (*per se nota*), isto é, cognoscíveis em si mesmos, a partir das inclinações humanas e dos *insights* do intelecto que captam a sua inteligibilidade benéfica. De qualquer forma, os bens humanos básicos não são arbitrários, pois são defensáveis por argumentos dialéticos. Nesse caso, o que se busca é demonstrar a contradição prática de quem os nega apontando no próprio agir ou naquilo que valoriza o próprio reconhecimento

¹ CORDIOLI, Leandro. *A razoabilidade prática e o valor da justiça em John Finnis: reaproximação a um modelo da justiça personalista e ético*. In WEBER, Thadeu; MIZUTA, Alessandra; PROENÇA, Fabrício Quixadá Steindorfer. *Princípios fundamentais de justiça*. Curitiba: Juruá, p. 23-50, 2015, p. 32-6. ----
--. *O conceito de justiça em John Finnis: uma herança da tradição aristotélico-tomista?*. In BARBOSA, Evandro; FERRAZ, Carlos. *Temas de filosofia do Direito*. Pelotas: Editora UFPel, p. 133-151, 2014, p. 134-40.

de valor. Enfim, os bens humanos básicos são incomensuráveis e não há hierarquia em relação a eles, o que faz com que qualquer preferência entre eles não seja baseada na razoabilidade como veremos nas exigências da razoabilidade prática abaixo expostas.

Então, quais são os bens humanos básicos para John Finnis? É interessante notar que foram apresentadas algumas variações nas listas de primeiros princípios durante a evolução da teoria de John Finnis. A principal modificação foi o desdobramento de dois bens já implícitos na primeira lista, mas que passaram a ser especificados de modo mais preciso posteriormente. Primeiro, John Finnis propôs uma lista com sete bens humanos básicos em *Natural law and natural rights* (1980): (i) a vida [life], analisada como bem humano básico, (ii) o conhecimento [knowledge], (iii) o jogo [play], (iv) a experiência estética [aesthetic experience], (v) a sociabilidade e a amizade [sociability (friendship)], (vi) a razoabilidade prática e, por fim, (vii) a religião [religion]². Essa mesma lista de bens foi mantida sem alterações em *Fundamentals of ethics* (1983)³.

Contudo, a lista sofreu uma primeira determinação em *Nuclear deterrence, morality and realism* (1987), quando se debruçou sobre o tema conjuntamente com Joseph Boyle e Germain Grisez. Os autores propuseram que o bem “jogo” entendido até então por Finnis como o engajamento em “atividades que não têm outro propósito, além de seu próprio desempenho, e que são desfrutadas por si mesmas⁴”, passou a ser desdobrado em “excelência no trabalho” [excellence in work] e “excelência no jogo” [excellence in play]⁵. Já em *Aquinas: moral, political, and legal*

² FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 85-90. ----- . *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 91-95.

³ FINNIS, John. *Fundamentals of ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 50-1. -----. *Fundamentos de ética*. Tradução de Arthur Maria Ferreira Neto. Revisão técnica de Elton Somensi de Oliveira. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 51: “No Capítulo IV de Lei Natural e Direitos Naturais, eu propus uma lista de sete aspectos básicos do bem-estar humano: vida, conhecimento, jogo, experiência estética, sociabilidade (amizade), razoabilidade prática e religião.”

⁴ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 87. ----- . *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 92.

⁵ BOYLE, Joseph. FINNIS, John. GRIZEZ, Germain. *Nuclear deterrence, morality, and realism*. New York: Oxford, 1987, p. 279. -----; -----; ----- . *Practical principles, moral truth, and ultimate ends*. Originalmente publicado in *American Journal of Jurisprudence* 32, p. 99-151, 1987. Empregado na

theory (1998), sob a influência tomista, Finnis propôs ter o suficiente para especificar o bem humano básico "vida", que compreendia até então a sua manutenção e transmissão, em dois bens que possuíam conteúdo racional suficiente para serem distinguidos: "vida" e "matrimônio" [marriage: matrimonium]. Assim, a transmissão da vida humana (procriação) passou a ser entendida como um dos aspectos apropriados desse último valor básico⁶. Finalmente, Finnis passou a compreender que a apreciação estética deve ser distinguida da criação artística estética. A primeira passou a ser relacionada com a apreensão e contemplação da beleza; a segunda como um aspecto da produção de algo belo exterior pelo ser humano⁷.

As variações, ou melhor, as especificações da lista de bens humanos básicos durante o desenvolvimento do trabalho de John Finnis não trazem qualquer suspeita sobre a sua arbitrariedade ou objetividade. O próprio autor sugere que outros teóricos da lei natural que se debruçaram no estudo de primeiros princípios chegaram a resultados um pouco diferentes. Ele mesmo já reconhecia em sua primeira lista uma dificuldade em situar a procriação humana como um aspecto da vida ou um bem analiticamente diferente. Ademais, ao desenvolvermos novas experiências pessoais, podemos descobrir novas inclinações que apontem para outros aspectos igualmente razoáveis de realização humana. Por isso, é, inclusive, importante mantermos as listas de bens abertas, a fim de que sejam complementadas se for o caso⁸. O interessante é que seria (i) arbitrário suprimir qualquer um destes bens propostos, pois consistem em propósitos razoáveis que apontam para aspectos verdadeiros das oportunidades de realização humana e (2)

reimpressão de FINNIS, John. *Natural Law Volume I*. New York: New York University Press, p. 236-89, 1991. Disponível em <http://www.twotlj.org/ppmtue.pdf>. Acesso em 15/01/2019, p. 245-6.

⁶ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 81-2. ----- *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007, p. 37 e 47-8.

⁷ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 448.

⁸ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 97. ----- *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 83. ----- *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007, p. 37.

os bens propostos podem ser defendidos através das razões dialéticas⁹, o que inviabiliza uma supressão arbitrária de algum bem.

De qualquer forma, John Finnis fez constar uma lista madura e sintética do que considera os objetivos razoáveis que os seres humanos deveriam comprometer-se e buscar em seus projetos de vida, no intuito de agir e viver de um modo verdadeiramente inteligente, - dando sentido para a sua existência -, na festejada segunda edição de *Natural law and natural rights* (2011). Esta versão final consistiu em uma proposta madura e didática dos bens e dos aspectos específicos que já havia trabalhado em seus estudos anteriores referidos. Diz Finnis:

Uma lista: (1) conhecimento (incluindo a apreciação estética) da realidade; (2) habilidade na performance, no trabalho e no jogo, por si própria; (3) vida corpórea e os componentes de sua plenitude, por exemplo, saúde, vigor e segurança; (4) amizade ou harmonia e associação entre as pessoas em suas várias formas e forças; (5) a associação sexual de um homem e uma mulher que, embora envolva essencialmente tanto a amizade entre os parceiros e a procriação e a educação das crianças por eles, parece ter o seu ponto e benefício compartilhado que não é redutível tanto à amizade entre os parceiros quanto à vida-em-sua-transmissão e então (como a antropologia comparativa confirma e Aristóteles chegou particularmente próximo de articular [e.g. *Ética a Nicômaco* VIII 12 1162a15-29] para não mencionar o "terceiro fundador" do estoicismo, Musonius Rufus) deveria ser reconhecido como sendo um bem humano básico distinto, chamado *matrimônio* [*marriage*]; (6) o bem da harmonia entre os sentimentos de alguém e seus julgamentos (integridade interior), e entre os julgamentos de alguém e seu comportamento (autenticidade), que nós podemos chamar razoabilidade prática; (7) harmonia com a fonte mais ampla e final de toda a realidade, incluindo significado e valor¹⁰.

Diante da minha finalidade mais estrita no que tange às definições de

⁹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 73-5 e 445-6. ----- *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 88 e 101.

¹⁰ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 448. (Tradução livre.)

razoabilidade prática e justiça, vale referir que tais princípios pré-morais constituem-se na matéria das escolhas razoáveis e do florescimento humano. Como a razoabilidade prática é hipertrofiada na teoria finnisiã, dando menos relevância às virtudes éticas em razão da tese da prioridade proposicional em termos de razões, um estudo sobre a justiça deve apresentar o conteúdo dos bens humanos básicos, o que passo a fazer a seguir.

3.1 A verdade, o belo e a habilidade na performance

Os bens humanos dizem respeito às oportunidades abertas de florescermos e realizarmos as nossas capacidades proporcionadas pela nossa natureza. Parte deles envolve o plano do agir no que diz respeito à apreensão do mundo exterior através da razão e dos sentidos. Ademais, o ser humano possui a capacidade de fazer coisas, modificando o mundo exterior a partir de um plano previamente concebido em sua mente. O primeiro dos valores básicos, (i) o conhecimento da verdade e do belo (apreciação estética), diz respeito exatamente às duas possibilidades de florescimento abertas aos seres humanos de apreenderem a realidade exterior através de suas potências intelectiva (racional: verdadeiro) e sensível (o belo)¹¹. É o caso, por exemplo, de quando alguém que tem um *insight* e compreende algo sobre a realidade ou que contempla um belo pôr-do-sol ou uma bela paisagem. O ponto aqui é que o desempenho da própria atividade seja ela voltada a apreensão da beleza ou da verdade é o fim visado pelo agente. Não se pretende produzir algo exterior, mas desenvolver-se através da atividade. Buscar o conhecimento pelo próprio conhecimento ou apreciar algo belo pela beleza são atividades que desenvolvem capacidades humanas e nos modificam interiormente. A vida de Sócrates, Platão e Aristóteles podem exemplificar a racionalidade da busca do conhecimento. A experiência de ultrapassar a si mesmo proporcionado pelo sublime alcançado ao apreciar-se algo extremamente belo pode ser exemplo da racionalidade da busca do belo. Ambas as finalidades são bens e podem ser

¹¹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 87-88 e 447-8.

razoavelmente perseguidas se integradas razoavelmente em um projeto de vida. Porém, não se confundem com a produção do saber ou do belo, pois nesses casos a finalidade tem efeitos que transitam para fora da consciência humana.

Distinguem-se, portanto, (ii) da habilidade na *performance* (em fazer) no trabalho ou no jogo. Uma vez que os seres humanos podem também desenvolver atividades que têm um fim para além de si mesmas, como no caso de produzir uma obra artística que vise à beleza (p. ex., Michelangelo esculpindo David, Florença: 1501-1504), ao útil ou ao valoroso. O ponto de florescimento humano destacado por Finnis com o bem excelência na performance é que podemos buscar desenvolver as nossas capacidades de fazer algo. Se nesse fazer, buscamos a excelência na própria atividade não objetivando a realização de um resultado exterior é o jogo, mas se o que se busca é a produção de um resultado exterior é o trabalho. Assim, alguém pode pintar um quadro simplesmente buscando aperfeiçoar a sua habilidade artística, produzir um belo retrato da paisagem que admira ou mesmo auferir renda com a sua venda. É igualmente interessante notar que se alguém buscar a excelência no fazer algo belo como Michelangelo participa (ao menos analiticamente falando) do bem "excelência na performance", pois está desenvolvendo um fazer. Contudo, aquele que aprecia o belíssimo resultado do trabalho deste escultor magnífico está participando da apreciação estética, como um dos aspectos do bem "conhecimento da realidade", enquanto capacidade sensível¹².

3.2 A vida

O terceiro bem que Finnis especificou em seus últimos trabalhos distinguindo-o conceitualmente do matrimônio foi (iii) a vida¹³. Aqui quem participa desse bem o adotando como um objetivo razoável de seu agir busca preservar e manter íntegra a vida humana e seus aspectos mais específicos como a saúde física ou psíquica. Uma pessoa, por exemplo, que busca fazer uma dieta ou um tratamento médico para evitar

¹² FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 448.

