

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DOUTORADO EM FILOSOFIA

LEANDRO MOTA CORDIOLI

NAS FRONTEIRAS DAS INSTITUIÇÕES: EXIGÊNCIAS PERSONALISTAS E ÉTICAS NA
TEORIA DE JOHN FINNIS PARA UMA TEORIA DA JUSTIÇA NO ÂMBITO POLÍTICO

Porto Alegre

2019

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

Ficha Catalográfica

C795n Cordioli, Leandro Mota

Nas fronteiras das instituições : exigências personalistas e éticas na teoria de John Finnis para uma teoria da justiça no âmbito político / Leandro Mota Cordioli . – 2019.

124.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza.

Co-orientador: Prof. Dr. Elton Somensi de Oliveira.

1. Teoria da justiça. 2. Estado de Direito. 3. Personalismo Ético. 4. Institucionalismo Político. I. de Souza, Draiton Gonzaga. II. de Oliveira, Elton Somensi. III. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).
Bibliotecária responsável: Salete Maria Sartori CRB-10/1363

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**NAS FRONTEIRAS DAS INSTITUIÇÕES: EXIGÊNCIAS PERSONALISTAS E
ÉTICAS NA TEORIA DE JOHN FINNIS PARA UMA TEORIA DA JUSTIÇA NO
ÂMBITO POLÍTICO**

LEANDRO MOTA CORDIOLI

Porto Alegre

2019

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**NAS FRONTEIRAS DAS INSTITUIÇÕES: EXIGÊNCIAS PERSONALISTAS E
ÉTICAS NA TEORIA DE JOHN FINNIS PARA UMA TEORIA DA JUSTIÇA NO
ÂMBITO POLÍTICO**

LEANDRO MOTA CORDIOLI

Texto apresentado como requisito para a obtenção do grau de Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Draiton Gonzaga de Souza.

Coorientador: Prof. Dr. Elton Somensi de Oliveira.

Porto Alegre

2019

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

Agradecimentos

Obter o grau de Doutor em Filosofia é algo que sempre almejei desde tenra idade, e ao mesmo tempo sempre pareceu algo muito distante. Com o presente trabalho se realiza 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 últimos quatro anos de pesquisa.

Primeiramente, como já manifestei em outras oportunidades, sou eternamente grato ao professor Doutor Draiton Gonzaga de Souza, meu Orientador neste 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 presente jornada não teriam se realizado.

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 desta teoria.

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 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 com estes dois professores, além dos outros três já mencionados, 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, os professores Doutores Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira Junior, Roberto Hofmeister Pich e Thadeu Weber com quem tive contato semanal constante durante o doutoramento e aos quais tenho uma dívida especial pela amizade e pelo conhecimento generosamente compartilhados. 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 da mesma instituição, Doutor Carlos Roberto Bueno Ferreira, Mestre Celestino Taperero Fernando, Doutor Douglas João Orben, Doutor Everton Miguel Puhl Maciel, Doutor Jaderson Borges Lessa, Mestre José Conrado Kurtz de Souza e Mestre Luã Nogueira Jung, juntamente com os demais colegas de Pós-Graduação, proporcionaram um qualificado e rico debate, que me possibilitou ter contato com escolas de pensamento que não conhecia. A amizade construída no convívio das manhãs e das tardes de estudos enriqueceu esta experiência a tornando ainda mais prazerosa. Por tudo isso, sou também grato.

Os funcionários e as funcionárias da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Filosofia e da Escola de

Humanidades, 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 presente tese não seria viável.

RESUMO

O presente trabalho busca desafiar o paradigma contemporâneo que compreende a justiça como uma virtude institucional. A tese propõe 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. Há dois grandes modelos de estudo da teoria da justiça que são rotulados como 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 Sócrates, 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 faz John Rawls. Segundo esse enfoque, instituições justas são uma condição necessária para que a sociedade seja justa, contudo não são uma condição suficiente para garantir o bem comum. Uma garantia melhor somente pode ser oferecida se houver uma preocupação com o caráter dos cidadãos e dos governantes, tal garantia faz com que exista uma exigência de razoabilidade pública de que a comunidade política se preocupe com a formação de virtudes cívicas que abranjam a esfera Ética. Por isso, a teoria da justiça de John Finnis exerce um papel central nesta demonstração.

Palavras-chave: Teoria da justiça. Estado de Direito. Personalismo Ético. Institucionalismo Político.

SUMMARY

The present work seeks to challenge the contemporary paradigm that understands justice as an institutional virtue. The thesis proposes that justice is fundamentally an ethical virtue of the person's character, which brings practical consequences for the good of a political community. There are two major models of justice theories that are labelled as Ethical Personalism and Political Institutionalism. Ethical Personalism includes the theories of justice that ascribe its central case to people and the Ethical sphere, as is in the case of Socrates, Plato, Aristotle, Thomas Aquinas, and John Finnis. Political Institutionalism contemplates those contemporary theories of justice that consider it as an attribute of political and juridical institutions, being fundamentally concerned with the reasonableness and justice of the criteria of goods' distribution and charges in a political community, such as John Rawls. Thus it is held that fair institutions are a necessary condition for society to be just, yet they are not a sufficient condition for securing the common good. A better guarantee can only be offered if there is a concern with the character of citizens and rulers, which makes it a requirement for public reasonableness that the political community be concerned with the formation of civic virtues that embrace the Ethical sphere. Therefore, John Finnis' theory of justice plays a central role in this demonstration.

KEYWORDS: Theory of justice. Rule of law. Ethical Personalism. Political Institutionalism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO, 13

CAPÍTULO 1 - O PROBLEMA ÉTICO DA JUSTIÇA POLÍTICA, 24

Introdução, 24

1.1 A questão da justiça, 24

1.2 O que é justiça: pessoa e instituição?, 31

1.2.1 Justiça como atributo da pessoa: Aristóteles, 33

1.2.2 Justiça como de instituições: John Rawls, 40

1.3 Nas fronteiras das instituições, 43

1.4 Uma justiça eticamente institucionalizada, 48

Considerações finais: Uma tese Ética sobre a justiça na política, 51

CAPÍTULO 2 - A JUSTIÇA COMO UMA VIRTUDE DIANOÉTICA: FINNIS, 53

Introdução, 53

1 Justiça, lei natural e direitos naturais, 59

1.1 As leis e a lei natural, 59

1.2 As virtudes como disposições de caráter e a justiça, 64

1.3 A virtude da justiça, 74

2 O que é lei natural?, 80

3 Bens humanos básicos, 84

3.1 A verdade, o belo e a habilidade na performance, 88

3.2 A vida, 89

3.3 A sociabilidade, 89

3.4 O matrimônio, 91

3.5 A razoabilidade prática, 91

3.6 A religião, 92

4 Exigências da razoabilidade prática, 96

4.1 Um plano de vida coerente, 96

4.2 Sem preferência arbitrária por valores, 97

4.3 Sem preferência arbitrária por pessoas, 99

4.4 Manter compromissos evitando o fanatismo, 101

4.5 Levar em consideração as consequências das ações, 101

4.6 Não agir intencionalmente contra valores básicos, 104

4.7 Promoção do bem comum, 107

4.8 Seguir a própria consciência, 110

4.9 Escolher preferencialmente bens verdadeiros, 110

5 O princípio supremo da moral, 111

Considerações finais, 113

BIBLIOGRAFIA, 120

INTRODUÇÃO

A questão capital da justiça pode ser colocada hoje em dia em dois modelos gerais que denomino Personalismo Ético e Institucionalismo Político¹. Ambos os modelos buscam responder a questão "O que é justiça?", mas seus representantes mais autênticos têm pontos de partida, percorrem caminhos e chegam a conclusões distintas. Apesar de, é claro, muitas vezes compartilharem conceitos e instituições comuns, que são empregadas para os seus fins próprios com significados diferentes. Outras vezes, as distinções não são tão nítidas e as coisas se misturam, como pretendo demonstrar. Ainda assim, creio ter elementos suficientes para separá-los conceitualmente nos dois grupos propostos, a fim de compreender melhor as vantagens e desvantagens de cada um deles.

O primeiro, o qual denomino de Personalismo Ético percorre as tradições religiosa judaico-cristã e mitológica grega, a filosofia grega nas especulações de Sócrates, Platão e Aristóteles, a filosofia medieval com os seus expoentes agostinianos e tomistas. Esse modelo vai progressivamente perdendo força com o advento das filosofias individualistas e liberais em razão do enfraquecimento da Ética da felicidade, ceticismo sobre a cognoscibilidade do bem e o fortalecimento da moralidade do dever a ponto de, nos dias atuais, não se encontrar personalistas éticos autênticos, mesmo entre aqueles que se dizem tomistas ao teorizar sobre a justiça². Tomás de Aquino, por exemplo, que reintroduziu a tradição aristotélica na Idade Média, conceituava a justiça como uma virtude ética a partir do conceito formulado por Ulpiano³: "[...] a justiça é a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito [iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et

¹ CORDIOLI, Leandro. *O que é justiça? Personalismo Ético e Institucionalismo Político*. In CORDIOLI,

² FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, Pós-escrito, p. 460: "Embora "a justiça como uma qualidade de caráter" é o tema do texto que se desenvolve na sec. VII.2, perdi a oportunidade de refletir um pouco, em algum lugar do capítulo, a respeito do fato de que a definição se refere a uma virtude – "constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuere" - uma firme e durável voluntariedade em dar cada direito(s) a quem pertence(m) ["o direito dele ou dela"]. Como referido acima, o livro poderia ter atribuído, com vantagem, mais atenção à virtude como estabilidade de disposição, formada pelas escolhas duradouras, i.e., como um imanente efeito intransitivo de escolher, sendo o virtuoso e as escolhas feitas-por-virtude aqueles que são guiados precisamente pela razoabilidade prática." (Tradução livre.) Ver também: 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. 140-4 e 162-4.

³ ULPIANO. *Digesto*, I, I, 10: "Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi: 1) iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum nom laedere, suum cuique tribuere; [...]"

perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit]⁴." A justiça, assim considerada, é um tema personalista e ético, porque: (i) é dita como um atributo de uma pessoa e não de uma instituição (ii) é um atributo ético que descreve uma qualidade desejável (i.e., uma virtude) do caráter desta pessoa. Dessa forma, uma característica comum aos teóricos da justiça que denomino de personalistas éticos é o fato de que o conceito de justiça pode ser reconduzido ao desenvolvimento de uma capacidade integrante da própria felicidade da pessoa e não apenas a um aspecto exterior e político garantidor de seus direitos. Perguntar "O que é justiça?" é ser reconduzido a uma série de perguntas concatenadas que se iniciam na pergunta "O que é o bem humano?"⁵. Se perguntássemos a um teórico personalista ético "Por que você agiu assim (p. ex., pagou o devido)?", ele responderia em última análise "Porque faz parte do meu bem desenvolver as minhas virtudes éticas e ser uma pessoa justa." O que, certamente, não exclui a justiça como uma virtude também do âmbito político, já que ela dispõe os cidadãos uns em relação aos outros. Por isso, Aristóteles diz em sua *Política* que: "A justiça é própria da cidade, já que a justiça é a ordem da comunidade de cidadãos e consiste no discernimento do que é justo [tou dikaiou krísis]"⁶. Um teórico que apesar de não empregar os rótulos aqui propostos se diz representante do Personalismo Ético nos dias atuais, é John Finnis.

O segundo modelo que denomino de Institucionalismo Político vai ganhando força com o surgimento do ceticismo sobre a cognoscibilidade do bem e sua substituição por teorias morais iluministas que se baseiam em sentimentos morais ou emoções, como em David Hume e Adam Smith. Passa pelo surgimento das filosofias liberais de Hobbes, Locke e Rousseau, mas é fundamentalmente Immanuel Kant quem faz uma grande guinada neste sentido, operando silenciosamente uma verdadeira segunda Revolução Copernicana também na filosofia prática⁷. Em Kant, torna-se possível dissociar a questão da justiça e do justo

⁴ 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..

⁵ CORDIOLI, Leandro. *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/xvipppg> >. Acesso em 1/11/2018, p. 207-8.

⁶ ARISTÓTELES. *Política*, I 2 1253a 37-38.

⁷ 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. 203-207. ----- 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. 118-22.

de seu contexto maior de referência ao bem e à felicidade humana⁸. Perde-se aquilo que John Finnis designa de efeito intransitivo de uma ação⁹, isto é, o efeito constitutivo no caráter de uma pessoa (o hábito: "*constanti et perpetua voluntate*" do conceito tomista) que é elemento integrador do conceito de justiça e felicidade humana, como desenvolvimento de uma disposição anímica ética. A partir de então, o que importa é o *dever* e não mais o bem e a felicidade dos seres humanos. Se perguntássemos ao ser humano moral de Kant "Por que você agiu assim?", ele deveria responder *por respeito à lei (reverere legem)* que minha razão dita a mim mesmo. Por isso, a ação apenas tem valor moral quando é praticada *por dever* e não tem quando é apenas *conforme o dever*¹⁰. Um filósofo que desenvolveu a teoria kantiana para os dias atuais aplicando-a à teoria da justiça foi John Rawls. O resultado foi uma teoria da justiça liberal que excluí o campo da Ética, - o que ele designa de *doutrinas abrangentes*¹¹ [*comprehensive* religious, philosophical, and moral *doctrines* (Grifei.)] -, dos domínios da justiça. O saldo foi um conceito de justiça que se remete primariamente às instituições e se desenvolve no âmbito político. A justiça não é mais uma qualidade de caráter das pessoas, mas um atributo de instituições políticas. Diz Rawls:

A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Embora elegante e econômica, uma teoria da justiça deve ser rejeitada e revisada se não é verdadeira; da mesma forma leis e instituições, por mais eficientes e organizadas que sejam, devem ser reformadas ou abolidas se são injustas¹².