¹³ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 86-7 e 446-7.

ou curar uma doença está agindo razoavelmente em razão do valor “vida”. Da mesma forma, alguém que pratica esportes para se manter saudável e em forma física. Entretanto, se o esporte é praticado tendo em vista o desenvolvimento da própria habilidade ou profissionalmente como forma de ser remunerado (a produção de um valor exterior), o que se visa é a participação no valor da habilidade na performance (ii).

3.3 A sociabilidade

O quarto bem é (iv) a sociabilidade (amizade). Nesse caso, Finnis propõe que uma das dimensões da realização das capacidades do ser humano é intersubjetiva, isto é, o ser humano deve buscar a harmonia e a paz com aqueles outros seres semelhantes com quem deve conviver¹⁴. Evidentemente, um primeiro aspecto desta participação em um bem intersubjetivo é a busca de se evitar conflitos com os seus semelhantes, o que envolve o valor Ético da justiça. Contudo a amizade é um bem mais abrangente e exigente, na medida em que nos clama a agir não apenas evitando de os prejudicar, mas também positivamente contribuindo com o seu bem. A amizade funciona assim como um dos aspectos do valor da justiça, enquanto propõe como razoável e inteligente o agir justamente (“dar a cada um o seu direito”). Porém, apresenta também uma dimensão ainda mais exigente desta razoabilidade, na medida em que o amigo em seu sentido central busca o bem do outro amigo como uma dimensão do próprio bem e vice-versa, como sintetizado na tese aristotélica: “o amigo é um outro eu [ésti gàr ho phílos állos autós]¹⁵.” De modo que, a participação plena no bem “amizade” exige de alguém que não pratique uma injustiça ou faça o que é justo (dar o devido), mas também que ultrapasse a justiça agindo positivamente pelo bem verdadeiro do amigo, como no caso da amizade perfeita [teleía [...] philía] de Aristóteles¹⁶. Deve haver, portanto, uma reciprocidade reconhecida por ambos os amigos no querer o bem do outro como parte integrante

¹⁴ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 88.

¹⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Tradução bilíngue de Maria Araujo e Julián Marias. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 7ª edição, 1999, IX 4 1166a 30-31 e 9 1170b 6.

¹⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, VIII 2 1155b 31-4 e 3 1156b 6-14.

do próprio bem, no sentido de que ao se fazer o bem a qualquer um deles, o outro toma isso como algo que lhe tivesse feito. Assim, um amigo verdadeiro, no caso central de amizade, age em prol do outro como se estivesse agindo em função de si próprio, o que se sucede reciprocamente. Por isso, não há uma polarização da benevolência exclusivamente em qualquer um dos amigos; cada um contribui para o florescimento do outro¹⁷. John Finnis desdobra a fórmula aristotélica nos seguintes termos:

No sentido mais pleno de "amizade", A é amigo de B quando (i) A age (ou está disposto a agir) em prol do bem-estar de B, em benefício de B, ao passo que (ii) B age (ou está disposto a agir) em prol do bem-estar de A, em benefício de A, (iii) cada um coordena (ao menos parte de) sua atividade com a atividade (incluindo atos de amizade) do outro, tal que há partilhar, comunidade, mutualidade e reciprocidade não apenas de conhecimento, mas também de atividade (e, portanto, normalmente de fruição e satisfação). E, quando dizemos que A e B agem "um em benefício do outro", queremos dizer que a preocupação de cada um com o outro é fundamentada não em devoção a algum princípio de acordo com o qual o outro (como um membro da classe escolhida por esse princípio) tem direito a que se preocupem com ele, mas em consideração ou afeto por essa pessoa individual enquanto tal¹⁸.

Assim, posso apresentar o próximo bem humano básico que, ao mesmo tempo que se aproxima da amizade ao envolver uma sociabilidade afetiva, também possui um valor próximo ao valor do bem vida, na medida em que acarreta em sua transmissão para as futuras gerações.

¹⁷ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 141. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 143: "Se A e B são amigos, então a colaboração de cada um é em benefício (pelo menos em parte) *do outro*, e há comunidade entre eles não apenas no sentido de que existe um interesse em comum nas condições – e busca em comum dos meios – por meio dos quais cada um irá conseguir o que quer para si, mas também no sentido de que o que A quer para si ele quer (pelo menos em parte) segundo a descrição "aquilo que B quer para si", e vice-versa. De fato, o bem que é em comum entre amigos não é simplesmente o bem de colaboração ou coordenação bem-sucedida, tampouco é simplesmente o bem de dois projetos ou objetivos coincidentes que foram realizados com sucesso; é o bem comum da autoconstituição e autorrealização mútuas."

¹⁸ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 142. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 144.

3.4 O matrimônio

Um bem que foi destacado analiticamente do bem vida como modo de sua transmissão e foi enriquecido com elementos da amizade, não se limitando, contudo, nem à procriação e nem à amizade. Por isso, se justifica a articulação do bem humano básico (v) do matrimônio. John Finnis considera que esse bem analiticamente distinguível da procriação e da amizade propõe como razoável a união entre marido e esposa com fins de constituir uma família, isto é, há um tipo especial de amizade conjugal que por si só já justificaria a razoabilidade de tal princípio básico, mesmo nos casos em que o casal não pudesse gerar prole, mas concomitantemente a constituição de um lar estável no qual as crianças possam ser geradas e criadas de forma saudável.

3.5 A razoabilidade prática

O bem humano (vi) da razoabilidade prática exerce um papel estratégico na teoria de John Finnis. Enquanto as virtudes éticas são quando muito referidas em seus estudos principais, a razoabilidade prática é amplamente desenvolvida ao longo de toda a obra finnisiana. Teorizar sobre lei natural é também demonstrar a operacionalidade de nossa capacidade cognitiva para escolher finalidades e modos de as perseguir razoáveis (inteligentes). Quando isso é feito apropriadamente estamos participando do bem da razoabilidade prática. Assim, dois aspectos são relevantes nesse exercício de nossa capacidade cognitiva prática: tanto (vi.a) o aspecto interior da integridade de nossas escolhas através da harmonização dos sentimentos e das emoções de maneira inteligente pela própria razão empregada no agir, quanto (vi.b) o exterior de se agir com autenticidade de modo que a própria pessoa seja fonte da escolha que levou a ação¹⁹, como Hesíodo e Aristóteles²⁰ já haviam vislumbrado na antiguidade grega:

¹⁹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 88-9.

²⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, I 4 1095b 10-13.

O homem excelente é quem por si mesmo tudo pensa, refletindo o que então e até o fim seja melhor; e é bom também quem ao bom conselheiro obedece; mas quem não pensa por si nem ouve o outro é atingido no ânimo; este, pois, é homem inútil²¹.

Portanto, a harmonia consigo mesmo (razoabilidade prática) e a harmonia com os demais seres humanos (amizade) são bens básicos para o ser humano. Alguém que participa destas oportunidades abertas pela nossa natureza está em melhores condições do que aquele que não participa. Neste momento, surge a questão de outras dimensões (Éticas) de razoabilidade no agir humano em que se busca a harmonia com uma instância para além de *si mesmo* ou do *próximo*. John Finnis entende que a realização humana através de seus compromissos e ações harmônicas transcende o próprio indivíduo e a humanidade. É aqui que surge a necessidade de se estudar o bem "religião". Este é visto ainda sob um aspecto Ético e prático, ou seja, no que diz respeito às ações e perfeições humanas. Ainda que, evidentemente, este impulso possa se desdobrar mais plenamente em um plano teológico.

3.6 A religião

Enfim, John Finnis propõe que ao lado dos bens da razoabilidade prática e da amizade referidos, cuja participação humana proporciona a ordenação da pessoa em relação a si própria e em relação aos demais seres humanos com quem deve se relacionar²², há uma dimensão da realização humana que diz respeito à harmonia para com uma fonte da realidade para além da humana. Sem esta dimensão Ética, uma vida verdadeira e razoavelmente ordenada para uma virtude heroica, -por exemplo, como a de Sócrates -, não teria sentido. Esse é o bem humano básico da (vii) religião, que agrega a objetividade à razoabilidade prática necessária para

²¹ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. Edição bilíngue. São Paulo: Iluminuras, 4ª edição, 1989, 293-297.

²² FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 89-90.

distinguir que “ao realizar a própria natureza, ao florescer (*eudaimonia*) [...] e reconhecer a autoridade da razoabilidade prática, seus princípios e seus requisitos, a pessoa está respondendo à atração divina e reconhecendo a supremacia de Deus²³.” Histórias de vida como a de Sócrates e de Antígona colocam em cheque a nossa prioridade de valores, a realização humana e a Ética, na medida em que eles pereceram em nome de ideais: Sócrates valorizava a verdade e a justiça acima da própria existência e Antígona respeitava a lei divina e amava o falecido irmão da mesma forma. De modo que, um “atletismo da virtude” em que se busca o desenvolvimento do caráter e das virtudes tão somente por vaidade não é sensato. A razoabilidade destas escolhas somente pode ser reconduzida ao florescimento humano se estiver em harmonia para com uma fonte da realidade além da humana (i.e., além de si e do outro), que é igualmente reconhecida pela razoabilidade prática²⁴.

Por isso, viver pela justiça ainda que às custas da própria vida, como o proposto pelo Sócrates platônico em *Apologia de Sócrates* e *Críton* não seria inteligente²⁵, caso não houvesse um ponto para além da existência humana que o sustentasse²⁶. Da mesma forma, o compromisso de vida e as escolhas feitas por *Antígona* na tragédia grega de Sófocles homônima que enfrenta a lei injusta de seu tio e sogro, o tirano de Tebas Creonte, dando rito funerário ao irmão Polinice, ainda que às custas de uma penalização desumana²⁷. Todas estas ações cultuadas pela

²³ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 395-6. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 374.

²⁴ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 378. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 359.

²⁵ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2011. ----- *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*. Tradução bilíngue de Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press, tiragem de 1995, 1914, 32-33 e 49-50.

²⁶ CORDIOLI, Leandro. *A razoabilidade prática e o valor da justiça em John Finnis: reaproximação a um modelo da justiça personalista e ético*. In WEBER, Thadeu; MIZUTA, Alessandra; PROENÇA, Fabrício Quixadá Steindorfer. *Princípios fundamentais de justiça*. Curitiba: Juruá, p. 23-50, 2015, p. 39-44.

²⁷ SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução bilíngue de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2009. ----- *Antígona*. Tradução de Donald Schüller. Porto Alegre: L&PM Editores, 2006, *passim*: Polinice que se juntou com uma nação estrangeira para reaver o trono usurpado por seu tio Creonte e morreu em combate, foi condenado a restar insepulto pelo tirano. Aquele que desse rito funerário ao morto seria apedrejado (----- *Antígona*, 21-38). Antígona resolve desacatar a lei e enfrentar o próprio Creonte, dando mais valor à tranquilidade eterna da alma do irmão do que à própria vida com base na lei divina

humanidade através dos tempos, como arquétipos que cristalizaram valores admiráveis, não passariam de vaidade sem que se remetessem a uma fonte para além da humana, de ordem e realidade. A objetividade dessa normatividade é proporcionada em termos práticos pelo bem religião, mas cujo conhecimento é acessado através da especulação metafísica. Apesar disso, é interessante destacar que a religião entendida como um bem humano básico em John Finnis parte do reconhecimento de seu valor inteligível pela razão prática, como a harmonia para com uma fonte da realidade além da humana. Não é o caso, portanto, de estarmos abandonando a ciência Ética e abraçando a fé. Pelo menos, na consideração da religião enquanto bem humano. Passo este que pode ser dado pelo indivíduo, mas que pode ultrapassar os domínios da Ética dependendo da vasão do impulso, da mesma forma que a curiosidade nos impulsiona a questionar o mundo, enquanto crianças, mas pode nos levar aos mais elevados graus de conhecimento acadêmico em alguns casos.

No Capítulo XIII de *Natural law and natural rights* (1980), Finnis desenvolve um raciocínio teórico (metafísico) no sentido de demonstrar que deve existir uma causa que ela própria não tenha sido causada por outra causa anterior: um "estado de coisas [... que pode] ser chamado de causação não causada [uncaused causing]²⁸." Tal estado de coisas é denominado por Finnis de "D", que "tem o que é necessário para fazer todos os outros estados de coisas existirem²⁹." Apesar de reconhecer ser uma analogia imperfeita, Finnis propõe que, como entre muitos estados de coisas que existem ou poderiam existir contingentemente, há alguns que de fato existem e foram "escolhidos" (falando analogicamente) por "D". Logo, tais estados de coisas

(----- *Antígona*, 441-470). Por isso, o tio e sogro condenou Antígona a ser trancada em uma caverna e mantida com vida (----- *Antígona*, 773-780).

²⁸ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 386. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 366.

²⁹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 388. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 367.

são o que podemos chamar de lei eterna³⁰. A lei eterna assim entendida é um plano de "D" para a comunidade de todas as suas criaturas:

Assim, a teoria da lei eterna propõe que as leis, os princípios, os requisitos e as normas das quatro ordens sejam vistos como sendo válidos para as suas respectivas ordens precisamente porque eles expressam aspectos, inteligíveis para nós, da intenção criativa que guia a causação por parte de D da "comunidade" categoricamente variada de todas as entidades e todos os estados de coisas em todas as ordens³¹.

A lei natural, então, é proposta por John Finnis como a participação (causalidade, semelhança ou imitação) do ser humano por intermédio de sua capacidade racional na lei eterna³². Animais irracionais, por exemplo, participam da lei eterna segundo a sua natureza não racional através dos instintos; já o ser humano "por meio de nossa 'inclinação natural para a devida [debitum] ação e a devida finalidade³³.'" Porém, como muito bem lembrado por Finnis, não temos como ter o conhecimento de toda a lei eterna e nem suficiente certeza de que "D" é em si mesmo um bem que pode ser amado ou afiançar a objetividade da razoabilidade prática³⁴. Por isso, há em último grau um espaço para a fé no plano do agir humano. Da mesma forma, a adesão da pessoa a uma religião específica deve ser livre e autodeterminada. Por esse mesmo motivo, a função formadora Ética do Estado, da lei e das demais instituições políticas é limitada, pois uma versão plena do

³⁰ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 388-9.

³¹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 389-90. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 369.

³² FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 398.

³³ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 400-1. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 379.

³⁴ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 391, 398 e 478.

“Deus é a base da obrigação⁴⁰” oferecendo um alicerce de objetividade para além da mera soberba da virtude para a sua Ética, em alternativa ao relativismo. Enfim, a metafísica é o ponto de chegada da epistemologia finnisiana da Lei Natural e não o seu ponto de partida; não deriva proposições Éticas de estados de coisas (o *dever ser do ser*) e não incorre na famosa falácia naturalista proposta por Hume.

⁴⁰ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 405. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 382.

4. Exigências da razoabilidade prática

A razoabilidade prática e a plena moralidade dependem da perseguição de fins razoáveis através de modos razoáveis. Os fins são os bens humanos básicos que acabei de apresentar. Já os modos de perseguição são as exigências básicas da razoabilidade prática [basic requirements of practical reasonableness]. Elas propõem os modos razoáveis pelos quais um agente moral deve perseguir os aspectos de seu florescimento, enquanto ser humano. Por exemplo, o conhecimento é um bem humano básico e uma razão sensata para a ação. Ações desempenhadas para a busca do conhecimento, como frequentar uma classe, ler um livro, assistir uma videoaula são ações inteligentes, na medida em que se está participando de um aspecto básico do florescimento humano. Contudo, isso não quer dizer que sejam sempre desempenhadas de modo moral ou de acordo com a lei natural. A plena moralidade exige que o agente aja em razão de bens sensatos e de modo sensato. Então, se alguém furta um livro para buscar aprender algo novo, não é o fim que é imoral, mas a subtração do alheio contra a vontade que fere alguns bens humanos básicos como a amizade e a autoconstituição pela razoabilidade prática, assim como as exigências por ela propostas. Quais seriam estes modos razoáveis de se perseguir os bens humanos básicos?

A lista de exigências da razoabilidade prática proposta por John Finnis em *Natural law and natural rights* (1980) era composta por nove princípios intermediários da moral: (i) um plano de vida coerente [a coherent plan of life], (ii) nenhuma preferência arbitrária por valores [no arbitrary preferences amongst values], (iii) nenhuma preferência arbitrária por pessoas [no arbitrary preferences amongst persons], (iv) desprendimento [detachment], (v) compromisso [commitment], (vi) relevância limitada das consequências [limited relevance of consequences], (vii) respeito por todo o valor básico em todo ato [respect for every basic value in every act], (viii) exigências do bem comum [requirements of the common good], (ix) seguir a própria consciência [following one's conscience]. Porém, Finnis acrescentou mais uma exigência em *Fundamentals of ethics* (1983) com base em reflexões que partiram da máquina de experiências de Robert Nozick: (x) não se escolher bens aparentes que sejam apenas simulações dos bens verdadeiros [do not

choose apparent goods, knowing them to be only the simulations of real goods]¹.
Apresento cada uma delas:

4.1 Um plano de vida coerente

Alguém que não refletisse a respeito de como conduzir a própria vida, a fim de que a mesma tivesse sentido e realmente valesse à pena ser vivida, estaria desperdiçando a chance única de participar das oportunidades proporcionadas por suas capacidades como ser humano, dentro das circunstâncias e das contingências em que se insere como pessoa. A sua vida não passaria de uma oportunidade desperdiçada ou, pelo menos, não plenamente usufruída. Se parar para refletir a respeito ou sob os olhos de outros agentes morais, este desperdício não pareceria inteligente. Pessoas que se entregam ao uso de drogas pesadas e desperdiçam a oportunidade única de viver as suas potencialidades em razão da busca do prazer em substâncias ilícitas parecem gerar este tipo de comoção. O fato de perderem o trabalho e a família nos casos mais graves gera comoção em todos, mesmo nelas próprias se conseguem sair desta situação. Nesse caso, algumas vezes conseguem visualizar as oportunidades que estão sendo desperdiçadas e que vale à pena abandonar o vício. Por isso, a primeira exigência da razoabilidade prática é (i) ter um plano de vida coerente, o que Finnis² propõe compartilhar com John Rawls e seu conceito de “plano de vida racional [rational plan of life]”³.

Assim, ter um plano de vida coerente é buscar impor uma ordem razoável e sensata à própria vida, buscando superar os impulsos e as inclinações passageiras ou irracionais, e direcionando as próprias ações e compromissos de longo prazo inteligentemente no intuito de participar nos aspectos básicos do bem-estar humano. Isso implica igualmente em evitar a irracionalidade de não se ter qualquer projeto de vida ou mesmo deste projeto não ser realista dentro das contingências,

¹ FINNIS, John. *Fundamentals of ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 75-6. ----
--. *Fundamentos de ética*. Tradução de Arthur Maria Ferreira Neto. Revisão técnica de Elton Somensi de Oliveira. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 76.

² FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 103.

³ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 451.

das possibilidades e das adversidades que circunscrevem a vida verdadeira de cada ser humano⁴. Portanto, é uma exigência da razoabilidade que pautemos nossos objetivos de vida com base na participação de bens verdadeiros (bens humanos básicos) de forma harmônica com as nossas realidades e disposições. Finnis sugere que isso pode ser facilitado por expedientes heurísticos como reportar-se ao momento da própria morte a fim de se encontrar aquilo que realmente são bens verdadeiros e o modo mais sensato de se viver o presente⁵.

4.2 Sem preferência arbitrária por valores

A segunda exigência que diz respeito a (ii) não se ter preferência arbitrária por valores, fundamenta-se na tese finnisiana de que todos os bens humanos básicos são igualmente fundamentais e não há qualquer modo de hierarquizá-los. Portanto, a exclusão de qualquer um deles na própria vida ou na vida daqueles que estão sob os nossos cuidados seria arbitrária, pois a participação nestes valores básicos pelos seres humanos são exatamente as formas de florescimento razoáveis (eudaimonia) que propõem. Com esse argumento, Finnis critica o que designa de “teorias ralas do bem [thin theory of good]” como as de John Rawls que excluem arbitrariamente possibilidades de florescimento humano. Assim, haveria contrariedade a esta exigência quando um pai erudito ou um estadista entendessem que o conhecimento é uma forma básica de bem hegemônica, e impedissem que seus filhos ou os cidadãos aos seus cuidados participassem de outros valores básicos, como a amizade ou o jogo, que são bens igualmente fundamentais. Finnis entende que isso seria uma privação arbitrária de elementos igualmente importantes da dignidade da pessoa humana⁶.

⁴ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 103-5. ----- *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 40-2.

⁵ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 103-5. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 108-9.

⁶ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 105-6.

Vale ressaltar que não há nenhuma irracionalidade em se ter prioridades particulares em relação aos bens a serem perseguidos. Em realidade, este é um aspecto da primeira exigência acima referida de ter em harmonia valores com os quais estamos comprometidos. Estes valores podem ser até mesmo em parte estáveis e em parte mutáveis, como no caso de se focar mais no estudo, na família ou na profissão em determinados momentos da vida. Contudo, nestes casos, as escolhas e os compromissos de alguém não são baseados em qualquer prioridade de valor inerente aos bens, mas em uma ordem subjetiva de prioridades que podem levar em consideração o momento da pessoa e os gostos. Aliás, um compromisso de vida em razão de bens só seria razoável se levasse estes fatores em consideração: “[...] o comprometimento só será racional se ele se der com base na avaliação que a pessoa faça de suas capacidades, circunstâncias e mesmo de seus gostos⁷.” Por isso, a arbitrariedade a que Finnis se refere diz respeito ao preconceito com qualquer uma das formas de valores humanos básicos ou quando as escolhas sejam feitas tão somente com base em bens instrumentais como a riqueza e o poder, por exemplo.

4.3 Sem preferência arbitrária por pessoas

A terceira exigência (iii) de não se ter preferência arbitrária por pessoas trata-se de um apelo à universalização na moralidade e à Regra de Ouro de “Faça aos outros (ou pelos outros) o que você gostaria que fizessem a você (ou por você)⁸.” O ponto moral que Finnis destaca é o reconhecimento do valor de que aquilo que é um bem verdadeiro para mim enquanto ser humano, é da mesma forma bom para outros que tenham a mesma natureza e capacidades que eu. Seria, então, tão arbitrário privar outros seres humanos de participarem naquilo que reconheço como benéfico

⁷ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 105. ----- . *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 110.

⁸ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 108. ----- . *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 112.

para a minha felicidade. Trata-se, portanto, da exclusão do raciocínio prático da aceção de pessoas.