Conceituar a justiça é, portanto, definir uma capacidade anímica componente do bem humano ou definir critérios que ditem o que é justo e vigorem como atributos institucionais. Contudo, fazer em ambos os casos com que as instituições de uma comunidade política cristalizem e sejam representativas de sua concepção de justiça é o principal modo que podemos alcançar para que tenhamos alguma garantia de que todos sejam tratados justamente, através da redução dos

⁸ CORDIOLI, Leandro. *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, p. 239-241.

⁹ FINNIS, John. *Fundamentals of ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 136-42.

¹⁰ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 27-31.

¹¹ RAWLS, John. *Liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. XVII.

¹² RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 3-4.

riscos de arbitrariedades cometidas por outros cidadãos ou mesmo pelo Estado. Com isso, garantimos se não a sociedade mais justa, pelo menos um sentido de justiça, o qual seja que pessoas iguais serão consideradas iguais e pessoas diferentes serão consideradas diferentes: (i) politicamente na alocação de bens e encargos em uma comunidade; (ii) e juridicamente nas correções das injustiças praticadas (isto é, tratar casos judiciais iguais de modo igual, e diferentes de modo diferente). Por isso, esse foi um dos principais desideratos das teorias políticas desde a antiguidade.

Ocorre que institucionalizar as nossas concepções de mérito e justiça na lei, assim como, por exemplo, dissolver e atribuir o poder Estatal em diferentes Poderes da República como na tripartição de poderes clássica (Legislativo, Executivo e Judiciário¹³) de modo que se autofiscalizem e não fiquem concentrados em um único grupo político hegemônico, são garantias limitadas em termos de justiça. Como sustenta John Finnis, "[n]enhum sistema de leis pode garantir a justiça se seus sujeitos, para nem mencionar os seus funcionários, são eles mesmos indiferentes à justiça¹⁴." Esses limites consistem em fronteiras para teorias institucionalistas, para além das quais há um vácuo teórico em que não logram êxito em garantir uma sociedade justa. A primeira fronteira que uma teoria da justiça pode alcançar decorre de sua natureza geral e é a imprevisibilidade das circunstâncias históricas nas quais deverá ser aplicada. A segunda, é o fato de que instituições são em verdade criadas e operadas por pessoas verdadeiras de carne-e-osso. De modo que, seres humanos, bem intencionados ou não, podem contribuir para a sua falha na função de garantir justiça em uma sociedade. Pessoas mal-intencionadas, por exemplo, podem se aproveitar delas para acessar e se manter no poder.

Neste contexto, o principal problema que identifico diz respeito ao desenvolvimento de uma teoria da justiça mais realista para uma comunidade política, no que tange a se evitar o arbítrio dos governantes e as injustiças praticadas através do Estado. Para tanto, proponho que as garantias institucionais recomendadas historicamente são necessárias, mas insuficientes. Instituições políticas ou jurídicas, como nos casos das declarações de direitos humanos, das constituições, dos pactos internacionais de direitos humanos e das leis, não são

¹³ MONTESQUIEU. *Do espírito das leis. Volume I*. Tradução de Gonzague Truc. Rio de Janeiro: Editora Nova Cultural Ltda., 2000, XI, Capítulo IV, p. 201-11.

¹⁴ FINNIS, John. *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 188.

autogeradas e nem auto-operadas. O ser humano é quem as institui, as concebe, as modifica, as extingue ou dá vida a elas. Uma declaração de direitos humanos, por mais humanista e plena de bons valores que esteja, ganha vida através de sua valorização, interpretação e cobrança pelos seres humanos. As palavras nela escritas não passariam de tinta lançada no papel se não fosse animada pela atividade humana. Uma constituição ou leis, por exemplo, são fruto da atividade humana, mas mesmo depois de entrarem em vigor dependem das pessoas para a sua interpretação e aplicação. Buscarei demonstrar que o caráter de um governante pode influenciar em sua criação, modificação e extinção. De outro lado, o caráter dos cidadãos e sua participação efetiva na vida política jogam um papel decisivo também na fiscalização daqueles que ocupam as funções de poder. Colocado em termos de questionamentos este problema pareceria assim:

As garantias institucionais são necessárias para termos alguma garantia de justiça? Posso antecipar com segurança que a resposta é afirmativa, pois esse é um denominador comum à maioria dos pensadores que se dedicaram ao tema, desde que Aristóteles formulou a divisa do Estado de Direito e colocou a insegurança de se apostar no caráter das pessoas, sempre passíveis de corrupção. Contudo, foi também Aristóteles o primeiro a reconhecer que tal garantia não era absoluta, por isso propôs que governantes e cidadãos deveriam atentar para os seus próprios caracteres, a fim de se aumentar a garantia de justiça. Se isso não fosse possível, pelo menos o caráter daqueles que se incumbiram de governar a comunidade deveria ser objeto de preocupação. Então, poderia ser formulada uma segunda questão que não anularia a primeira e nem o valor de necessidade de sua resposta afirmativa: Instituições justas são condições suficientes para garantir a justiça de uma sociedade política? Aristóteles, Tomás de Aquino, John Finnis e John Rawls concordariam que não, pois devemos nos preocupar com as pessoas que criam, modificam, extinguem e animam as instituições na vida real das pessoas e da comunidade política. Aqui, então, começam as divergências teóricas, já que esses autores conceituam virtude e justiça de modo diferente, surgindo a necessidade da formulação de uma terceira questão que pretendo responder ao longo do trabalho: Quais virtudes dianoéticas, éticas, cívicas e teologias seriam exigíveis ou estimuláveis nos governantes e nos cidadãos de uma comunidade política para termos alguma garantia para além da aposta meramente institucional contra a

injustiça, e de que a sociedade será e se manterá justa? No final desta introdução, busco demonstrar o caminho que pretendo percorrer para responder a este questionamento.

Assim sendo, a presente tese justifica-se na medida em que busca desenvolver o conhecimento humano em dois campos: objetivos práticos propriamente ditos e objetivos teóricos e conceituais. Em termos práticos, busco contribuir para o bem da humanidade ao evitar o arbítrio e a injustiça, e procurar a maior estabilidade da justiça em uma comunidade política, o que é feito em três etapas de argumentação. Primeiro, a presente tese tem um valor no sentido de apontar um problema para a justiça enquanto tratada como um mero atributo institucional. Este problema pode ser enunciado na seguinte divisa: desenvolver instituições justas é uma condição necessária para a justiça, mas não é uma condição suficiente. Segundo, a tese justifica-se na medida em que pretende apresentar uma solução para o problema em questão. Neste sentido, proponho que devemos nos preocupar não apenas com instituições justas, mas também com os caracteres dos governantes e dos cidadãos de uma comunidade política na esteira do que afirmavam Aristóteles, Tomás de Aquino e John Rawls, este último com sua perspectiva restrita às virtudes cívicas. Se isso não for possível, apesar de desejável e ser uma meta a ser buscada politicamente, que ao menos os governantes sejam virtuosos. Terceiro, faço uma sugestão de virtudes que devem ser buscadas e estimuladas socialmente ao longo do estudo que se segue, as quais são escolhidas, refletidas e repropostas para a solução do problema apontado a partir dos autores citados. As virtudes sugeridas podem ser compreendidas como integrantes de uma lista aberta e não exaustiva das exigências personalistas da garantia da justiça. Outras podem ser propostas em estudos futuros diante de novas exigências, *ethos* da comunidade ou circunstâncias históricas. Destaco que recorrer a uma lista aberta de virtudes não torna a minha seleção arbitrária e nem sem valor, pois busco justificar o valor cívico de cada uma diante do objeto do presente estudo. A minha lista seria arbitrária se qualquer uma delas pudesse ser injustificadamente suprimida, o que não é o caso. Proponho tão somente que ela pode ser acrescida, assim como John Rawls propôs em relação a sua lista de bens primários [primary goods]¹⁵ e

¹⁵ RAWLS, John. *Liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 212-4 e 364-5. ----- *Justiça como equidade: uma reformulação*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 238-50.

John Finnis com os seus bens humanos básicos [basic human goods]¹⁶. De qualquer forma, creio que esteja delineando as principais virtudes ou grupo de virtudes, na medida em que cobrem uma tradição filosófica milenar e seus desdobramentos contemporâneos a partir dos autores escolhidos. Assim sendo, busco cobrir as virtudes práticas da razão (dianoéticas) e éticas, as virtudes cívicas e mesmo as virtudes teológicas.

Quando digo que argumento em etapas, o que pretendo é separar a minha argumentação e a adesão do leitor parcial ou totalmente ao que sustento. Portanto, alguém poderia concordar que as instituições não são garantia suficiente da justiça, e não aderir à solução em termos de virtudes que proponho na segunda etapa. Por isso, o cético em relação ao caráter humano que não acredita nas virtudes das pessoas como solução para o problema proposto, tendo em vista que pessoas são corruptíveis ou autointeressadas ao realizar escolhas quando o próprio interesse estiver em jogo, pode ainda tirar algum proveito da presente tese adotando uma postura de desconfiança das instituições. A este, a presente tese se justifica na medida em que rompe a ilusão romântica de que instituições boas e justas são suficientes para a garantia e estabilidade da justiça em uma comunidade política. Seria mais realista se desenvolvesse também um ceticismo em relação à garantia institucional e uma atitude de desconfiança diante das boas declarações de direitos humanos, constituições, pactos internacionais de direitos humanos, leis, etc. John Finnis, por exemplo, parece chegar apenas até este ponto, tendo em vista que reconhece o problema e a limitação das garantias de justiça oferecidas pelas instituições, sem contudo apresentar uma solução para o problema. De outro lado, Bobbio com sua famosa tese em relação aos direitos humanos de que, após a Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, o problema não é mais o de justificação e sim de proteção¹⁷, seria um caso que poderia ser refutado também dessa forma. Já que declarações de direitos são também instituídas pelos seres humanos e dependem de nossa vontade e interpretação para se tornarem efetivas. A terceira e última etapa argumentativa pode ser justificada nos mesmos termos, isto é, independente da adesão às duas primeiras já enunciadas. Alguém pode concordar com o primeiro e o segundo argumentos, sem entretanto aceitar as

¹⁶ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 90-92. ----- *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 83.

¹⁷ BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*, p. 24, 25-26 e 44-46.

virtudes que proponho ou propor outras em acréscimo. John Rawls, de fato, me acompanharia nas duas primeiras teses, no sentido de considerar valioso o desenvolvimento de virtudes cívicas nos governantes e nos cidadãos para a estabilidade da justiça e de um regime constitucional democrático liberal, mas resistiria às exigências de virtudes éticas e teológicas em razão de seu espectro restrito ao político. Nessa hipótese, evoco em meu favor a tradição aristotélica-tomista exposta nas páginas que se seguem, a insuficiência das virtudes cívicas para este intento que pretendo demonstrar nessa tradição e que a lista de virtudes que pretendo construir a partir deste estudo não é uma lista fechada. Assim, este trabalho pretende contribuir com a teoria da justiça e para o bem da humanidade repondo teses milenares como soluções para problemas políticos atuais.

Por outro lado, a presente tese se justifica também por seus objetivos teóricos, o que poderia ser igualmente apresentado como resposta à seguinte questão: O que é justiça? Nesse sentido, almejo desenvolver a teoria da justiça em seus aspectos éticos, que ficaram obscurecidos na discussão contemporânea que eminentemente se foca nos aspectos institucionais e políticos de distribuição de encargos e benefícios. Debater justiça, no panorama atual do liberalismo inaugurado e delimitado por Rawls com seu trabalho seminal “A theory of justice” (1971), é estar restrito à discussão política da razoabilidade destes critérios de distribuição, o que seria tratado apenas como uma parte muito restrita do objeto da justiça proposto por Aristóteles e Tomás de Aquino: o justo [dikaíon, ius] distributivo. Neste intento, vou realizar a crítica dos modelos referidos, apontando os seus acertos e as suas deficiências. Portanto, a presente tese justifica-se teoricamente na medida em que pretende inovar no panorama atual da teoria da justiça, conceituando-a a partir de uma proposta ética dita a partir do caráter das pessoas, e não tão somente das instituições. Como pretendo alcançar isso?

Antes de tudo, é necessário comparar os dois modelos de teoria da justiça e demonstrar a importância política da concepção Ética da justiça para se evitar injustiças. Depois, é necessário estudar a concepção de lei natural, direitos naturais e justiça de John Finnis, uma vez que foi ele quem impulsionou uma retomada de um papel para a Ética do florescimento humano nos dias atuais, propôs a justiça como uma disposição de caráter das pessoas e vislumbrou primeiramente a insuficiência das garantias institucionais da própria justiça e do Estado de Direito

diante das próprias pessoas que animam as instituições. Contudo, Finnis é insuficiente diante do desafio que a justiça em uma comunidade política apresenta, pois apresenta três limitações: (i) a sua Ética é intelectualista e focada na razoabilidade prática não dando a devida atenção aos elementos não racionais, o que o submete às mesmas críticas propostas por Aristóteles a Sócrates que poderiam ser assim enunciadas: as virtudes éticas não são ciência [episteme], logo nem sempre aquele que sabe algo escolhe e age com base nesse conhecimento¹⁸. (ii) John Finnis concebe a justiça como uma virtude dita do caráter das pessoas, mas reconhece ter omitido em seu conceito uma característica fundamental das virtudes éticas que é a "estabilidade da disposição" [virtue as stability of disposition] fruto do efeito intransitivo das escolhas e das ações no caráter da pessoa que escolhe¹⁹. (iii) Em que pese John Finnis reconhecer o limite das instituições como garantidoras da justiça diante do caráter ou das más intenções de seus operadores, a sua filosofia intelectualista-socrática não possui ferramentas conceituais para lidar com o problema²⁰. Assim sendo, Finnis apresenta o problema, mas não as soluções.