Há um paralelismo entre esta exigência da razoabilidade prática e o expediente heurístico do véu da ignorância na posição original proposta na teoria da justiça de Rawls, segundo Finnis. Ambos buscam encontrar um ponto de imparcialidade. Entretanto, a coincidência não é absoluta, já que esbarra na objeção apresentada na exigência anterior "(ii) de não se ter preferência arbitrária por valores". Finnis considera que Rawls não reconhece o valor intrínseco de cada bem, excluindo projetos de vida que os favoreçam de forma mais efetiva e não exclui projetos que os impeçam ou prejudiquem em seu rol de princípios de justiça escolhidos na posição original. Assim sendo, deveriam ser preferíveis, por exemplo, princípios de justiça que favorecessem (i) o bem do conhecimento da verdade em relação à ignorância (o impedimento da participação neste bem), o que Rawls não alcança com a sua teoria⁹. Diz Finnis:

E simplesmente não se segue – do fato de que um princípio escolhido na posição original seria imparcial e justo para com os indivíduos – que um princípio que não fosse escolhido na posição original deve ser injusto ou não ser um princípio apropriado da justiça no mundo real. [...] Contanto que façamos as distinções mencionadas na seção anterior, entre princípios práticos básicos e meras questões de gosto, inclinação, habilidade, etc., somos capazes (e a razão o requer de nós) de preferir as formas básicas do bem e evitar e desencorajar seus contrários. Ao fazê-lo, não estamos mostrando preferência inapropriada por indivíduos enquanto indivíduos, nem "respeito por pessoas" desarrazoado, nem viés egoísta ou de grupo, nem parcialidade oposta à Regra de Ouro ou a qualquer outro aspecto desse terceiro requisito da razão prática: veja VIII.5-6, adiante¹⁰.

Uma outra questão a ser sublinhada é que esta exigência não exige de nós

⁹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 108-9. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 112-3.

¹⁰ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 109. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 113-4.

mesmos um altruísmo em que sejamos excluídos absolutamente da participação nos valores básicos em prol dos outros. A universalidade proposta por John Finnis abarca todos os seres humanos. Pensar em uma autoexclusão como algo razoável, -isto é, em não participar das formas de bem disponíveis para o ser humano -, seria insensato. Mais que isso, há um espaço moral em que a autopreferência com o próprio bem-estar e a participação harmônica nos bens verdadeiros é mesmo evidência de sensatez. Nas escolhas das pessoas no mundo real, pode ocorrer que esteja para além de seu alcance influenciar o bem-estar dos outros¹¹. O ponto de equilíbrio que se busca é o da perseguição de bens razoáveis, segundo os modos razoáveis expressos nas presentes exigências da razoabilidade prática. O expediente heurístico utilizado para alcançá-lo e transcender o egoísmo e a autopreferência irracionais é a amizade perfeita acima reduzida à divisa aristotélica ("*o amigo é um outro eu*") e analisada em termos de não polarização de preferências por Finnis. É que compreender um amigo em sentido pleno como um bem verdadeiro (o valor) exige que se busque participar do bem da amizade. Compreendendo este caso central de bem humano intersubjetivo como parte do próprio bem, podemos também reconhecer o valor de transcender o autointeresse egoísta, no sentido de que aquele que possui maior amor-próprio [self-love] (isto é, quer bens verdadeiros para si) quer também o bem do outro como parte do próprio bem e vice-e-versa. Portanto, ainda que amizades perfeitas sejam raras no mundo real, o esquema da amizade proporciona uma posição privilegiada [a vantage point], que possibilita distinguir entre planos de vidas alternativos ao excluir a irracionalidade do egoísmo e do autointeresse [self-interest, self-preference, the imperfect rationality of egoism]¹². Portanto, os bens da razoabilidade prática e da amizade reforçam a normatividade da exigência de não se excluir qualquer ser humano (incluindo a si próprio) da participação em todos os valores básicos, assim como delineiam um expediente heurístico que cobre um campo moral para além do véu da ignorância rawlseano ao

¹¹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 106-7. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 111-2.

¹² FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 143. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 145.

propor o favorecimento de condições propícias à participação humana neles e o desencorajamento daquilo que lhes oponha.

4.4 Manter compromissos evitando o fanatismo

As exigências (iv) do desprendimento e (v) do compromisso não apresentam maiores problemas, podendo ser melhor explicadas em conjunto. Como foi visto, é sensato que alguém reflita a respeito de seus compromissos de longo prazo e possua um plano de vida coerente. Porém, algo que foi estabelecido em determinadas circunstâncias pode se tornar impossível de se realizar se as mesmas se modificarem. Uma pessoa sensata reconheceria tal impossibilidade e readequaria os seus planos de vida aos novos horizontes que se apresentam. Por isso, o fanatismo [fanaticism] na perseguição de bens humanos básicos é irracional e arbitrário¹³. Porém, alguém que possuísse um plano de vida, mas não o levasse a cabo ou o modificasse constantemente também estaria agindo de modo insensato. Portanto, a apatia [apathy] em relação aos bens humanos básicos e os compromissos de longo prazo que eles nos propõem é também insensatez. De modo que, a razoabilidade prática sugere que tenhamos um plano de vida, busquemos realizá-lo nos comprometendo com a participação nos bens humanos básicos que escolhemos, ao mesmo tempo que devemos identificar novas formas de participar nos bens humanos básicos caso isso se torne necessário¹⁴.

4.5 Levar em consideração as consequências das ações

O sexto princípio intermediário da moral proposto por John Finnis é (vi) a relevância limitada das consequências. Quanto a ele, devo primeiramente frisar que, assim como Rawls¹⁵, John Finnis rejeita que cálculos das consequências exteriores

¹³ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 109-10.

¹⁴ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 109-10.

¹⁵ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 25 e 31: "[...] Sidgwick tem talvez a sua formulação mais clara e

das ações, - isto é, aquilo que ficou definido como efeitos transitivos das ações -, seja um modo apropriado de se propor a moralidade. Teorias morais dos tipos estritamente utilitarista [utilitarians] (maximizando os resultados)¹⁶, consequencialista [consequentialists] (otimizando as consequências)¹⁷ ou proporcionalistas [proportionalists] (calculando melhor a proporção entre meios e fins)⁸, que podem ser resumidas sob o rótulo do proporcionalismo [proportionalism]¹⁹ podem ser resumidas assim:

Há proporcionalismo apenas quando uma avaliação global dos benefícios e danos, sem depender de qualquer outro julgamento moral, é considerado o critério exclusivo do juízo moral, ou o critério para derogar ou qualificar outros juízos morais²⁰.

Contudo, as teorias proporcionalistas não passam nos testes do conjunto de princípios intermediários da moral e se mostram irracionais. Tais princípios morais são refutáveis pela primeira (um plano de vida coerente), terceira (nenhuma preferência arbitrária por pessoas), sétima (respeito por todo bem básico em todo ato) e oitava (exigências do bem comum) exigências da razoabilidade prática,

acessível. A ideia principal é a de que a sociedade está ordinanda de forma correta e, portanto, justa, quando as suas instituições mais importantes estão planejadas de modo a conseguir o maior saldo líquido de satisfação obtido a partir da soma das participações individuais de todos os seus membros." [...] "Por ora, simplesmente presumirei que as partes na posição original rejeitariam o princípio da utilidade e que adotariam em seu lugar, pelas razões anteriormente esboçadas, os dois princípios de justiça mencionados."(Ver também ----- . *Uma teoria da justiça*, p. 190 para os motivos da rejeição como princípio de justiça na posição original: i. se baseia em probabilidades falhas e ii. não leva em consideração que as partes na posição original têm um caráter definido que pretendem promover.)

¹⁶ FINNIS, John. *Fundamentals of ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 80-1.

¹⁷ FINNIS, John. *Fundamentals of ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 82-3.

¹⁸ FINNIS, John. *Fundamentals of ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 85-6.

¹⁹ FINNIS, John. *Fundamentals of ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 86. ----- . *Fundamentos de ética*. Tradução de Arthur Maria Ferreira Neto. Revisão técnica de Elton Somensi de Oliveira. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 86.

²⁰ FINNIS, John. *Fundamentals of ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 86. ----- . *Fundamentos de ética*. Tradução de Arthur Maria Ferreira Neto. Revisão técnica de Elton Somensi de Oliveira. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 86.

segundo Finnis²¹.

Então, onde entraria levar em consideração os resultados exteriores das ações e compromissos de vida na teoria finnisiana? O ponto aqui talvez seja tomar a relevância das consequências da ação de modo "limitado" no raciocínio moral, a fim de que se leve em consideração as demais exigências da razoabilidade prática na deliberação e na escolha em nossas ações²². Ao fazer isso, o agente deve preocupar-se também com a eficiência dos meios escolhidos para alcançar os seus objetivos. Assim, a razoabilidade prática propõe que "[...] a pessoa realize o bem no mundo (em sua própria vida e na vida de outrem) por meio de ações que sejam eficientes para seus propósitos (razoáveis)²³."

Assim, há um aspecto moral de se evitar os meios ineficientes e se buscar os mais eficientes para alcançar os nossos objetivos. De outro lado, há uma prioridade de bens quantitativa e qualitativa que é razoável: escolhas que propiciem a participação em um número maior de bens humanos básicos são mais atrativas do que as que participam em um menor número; o bem humano é preferível (na ação humana) em relação aos bens dos demais animais; e os bens humanos básicos são preferíveis a bens instrumentais. Ademais, a exigência repropõe como normativo o brocado aristotélico de que "menos dos males é também de certo modo um bem²⁴." Por isso, também nos demanda a preferir a menor quantidade de danos e os menores danos, quando as escolhas nas circunstâncias envolverem necessariamente algum dano:

Há uma vasta gama de contextos nos quais é possível, e no mínimo razoável, calcular, medir, comparar, pesar e avaliar as consequências de decisões alternativas. Onde uma escolha deve ser feita, é razoável preferir o bem humano ao bem dos animais. Onde uma escolha deve ser feita é razoável preferir bens

²¹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 112.

²² FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 109-10. ----- *Moral absolutes: tradition, revision, and truth*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991, p. 16-24.

²³ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 111. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 115.

²⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, V 1 1129b 4-9.

humanos básicos (como a vida) a bens meramente instrumentais (tal como o direito à propriedade). Onde o dano é inevitável, é razoável preferível atordoar a ferir, ferir a aleijar, aleijar a matar: isto é, menor grau em preferência ao maior grau de dano a um mesmo bem básico, em um mesmo caso. Onde um modo de participar de um bem humano básico inclui *tanto* todos os bons aspectos e efeitos de sua alternativa *como* também mais do que isso, é razoável preferir esse modo: um remédio que tanto alivie a dor quanto cure deve ser preferido a um que meramente alivie a dor²⁵.

Portanto, em que se pese Finnis rechaçar o princípio proporcionalista (consequencialismo e utilitarismo) como princípio supremo da moral, há um campo amplo em que as consequências exteriores das ações devem ser levadas em consideração nas escolhas de alguém. Ignorar isso seria igualmente agir irracionalmente. Da mesma forma, tomar apenas as consequências exteriores como razões para a ação seria insensatez.

4.6 Não agir intencionalmente contra valores básicos

A sétima exigência proposta por John Finnis é que devemos (vii) respeitar todo o valor básico em toda a ação. Inicialmente formulada em um sentido positivo prescrevendo uma obrigação de agir (deve-se *respeitar...* [respect]), acabou por alcançar o seu desenvolvimento último a partir de sua formulação negativa, fixando regras morais que valem para todos e em todas circunstâncias, isto é, não são excepcionáveis e constituem os absolutos morais²⁶. Tais regras intransigíveis excluem do raciocínio moral aquelas condutas que ficaram conhecidas na tradição da religião cristã e da filosofia como "*mala in se*", ou seja, apontam para ações que

²⁵ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 111. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 115.

²⁶ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 118-9 e 122-3. ----- *Fundamentals of ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 124 e 124-7.

nunca deveriam ser realizadas por ninguém e são erradas por definição²⁷. Muitas vezes foram formuladas nos seguintes enunciados: (i) "os fins não justificam os meios", (ii) "não há mal que tenha por consequência um bem", (iii) o imperativo categórico kantiano: "aja de forma tal que trate a humanidade – quer em sua própria pessoa, quer na pessoa de outrem – sempre como um fim, e nunca como um meio²⁸."

O problema moral envolvido nos absolutos é precisamente identificado, segundo Finnis, por Tomás de Aquino:

Existem de fato atos que cada um deles é errado em si próprio e não podem de nenhuma forma ser corretamente [rightly] praticados. [...] Mas tais atos são errados precisamente em razão da vontade, intenção e propósito da pessoa que age²⁹.

Portanto, não podemos agir contra os bens humanos básicos seja como fim principal da ação ou seja como modo de perseguição de fins bons. A razoabilidade prática requer como uma exigência de sensatez que sempre nos abstenhamos de intencionalmente agir contra os bens humanos básicos³⁰. Por isso, a sua formulação negativa em termos de exclusão do raciocínio moral de ações que agridam intencionalmente os bens humanos básicos passou a ser mais importante: "[n]ão escolha diretamente em oposição a um valor básico [Do not choose directly against a basic value.]³¹" ou "o mal não pode ser feito para se buscar o bem [Evil may not be done for the sake of good]³²."

²⁷ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 166.

²⁸ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 122. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 124-5.

²⁹ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 165-6. (Tradução livre.)

³⁰ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 118-25.

³¹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 123. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 126.

³² FINNIS, John. *Moral absolutes: tradition, revision, and truth*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991, p. 54-5.

O julgamento de Jesus no Evangelho de João (1: 50 e 18: 14) e o dilema de Caifás são empregados para exemplificar a questão: "Não seria melhor que uma pessoa inocente fosse entregue à morte do que todo o povo perecesse³³?" Na gramática moral finnisiana, tal questão pode ser traduzida da seguinte forma: age diretamente contra a vida de uma pessoa inocente para que todo o povo seja salvo. O problema constatado por Finnis em tal raciocínio proporcionalista (sacrificar proposital e injustamente uma pessoa para salvar o povo) é fundamentalmente o equívoco grave de se agir contra um bem humano, ainda que seja um modo de se alcançar um objetivo aparentemente bom (a salvação do povo). Isso depõe contra a sensatez e a exigência de nunca se escolher agir diretamente contra um bem humano básico. Então, para Finnis, os fins bons não justificam os meios maus.

O que se ganha em termos de racionalidade com a formulação em termos negativos desta exigência moral, excluindo modos de ação na deliberação a respeito de como agir, é a consistência e não contradição no raciocínio moral. Existem normas morais positivas no sentido de demandar ações (*Aja assim!!!*) do agente moral (p. ex., socorra o próximo nos momentos de necessidade) e negativas por excluírem modos de ação (*Não aja assim!!!*) como errados (p. ex., não retenha injustamente o que lhe foi emprestado). Ambos os tipos de normas são relevantes para o raciocínio moral e podem ser válidas de acordo com as circunstâncias. Porém, apenas uma pequena parte das normas negativas podem valer sempre e em todas as circunstâncias [always and on every occasion: *semper et ad semper*]³⁴. Isso pode ser mais esclarecido concretamente através da casuística. (i) Um exemplo de norma positiva válida moralmente apenas diante das circunstâncias poderia ser formulado com o imperativo "Alimente os famintos!". Essa certamente é uma norma válida que propõe que se aja de determinada forma, mas que depende das circunstâncias. Se eu não tenho alimentos e nem como consegui-los, não posso incorrer em uma falta moral por não cumprir o que ela exige de mim mesmo na consciência. (ii) Uma norma moral negativa pode valer também apenas em determinadas circunstâncias, como

³³ FINNIS, John. *Moral absolutes: tradition, revision, and truth*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991, p. 59. (Tradução livre.)

³⁴ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 164. (Tradução livre.)

no caso do exemplo platônico e tomista de "Não retenha indevidamente aquilo que recebeu emprestado!" O Sócrates platônico³⁵, assim como Tomás de Aquino³⁶, são unânimes ao reconhecerem que seria injusto devolver o empréstimo recebido se o que foi emprestado foi uma arma e o amigo que a emprestou enlouqueceu. Nessas circunstâncias específicas de o amigo estar fora de seu bom juízo, e a quer de volta para a prática de uma injustiça grave, seria justo reter o bem emprestado. (iii) Enfim, há normas morais que valem sempre e em todas as circunstâncias. Essas deveriam ser sempre formuladas em termos negativos como, por exemplo³⁷: "Não matarás um inocente!"; "Não cometerás adultério!" e "Não mentirás!". Desta forma, as normas positivas e a maior parte das negativas são sempre excepcionáveis, mas algumas do último tipo não estão sujeitas à exceção.

Isso ocorre, precisamente, porque os preceitos morais positivos demandam do agente moral uma ação que depende da posse dos meios para ser realizada. Normas negativas, ao contrário, apenas excluem como irracional do raciocínio prático uma das alternativas, deixando todas as demais possibilidades abertas para serem escolhidas. Por isso, há uma quebra de racionalidade se a moral exige como regra absoluta uma ação que não esteja ao alcance da pessoa realizar, isto é, a pessoa agiria imoralmente sofrendo os respectivos efeitos reflexivos em seu caráter, ainda que o que lhe fosse demandado o impossível³⁸. As normas não excepcionáveis, por seu turno, nunca estão sujeitas às condicionantes exteriores da ação³⁹. Com base nesta incerteza de previsibilidade do mundo exterior e das circunstâncias da

³⁵ PLATÃO. *República*, I 5 331a-d.

³⁶ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica VI*. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, II-II, q. 120, a. 1., r..

³⁷ FINNIS, John. *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007, p. 46-9.

³⁸ *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007, p. 50.

³⁹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 124-5 e 223-6. ----- *Moral absolutes: tradition, revision, and truth*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991, p. 1-4. ----- *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 165-6. ----- *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007, p. 50 e 94-6.

ação, reside o maior argumento de Finnis contra o proporcionalismo e sua equivocada pretensão de calcular estados de coisas futuros alheios ao poder de realização pelo agir humano. Tais estados estão muitas vezes sujeitos à contingência e fatores incertos e incalculáveis, o que não pode ser sopesado diante da incomensurabilidade dos bens humanos básicos.

4.7 Promoção do bem comum

A oitava exigência da razoabilidade prática proposta por John Finnis é (viii) a de que devemos promover o bem comum [common good]. Nesse caso, primeiro vale frisar que bem comum não designa “maior bem do maior número⁴⁰” de pessoas, como nas concepções proporcionalistas acima referidas. Segundo, a expressão “o bem comum de uma comunidade não é algo contra o bem de seus membros⁴¹.” Muito antes pelo contrário, falar em promoção do bem comum de uma comunidade como exigência da razoabilidade prática é propor que devemos favorecer o bem de cada uma das pessoas com quem devemos conviver em comunidade, isto é, aquilo que Finnis considera objeto de justiça geral [general justice]. Terceiro, o conceito de bem comum é um conceito analógico e em alguma medida distinto do conceito aristotélico. Podemos distinguir primeiro dois sentidos de bem comum que partem da mera constatação que os bens humanos básicos (conhecimento, experiência estética, vida, família, etc.) são bons para todos os seres humanos e ao mesmo tempo qualquer pessoa pode se beneficiar deles enquanto participa dos mesmos⁴², o que acaba acarretando na normatividade da segunda e terceira exigências da razoabilidade prática de não se ter preferência arbitrária por pessoas e por valores. Ademais, um outro conceito igualmente Ético de bem comum é o que apresentei como o bem da amizade perfeita acima, em que os bens verdadeiros de cada amigo

⁴⁰ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 154. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 154.

⁴¹ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 119.

⁴² FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 155.

constam para outro como um bem próprio e vice-e-versa, mas visto de um modo restrito. O objetivo comum dos amigos envolve a participação nos bens humanos básicos, assim como o florescimento de cada um como parte do próprio florescimento, logo este bem comum é Ético.

É interessante notar que este aspecto do mútuo interesse no florescimento (eudaimonia) humano não só aproxima Finnis do conceito de amizade perfeita [teleía [...] philía] de Aristóteles em que “os seres humanos bons e iguais em virtude [...] querem o bem um do outro enquanto são bons, e são bons em si mesmos⁴³”, mas também do conceito aristotélico de bem comum político, em que a finalidade da comunidade política é a vida boa [tò eu zên] e que se alcança através da prática de boas ações [ton kalon ara praxieon]⁴⁴. Assim, Aristóteles faz do bem comum político um projeto que envolve a preocupação com a formação Ética dos cidadãos através do Direito e da educação cívica [paideia], não apenas restrito à garantia exterior da segurança dos cidadãos e à efetivação das trocas (justo corretivo)⁴⁵. Uma comunidade política verdadeira “deve preocupar-se com a virtude⁴⁶”, segundo Aristóteles.

Porém, no que tange ao bem comum político, Finnis não acompanha Aristóteles, no que diz respeito à formação Ética do cidadão como uma das responsabilidades do Estado, dos governantes e do Direito⁴⁷. Uma formação Ética plena somente seria possível com o desenvolvimento do bem humano básico da religião e as respectivas capacidades e exigências por ele abertas. Na interpretação tomista adotada por Finnis, o ser humano consegue alcançar apenas uma felicidade imperfeita [*beatitudo imperfecta*], diante das limitações impostas por este plano existencial em que vivemos. Uma felicidade perfeita [*beatitudo perfecta*] somente é alcançável em outra existência. Por isso, segundo Finnis, o Estado não pode exercer uma autoridade paternalista, que busque implementar as virtudes no caráter dos

⁴³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VIII 3 1155b 7-9.

⁴⁴ ARISTÓTELES. *Política*, III 9 1280a 31-36.

⁴⁵ ARISTÓTELES. *Política*, III 9 1280b 5-13.

⁴⁶ ARISTÓTELES. *Política*, III 9 1280b 5-13.

⁴⁷ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 228-31.

cidadãos⁴⁸. Essa tarefa de formação Ética mais abrangente é reservada especificamente à Igreja, que a deve exercer respeitando à autodeterminação da pessoa e a adesão livre e pessoal à fé cristã⁴⁹.

Por este motivo, Finnis considera que a autoridade do Estado e seu exercício através do governo político e do Direito devem ser exercidos de modo limitado para promover o bem comum político. Nessa empreitada, os governantes devem levar em consideração o princípio da subsidiariedade [the principle subsidiarity] em que as responsabilidades pelo próprio bem e respectivas escolhas devem ser deixadas para as próprias pessoas privadas, seja o indivíduo, ou seja as famílias⁵⁰.

Finnis propõe que este princípio foi antecipado por Tomás de Aquino: "é contrário ao caráter próprio do governo do Estado {contra rationem gubernationis [civitatis]} impedir as pessoas de agir de acordo com as suas responsabilidades {officia} – exceto em emergências⁵¹." Portanto, o terceiro sentido analógico de bem comum tomado por Finnis como o sentido político e que é objeto desta (viii) exigência da razoabilidade prática é sintetizado apenas como

um conjunto de condições que permita que os membros de uma comunidade atinjam por si mesmos objetivos razoáveis, ou que realizem, de modo razoável, por si mesmos, o valor em nome do qual eles têm razão de colaborar uns com os outros (positiva e negativamente) em uma comunidade⁵².