Por outro lado, o principal teórico da justiça do século XX, John Rawls, reconheceu também os limites das instituições como potenciais garantidoras contra eventuais injustiças, apesar de seu conceito de justiça ser uma versão de democracia liberal focada nas instituições e no justo²¹. Nesse caso, Rawls pode contribuir apresentando condições (p.ex, instituições justas e educação cívica) de produção de virtudes cívicas que habilitem os cidadãos a uma participação política ativa para a estabilidade de um regime constitucional²². Entretanto, a sua proposta também tem limitações que podem ser desenvolvidas do ponto de vista Ético: as virtudes que propõe se limitam aos aspectos cívicos instrumentais para a garantia de uma constituição tendo em vista a sua resposta liberal, logo (i) as virtudes não se constituem em um aspecto do bem e da felicidade humanos como nas teorias Éticas eudaimonistas, constituindo-se em um valor político instrumental; (ii) por esse

¹⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, III 8 1116b 4-5, VI 13 1144b 17-30 e VII 2 1145b 22-28.

¹⁹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 460.

²⁰ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 191 e 273-276.

²¹ 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. 204-205.

²² RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 164-168.

mesmo motivo, o rol de virtudes é limitado, não abrangendo muitas virtudes cobertas por teorias Éticas; (iii) as questões do efeito intransitivo no caráter sugeridas por teorias Éticas que iluminam os modos de geração das virtudes e as novas escolhas feitas a partir da implantação do hábito são obscurecidas. (iv) Além do mais, o seu conceito de justiça parte de uma ideia de universalidade e reciprocidade, o que o torna limitado nas situações em que não devemos fazer uma injustiça, ainda que a soframos. A clássica questão de justiça Ética proposta pelo Sócrates platônico de "nunca se fazer uma injustiça" ou "não revidar o mal recebido"²³ desaparece. Portanto, uma teoria das virtudes mais abrangente em termos Éticos pode auxiliar no intento da presente tese.

Neste ponto, cabe retornarmos aos clássicos, em especial Aristóteles e Tomás de Aquino. Primeiro, porque Aristóteles sustenta uma versão Ética abrangente da teoria da justiça. Segundo, porque foi o primeiro a vislumbrar que instituições justas são condições necessárias para que tenhamos uma garantia de não sermos vítimas de injustiça em uma comunidade política, através da divisa do Estado de Direito. Terceiro, porque Aristóteles vislumbrou os limites desta garantia desde a antiguidade grega. Porém, as três virtudes cristãs teológicas (fé, esperança e caridade) se mostraram extremamente relevantes também para uma comunidade política justa no curso da história. Assim, se torna necessário, finalmente, propor uma versão política das mesmas, o que pode ser feito a partir de Tomás de Aquino.

Enfim, gostaria de fazer uma advertência ainda em caráter preliminar. Os conceitos de Ética, ética, moral, política e Direito por si só são problemáticos e objeto de estudos monográficos²⁴. Muitos autores tratam, por exemplo, as expressões ética e moral indiferentemente, como é o caso do próprio Kant²⁵. Outros fazem questão de pontuar distinções conceituais²⁶. Não pretendo resolver toda esta celeuma no presente texto, mas creio ser útil esclarecer como os emprego apenas

²³ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 32-33. -----. *Crítion*, 49-50: Sócrates: Então não se deve absolutamente agir mal." Crítion: "Não, realmente." Sócrates: "Nem, então, quando se é vítima da má ação, agir mal de volta - como pensa a maioria -, já que não se deve absolutamente agir mal."

²⁴ FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além do liberalismo e comunitarismo*. Tradução de Denílson Luís Werle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010, p. 335-345.

²⁵ WEBER, Thadeu. *Direito e justiça em Kant*. In: Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD), São Leopoldo, v. 5, n. 1, p. 38-47, jan./jun. 2013. Disponível em: < <http://revistas.unisinus.br/index.php/RECHTD/article/view/rechtd.2013.51.05/1526> >. Acesso em: 10 de setembro de 2018, p. 38-9.

²⁶ WEBER, Thadeu. *Justiça: ética, Direito e moral*. In WEBER, Thadeu. MIZUTA, Alessandra. PROENÇA, Fabriccio Quixadá Steindorfer. *Princípios fundamentais de justiça*. Curitiba: Juruá Editora, p. 12-22, 2015, p. 19-22.

para os fins mais estritos do presente trabalho dando seguimento à tradição aristotélico-tomista. As expressões "Ética" com "E" maiúsculo e "ética" com "e" minúsculo designam coisas distintas nesta tradição, como já constatei em outros trabalhos²⁷. A Ética será empregada para designar a ciência [episteme] que se dedica ao estudo do bem humano [tò antrópion agathòn] e de sua felicidade [eudaimonia], como no caso de seu emprego no título "*Ética a Nicômaco*" de Aristóteles²⁸. Por isso, é mais abrangente ao envolver capacidades humanas racionais e não racionais, além de outros temas atinentes. A ética, assim como a emprego com a grafia em minúsculo, diz respeito apenas a uma parte do bem humano que se refere às virtudes da parte não racional da alma humana, por exemplo, a coragem, a temperança e a justiça, entre outras virtudes éticas, que são descritas nos livros III, IV e V da "*Ética a Nicômaco*" de Aristóteles. Política, neste contexto, é uma ciência mais abrangente e arquetônica [arkhitektonikês] para usar uma expressão aristotélica que a Ética²⁹, já que busca o estudo não apenas do bem humano, mas o interesse comum [tò koinei symphéron] ou bem comum [tò koinon agathon] da comunidade humana completa [koinwnía téleios pólis]³⁰. O Direito visa ao bem comum, o que envolve não apenas condições externas como um pacto de mútua não agressão e garantia de que a palavra empregada seja cumprida, mas igualmente a capacidade de, conjuntamente com a educação cívica, formar os cidadãos bons [agathous] e justos [dikaious]³¹. Enfim, diferentemente de Kant que possui uma concepção autoritária da moral dissociada do bem humano e de Rawls que a limita às questões políticas exigíveis com universalidade e reciprocidade, salvo quando expressamente frisado em contrário, empregarei a expressão "moral" como um dos elementos da felicidade humana podendo ser reconduzida à Ética. Finnis, por exemplo, trata a expressão moral desta forma³².

²⁷ CORDIOLI, Leandro. *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, p. 105-107.

²⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I 2. Aristóteles fala da ciência Ética como parte das ciências práticas [praktikais twñ epistemwn] e parte da política [politiké].

²⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I 1 1094a 26-1094b 10.

³⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VIII 9 1160a 8-29. ----- *Política*, I 2 1252b 27-30.

³¹ ARISTÓTELES. *Política*, III 9 1280a 31-1280b 12.

³² FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 195-196.

CAPÍTULO 1 - O PROBLEMA ÉTICO DA JUSTIÇA POLÍTICA

Introdução

Viver em uma sociedade justa e possuir garantias de que não será vítima de injustiças é algo desejável pelo ser humano. Os deuses ou Deus já foram as únicas garantias de não sermos vítimas de injustiças ou de vermos as injustiças de que fomos vítimas reparadas. Porém, com o advento da filosofia pelos gregos, o problema da garantia da justiça passou a ser um tema clássico da filosofia e das ciências. Desde então, teorizar a respeito das condições políticas e as respectivas instituições que são uma condição necessária para que tenhamos alguma garantia de não sermos tratados injustamente pelos demais cidadãos e pelos governantes é algo fundamental nos estudos daqueles que se debruçaram sobre o tema do bem humano e de suas comunidades, contudo não é suficiente. É preciso que condições Éticas, ditas dos governantes e dos cidadãos, também estejam presentes. As virtudes teológicas (fé, esperança e caridade), normalmente associadas à religião também têm uma função personalista em uma comunidade política para que haja tal garantia. O objetivo do presente capítulo é demonstrar tal insuficiência bem como possibilidades de resolução de tais riscos indesejáveis.

1.1 A questão da justiça

Alguém poderia ser indiferente à questão da justiça até o momento em que é tratado injustamente. Quando se padece de uma injustiça e mais raramente quando alguém pratica algo injusto, logo surgem dúvidas, conflitos internos atinentes ao modo como os outros seres humanos devem se relacionar conosco ou nós mesmos nos relacionarmos com os outros. Uma criança ainda que em tenra idade ao ver-se tratada diferentemente dos seus irmãos ou não receber aquilo que lhe foi prometido fica insatisfeita. Não raras vezes pode pleitear uma reparação ante os seus pais ou até mesmo revoltar-se. Da mesma forma, na antiguidade remota, anteriormente ao

desenvolvimento de uma prática jurídica social estatal ou de uma ciência jurídica laicizadas, o ser humano já se preocupava com sofrer injustiça ou praticar justiça.

Há vários relatos míticos e religiosos que remontam a períodos históricos milenares, mesmo quando do surgimento da civilização. Os que me interessam no momento dizem respeito às injustiças sofridas por alguém e a persistência desta pessoa na justiça, ainda que não fosse assim tratado pelos demais seres humanos, governantes e povos. Nestes casos dramáticos é impossível que os personagens não nos levem a refletir sobre diversas questões práticas que passam a se colocar diante de nós mesmos: O justo é aquilo que o mais forte dita? A quem devo apelar quando fui tratado injustamente? Posso tomar o que é do outro? O outro pode tomar o que é meu? Se somos iguais, por que recebemos diferentemente? Se somos diferentes, por que recebemos igualmente? Como podemos fazer para viver harmonicamente em comunidade com os outros seres humanos? A justiça e a injustiça existem? O que é justiça? Essas questões, entre outras do tipo, mostram-se persistentes e fundamentais no desenvolvimento humano individual e na história da humanidade, sendo recolocadas perante todos os seres humanos e todas as épocas. Elas vêm sendo perseguidas incessantemente através da religião, da mitologia e da filosofia, já que representam os mais profundos anseios da saga humana na face da terra que, diferentemente dos demais seres animais e plantas, é dotada de *logos* e deve viver em comunidade política para realizar plenamente as suas potencialidades. Assim, conceituar a justiça e delimitar o justo parece ser mais urgente e antigo até mesmo que a questão persistente do conceito de Direito identificada por Hart em seu "*The concept of law*"³³.

Na tradição mitológica grega, Hesíodo é o precursor da propositura de uma Ética do agir justamente para obter recompensas terrenas e ser favorecido por Zeus, o deus todo justo e poderoso, por pautar as próprias ações com justiça, ou ser desfavorecido e mesmo na sua extirpe futura no caso de agir injustamente³⁴. Os clamores de Hesíodo às musas, para que lhe ditassem aquilo que era esperado por Zeus dos seres humanos para que fossem bem-aventurados em sua vida terrena eram ao mesmo tempo demonstração de sua fé na justiça e esperança de que a

³³ HART, Herbert L. A.. *The concept of law*. Oxford: Oxford University Press, 1961. Reimpressão de 1984, p. 1-2.

³⁴ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. Edição bilingue. São Paulo: Iluminuras, 4ª edição, 1989, 1-10.

mesma fosse honrada pelos deuses aqui mesmo em sua existência terrena. Hesíodo havia sido prejudicado pelo seu irmão Perses na distribuição da herança paterna. Perses, o injusto, havia corrompido o rei dando-lhe presentes para que lhe tocasse as melhores porções dos bens paternos. Hesíodo clamava a Zeus que lhe ensinasse que a inveja movia o ser humano no sentido de buscar riquezas, mas a indolência impedia alguns injustos de buscá-las pelo trabalho: "pois um sente desejo de trabalho tendo visto o outro rico apressado em plantar, [...] a Luta malevolente teu peito do trabalho não afaste para ouvir querelas na ágora e a elas dar ouvidos³⁵." A inveja e a cobiça moviam alguém a desejar aquilo que o outro tinha, mas que deveria ser conquistado através do trabalho e não da injustiça. Porém, alguns seres humanos eram mais fracos e cediam à preguiça, buscando alcançar as riquezas dos vizinhos através da injustiça e das querelas mesquinhas. Os deuses esperavam que os homens, contudo, não se portassem como meros animais que se devoram uns aos outros. Se quisessem prosperar nesta vida terrestre gozando dos favores dos deuses, deveriam agir com justiça. Caso contrário, seriam punidos por Zeus todo poderoso através de gerações:

Tu, ó Perses, lança isto em teu peito:

A Justiça [díkês] escuta e o Excesso esquece de vez! Pois esta lei aos homens o Cronida dispôs: que peixes, animais e pássaros que voam devorem-se entre si, pois entre eles Justiça não há; aos homens deu Justiça que é de longe o maior bem; pois se alguém quiser as coisas justas proclamar sabiamente, prosperidade lhe dá o longevidente Zeus; mas quem deliberadamente jurar com perjúrios e, mentindo, ofender a Justiça, comete irreparável crime; deste, a estirpe no futuro se torna obscura, mas do homem fiel ao juramento a estirpe será melhor³⁶.

Na tradição judaico-cristã do antigo testamento, há muitos exemplos da intervenção Divina honrando a promessa de uma Justiça para além das mazelas humanas terrenas, corrigindo as injustiças sofridas, punindo as praticadas mesmo através das gerações seguintes e até mesmo perdoadando a iniquidade humana³⁷. Um

³⁵ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. Edição bilíngue. São Paulo: Iluminuras, 4ª edição, 1989, 274-285.