⁴⁸ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 104-110 e 232-4.

⁴⁹ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 226. ----- *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007, p. 68-9.

⁵⁰ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 144-7. ----- *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 237. ----- *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007, p. 68.

⁵¹ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 237.

⁵² FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 155. ----- *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 155.

Isto é, o bem comum político, assim como as exigências impostas pelo presente princípio intermediário da moral, passam a ser entendidos de um modo não Ético e tão somente relativo ao efeito exterior (efeito transitivo) dos atos das pessoas. Digo, efeito exterior na medida em que os motivos e os caracteres individuais dos cidadãos não são um problema político. A comunidade, os governantes e as leis não possuem autoridade para as motivações interiores ou aprimoramento Ético. O seu âmbito apropriado é garantir a paz e a justiça exterior, a fim de que cada individuo possa buscar se preparar por si próprio e escolha livre com o auxílio da família e da Igreja para o florescimento pleno. A autoridade política e jurídica se limitam a formar um conjunto de condições que permita que os membros de uma comunidade política atinjam por si mesmos objetivos razoáveis participando dos bens humanos básicos de modos razoáveis e justos⁵³. A isso que considero um objetivo político, exterior e instrumental.

4.8 Seguir a própria consciência

A nona exigência da razoabilidade prática proposta por John Finnis é que o ser humano deve (ix) seguir a própria consciência. Evidentemente, guarda uma estreita relação com a discussão da autoderminação feita acima, porém o que se pretende é que o agente é ele próprio o único responsável pela formação de seu caráter e consciência. Não há como alienar a responsabilidade moral por tê-los formado de modo bom ou mau. Assim, por exemplo, apesar de um jovem nascer em uma cultura que fomente injustiças graves, ele é responsável pelos delitos ou feitos heroicos que decorram de suas escolhas na maturidade. O segundo aspecto interessante desta exigência é a constatação de que as escolhas das pessoas estão vinculadas à própria consciência, e escolher agir em contrariedade o que ela prescreve é irracional⁵⁴. Assim, todos agentes morais são responsáveis pelo desenvolvimento da própria consciência e, depois, por seguir os seus ditâmes.

⁵³ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 155.

⁵⁴ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 125-6. ----- *Fundamentals of ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 75. ----- *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 123-4. -----

4.9 Escolher preferencialmente bens verdadeiros

Enfim, (x) a décima exigência da razoabilidade prática prescreve que não se deve escolher bens aparentes no lugar de bens verdadeiros e se inspirou na famosa máquina das experiências proposta por Robert Nozick. John Finnis formulou tal exigência do seguinte modo a “[...] não escolha bens aparentes, sabendo que eles são apenas as simulações dos bens reais, mesmo quando a simulação traga emoções ou experiências ou satisfações reais⁵⁵.” A ideia central de Finnis é de que as experiências verdadeiras e reais têm um papel especial na autoconstituição do nosso caráter, que meras simulações não são capazes de alcançar.

Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico. Tradução de Leandro Cordoli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007, p. 41-2.

⁵⁵ FINNIS, John. *Fundamentals of ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 75-6. ---. *Fundamentos de ética*. Tradução de Arthur Maria Ferreira Neto. Revisão técnica de Elton Somensi de Oliveira. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 76.

5. O princípio supremo da moral

Primeiramente inexistente na teoria da Lei Natural de John Finnis, a função de um primeiro princípio mestre do raciocínio ético [the master principle of ethical reasoning] começou a ser concebida com inspiração kantiana em seu *Fundamentals of Ethics* (1983), a partir de sua própria formulação da sétima exigência da razoabilidade prática (de não se agir intencionalmente contra valores básicos)¹. Finnis constatava, na época, a necessidade de um princípio que proporcionasse uma ordenação a ser imposta aos demais princípios e exigências no raciocínio moral. Havia também a necessidade de abertura desse raciocínio para um plano (utópico) não realizável e ainda assim desejável, já que os bens humanos básicos não são entendidos como abstrações, mas como formas concretas de realização das capacidades humana².

Ademais, muitas das escolhas e compromissos adotados em uma época são capazes de afetar toda a humanidade ou mesmo gerações futuras. Por isso, seria necessário que o raciocínio moral alcançasse um novo grau de exigência, na medida em que devemos levar em consideração não apenas a si próprio e as pessoas com as quais devemos conviver, mas todos os seres humanos em todas as épocas que serão afetados por nossas ações. A poluição e o esgotamento dos recursos naturais podem ser um problema muito sério que inviabilize a vida humana na face da terra, por exemplo. Ainda que isso possa ocorrer apenas em um futuro distante, as nossas escolhas de agora devem levar também em consideração essas possibilidades. Seria imoral negligenciá-las completamente e esgotarmos a capacidade de sustentar a vida para as gerações futuras na terra. Da mesma forma, muitas outras escolhas

¹ FINNIS, John. *Fundamentals of ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 124. -----
-. *Fundamentos de ética*. Tradução de Arthur Maria Ferreira Neto. Revisão técnica de Elton Somensi de Oliveira. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 123.

² FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 91: "the goods to which practical reason's first principles direct us are not abstract, 'ideal' or 'quasi-Platonic forms'. They are perfections, aspects of the *fulfilment*, flourishing, completion, full-being, of the flesh-and-blood human beings (and the palpable human groups or communities) in the whom they can be instantiated." -----
. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 422-3.

humanas de agora tem o potencial de alcançar toda a humanidade mesmo do futuro. Isso deve ter algum papel no processo racional decisório.

Enfim, as escolhas livres realizadas pelos seres humanos são realizadas entre possibilidades alternativas muitas vezes igualmente racionais, o que envolve que se renuncie à alguma oportunidade alternativa. Por exemplo, se nos comprometermos com o conhecimento da verdade, muitas vezes devemos renunciar a passarmos alguns momentos com a família ou com os amigos³. Por isso, deveria haver alguma forma de manter a razoabilidade entre escolhas alternativas igualmente boas, ainda que seja impossível esgotar as possibilidades de participação nos bens humanos básicos. John Finnis resume esta ideia em desenvolvimento com as seguintes considerações:

Em suma, se lermos "humanidade" incluindo referência a todos os aspectos básicos do florescimento humano, o princípio kantiano de respeito pela humanidade serve como uma boa e inspiradora formulação do princípio mestre do raciocínio ético: tornar as escolhas de alguém abertas à prosperidade humana. Sua fórmula também exprime uma das implicações específicas daquele princípio mestre: "Respeite cada bem humano básico em cada um dos seus atos". Mas, se lermos "humanidade" como Kant explicitamente pretendia, encontramos aqueles princípios intermediários da Ética concebidos "fracamente" e com restrições injustificadas de conteúdo e alcance⁴.

Foi somente em *Nuclear deterrence, morality, and realism* (1987), obra escrita em coautoria com Joseph Boyle e Germain Grisez, que Finnis finalmente vislumbrou a necessidade de formular um primeiro princípio da moralidade [first principle of morality] que envolvesse não apenas o florescimento de si próprio, mas também "o bem de todas as pessoas e comunidades⁵." Para tanto, o princípio supremo da moral

³ BOYLE, Joseph. FINNIS, John. GRIZEZ, Germain. *Nuclear deterrence, morality, and realism*. New York: Oxford, 1987a, p. 281.

⁴ FINNIS, John. *Fundamentals of ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 124. -----
-. *Fundamentos de ética*. Tradução de Arthur Maria Ferreira Neto. Revisão técnica de Elton Somensi de Oliveira. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 123.

⁵ BOYLE, Joseph. FINNIS, John. GRIZEZ, Germain. *Nuclear deterrence, morality, and realism*. New York: Oxford, 1987a, p. 283. (Tradução livre.)

passa a ser entendido como um guia do raciocínio prático de modo diferente dos bens humanos básicos. Ele mesmo não é uma espécie de bem humano mais valioso a ser perseguido acima dos bens humanos básicos, cumprindo uma função no raciocínio prático de “apenas moderar as inter-relações de tais razões [bens básicos], de modo que a deliberação será completamente razoável⁶.” Ademais, este princípio supremo funciona muito mais como “um ideal orientador” [a guiding ideal] do que como uma ideia propriamente realizável [a realizable idea]⁷. Nesta obra, os autores logram êxito em alcançar a sua formulação mais aprimorada:

O primeiro princípio da moralidade pode, talvez, ser melhor formulado: No agir voluntariamente pelos bens humanos e evitar o que é oposto a eles, *alguém deve escolher e também querer aquelas e apenas aquelas possibilidades, cuja deseabilidade é compatível com o desenvolvimento humano integral [integral human fulfilment]*⁸.

Esta formulação passou a ocupar um papel arquitetônico na lei natural finnisiana. John Finnis acabou por adotá-lo como elemento fundamental unificador de sua teoria moral este princípio supremo da moral, que passou a constar de suas principais obras⁹, ainda que algumas vezes formulado de modo mais sintético: “todos os atos da vontade de alguém estejam abertos à realização humana integral, que é para a realização de todas as pessoas e as comunidades humanas de agora e do futuro¹⁰.”

⁶ BOYLE, Joseph. FINNIS, John. GRISEZ, Germain. *Nuclear deterrence, morality, and realism*. New York: Oxford, 1987a, p. 284.

⁷ BOYLE, Joseph. FINNIS, John. GRISEZ, Germain. *Nuclear deterrence, morality, and realism*. New York: Oxford, 1987a, p. 283-4.

⁸ BOYLE, Joseph. FINNIS, John. GRISEZ, Germain. *Nuclear deterrence, morality, and realism*. New York: Oxford, 1987a, p. 283.

⁹ FINNIS, John. *Moral absolutes: tradition, revision, and truth*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991, p. 44. ----- *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 131. ----- *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 419-20.

¹⁰ FINNIS, John. *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007, p. 42-3.

As exigências da razoabilidade prática passaram, então, a ser compreendidas como especificações deste princípio supremo, no sentido de que, assim como a Regra de Ouro de "*fazer pelos outros aquilo que você deseja que façam por você*" exclui autopreferências arbitrárias, a diretividade moral do princípio mais geral proporciona uma justa imparcialidade [fair impartiality] entre as escolhas das pessoas, como no caso das exigências de não se ter preferências arbitrárias entre bens básicos ou pessoas acima referidas¹¹. Com ele, a moralidade finnisiana ganhou um plano ideal de autorrealização. O que Finnis alcançou foi uma dimensão relevante à justiça que poderia ser designada de intergeracional, já que agora a razoabilidade prática demanda-nos que também levemos em consideração a participação nos bens básicos mais amplamente. No plano ideal, devemos manter a nossa vontade aberta para a possibilidade de aplicar as exigências em respeito a todos os seres humanos, mesmo os que ainda não nasceram. Refletindo, assim, nas exigências da própria justiça que passam também a abranger esta dimensão; isto é, usando a gramática da justiça: para Finnis, devemos dar mesmo aos não nascidos os seus direitos.

¹¹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 419-20.