³⁶ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. Edição bilíngue. São Paulo: Iluminuras, 4ª edição, 1989, 274-285.

³⁷ ÊXODO, 20 1-17. In Bíblia Sagrada - Nova Versão Internacional. Tradução não informada. Edição trilingue. Santo André: Sociedade Bíblica Internacional, 3ª edição, 2011: "É falou Deus todas estas palavras dizendo: "Eu sou o Eterno, teu Deus, que te tirei da terra do Egito, da casa dos escravos. Não terás outros deuses diante de Mim. Não farás para ti imagem de escultura, figura alguma do que há em cima, nos céus, e abaixo, na terra, e nas águas, debaixo da terra. Não te prostrarás diante deles, nem os servirás, pois Eu sou o Eterno, teu Deus, Deus zeloso, que visito a iniquidade dos pais nos filhos, sobre terceiras e sobre quarta gerações, aos que Me aborrecem, e faço misericórdia até

dos relatos mais marcantes diz respeito a José filho de Jacó e Rachel, que era o predileto do pai³⁸. José persistente em virtude e bem em todas as circunstâncias é vítima de diversas injustiças, mas o relato bíblico mostra que Deus permanece com ele e o ajuda a superar todas as injustiças sofridas causando reviravoltas em sua vida, ainda que, no plano das ações humanas dos outros em relação a ele, constantemente padeça injustiças ou não veja a sua virtude premiada.

O relato bíblico conta que, em razão da inveja e do ódio, seus irmãos o venderam como escravo por vinte moedas de prata aos dezessete anos de idade a uma caravana de ismaelitas³⁹. No Egito, José foi vendido novamente para um oficial do Faraó chamado Potifar. Deus, o Eterno, manteve-se com ele e fez tudo que ele tocava prosperar, na medida em que José se mostrava sempre fiel e justo. Por isso, ele ganhou a confiança de seu senhor, mas também chamou a atenção da esposa de Potifar, que fez algumas investidas românticas contra José. Porém, diante da persistente rejeição, ela, sentindo-se humilhada, vingou-se de José mentindo que ele havia tentado deitar com ela. José é mandado à prisão e novamente injustiçado. Mesmos assim, não perde a sua fé e Deus mantém-se a seu lado e estendendo-lhe novamente a sua bondade, o que faz com que José passe a ser conselheiro do chefe do cárcere⁴⁰.

A fama de José como conselheiro e intérprete de sonhos chega ao Faraó do Egito, que lhe relatou um sonho em que sete vacas gordas subiam do Nilo e eram devoradas por sete vacas magras. José interpretou o sonho como uma sequência de sete anos de abundância, seguidos de sete anos de fome. O Faraó, então, lhe nomeou "Mestre do Rei", o casou com uma egípcia e lhe conferiu o governo do Egito

duas mil gerações aos que Me amam e aos que guardam Meus mandamentos. Não jurarás em nome do Eterno, teu Deus, em vão; porque não livrarás o Eterno ao que jurar Seu nome em vão. Estejas lembrado do dia de sábado para santificá-lo. Seis dias trabalharás, e farás toda tua obra, e o sétimo dia é o sábado do Eterno, teu Deus; não farás nenhuma obra - tu, teu filho, tua filha, teu servo, tua serva, teu animal e teu peregrino que estiver em tuas cidades; porque em seis dias fez o Eterno os céus e a terra, o mar e tudo o que há neles, e repousou no sétimo dia; portanto abençoou o Eterno o dia de sábado e santificou-o. Honrarás a teu pai e a tua mãe, para que se prolonguem os teus dias sobre a terra que o Eterno, teu Deus te dá. Não matarás. Não adulterarás. Não furtarás. Não darás falso Testemunho contra teu próximo. Não cobiçarás a casa de teu próximo; não cobiçarás a mulher de teu próximo, seu servo, sua serva, seu boi, seu asno e tudo o que seja de teu próximo."

³⁸ *GÊNESIS*, 37-50. In Bíblia Sagrada - Nova Versão Internacional. Tradução não informada. Edição trilingue. Santo André: Sociedade Bíblica Internacional, 3ª edição, 2011.

³⁹ *GÊNESIS*, 37. In Bíblia Sagrada - Nova Versão Internacional. Tradução não informada. Edição trilingue. Santo André: Sociedade Bíblica Internacional, 3ª edição, 2011.

⁴⁰ *GÊNESIS*, 39. In Bíblia Sagrada - Nova Versão Internacional. Tradução não informada. Edição trilingue. Santo André: Sociedade Bíblica Internacional, 3ª edição, 2011.

para evitar a fome⁴¹. José governou os sete anos de abundância e de escassez com sabedoria, novamente ganhando a confiança dos egípcios. Juntou alimento enquanto a terra produzia, e distribuiu para os egípcios que estavam em situação de desespero. É interessante notar que o relato sublinha que José vendia o pão por prata, animais e terra enriquecendo o Faraó. O desespero era tamanho que o povo chegou ao ponto de possuir apenas a sua liberdade, estando todos dispostos a se tornarem escravos do Faraó para não perecerem na fome. Contudo, José preferiu reassentar o povo, distribuir sementes e determinar que um quinto da produção anual fosse dada ao Faraó, o restante poderia ser mantido para sementes e alimentação⁴².

O pai de José mandou seus irmãos ao Egito para comprar alimentos e lá foram surpreendidos pela presença do irmão vendido, que os perdoou e acolheu salvando-os da grande fome que estava em curso⁴³. O reencontro do filho perdido foi promovido. O Faraó, por sua vez, destinou as melhores terras egípcias para alocação de seus familiares⁴⁴. Os seus descendentes prosperaram e multiplicaram-se no Egito mesmo depois da morte de José. Então, que um rei que não o conheceu ascendeu ao trono. Constatou que os israelitas eram muitos e prósperos, por isso temia rebeliões. Assim, começou a perseguição aos israelitas, com a imposição de impostos pesados, serviços penosos e o assassinato dos filhos hebreus⁴⁵.

Estes dois exemplos históricos da mitologia e da religião são muito significativos dos motivos que levam alguém a praticar uma injustiça: ganância, inveja, ciúmes, vingança, medo, etc. Porém, são também representativos de alguns valores ocidentais que vigoravam consensualmente até meados do século XIX, mesmo entre autores liberais e iluministas. Ninguém e nenhuma sociedade pode prosperar se as próprias pessoas não desenvolverem virtudes éticas como a justiça, a temperança, etc. Mas, talvez o mais surpreendente, é que assim como Hesíodo e José que possuíam fé e outras virtudes normalmente associadas à relação dos

⁴¹ *GÊNESIS*, 41. In Bíblia Sagrada - Nova Versão Internacional. Tradução não informada. Edição trilingue. Santo André: Sociedade Bíblica Internacional, 3ª edição, 2011.

⁴² *GÊNESIS*, 47: 15-26. In Bíblia Sagrada - Nova Versão Internacional. Tradução não informada. Edição trilingue. Santo André: Sociedade Bíblica Internacional, 3ª edição, 2011.

⁴³ *GÊNESIS*, 45: 2-15 e 50: 15-21. In Bíblia Sagrada - Nova Versão Internacional. Tradução não informada. Edição trilingue. Santo André: Sociedade Bíblica Internacional, 3ª edição, 2011.

⁴⁴ *GÊNESIS*, 45-47. In Bíblia Sagrada - Nova Versão Internacional. Tradução não informada. Edição trilingue. Santo André: Sociedade Bíblica Internacional, 3ª edição, 2011.

⁴⁵ *ÊXODO*, 1. In Bíblia Sagrada - Nova Versão Internacional. Tradução não informada. Edição trilingue. Santo André: Sociedade Bíblica Internacional, 3ª edição, 2011.

seres humanos para com os deuses, como por exemplo a paciência, o amor e a caridade, desde que exercidos reciprocamente, são necessárias e exigíveis politicamente. O teor dos dispositivos XV e XVI da "*Declaração de direitos do bom povo de Virgínia*" de 12 de junho de 1776, que antecedeu a constituição de Virgínia e inspirou os revolucionários franceses na elaboração da "*Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*" de 26 de agosto de 1789 não deixa dúvidas:

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 recíproco de todos praticar a paciência, o amor e a caridade cristã para com o próximo⁴⁶.

Platão, na Grécia antiga, tece críticas em sua República a respeito do mito da Justiça divina em "Os Trabalhos e os Dias" de Hesíodo, que propõe a recompensa dos deuses na vida terrena para aquele que pratica atos de justiça. O Sócrates platônico considera que muitas vezes os injustos prosperam e conseguem preservar os resultados das maldades praticadas sem sofrer nenhuma represália divina. Assim, a crença em que é necessário praticar a justiça para alcançar bens exteriores é substituída pelo "mito de Er" e a crença de que os bens alcançados são anímicos⁴⁷, cuja esperança de encontrar a justiça perfeita operada pelos deuses em que cada um tem exatamente o que lhe toca e bem-aventurança dos justos após a morte⁴⁸. Portanto, Platão abre um novo espaço para estas virtudes mais sublimes na filosofia política⁴⁹.

⁴⁶ *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.

⁴⁷ PLATÃO. *República* II 6 362e - 363e; X 12-16.

⁴⁸ PLATÃO. *República* X 12 613a-b e 16 621c-d.

⁴⁹ 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, p. 361-365.

Neste ponto, vale a pena destacar alguns dos pontos que buscarei demonstrar adiante: (i) fora da justiça, há a lei do mais forte que vigora entre seres animais não dotados de *logos*, em que se devoram entre si; como diz Amartya Sen, aquilo que os anciões indianos chamavam de "*matsyanyaya*", ou seja, "a justiça no mundo dos peixes", em que o peixe com boca maior devora o peixe menor⁵⁰. (ii) A justiça é um bem para o ser humano, tanto no sentido mais evidente de ser uma garantia de não ser vítima de uma injustiça, isto é, ter os seus direitos garantidos, quanto no sentido propriamente Ético de desenvolvimento de uma capacidade anímica humana. (iii) A justiça é um bem para a comunidade política em que se desenvolve e um bem intergeracional para toda a humanidade, como o caso de José do Egito e Hesíodo sustentam. (iv) Instituições justas são condições necessárias para que tenhamos alguma garantia de justiça, contudo não são uma garantia suficiente. Isso não implica dizer que as principais instituições políticas de uma comunidade, como o Direito, o Estado de Direito⁵¹, subprincípios dele e suas prerrogativas, a constituição de um país, etc., são dispensáveis para a justiça, mas que devemos estar sempre atentos à injustiça praticada pelas pessoas, ainda que tais condições institucionais sejam justas. (v) Algumas injustiças são praticadas por ganância que é a matéria própria da virtude ética da justiça, como no caso da injustiça praticada pelo irmão de Hesíodo ou pelo Rei devorador de presente que foi por ele corrompido. (vi) Porém, há outras injustiças que são praticadas pela matéria própria de outras virtudes éticas, como a coragem, a temperança, etc. Portanto, emoções e sentimentos como a inveja, o ódio, o medo, a rejeição, entre outros, podem acarretar a prática de ações injustas, e por consequência de injustiça, ainda que na presença de instituições justas. Nesse caso, além da virtude ética da justiça serão também necessárias outras virtudes dianoéticas e éticas. (vii) Contudo, como demonstra o caso de José do Egito, existe um espaço político e a exigência para as virtudes teologais (fé, esperança e caridade) normalmente associadas à religião.

⁵⁰ SEN, Amartya. *A ideia de justiça*. Tradução de Denise Bottmann e Ricardo Doninelli Mendes. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 50-51.

⁵¹ CORDIOLI, Leandro. *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, *passim*: Estas exigências poderiam ser resumidas como: (i) submissão do Estado, dos governantes e dos cidadãos ao Direito, (ii) os oito desideratos do Estado de Direito propostos por Lon Fuller (*The morality of law*); (iii) a separação dos poderes; (iv) os direitos fundamentais; (v) as suas garantias processuais (p. ex., ampla defesa, contraditório, etc.).