Considerações finais: algumas palavras sobre lei natural, virtudes e justiça

Depois de repassar a teoria da lei natural de John Finnis gostaria de fazer algumas considerações sobre a lei natural, virtudes e justiça. Nesse sentido, Finnis é um representante daquilo que denominei de Personalismo Ético, no que diz respeito à teoria da justiça. Evidentemente, com as ressalvas feitas nas oportunidades em que analisei especificamente este tema¹. A sua teoria da lei natural apresenta uma destacada importância na tradição contemporânea. Ressuscita vigorosamente a tradição clássica, enfatizando a cognoscibilidade dos bens humanos e a necessidade de sua perseguição de modo razoável para que as nossas escolhas sejam plenamente morais. Inicialmente, sua teoria foi proposta com excessiva ênfase na racionalidade e na proposicionalidade dos bens humanos, o que acabou por reduzir o espaço das virtudes éticas. Além da justiça, as demais virtudes éticas são no máximo listadas por John Finnis. Creio que o único trabalho no qual tenha se detido um pouco mais em sua descrição e que desempenha um papel para uma vida moral plena, assim como adentrou na teoria da interdependência das virtudes e no tema da descrição das virtudes cardeais, tenha sido *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico* (2007)². Nas demais obras, mesmo em seu celebrado *Aquinas moral, political, and legal theory*, as virtudes éticas e os seus objetos apropriados na parte irracional da alma humana foram pouco explorados.

Parte desta omissão foi suprida com o desenvolvimento da teoria da liberdade de escolha e os efeitos transitivos e intransitivos das escolhas. A questão da autoconstituição do caráter e a geração de disposições de priorizar os bens como efeito das escolhas foram satisfatoriamente reinseridas no contexto filosófico atual. A possibilidade do arrependimento e a identificação precisa de sua operacionalidade, certamente não constavam dos horizontes aristotélicos anteriores ao cristianismo.

¹ CORDIOLI, Leandro. *O conceito de justiça em John Finnis: uma herança da tradição aristotélico-tomista?*. In BARBOSA, Evandro; FERRAZ, Carlos. *Temas de filosofia do Direito*. Pelotas: Editora UFPel, p. 133-151, 2014.

² FINNIS, John. *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007, p. 51-7.

Por isso, apresenta grandes desenvolvimentos teóricos que merecem ser somados aos esforços da filosofia aristotélica, e não se encontravam tão claros, ainda que presentes, na filosofia de Tomás de Aquino.

A delimitação da razoabilidade e da virtude da razão prática como campo da plena moralidade em que se perseguem bens inteligíveis de modo inteligível parece representar melhor a operação da inteligência humana, enquanto voltada para o agir, que as teorias concorrentes. As listas de bens e de exigências propostas são o resultado de uma vida inteira de reflexão e estudo sobre o tema. Dificilmente se conseguiria argumentar contra qualquer um de seus integrantes sem cair em contradição prática. Isto é, eventualmente alguém pode tentar argumentar que o conhecimento da verdade não é um bem humano, mas ao mesmo tempo estará procurando demonstrar a veracidade desta afirmação. Assim, o seu agir contraria a própria argumentação. Sem falar na negativa geral de todos os bens humanos básicos, o que privaria de sentido a própria vida humana de quem pretendesse o fazer não apenas por palavras, mas colocá-lo em prática. A sua vida se tornaria em um desperdício insensato, pois se afastaria daquilo que verdadeiramente dá sentido à existência humana. Da mesma forma, a importância para a justiça destes princípios primeiros e intermediários da moral é evidente. Alguns se relacionam diretamente atribuindo valor à virtude da justiça, como a razoabilidade prática, a amizade e a religião. Outros, ainda que indiretamente, acabam refletindo na justiça, ao menos na medida em que privar qualquer ser humano de participar neles seria uma grande injustiça. De parte dos princípios intermediários, ter um plano de vida coerente, não ser arbitrário com os valores ou as pessoas, manter o compromisso não sendo fanático, os resultados das ações devem ter uma relevância ainda que limitada nas escolhas, não agir diretamente contra qualquer um dos valores básicos, promover o bem comum de nossa comunidade política, seguir a consciência e preferir bens verdadeiros são todas formas de impor uma ordenação à perseguição dos fins a que nos propomos, que podem ser fonte de justiça se seguidos, ou de injustiça se ignorados.

Enfim, o princípio supremo da moral, juntamente com o bem religião, impõe uma força à virtude da justiça que apela não apenas à razoabilidade prática, mas verdadeiramente escapa dos domínios da razão como resultado de sua adoção entre

os critérios das escolhas. Além da unidade moral, este princípio coloca a decisão em um plano mais abrangente: o das coisas não completamente realizáveis, mas que podem ser objeto razoável da vontade de alguém. A razão prática pode não dar conta de tudo o que é necessário para tanto. Se pensarmos em termos de virtudes, há um apelo para o bem da comunidade política das virtudes caracteristicamente cristãs: fé, esperança e caridade. Isso pode ter efeitos Éticos e políticos práticos, não apenas remetendo às questões de uma felicidade humana perfeita possível em outra vida. Quanto ao emprego prático dessas virtudes teologais, já dediquei a minha atenção em um trabalho específico ao qual me remeto³. Um exemplo desse papel Ético-transcendental pode ser obtido com Hesíodo (*Os trabalhos e os dias*), a vida de Sócrates e a tragédia *Antígona* de Sófocles. O reconhecimento de suas histórias de vida como expoentes dos valores ocidentais corrobora a importância destas virtudes para se manter um compromisso verdadeiramente “firme e perpétuo” com as questões da justiça. A *Declaração de direitos do bom povo de Virgínia* (1776), de sua parte, favorece a tese de seu valor político, isto é, mesmo na origem do liberalismo, as virtudes Éticas e teologais (fé, esperança e caridade) cumprem um papel cívico na política:

Declaração de direitos do bom povo de Virgínia (1776)

XV Que nenhum povo pode ter uma forma de governo livre nem os benefícios da liberdade, sem a firme adesão à justiça, à moderação, à temperança, à frugalidade e virtude, sem retorno constante aos princípios fundamentais.

XVI Que a religião ou os deveres que temos para com o nosso Criador, e a maneira de cumpri-los, somente podem reger-se pela razão e pela convicção, não pela força ou pela violência; conseqüentemente, todos os homens têm igual direito ao livre exercício da religião, de acordo com o que dita sua consciência, e que é dever

³ CORDIOLI, Leandro; SOUZA, Draiton Gonzaga de. *Uma justiça perfeita é possível? Considerações sobre a analogicidade do bem na teoria aristotélica*. In CORDIOLI, Leandro; OLIVEIRA, Elton Somensi de. *Filosofia e Direito: um diálogo necessário para a justiça*, Volume 1. Porto Alegre, RS: Editora Fi, p. 328-376, 2018. Disponível em: < <https://www.editorafi.org/480filosofiaedireito> >. Acesso em 15/12/2018.

recíproco de todos praticar a paciência, o amor e a caridade cristã para com o próximo⁴.

Finnis traz uma outra vantagem ao defender a necessidade de instituições para a garantia de bens humanos básicos, ao mesmo tempo que reconhece os seus casos fronteirizos. A sua divisa é precisa na identificação do problema: "[n]enhum sistema de leis pode garantir a justiça se seus sujeitos, para nem mencionar os seus funcionários, são eles mesmos indiferentes à justiça⁵." Assim, instituições justas são condições necessárias para gozarmos de justiça em uma sociedade política, porém não são suficientes. As instituições dependem do ser humano para serem criadas, operadas, modificadas ou extintas. Uma lei ou uma constituição, por exemplo, não se geram e nem se aplicam sozinhas. É o ser humano legislador ou juiz que lhes dá vida, e se os mesmos se desviarem do caminho seguro da justiça, dificilmente serão detidos antes de causarem grandes prejuízos em termos de bens e direitos humanos, caso lograrem êxito em se manterem no poder por tempo suficiente.

Apesar de ter detectado o problema, a resposta de Finnis é muito estrita e limitada, diante de seu apego à prioridade dos preceitos morais em relação às virtudes e da preferência presumível em termos de princípio da subsidiariedade do Estado e da lei. Certamente, isso garante a vida privada de intromissões do Estado injustas nas opiniões particulares e nas crenças filosóficas e religiosas de cada ser humano. Finnis conheceu a intolerância religiosa e acadêmica em relação às suas convicções, como referiu em alguns de seus textos⁶. Tendo experimentado esta forma de injustiça, a propositura de um papel do Estado como formador de virtudes cívicas de modo mais abrangente, que englobem as virtudes dianoéticas, éticas, cívicas propriamente ditas e teológicas sempre será objeto de desconfiança.

⁴ *Declaração de direitos do bom povo de Virgínia* (12/06/1776). Disponível em: < <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-à-criação-da-Sociedade-das-Nações-até-1919/declaracao-de-direitos-do-bom-povo-de-virginia-1776.html> >. *Bill of Rights* (June 12, 1776). *The Constitution of Virginia* (June 29, 1776). Disponível em: < <http://www.nhinet.org/ccs/docs/va-1776.htm> >. Acessos em 07/08/2018.

⁵ FINNIS, John. *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 188.

⁶ FINNIS, John. *Virtue and the constitution*. In ----- . *Collected Essays III: Human rights and common good*. New York: Oxford University Press, p. 107-15, 2011

A aposta de Finnis, então, propõe duas medidas que devem ser extraídas de um ponto de vista geral em sua obra para resolver o meu problema com a insuficiência de boas instituições políticas e jurídicas. Primeiro, que os governantes realmente se comprometam com os bens humanos básicos e as instituições que devem proteger. Segundo, que cada pessoa humana, em si mesma responsável pela autodeterminação de seu caráter, identifique as circunstâncias em que os governantes ou as leis são gravemente injustas, e caso não haja outra alternativa menos gravosa, que resista à injustiça. Bem, de acordo com o que sustentei em relação ao seu intelectualismo ético, vejo várias limitações práticas para tanto em um mundo em que as pessoas de carne-e-osso devem exercer esta resistência. Como fazê-lo tão somente com base na razoabilidade prática, se alguém não possui a virtude da coragem, por exemplo? Ela seria fundamental diante das escolhas e das consequências previsíveis contra a própria pessoa em uma situação verdadeira. Saber que algo é injusto pode não ser o suficiente para nos mover no sentido de resistir às ordens de um tirano. A capacidade crítico-reflexiva oferecida pela vivência verdadeira e sincera da lei natural pode auxiliar a detectar tais situações dramáticas, como nos casos de juízes levados a condenar pessoas inocentes diante de leis gravemente injustas produzidas por regimes genocidas (por exemplo, o nazismo). Porém, sem as virtudes éticas da coragem e da temperança os mesmos sujeitos dificilmente resistirão às pressões oferecidas pelo regime. Sócrates não teria resistido à ordem dos trinta tiranos de ir buscar Leon de Salamina para ser executado sem a virtude da coragem e uma ordenação da própria vida e valores para além da existência humana, que é oferecida pelas virtudes da fé e da esperança. Saber que matar um inocente é injusto é um dos aspectos que nos impele ou desvia de agir corretamente. Há uma outra dimensão de nossa psiquê que joga um papel auxiliando ou desviando as nossas escolhas racionais. Essa é a matéria que uma teoria das virtudes éticas pode cobrir junto à justiça.

Por outro lado, John Rawls concorda parcialmente com a teoria de Finnis, identificando a necessidade de instituições justas, mas também a sua insuficiência. Contudo, Rawls difere no sentido de que pretende que as instituições e uma educação cívica ajam sobre a consciência dos cidadãos promovendo algumas virtudes cívicas, em especial o senso de justiça equânime [fair]. Assim, pretende que

os cidadãos desenvolvam virtudes cívicas e as exerçam ativamente na política, sem o que estarão sempre sujeitos às arbitrariedades de quem está no poder⁷. A meu juízo, isso também é insuficiente. Por exemplo, a tradição clássica, em especial Aristóteles e Tomás de Aquino, propunha de forma mais abrangente que os governantes e a lei têm um propósito apropriado de formar Eticamente os seus cidadãos para a plena vida cívica, sem o que mesmo regimes democráticos estariam sempre em perigo. Basta lembrar que, na Grécia antiga, os *rapsodos* cumpriam este papel paidético ao repetirem as obras homéricas e de Hesíodo, assim como os festivais de tragédias e comédias realizados periodicamente. Para não falar apenas em sua importância para a Grécia antiga, sem esse concurso das tragédias, nós mesmos seríamos privados da formação Ética proporcionada por obras como a *Antígona* de Sófocles.

Na minha opinião, as instituições justas são condições necessárias para a justiça, apenas considero que não sejam suficientes. Assim, não é o caso de negar que um governo da lei é melhor que um governo direto pelo ser humano, já que o Estado de Direito é uma das principais garantias de justiça. Porém, o que ocorre é que uma garantia institucional não é suficiente. Da mesma forma, acreditar que os governantes vão realmente valorizar os bens humanos básicos ou as instituições que os protegem não é suficiente. Creio que estaríamos mais seguros se somássemos todos estes esforços e concluíssemos que a atividade humana depende da virtude dianoética da prudência para definir bens e modos de perseguição inteligentes, como o proposto por John Finnis em seu conceito de (i) razoabilidade prática. Porém, há algumas virtudes morais cívicas igualmente necessárias que consistem na contribuição de John Rawls: (ii) tolerância, (iii) aceitar compromissos, (iv) a virtude da razoabilidade no sentido rawlseano, (v) senso de justiça, (vi) dever moral de civilidade, (vii) um sentido de equidade (fairness), (viii) uma disposição de aceitar compromissos, (ix) uma disposição de fazer concessões

⁷ RAWLS, John. *Liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 242. ----- *Justiça como equidade: uma reformulação*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 204.

mútuas⁸. Aristóteles apresenta uma versão mais abrangente da Ética e de sua exigibilidade para a felicidade de uma comunidade política. Por isso, deveríamos buscar desenvolver e valorizar em sociedade as virtudes dianoéticas aristotélicas: a arte [tékne], a ciência [epistéme], a prudência [phrónesis], a sabedoria [sophía] e o intelecto [noûs]⁹ e as seguintes virtudes éticas: a temperança [sophrosýne], a coragem [andreías], a justiça [dikaiosýne], a generosidade, a magnificência, a magnanimidade, a mansidão, a afabilidade, a veracidade, entre outras. Acredito que todas podem exercer um papel para a garantia da justiça política. Enfim, vale retomar a exigibilidade política das virtudes teologais (fé, esperança e caridade) como nos casos de Hesíodo e a *Declaração de Direitos do Bom Povo de Virgínia* acima relatados, pois há um papel político para as mesmas, cuja racionalidade demonstram o bem da religião e o princípio supremo da moral de John Finnis.

Mas, se ainda assim você desacreditar do papel das virtudes e do caráter das pessoas para a justiça, seria suficiente criar uma atitude de desconfiança institucional para ter contribuído com algo novo no panorama contemporâneo da teoria da justiça e do Direito. Nesse caso, uma contribuição mais modesta ainda que útil de recomendar que se desenvolva ao menos a desconfiança da segurança em relação às injustiças oferecida pelas instituições como uma virtude cívica pode nos colocar em melhores condições do que uma aposta institucional ingênua. Creio que já estaríamos em uma melhor situação em relação às garantias da justiça, se todos a desenvolvessem com razoabilidade em alguma medida.

⁸ RAWLS, John. *Liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 242. ----- *Justiça como equidade: uma reformulação*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, *passim*.

⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, VI 3 1139b 15-18.

Referências

AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica II*. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi et al. São Paulo: Edições Loyola, 2ª Edição, 2005.

----- . *Suma Teológica IV*. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

----- . *Suma Teológica VI*. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Tradução bilíngue de Maria Araujo e Julián Marias. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 7ª edição, 1999.

----- . *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Tradução de Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 2003.

----- . *Política*. Tradução bilíngue de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998.

BOYLE, Joseph. FINNIS, John. GRISEZ, Germain. *Nuclear deterrence, morality, and realism*. New York: Oxford, 1987.

-----; -----; ----- . *Practical principles, moral truth, and ultimate ends*. Originalmente publicado in *American Journal of Jurisprudence* 32, p. 99-151, 1987. Empregado na reimpressão de FINNIS, John. *Natural Law Volume I*. New York: New York University Press, p. 236-89, 1991. Disponível em <http://www.twotlj.org/ppmtue.pdf>. Acesso em 15/01/2019.

CORDIOLI, Leandro. *A analogicidade da expressão "lei natural" em John Finnis: existência, descoberta e aplicação de primeiros princípios pré-morais e princípios intermediários da moral*. Dissertação de Mestrado defendida no PPGDIR: UFRGS, 2011.

----- . *A justiça dita como um atributo de caráter*. In JOBIM, Marco Félix. *Inquietações jurídicas contemporâneas*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, p. 117-138, 2013.

----- . *A virtude da justiça: personalismo ético aplicado à atividade jurisdicional em Aristóteles*. In CORDIOLI, Leandro; LESSA, Jaderson Borges; MACIEL, Everton; ORBEN, Douglas João. *A invenção da modernidade: as relações entre ética, política, Direito e moral*. Porto Alegre: Editora Fi, p. 103-151, 2017. Disponível em: <<https://www.editorafi.org/218leandro>>. Acesso em 1/11/2018.

----- . *A razoabilidade prática e o valor da justiça em John Finnis: reaproximação a um modelo da justiça personalista e ético*. In WEBER, Thadeu; MIZUTA, Alessandra;

PROENÇA, Fabrício Quixadá Steindorfer. Princípios fundamentais de justiça. Curitiba: Juruá, p. 23-50, 2015.

----- . *Kant e o advento da razão autoritária: uma crítica a partir das filosofias aristotélico-tomistas*. In FLORIANO, Renata; ALT, Guido. XVI Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Direito da PUCRS Volume 4. Porto Alegre: Editora Fi, p. 203-243, 2016. Disponível em: <<https://www.editorafi.org/xvippg>>. Acesso em 1/11/2018.

----- . *Nas fronteiras das instituições: exigências personalistas e éticas para uma teoria da justiça no âmbito político*. Tese de doutorado defendida no PPG Filosofia: PUCRS, 2019.

----- . *O conceito de justiça em John Finnis: uma herança da tradição aristotélico-tomista?*. In BARBOSA, Evandro; FERRAZ, Carlos. Temas de filosofia do Direito. Pelotas: Editora UFPel, p. 133-151, 2014.

----- . *O Estado Democrático de Direito: uma aproximação a partir da filosofia e dos julgamentos do Supremo Tribunal Federal*. In CORDIOLI, Leandro; MIZUTA, Alessandra; QUARTIERO, Alexandre da Silva. Lições Fundamentais de Direito II. Porto Alegre: Paixão Editores, p. 153-171, 2015.

----- . *O que é justiça? Personalismo Ético e Institucionalismo Político*. In CORDIOLI, Leandro; KÖLLING, Gabrielle. QUARTIERO, Alexandre da Silva. Lições Fundamentais de Direito III. Porto Alegre: Paixão Editores, p. 197-227, 2016.

----- . *Redescobrimo a equidade na gramática dos direitos: horizontes para uma teoria da justiça personalista e ética na retórica do Direito*. In NEIVA, André; ORBEN, Douglas. XV Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Direito da PUCRS Volume 2. Porto Alegre: Editora Fi, p. 185-209, 2015. Disponível em: <<http://www.editorafi.org/75semana>>. Acesso em 1/11/2018.

-----; SOUZA, Draiton Gonzaga de. *Uma justiça perfeita é possível? Considerações sobre a analogicidade do bem na teoria aristotélica*. In CORDIOLI, Leandro; OLIVEIRA, Elton Somensi de. Filosofia e Direito: um diálogo necessário para a justiça, Volume 1. Porto Alegre, RS: Editora Fi, p. 328-376, 2018. Disponível em: <<https://www.editorafi.org/480filosofiaedireito>>. Acesso em 15/12/2018.

FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

----- . *Direito natural em Tomás de Aquino: sua reinserção no contexto do juspositivismo analítico*. Tradução de Leandro Cordioli. Revisão de Elton Somensi de Oliveira. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed., 2007.

----- . *Fundamentals of ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983.

----- . *Fundamentos de ética*. Tradução de Arthur Maria Ferreira Neto. Revisão técnica de Elton Somensi de Oliveira. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

----- . *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

----- . *Limited government*. In ----- . *Collected Essays III: Human rights and common good*. New York: Oxford University Press, p. 83-106, 2011.

----- . *Moral absolutes: tradition, revision and truth*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991.

----- . *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011. A segunda edição reproduz o texto da primeira edição (1980) com mínimas correções tipográficas adotando a mesma paginação. Porém, a segunda edição foi acrescida de um pós-escrito elaborado pelo próprio autor com os avanços de seu pensamento nas últimas três décadas (p. 414-479).

----- . *Virtue and the constitution*. In ----- . *Collected Essays III: Human rights and common good*. New York: Oxford University Press, p. 107-15, 2011.

Declaração de direitos do bom povo de Virgínia (12/06/1776). Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores-à-criação-da-Sociedade-das-Nações-até-1919/declaracao-de-direitos-do-bom-povo-de-virginia-1776.html> >. *Bill of Rights (12/06/1776)*. *The Constitution of Virginia (29/06/1776)*. Disponível em: < <http://www.nhinet.org/ccs/docs/va-1776.htm> >. Acesso em 07/08/2018.

FULLER, Lon. *The morality of law*. Londres: Yale University Press, 1969.

GARDNER, John. *Finnis on justice*. In KEOWN, John; GEORGE, Robert P. *Reason, morality, and law: The philosophy of John Finnis*. Oxford: Oxford University Press, p. 151-166, 2013.

GRISEZ, Germain. *O primeiro princípio da razão prática (1965): um comentário à Summa theologiae, 1-2, Questão 94, artigo 2*. Tradução de José Reinaldo de Lima Lopes. In: *Revista Direito GV 6*. São Paulo: Direito GV, p. 179-218, jul-dez 2007. Disponível em < <http://www.twotlj.org/fppr-p.pdf> >. Acesso em 05/11/2018.

----- . *The first principle of practical reason: a commentary on the Summa theologiae, 1-2, Question 94, Article 2*. Originalmente publicado in *Natural Law Forum 10*. Indiana: Notre Dame Law School, p. 168-201, 1965. Empregado na reimpressão de FINNIS, John. *Natural Law Volume I*. New York: New York University Press, p. 168-223, 1991. Disponível em < <http://www.twotlj.org/fppr.pdf> >. Acesso em 05/11/2018.

HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. Edição bilíngue. São Paulo: Iluminuras, 4ª edição, 1989.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates. Êutifron. Críton*. Tradução de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2011.

----- . *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus*. Tradução bilíngue de Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press, tiragem 1995, 1914.

----- . *A República*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Revisão de Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

----- . *O liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

----- . *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pissetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. Tradução de Denise Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução bilíngue de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2009.

----- . *Antígona*. Tradução de Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM Editores, 2006.