1.2 O que é justiça: pessoa e instituição?

O que é justiça? Essa é uma pergunta que vem inquietando a humanidade desde a antiguidade grega até os dias atuais. Creio que possa precisar duas linhas que vem buscando definir filosoficamente este tema ao longo das eras. Uma delas partindo de um projeto Ético que busca inicialmente responder à pergunta “O que é o bem humano?”, desenvolve a sua resposta no sentido de dizer que a felicidade tomada como uma vida vivida de acordo com o desenvolvimento de nossas capacidades anímicas que chamamos virtudes consiste neste bem. Porém, como o ser humano é um animal político, que necessita dos outros para desenvolver-se cabalmente e ser feliz, se defronta com um desdobramento da segunda pergunta que pode ser reduzida à fórmula “O que é o bem da comunidade humana?”⁵². A justiça, neste caso, é uma virtude pessoal, isto é, que é dita como um atributo das pessoas. Ela também pode ser dita Ética, na medida em que seu estudo se inicia como a proposta de descrever uma disposição boa do caráter humano, que consiste no desenvolvimento de uma capacidade integrante de nossa felicidade. Evidentemente, como é uma virtude intersubjetiva que se exerce na vida política, terá desdobramentos em uma comunidade política, tais como a medida de distribuição e troca do poder, das riquezas e tudo mais que pode ser gozado ou

⁵² 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. 203-7 e 215-22. ----- . *Kant e o advento da razão autoritária: uma crítica a partir das filosofias aristotélico-tomistas*, p. 207-209. In Renata Floriano; Guido Alt. XVI Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Direito da PUCRS Volume 4, p. 203-243: "Foi nesta época em que o projeto de uma investigação científica [epistême] da vida boa passou a percorrer o seguinte caminho através de perguntas concatenadas que se desdobravam uma da outra: O que é uma vida boa para o ser humano? É a vida feliz. O que é felicidade [eudaimonía]? É uma vida vivida de acordo com as capacidades humanas, ou seja, as virtudes. O que é virtude [areté]? As virtudes são as nossas disposições boas em relação à parte não racional da alma (virtudes éticas) e à parte racional (virtudes dianoéticas). O que são as virtudes éticas? Existem diversas virtudes éticas que dizem respeito apenas às ações que afetam a própria pessoa, como, por exemplo, a coragem e a temperança. Porém, há ainda uma virtude ética intersubjetiva que é empregada quando as nossas ações dizem respeito ao bem alheio: a justiça. O que é justiça? A virtude segundo a qual alguém quer o justo, pratica e age justamente. O que é o justo? O justo é uma igualdade proporcional nas distribuições e nas trocas de bens e encargos ditada pela lei em uma comunidade política. O que é uma comunidade política [polis]? A comunidade completa e autossuficiente de cidadãos afins e diferentes buscando um bem comum (a felicidade da comunidade) que é a vida boa [eu zen]. O que é a felicidade da comunidade? O bem comum é um conjunto de condições sociopolíticas que envolvem uma apropriada distribuição institucional de poder e de critérios de distribuição de bens e encargos em uma comunidade para que cada indivíduo persiga a vida boa. A comunidade que alcançou tal distribuição, que abarca inclusive a felicidade de cada um de seus cidadãos entendida também como o desenvolvimento de suas capacidades, ou melhor, uma felicidade ética em sentido amplo, que se dá no próprio sujeito e não apenas composta de bens exteriores, é uma comunidade feliz."

constitui um encargo nesta comunidade. Um dos paradigmas mais puros deste modelo considero que seja o de Aristóteles que passo a analisar abaixo (em 1.2.1). Na atualidade, creio que John Finnis, objeto do próximo Capítulo, busca trazer de volta esta concepção, porém interpretando de um modo particular a teoria tomista.

A verdadeira pedra angular que fez a ligação entre o Personalismo Ético e o Institucionalismo Político foi a teoria moral de Kant. Nele, a questão fundamental da Ética “O que é o bem humano?” foi substituída em seu tribunal da razão por uma questão moral que não fazia mais referência ao bem humano: “1. O que posso saber? 2. O que devo fazer? 3. O que me é permitido esperar?”⁵³. O segundo questionamento especificamente (2. O que devo fazer?), que diz respeito à moralidade, não remetia mais ao bem e à felicidade dos seres humanos, mas tão somente ao *dever*. Por isso, a pergunta “Por que devo ser justo?” passa a ser respondida simplesmente com a resposta *por respeito à lei (reverere legem)* ditada pela minha própria razão. Agora, a preocupação fundamental da moralidade é encontrar os princípios *a priori* que regulam o que se deve fazer ou deixar de fazer na *Metafísica dos Costumes*⁵⁴, assim como um apoio para o dever, isto é, um princípio supremo da moralidade⁵⁵. Enfim, o móbil da ação humana, aquilo que leva o ser humano a agir, passa da compreensão através da razão prática do valor benéfico de se agir justamente tanto para o caráter da pessoa interiormente, quanto os seus efeitos exteriores de justiça na sociedade, para o sentimento racional de respeito (*reverentia*) pela lei⁵⁶. Isso acarretou no desdobramento da questão moral em uma preocupação estrita com o *devido* ou o justo nas teorias da justiça mais recentes⁵⁷.

Com essa passagem da teleologia para o dever, tornou-se possível uma revolução ainda mais radical na teoria da justiça. Diante das sociedades liberais plurais em que diversas concepções de felicidade, -isto é, planos de vida

⁵³ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 478.

⁵⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1991, p. 497.

⁵⁵ KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 19.

⁵⁶ CORDIOLI, Leandro. *Kant e o advento da razão autoritária: uma crítica a partir das filosofias aristotélico-tomistas*, p. 207-209. In Renata Floriano; Guido Alt. XVI Semana Acadêmica do Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Direito da PUCRS Volume 4, p. 219-22.

⁵⁷ 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. 203-7.

abrangentes fruto da religião, da moralidade ou da filosofia -, que são incompatíveis entre si e ainda assim são razoáveis, devem conviver em uma mesma sociedade democrática harmonicamente⁵⁸. O problema central do liberalismo contemporâneo gera os horizontes da nova teoria da justiça e formula a sua pergunta nos seguintes termos:

A principal conclusão a tirar dessas observações – à qual voltarei logo a seguir – é que o problema central do liberalismo político é este: como é possível existir, ao longo do tempo, uma sociedade estável e justa de cidadãos livres e iguais que se encontram profundamente divididos por doutrinas religiosas, filosóficas e morais razoáveis, embora incompatíveis entre si? Em outras palavras: como é possível que doutrinas abrangentes profundamente divergentes, ainda assim razoáveis, possam conviver e que todas endossem a concepção política de um regime constitucional? Quais são a estrutura e o conteúdo de uma concepção política que é capaz de conquistar o apoio de tal consenso sobreposto? Essas são algumas das questões que o liberalismo busca responder⁵⁹.

Por isso, o problema da justiça passa a ter uma resposta política, já que o liberalismo reserva a Ética (os planos de vida abrangente) para a esfera privada de cada um. Ao mesmo tempo, passa a ser necessário que as instituições fundamentais de uma sociedade cristalizem e resguardem as condições necessárias para que os cidadãos possam participar da cidadania em condições equânimes (fair), logo o problema da justiça passa a ser reduzido à discussão de critérios de distribuição de benefícios e encargos em uma sociedade política que harmonizem a sociedade e atendam estes problemas. Certamente, o maior proponente de tal teoria foi John Rawls, mas ela é a mais difundida nos dias de hoje. Vejamos, então, os conceitos de justiça Personalista e Ético de Aristóteles e Institucionalista e Político de John Rawls.

1.2.1 Justiça como atributo da pessoa: Aristóteles

Uma linha de respostas a esse questionamento é bem representada pelo conceito aristotélico exposto em sua Retórica que sustenta que: “[a] justiça [he dikaiosýne] é a virtude pela qual cada um tem o que lhe é próprio e segundo a lei, e

⁵⁸ RAWLS, John. *Liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011, Introdução, p. XVII.

⁵⁹ RAWLS, John. *Liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011, Introdução, p. XVIII-XIX.

a injustiça quando tem o alheio, não segundo a lei⁶⁰." Referindo-se à mesma virtude ética, Aristóteles define a justiça em suas *Éticas* que compartilham o mesmo livro sobre o tema⁶¹. Assim, a justiça é conceituada como "[...] a disposição [hégis] em virtude da qual os homens praticam o que é justo, agem justamente e querem o justo [tò díkaion]; e da mesma maneira a respeito da injustiça: a disposição em virtude da qual agem injustamente e querem o injusto"⁶². O mesmo sentido veio sendo sustentado através da história igualmente pela tradição romana e judaico-cristã, o que convergiu no conceito clássico de justiça defendido na Idade Média por Tomás de Aquino⁶³, a partir da fórmula romana compreendida sob o aparato conceitual aristotélico: "[...] a justiça é o hábito segundo o qual dispõe a vontade constante e perpétua de dar a cada um o seu direito⁶⁴." Assim entendida, a justiça era fundamentalmente uma integrante do bem humano, enquanto desenvolvimento de uma capacidade anímica, favorecendo não apenas os concidadãos com quem a pessoa justa se relacionava, mas principalmente aquele que desenvolvesse tal disposição habitual de ter o próprio e não o alheio.

Ocorre que os antigos propunham que aquilo que pode ser um bem para o ser humano é classificado em: bens exteriores (p. ex., dinheiro, riqueza, poder, glória, etc.), bens do corpo (p. ex., saúde e prazer) e bens da alma (p. ex., o desenvolvimento de nossas disposições éticas, tais como a coragem, a temperança e a justiça; ou das disposições racionais, tais como a prudência ou o hábito da ciência)⁶⁵. A justiça não era um bem exterior e nem um bem do corpo nessa concepção, em que pese garantir exteriormente condições políticas para que cada um pudesse buscar a própria felicidade como no caso de não sermos agredidos injustamente e termos os contratos firmados respeitados, bem como as ações fruto

⁶⁰ ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução bilíngue de Antonio Tovar. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, I 9 1366b 10-2. (Tradução livre do espanhol.)

⁶¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, Livro V. *Ética a Eudemo*, Livro IV.

⁶² ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Tradução bilíngue de Maria Araujo e Julián Marias. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 7ª edição, 1999, V 1 1129a 4-10. (Tradução livre do espanhol.)

⁶³ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, Pós-escrito, p. 459-60: "[...] honeste vivere, neminem laedere, suum cuique tribuere [...] viver honestamente, não ofender ninguém, dar a cada um o que lhe pertence." (Tradução livre.)

⁶⁴ 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.: "iustitia est habitus secundum quem aliquis constanti et perpetua voluntate ius suum unicuique tribuit]." FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 133. ----- *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.

⁶⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, Livro I, Capítulo 8. *Política*, Livro VII, Capítulo 1.

das disposições de caráter justas virem acompanhadas de prazer quando praticadas por pessoas virtuosas. Mais do que isso, ela era essencialmente um bem (da alma) para quem desenvolvia a capacidade ética de agir habitual e firmemente de maneira justa, atribuindo a quem fosse de direito o que lhe pertence, o que fazia ao tornar apropriada a inclinação não razoável do ser humano de ter o que pertence aos outros: ser ganancioso [pleonéktēs] e querer para além do próprio⁶⁶. A pessoa justa, isto é, aquele que desenvolve a virtude da justiça, acaba por ser beneficiada no próprio bem pela modificação do seu caráter para melhor nas relações com as outras pessoas. Uma vez que a virtude, nestes horizontes teóricos, é a fonte de todo o bem humano, tornando razoável e benéfico inclusive os demais bens exteriores e do corpo⁶⁷. Uma citação aristotélica é muito ilustrativa desse poder das virtudes de tornar algo verdadeiramente bom para o ser humano:

Ninguém, com efeito, teria por venturoso [makárion] o homem que não possuísse um pouco de coragem, temperança, justiça e prudência, mas que tivesse medo de uma mosca que voasse em torno da cabeça, que fosse incapaz de se abster dos maiores excessos para satisfazer o desejo de comida ou bebida, ou que exterminasse uma mão cheia de amigos íntimos, ou que a sua mente se afigurasse tão insensata e errática como a de uma criança ou de um louco⁶⁸.

Dessa forma, a justiça era vista como uma virtude ética dita das pessoas, e como integrante do próprio bem da pessoa que agia justamente, o que foi bem estudado por Aristóteles em seus tratados sobre o bem humano que circulam nos dias atuais sob os títulos de *Ética a Nicômaco* e *Ética a Eudemo*. Porém, é interessante notar que há uma dimensão social do bem humano, na medida em que necessitamos de outros iguais a nós mesmos para suprimos as necessidades mais básicas, como aquelas que são realizadas no caso da família. Ademais, precisamos também de outros seres humanos diferentes que possam suprir as nossas necessidades não atendidas pela família ao mesmo tempo que supramos as suas, como no caso dos sapateiros, produtores de casas e agricultores que podem trocar entre si o que possuem de excedente por aquilo que necessitam: sapatos, casas e

⁶⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, I 1 1129a 32.

⁶⁷ ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução bilingue de Antonio Tovar. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, I 9 1366a 38 - 1366b 1: "A virtude é, segundo se vê, o poder criador e conservador de bens; e a faculdade de fazer muitos e grandes benefícios, e de todas as sortes acerca de tudo." (Tradução livre do espanhol.)

⁶⁸ ARISTÓTELES. *Política*. Tradução bilingue de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998, VII 1 1323a 24-31.

alimentos, por exemplo⁶⁹. Isso ocorre na cidade [polis], na qual não se busca apenas sobreviver, mas sobretudo viver bem e ser feliz. Ao mesmo tempo, essa que era a comunidade política e completa na época, digo, a comunidade que abrangia todas as demais comunidades (famílias, comunidades acadêmicas e religiosas, etc.) e era autossuficiente [autárkeia], era igualmente palco das virtudes e da justiça⁷⁰. Por isso, Aristóteles sustentava igualmente que "[a] justiça é própria da cidade, já que a justiça é a ordem da comunidade de cidadãos e consiste no discernimento do que é justo [tou dikáou krísis]⁷¹." Assim, a concepção do "político" está associada ao campo Ético, como o *locus* no qual o ser humano pode suprir as suas necessidades não atendidas na família, desenvolver plenamente as suas capacidades anímicas e ser feliz.

A medida de igualdade entre as pessoas e os bens é o justo, isto é, o objeto da justiça. Portanto, quem desenvolve a virtude da justiça quer, pratica e age de modo a atribuir a si e aos outros o que lhes pertence (o justo [tò díkaion])⁷², o que ocorre nas distribuições de bens e encargos em uma comunidade política, ou nas trocas daquilo que foi distribuído entre os cidadãos. O critério último de atribuição em uma distribuição deve ser o mérito [aksia], segundo Aristóteles. Entretanto, o mérito é um conceito convergente e analógico como a felicidade [eudaimonía] em sua teoria. Todos concordam que os bens devem ser atribuídos segundo o merecimento, mas muitos discordam em que ele consiste⁷³, já que o merecimento pode variar de acordo com o modo de vida e a constituição adotados em determinada comunidade política. Assim, em regimes régios e aristocráticos, o mérito consiste na virtude, em oligarquias na riqueza, em democracias na igualdade

⁶⁹ ARISTÓTELES. *Política*. Tradução bilíngue de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998, II 2 1261a 15-23: "Todavia, é evidente que uma cidade que se torna cada vez mais unitária deixaria de ser cidade. Uma cidade é por natureza, uma pluralidade e ao tornar-se ainda mais unitária, passará de cidade a casa, e de casa a homem individual, já que podemos afirmar que a casa é mais unitária do que a cidade, e o indivíduo mais do que a casa. Assim, mesmo que alguém pudesse conseguir isto, não o deveria fazer, dado que destruiria a cidade. Por outro lado, não só a cidade consiste numa pluralidade de indivíduos, como estes também diferem em espécie; uma cidade não nasce de indivíduos idênticos."

⁷⁰ ARISTÓTELES. *Política*, I 1 1252a - 6; 2 1252b 28 - 1253a 1.

⁷¹ ARISTÓTELES. *Política*. Tradução bilíngue de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998, I 2 1253a 24-33 e 37-38; 2 1302 30-34.

⁷² ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Tradução bilíngue de Maria Araujo e Julián Marias. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 7ª edição, 1999, V 1 1129a 4-10: "[...] a disposição [héxis] em virtude da qual os homens praticam o que é justo, agem justamente e querem o justo [tò díkaion]." (Tradução livre do espanhol.)

⁷³ ARISTÓTELES. *Política*, V 1 1301 27 - 40.

e na liberdade⁷⁴. Por isso, em cada sociedade política distinta, os cidadãos devem receber atribuições nas distribuições respectivamente segundo a virtude, a riqueza e a liberdade, ao mesmo tempo em que consideram justas as distribuições que respeitem tais critérios. Quando o que se sucede em termos de distribuições não é o mesmo que consideram justo em termos absolutos, ocorrem as revoltas e as revoluções: por exemplo, quando se consideram iguais e recebem diferentemente, ou quando se consideram diferentes e constatam estar recebendo o mesmo que os demais⁷⁵.

Por outro lado, uma vez atribuídos os bens ou os encargos politicamente, compete corrigir as desigualdades que podem ocorrer nas trocas entre os cidadãos. Já que sapateiros podem trocar com agricultores sapatos por alimentos, por exemplo. Nesse caso, o justo corretivo e recíproco da proporção aritmética vai servir para preservar a união da cidade⁷⁶. Como diz Aristóteles, "[p]orque devolvendo proporcionalmente o que se recebe é como a cidade se mantém unida⁷⁷." Nessas trocas, nasce a necessidade de algo que sirva como uma mesma medida das coisas a serem trocadas (p. ex., sapatos-alimentos)⁷⁸. Para tanto, foi desenvolvida a moeda que é útil para facilitar as trocas ao medir todas as coisas e igualá-las. Assim, a moeda é a evidência de que o agricultor atendeu a necessidade de alimentos de um concidadão, ao mesmo tempo em que é a garantia de que tenha as suas futuras necessidades que ele mesmo não é capaz de suprir sozinho (casa, sapatos, etc.) também atendidas na comunidade política⁷⁹. Os seres humanos, portanto, procuram viver em comunidade política não apenas buscando a sobrevivência, mas para viver bem. O justo preserva a comunidade [koinonia], na medida em que a sua igualdade proporcional e recíproca leva cada um a ter o necessário, visto que também atende às necessidades dos concidadãos.

Neste passo, começa a nascer o âmbito político para Aristóteles. Um campo em que abrange o bem de todos os cidadãos de uma comunidade política, envolvendo desde as necessidades mais básicas (p. ex., família, moradia, alimentação, segurança interna e externa, etc.), mas que avança no sentido de

⁷⁴ ARISTÓTELES. *Política*, III 7 IV 8 1294a 10-15

⁷⁵ ARISTÓTELES. *Política*, V 1 1301b 27-29.

⁷⁶ ARISTÓTELES. *Política*, III 7 II 2 1261a 29-31.

⁷⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Tradução bilingue de Maria Araujo e Julián Marias. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 7ª edição, 1999, V 5 1132b 31-35. (Tradução livre do espanhol.)

⁷⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, V 5 1133b 16-17.

⁷⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, V 5 1133b 4-13.

proporcionar o palco para o desenvolvimento das capacidades humanas (Éticas, políticas e racionais), a autossuficiência e o autogoverno [autarkia]. Então, existe o imperativo de se estudar os seguintes temas em sua Política: os regimes políticos, as suas concepções de merecimento e bem comum, as constituições e as leis que melhor os preservam, as causas de sublevações políticas, assim como as distribuições de poder que são mais capazes de garantir a estabilidade do regime e o bem comum, qual seria o melhor regime político e qual seria aquele que se pode alcançar levando em consideração os recursos humanos, materiais e territoriais disponíveis. Por isso, enquanto a ética é uma ciência que busca estudar e defender filosoficamente projetos de felicidade humana, a política busca fazer o mesmo com a felicidade da comunidade humana: o interesse e o bem comum. Algo que não é distinto do bem dos próprio cidadãos tomados individualmente, uma vez que a felicidade do indivíduo e da cidade coincidem⁸⁰, mas que é interessante que seja colocado na constituição e nas leis institucionalizando-se tais critérios. Por que esse apelo ao valor das instituições?

Especificamente, institucionalizar tais questões políticas que dizem respeito ao bem comum de uma comunidade completa é relevante na medida em que os seres humanos mesmo sabedores do que é o correto podem desviar os seus juízos concretos diante das circunstâncias. Assim, se fossemos governados por homens e não por leis, digo, pelas virtudes pessoais do governante e não pelas virtudes das instituições, estaríamos sempre sujeitos à arbitrariedade daqueles que alcançam o poder. Apelando às instituições ou ao governo da lei, nos resguardamos (i) dos riscos da tirania que consiste exatamente no governante que não respeita a medida reta da justiça atribuindo-se mais dos bens e menos dos encargos em seu interesse próprio e em detrimento da justiça, por necessitar de riquezas abundantes para a obtenção de prazeres, por exemplo⁸¹. Outras vezes, (ii) as pessoas individualmente consideradas podem ser tomadas pela cólera ou distintas inclinações emocionais, o que lhes obscurece a medida da justiça e faz com que ajam injustamente⁸². Ainda não é difícil que (iii) os seres humanos sejam arbitrários favorecendo os seus amigos

⁸⁰ ARISTÓTELES. *Política*. Tradução bilíngue de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998, VII 1 1323b 38 - 1324a; 2 1324a 6 - 7: "Neste ponto, todos parecem estar de acordo em reconhecer que a felicidade do indivíduo e a da cidade são a mesma."; 3 1325b 30 - 32.

⁸¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, V 6 1134a 28 – b 8. *Política*, V 10 1311a – 8.

⁸² ARISTÓTELES. *Política*, III 15 1286a 32–35.

ou desfavorecendo os seus desafetos ao ponto de praticarem injustiças com terceiros⁸³.

Por seu turno, segundo Aristóteles, socorrer-se da lei é o mesmo que apelar à razão como regra das ações humanas, visto que a lei é para ser isenta de paixões e propor em todos os assuntos aquilo que é para o bem comum⁸⁴. Como a lei é pensada antes das circunstâncias particulares, nas quais mais facilmente somos influenciados por nossas paixões, tendemos a ser mais razoáveis ao elaborá-la e ao arquitetar aquelas questões políticas acima referidas. Esse benefício trazido pela institucionalização política é resumido em sua divisa do Estado de Direito: “[...] é melhor o governo das leis ao governo dos homens⁸⁵.” De um lado, as leis e as instituições, portanto, são necessárias para que tenhamos uma sociedade política mais justa no sentido de sermos livres do arbítrio das pessoas que ocuparão as funções de governo. De outro, as instituições conjuntamente com a educação têm uma função de formar os cidadãos de acordo com os critérios do regime político de cada sociedade. Quando a comunidade política está bem disposta em termos de justiça em um regime bom [politeías agathè], os legisladores são capazes de fazer os cidadãos se tornarem pessoas boas através da aquisição de bons hábitos. De sorte que, uma comunidade política e suas instituições não se prestam apenas para evitar mutuamente a prática de injustiças e garantir o cumprimento dos acordos comerciais⁸⁶. As instituições políticas e em especial o Direito devem buscar ser muito mais do que um mero acordo internacional de intercâmbio de mercadorias como no caso dos Etruscos e Cartagineses, e desempenharem um papel formador ético na sociedade, caso contrário se tornarão “[...] um mero convênio – ou na frase do sofista Licofronte uma garantia dos direitos [ton dikáion] dos homens – mas incapaz de tornar bons e justos os cidadãos⁸⁷.” Dessa forma, a justiça é um tema ético e dito das pessoas, bem como se estende pelo âmbito político e institucional na teoria aristotélica.

⁸³ ARISTÓTELES. *Política*, III 16 1287a 36 – 37.

⁸⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, V 1 1129b 11–25. ----- *Política*, III 15 1286a 16–19; 16 1287a 24–32.

⁸⁵ ARISTÓTELES. *Política*. Tradução bilíngue de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998, III 10 1281a 33–38, 11 1282b 4, 15 1286a 16–20, 16 1287a 19–20 e 32; 1287b 25–26, etc.

⁸⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, II 1 1103b 1–6. ----- *Política*, III 9 1280a 31 - 1280b13 e 30–35.

⁸⁷ ARISTÓTELES. *Política*. Tradução bilíngue de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998, III 9 1280b 11–13.

1.2.2 Justiça como instituição: John Rawls

Por outro lado, temos o paradigma teórico proposto por John Rawls, em que uma teoria da justiça deve propor condições equitativas [fairness] que permitam que mesmo pessoas que sigam doutrinas abrangentes incompatíveis entre si, ainda que razoáveis, possam conviver harmonicamente em sociedade e tenham um motivo para tanto. Na terceira parte de *Uma teoria da justiça* (1971), Rawls faz um esforço teórico para demonstrar que a sua teoria da justiça é capaz de proporcionar esta estabilidade necessária para o liberalismo, o que pretende é “demonstrar que em uma sociedade bem-ordenada, cuja estrutura básica reflita os dois princípios de justiça como equidade, os cidadãos tendem a endossar e apoiar a justiça social⁸⁸.” Isso é resolvido com desdobramentos posteriores de sua teoria a partir das críticas recebidas ao seu trabalho inaugural, com uma aposta na reciprocidade como motor psicológico da justiça, já que somos inclinados a devolver o que recebemos. Assim, em uma sociedade que está organizada de modo equânime em que exista um sistema de cooperação mútua que seja vantajoso para todos, a tendência é que seus cidadãos desenvolvam um senso de justiça [sense of justice], que é definido como: “Um senso de justiça é um desejo efetivo de aplicar os princípios da justiça e de agir, portanto, adotando o ponto de vista da justiça⁸⁹.” Contudo, Rawls reconhece posteriormente a partir das críticas que a teoria exposta em *Uma teoria da justiça* é também uma doutrina abrangente, o que inviabilizaria o liberalismo político:

7.3 Termino assinalando uma diferença fundamental entre *Uma teoria da justiça* e o *Liberalismo político*. A primeira tenta explicitamente desenvolver, a partir da ideia do contrato social, representada por Locke, Rousseau e Kant, uma teoria da justiça que já não esteja aberta às objeções muitas das vezes tidas como fatais para ela, e que se mostre superior à longa tradição dominante do utilitarismo. *Uma teoria da justiça* tem esperança de apresentar características estruturais de tal teoria, a fim de fazer dela a melhor aproximação dos nossos julgamentos considerados de justiça, e, portanto, dar base moral mais adequada para uma sociedade democrática. Além disso, a justiça como equidade é apresentada ali como uma doutrina moral abrangente (embora o termo “doutrina abrangente” não seja usado no livro), afirmada por todos os membros da sociedade bem ordenada. Esse tipo de sociedade bem

⁸⁸ LOVETT, Frank. *Uma teoria da justiça de John Rawls*. Tradução de Vinicius Figueira. Porto Alegre: Penso, 2013, p. 109.

⁸⁹ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 630-1.

ordenada contradiz o fato do pluralismo razoável e, portanto, o *Liberalismo político* considera essa sociedade como impossível⁹⁰.

Porém, Rawls busca contornar tais problemas e focar-se em fundamentar a sua teoria da justiça política com base em doutrinas que, apesar de incompatíveis e muitas vezes impossíveis de serem demonstradas como verdadeiras ou falsas, são elas todas capazes de um “pluralismo razoável”. Tais doutrinas estão agora aptas, ao menos teoricamente, a serem entendidas como compartilhando e valorizando uma concepção de justiça social que permita os seus respectivos exercícios dentro de uma comunidade política. Assim, as pessoas que as adotam são capazes de endossar a concepção de justiça assim gerada, o que proporciona o consenso sobreposto [overlapping consensus]⁹¹, isto é, “Uma concepção de justiça independente de justiça social não depende da verdade de qualquer doutrina abrangente em particular e, assim, pode atuar mais facilmente como um módulo dentro de muitas doutrinas diferentes⁹².”

Então, diante de um problema e de perguntas iniciais tão diferentes das formuladas por Aristóteles e Kant, fica claro porque a teoria da justiça de John Rawls procura predominantemente descrever instituições que possibilitem a convivência de pessoas com doutrinas morais abrangentes e incompatíveis entre si, mas que são razoáveis. Ademais, não resta dúvidas que o seu conceito de justiça busca escapar da Ética e da moralidade para se restringir ao político, já que entende aquilo como um assunto privado. Eis, então, um conceito de justiça representante do Institucionalismo Político proposto por Rawls em *Uma teoria da justiça*:

A justiça é a primeira virtude das instituições sociais, como a verdade o é dos sistemas de pensamento. Embora elegante e econômica, uma teoria da justiça deve ser rejeitada e revisada se não é verdadeira; da mesma forma leis e instituições, por mais eficientes e organizadas que sejam, devem ser reformadas ou abolidas se são injustas⁹³.

Vale notar que a preocupação central do conceito não é a felicidade e nem a realização das capacidades humanas. Por isso, para a compreensão de John Rawls deve-se levar em consideração os princípios de justiça que são formulados sob o

⁹⁰ RAWLS, John. *O Direito dos povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. Revisão de Sérgio Sérulo da Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 1ª edição, 2ª tiragem, 2004, p. 234-5.

⁹¹ RAWLS, John. *Liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 170-6.

⁹² LOVETT, Frank. *Uma teoria da justiça de John Rawls*. Tradução de Vinicius Figueira. Porto Alegre: Penso, 2013, p. 118-9.

⁹³ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 3-4.

véu da ignorância na posição original. Com estes, Rawls pretende harmonizar em ordem léxica a máxima liberdade compatível com uma igual liberdade para os demais cidadãos, juntamente com a igualdade em termos de que eventuais desigualdades sociais sejam revertidas em benefício de todos os cidadãos e que as funções mais elevadas da sociedade estejam abertas ao exercício por todos:

Primeiro: cada pessoa deve ter um direito igual ao mais abrangente sistema de liberdades básicas iguais que sejam compatíveis com um sistema semelhante de liberdades para as outras.

Segundo: as desigualdades sociais e econômicas devem ser ordenadas de tal modo que sejam ao mesmo tempo: (a) consideradas como vantajosas para todos dentro dos limites do razoável, e (b) vinculadas a posições e cargos acessíveis a todos⁹⁴.

Portanto, a teoria da justiça de Rawls parte de um problema político para encontrar critérios de justiça distributivos de bens e encargos em uma comunidade política. Depois, busca imprimir estes critérios nas instituições básicas da sociedade, no intuito de fazê-las justas, isto é, de acordo com os princípios de justiça encontrados em sua especulação filosófica, o que faz de Rawls um modelo exemplar do Institucionalismo Político.

1.3 Nas fronteiras das instituições

Os valores de se institucionalizar questões de justiça em uma comunidade política são os apresentados acima. Contudo, a seguinte questão exige considerações adicionais: é melhor o governo da lei ou o governo dos homens? Essa pergunta muitas vezes formulada e respondida em termos absolutos e também circunstanciais por Aristóteles ao longo de suas *Ética a Nicômaco* e *Política* encontra inicialmente boas razões para apontar as instituições como resposta aos problemas políticos da justiça. Porém, Aristóteles sustenta igualmente que essa segurança é apenas relativa, e que em algumas circunstâncias não se justifica. Em primeiro lugar, isso acontece em razão do caráter absoluto das leis que tem um valor apenas como generalização⁹⁵. Como elas vão regular sobre as questões humanas que ocorrem normalmente da mesma forma, mas que em alguns poucos casos podem falhar, as leis devem ser elaboradas a partir daquilo que ocorre na maioria das vezes. Apesar

⁹⁴ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 16 e 64.

⁹⁵ ARISTÓTELES. *Retórica*, I 13 1374 a 27 - 1374b 2.

disso, estão sempre sujeitas às exceções nos poucos casos em que o seu caráter absoluto falha e pode causar uma injustiça⁹⁶, o que é enfrentado a partir de uma modalidade especial da virtude pessoal da justiça que é uma retificação do justo institucionalizado na lei: a equidade [epieikeia, aequitas]⁹⁷.

O exemplo aristotélico de questões afeitas à virtude da equidade na Retórica sugere o caso de uma lei que puna o ataque de alguém que se utilize de um "ferro" com uma pena muito severa em razão da letalidade da intenção do agente. Contudo, Aristóteles propõe que o legislador não consegue fazer constar todas as possibilidades de ações na lei em razão da infinitude de situações em que "ferro" pode figurar distintamente: "[...] o ferir com o ferro, e com que tamanho e com que classe de ferro, se passaria uma vida enumerando⁹⁸." Não que isso fosse uma deficiência da lei ou do legislador, já que é uma característica de sua própria natureza. Portanto, se alguém usando um anel de ferro levantar a mão ou golpear outrem sem intenção letal, não será verdadeiramente o caso da lei, apesar de segundo a leitura de sua letra literal ser culpado do crime previsto e estar sujeito à severidade da pena em questão. De forma que, "[...] segundo a lei escrita é culpável e comete delito, porém segundo a verdade não comete delito, e isto é a equidade⁹⁹."

Ocorreram ao menos duas tentativas contemporâneas de lidar com esse problema institucionalmente. John Finnis, por exemplo, entendeu que em algumas circunstâncias excepcionais nas quais a aplicação literal da própria constituição ou de uma lei não conduz aos valores por elas garantidos, ou mesmo leva à sua destruição, as cortes constitucionais devem se afastar de sua letra literal para buscar readequá-la às circunstâncias excepcionais¹⁰⁰. O que fica evidente diante do corolário "[...] uma constituição escrita não é um pacto suicida [...]"¹⁰¹. Mas há também o caso da *defeasibility* dos direitos subjetivos que é uma tentativa formulada

⁹⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, V 10.----- . *Retórica*, I 13 1374a 27 – b 24. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica VI*. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, II-II, q. 120.

⁹⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, V 10 1137a 11-13.

⁹⁸ ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução bilíngue de Antonio Tovar. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, I 13 1374 a 30.

⁹⁹ ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução bilíngue de Antonio Tovar. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999, I 13 1374 b.

¹⁰⁰ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 273-5.

¹⁰¹ 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.

por Herbert Hart e Neil MacCormick de responderem ao mesmo problema, visto sob a moderna gramática dos direitos. Essa fronteira da justiça institucionalizada é apenas plenamente transpassada se empregarmos uma gramática das virtudes e dos valores éticos como partícipes na política e no Direito, tendo em vista que é um caso especial de virtude da justiça, qual seja, a equidade. Tal disposição ética exige de nós mesmos que muitas vezes abramos mão de nossos direitos ainda que a reciprocidade não seja garantida nessa quase liberalidade ou que não tomemos a lei em um mau sentido¹⁰².

Há ainda uma outra fronteira que é mais interessante para as finalidades do presente estudo. Nesse caso, Aristóteles encontra algum apelo para a busca da justiça na incerteza dos homens, e não em confiar na falsa certeza proporcionada pelas instituições. Em termos de constituição política, Direito, direitos subjetivos, etc., apesar das leis e das disposições políticas nos garantirem algum grau de justiça, as mesmas são elaboradas, modificadas e aplicadas por seres humanos que as manipulam diante de seus objetivos perversos e injustos se igualmente não possuírem disposições de caráter retas. Portanto, pessoas inescrupulosas fazem com que as instituições também se tornem inescrupulosas, e mesmo as pessoas bem intencionadas podem se tornar fanáticas diante de suas boas intenções se não possuírem os ânimos temperados e se socorrerem do bom senso e da razão. Uma análise mais detida e com múltiplas hipóteses históricas e literárias dessas situações foi feita no ensaio "*A justiça dita como um atributo de caráter*"¹⁰³. Aqui vou trazer ilustrativamente o exemplo da Alemanha Nazista (1933-1945) em que Hitler foi gradativamente usando a ordem constitucional instituída para alcançar um poder absoluto e se tornar um chefe supremo, o que foi possível com a sua nomeação como Chanceler em 1933, eliminação da oposição e a realização de um referendo nacional que o tornou o Führer da Alemanha em 1934. Assim, todo o horror testemunhado com a ideologia nazista no poder político de uma comunidade só foi executável diante do uso inicial das instituições para alcançá-lo. John Finnis sintetiza

¹⁰² CORDIOLI, Leandro. *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, p. 193.

¹⁰³ 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.

muito bem esse perigo de tomar a justiça institucional como condição suficiente para a segurança da sociedade:

Em qualquer época na qual o ideal de Direito, legalidade e Estado de Direito goza de popularidade ideológica (i.e., o prestígio que não está enraizado em um entendimento firmemente razoável de princípio práticos), aqueles que conspiram contra o bem comum irão geralmente tentar chegar ao poder e se manter lá por meios fiéis e formas constitucionais e legais que não são menos “escrupulosos” só por serem taticamente motivados, insinceros e transitórios. Por tanto, o Estado de Direito não garante todos os aspectos do bem comum, e às vezes não garante sequer a substância do bem comum¹⁰⁴.

Finnis vislumbra bem os horizontes do problema que uma justiça vista tão somente institucionalmente acarreta em seus casos fronteiriços. Entretanto, apesar de se apresentar como um proponente de uma teoria da justiça mais Ética do que política¹⁰⁵, a sua teoria é muito mais focada na razoabilidade prática do que em uma ética das virtudes como ele mesmo deixa muito claro¹⁰⁶. A justiça que para Aristóteles e Tomás de Aquino era uma virtude ética que operava sobre a parte não racional da alma humana, foi inteiramente absorvida pela faculdade racional da razoabilidade prática em Finnis¹⁰⁷. Poderíamos dizer que, assim como no caso de Sócrates que pensava todas as virtudes, e dentre elas a justiça, serem uma espécie de ciência [epistémē]¹⁰⁸, John Finnis também defende uma modalidade de intelectualismo ético. De modo que, do estudo de sua teoria fica implícito que aquele que sabe o que é o bem, age em razão do bem. Aristóteles, de sua parte, contribuiu com a ética grega ao propor as condições psicológicas nas quais o agente conhece o bem, mesmo assim não consegue escolhê-lo. Muitas delas podem auxiliar na elaboração de uma teoria da justiça no plano político e institucional como veremos no próximo ponto.

¹⁰⁴ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 274. -----, *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 268.

¹⁰⁵ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, Pós-escrito, p. 460.

¹⁰⁶ 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: “Assim, os princípios, e finalmente os primeiros princípios da razão prática (i.e., da lei natural), são mais fundamentais à ética do que o são as virtudes.”

¹⁰⁷ 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. 133-151.

¹⁰⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, III 8 1116b 4-5, VII 2 1145b 21-28 e 3 1147b 9-17.

De sua parte, Rawls vislumbrou essa função no tribunal constitucional, a fim de limitar a arbitrariedade de minorias hegemônicas politicamente¹⁰⁹. Porém, observou ainda de modo mais interessante a necessidade de uma efetiva participação política dos cidadãos e de desenvolvimento das respectivas virtudes políticas para o enfrentamento dos mesmos perigos institucionais. Em sua obra *Liberalismo político* afirma que:

A ideia é que, sem ampla participação na política democrática por uma cidadania vigorosa e informada, e com certeza quando há uma reclusão generalizada à vida privada, até mesmo as instituições políticas mais bem estruturadas cairão nas mãos daqueles que procuram dominar e impor a sua vontade por meio do aparato estatal, seja pela ânsia de poder e de glória, seja por razões de classe e interesse econômico, para não falar do fervor religioso expansionista e do fanatismo nacionalista. A proteção das liberdades democráticas requer a participação ativa de cidadãos que possuem as virtudes políticas necessárias à preservação do regime constitucional¹¹⁰.

De forma muito parecida, Rawls sustenta igualmente em *Justiça como equidade: uma reformulação* que:

43.5. O republicanismo clássico, por outro lado, é a visão segundo a qual a segurança das liberdades democráticas, incluindo as liberdades da vida não-política (as liberdades dos modernos), exige a participação ativa dos cidadãos que têm as virtudes políticas necessárias para sustentar um regime constitucional (§33). A ideia é que a não ser que haja uma ampla participação na política democrática por parte de um corpo de cidadãos vigoroso e informado, motivado em grande medida por uma preocupação com a justiça política e o bem público, mesmo as instituições políticas mais bem estruturadas acabam caindo em mãos daqueles que têm fome de poder e de glória militar, ou lutam por interesses econômicos de uma pequena classe, com a exclusão de quase todo resto. Se quisermos permanecer cidadãos livres e iguais não podemos nos dar ao luxo de uma reclusão geral na vida privada¹¹¹.

A exigência de virtudes cívicas e participação ativa dos cidadãos na vida política como guardiões últimos da justiça de uma sociedade, assim como a necessidade de instituições formadoras de seu caráter cívico e educação cívica, faz com que a resposta de Rawls seja muito mais sofisticada do que a proposta por Finnis. Já que o último limitou-se a afirmar o valor da autoridade do tribunal constitucional, que deve sempre ser exercida para o bem humano e em razão da lei

¹⁰⁹ RAWLS, John. *Liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 275-7.

¹¹⁰ RAWLS, John. *Liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 242.

¹¹¹ RAWLS, John. *Justiça como equidade: uma reformulação*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 204.

natural (dos preceitos da razoabilidade prática)¹¹². Rawls, por outro lado, reconhece que as instituições têm o poder de formar o cidadãos de determinado modo, assim como Aristóteles já havia sustentado. Mais do que isso, concorda com Aristóteles e Finnis que as instituições são limitadas em sua função de garantir justiça. Contudo, é muito interessante notar que não limita as suas considerações no plano racional como Finnis o faz, apesar de não ingressar no ético como Aristóteles. Rawls sustenta uma participação ativa na vida da comunidade política dos cidadãos que possuam virtudes “políticas”. Evidentemente, ele está também se referindo às disposições habituais de querer, praticar e agir de determinado modo no âmbito político. Entretanto, as limita em termos de justificação em razão de sua pretensão de neutralidade ética liberal ao campo político. Vale destacar a notação em que sustenta que as virtudes políticas são qualidades de caráter exigíveis dos cidadãos em um regime constitucional justo e estável, e que possam até mesmo coincidir com virtudes atribuíveis às doutrinas abrangentes. Nesse caso não seriam políticas, porque são valorizadas por razões éticas e não tão somente políticas¹¹³.

Quais seriam tais virtudes políticas que teriam o condão de ultrapassar as fronteiras institucionais da garantia da justiça em uma sociedade política se de fato empregadas ativamente em uma sociedade bem ordenada por seus cidadãos? Rawls faz diversas listas nunca exaustivas dessas virtudes. Sugere, por exemplo, que se referiria ao falar de virtudes políticas “[...] às virtudes da tolerância e à disposição de aceitar compromissos, bem como à virtude da razoabilidade e ao senso de justiça¹¹⁴.” Às vezes, é também citado um dever moral de civilidade¹¹⁵. Em outras passagens, Rawls fala exemplificativamente nas virtudes cooperativas da vida política que trazem sustentação a um consenso sobreposto que são:

[...] a virtude da razoabilidade e um sentido de equidade (fairness), um espírito de compromisso e uma disposição de fazer concessões mútuas, virtudes que têm relação com a disposição de cooperar com

¹¹² FINNIS, John. *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 267-9.

¹¹³ RAWLS, John. *Liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 230, nota de rodapé 29.

¹¹⁴ RAWLS, John. *Liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 185.

¹¹⁵ RAWLS, John. *Liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 264.

os outros com base em termos políticos que todos podem aceitar publicamente¹¹⁶.

Vale igualmente destacar que assim como a teoria aristotélica, a concepção rawlseana de justiça propõe que as instituições têm um papel formador do senso de justiça dos cidadãos. De modo que, mesmo que os princípios de justiça propostos por Rawls sejam inicialmente aceitos com alguma relutância, depois de institucionalizados tendem a alterar as suas doutrinas abrangentes e torná-los mais afeitos aos princípios liberais¹¹⁷. A diferença está no fato de que há algumas constituições retas para Aristóteles, sendo a melhor delas a que mais pode possibilitar felicidade na comunidade política para os seus cidadãos, enquanto que para Rawls existe apenas uma constituição apropriada. Essa visão é sustentada através de sua obra e consiste em uma visão democrática e liberal. Por isso, a teoria institucional e política da justiça de Rawls vai mais além do que a teoria de Finnis abrindo um grande campo teórico e prático através das virtudes políticas que se referem a qualidades de caráter exigíveis dos cidadãos ao ultrapassar as fronteiras institucionais. Claro, sempre se fazendo a ressalva, no caso de Rawls, que as virtudes são "políticas", isto é, se justificam por razões políticas e não descobertas em doutrinas abrangentes, em que pese poderem coincidir.

1.4 Uma justiça eticamente institucionalizada

Enfim, compete apresentar em que fronteiras da justiça a teoria aristotélica supera as teorias contemporâneas discutidas apresentando as condições para que haja justiça em uma comunidade política. Apesar de se servir da incerteza do apelo ao governo dos homens subsidiariamente ao governo das leis é uma resposta mais plausível aos problemas verdadeiros e não apenas teóricos da política. Nesse sentido, apenas uma teoria ética da justiça que envolva as capacidades não racionais do ser humano está apta a dar conta das questões apontadas por Aristóteles em objeção a Sócrates.

¹¹⁶ RAWLS, John. *Liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 192.

¹¹⁷ RAWLS, John. *Liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 193.

O primeiro ponto a ser destacado é que cidadãos bons são fruto de uma comunidade boa, uma constituição boa e leis boas como vimos. Mas, como esse âmbito institucional proporcionador de cidadãos bem dispostos é possível, se pretendemos evitar que tais instituições se limitem a ser um pacto de não agressão e cumprimento de acordos? Primeiro, devemos destacar que isso não é tarefa apenas das instituições políticas, mas também da educação. Uma vez que a lei faz com que os seres humanos adquiram o hábito, enquanto a educação proporciona a instrução do que é melhor acessando à sua razão¹¹⁸. Assim, Aristóteles afirma que:

Uma cidade é equilibrada quando os cidadãos que participam no seu governo também são equilibrados [spoudaíous]. Temos, por conseguinte, de investigar como um homem torna-se bom. Na verdade, sendo possível que todos sejam bons coletivamente sem que seja bom individualmente, o melhor é que cada cidadão individual seja bom já que a bondade de todos depende de cada um. Existem três fatores para os homens se tornarem bons e íntegros: natureza [phýsis], hábito [èthos] e razão [lógos]¹¹⁹.

Evidentemente, os governantes possuirão uma função estratégica na arquitetura de uma sociedade, já que a sua função os torna aptos a influenciar a elaboração das instituições e a própria educação [paideia]. Assim, é necessário que ao menos aqueles que pretendem governar sejam equilibrados [spoudaios] e possuam um caráter bem formado. Caso contrário, não o farão a contento, pois as instituições poderiam ser desviadas em razão dos vícios de caráter. Como propôs Tomás de Aquino: “[...] 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 governar [Unde impossibile est quod bonum commune civitatis bene se habeat, nisi cives sint virtuosus, ad minus illi quibus convenit principiari.]¹²⁰.” Contudo isso não é suficiente, já que é necessário também o desenvolvimento da virtude dianoética da prudência [phrónesis] e da ciência [epistémes], visto que será necessário que realizem escolhas políticas, saibam claramente o porquê as fizeram e sejam capazes de sustentá-las perante os seus concidadãos¹²¹. Aliás, como diz apropriadamente Aristóteles: “[...] A cidade equilibrada [spoudaíon] não é obra do acaso, mas do conhecimento [epistémes] e da vontade [proairéseos]¹²².” De modo

¹¹⁸ ARISTÓTELES. *Política*, VII 13 1332b 5-10.

¹¹⁹ ARISTÓTELES. *Política*. Tradução bilingue de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998, VII 13 1332a 32-41.

¹²⁰ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica VI*. Tradução bilingue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, II-II, q. 92, a. 1, sol. 3.

¹²¹ ARISTÓTELES. *Política*, VII 13 1332a 29-39.

¹²² ARISTÓTELES. *Política*. Tradução bilingue de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998, VII 13 1332a 31-32.

que os bons governantes devem possuir uma formação ética, serem razoáveis e conhecerem muito bem os princípios e os valores de sua comunidade política, a fim de fazer boas instituições.

Especificamente, em termos éticos, a teoria aristotélica das virtudes tem a contribuir com a compreensão da justiça como uma virtude ética dita das pessoas com o seguinte: (i) as virtudes são constituídas pela prática reiterada das respectivas ações; (ii) o hábito uma vez instaurado é fonte firme de escolhas práticas e de como o mundo se apresenta aos olhos do agente ético; (iii) as virtudes se desenvolvem em conexão, nunca separadamente (a tese platônica da conexão das virtudes); (iv) são necessárias ao menos quatro virtudes cardeais para constituirmos retamente o nosso caráter: prudência, justiça, coragem e temperança; (v) algumas vezes praticamos injustiças em razão de sermos injustos, outras por intemperança ou covardia; (vi) pessoas viciosas não conseguem sequer vislumbrar o próprio bem; (vii) pessoas incontinentes [akrateis] vislumbram o bem sem contudo escolhê-lo; (viii) mais do que a justiça, a comunidade política busca a amizade entre os cidadãos; (ix) em uma sociedade de amigos há mais justiça, porque justiça e amizade cumprem os mesmos âmbitos de ação intersubjetiva humana; (x) a equidade é uma virtude necessária exigível especialmente dos governantes para o bem comum de uma comunidade política. Esses temas foram desenvolvidos em outros ensaios dedicados exclusivamente ao enfrentamento das respectivas questões no que diz respeito à atividade jurisdicional, isto é, do juiz enquanto julga processos judiciais¹²³. Agora pretendo resolvê-los em seu aspecto mais amplo, no que diz respeito a sua desejabilidade como atributos a serem buscados nos governantes e nos cidadãos de uma comunidade política estável, a fim de que tenhamos uma maior garantia de justiça.

Portanto, apesar de Aristóteles sustentar que é melhor o governo das leis aos governos dos homens e que as instituições são condições necessárias para se obter justiça em sociedade, não as considerava condições suficientes. Os homens valorosos que possuam integridade de caráter, bom senso e conhecimento são em

¹²³ 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. -----. *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. ---. *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.

última análise a única garantia de que uma comunidade política alcance a justiça¹²⁴. A consideração última concorrente à divisa do Estado de Direito nas fronteiras das instituições é, portanto, que: “[c]aso se encontrasse um só homem bom, melhor que todos os outros que formam o corpo político, ainda que fossem todos nobres, ele deveria exercer a supremacia segundo o mesmo direito¹²⁵.” Por esses motivos, a justiça dita como um atributo das instituições é uma condição necessária da justiça, mas não suficiente.

Considerações finais: Uma tese Ética sobre a justiça na política

Assim sendo, a questão de alcançarmos uma comunidade política justa ou ao menos livre da injustiça e da arbitrariedade praticadas pelos demais cidadãos ou pelos governantes passa necessariamente pela exigência de instituições justas, mas também pela constatação de que as mesmas serão animadas pela atividade humana. Falar de justiça a partir de instituições é uma condição necessária para que haja alguma garantia de justiça, contudo não é uma garantia suficiente. Não é o caso de se sustentar uma garantia perfeita contra as injustiças, já que isso pode ser desejável mas é impossível. O que busco é contribuir para a teoria da justiça com uma descrição mais completa de suas condições na esfera política, ser mais realista em relação às expectativas de justiça e apresentar o valor de uma perspectiva teórica Personalista Ética e das demais virtudes para a justiça política. Como disse na Introdução, isso pode ser tomado apenas como uma atitude de desconfiança e perpétua vigilância dos governantes por parte dos cidadãos. Uma declaração de direitos, uma constituição e até mesmo um ordenamento jurídico justos não garantem justiça para uma sociedade diante de pessoas mal-intencionadas. De outro modo, aquele que dorme na ilusão da confiança da perfeição de suas instituições por melhor que sejam sempre estará sujeito ao arbítrio e a ser injustiçado.

Porém, aquele que estiver disposto a ir além da mera atitude de desconfiança institucional poderá achar proveitoso a perspectiva proporcionada pelo

¹²⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, V 7 1135a 3–5, VIII 10 1160a 30 – b 11. ----- *Política*, III 13 1283b 18–24, 1284a 4–14, b 22–34, 15 1286a 8–23, 17 1288a 16–28, IV 2 1289a 31 – b 2, VII 14 1332b 13–22.

¹²⁵ ARISTÓTELES. *Política*. Tradução bilíngue de Antonio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Lisboa: Vega, 1998, III 13 1283b 21 – 23.

Personalismo Ético, cujas exigências das pessoas somam-se às instituições justas. Creio que as principais contribuições são as seguintes: A atividade humana depende da virtude dianoética da prudência para definir bens e modos de perseguição inteligentes, o que pode ser investigado em John Finnis com o 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) um espírito de aceitar compromissos, (ix) uma disposição de fazer concessões mútuas. Aristóteles apresenta uma versão mais abrangente da Ética e de sua exigibilidade para a felicidade de uma comunidade política. Por isso, podem ser desenvolvidas as virtudes dianoéticas aristotélicas: a arte [tékne], a ciência [epistémē], a prudência [phrónesis], a sabedoria [sophía] e o intelecto [noûs]¹²⁶ 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, José do Egito e a *Declaração de Direitos do Bom Povo de Virgínia* acima relatados, a partir de seu conceito em Tomás de Aquino, pois há um papel político para as mesmas. Compete agora demonstrar como isso se desenvolve nos autores selecionados.

¹²⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, VI 3 1139b 15-18.

CAPÍTULO 2 A JUSTIÇA COMO UMA VIRTUDE DIANOÉTICA: FINNIS

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 Grisez¹²⁷ em seu ensaio seminal *The first principle of practical reason: a commentary on the Summa theologiae, 1-2, Question 94, Article 2*¹²⁸. 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 Direito¹²⁹. 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 capacidade humana cognitiva conceitual que é apta a apreensão do conteúdo

¹²⁷ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, Prefácio, p. vi-vii.

¹²⁸ 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.

¹²⁹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, Pós-escrito, p. 414-417.

benéfico daquilo que seja verdadeiramente bom para o ser humano, assim como modos razoáveis de se 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 ações¹³⁰.” 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 tempo¹³¹. 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*, *prudencia*], fruto do efeito intransitivo de suas escolhas e fonte de novas escolhas futuras que seguem as disposições geradas na consciência do agente¹³². Por 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

¹³⁰ 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.

¹³¹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, Pós-escrito, p. 459-61.

¹³² 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.

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 política¹³³. Nesse aspecto, a teoria da justiça de Finnis poderia ser considerada como uma representante do Personalismo Ético, para empregar os rótulos propostos.

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 virtudes¹³⁴. 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 Finnis¹³⁵.

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 o mal e por causa das dores nos separamos do bem¹³⁶.” Diferentemente das virtudes dianoéticas [aretês... dianoetikês] que são geradas pelo ensino [didaskalías ekhei], as virtudes éticas [aretês... éthikês] são fruto do costume [éthous]¹³⁷. Por isso, uma virtude ética é adquirida a partir da prática reiterada da ação virtuosa, 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 importância¹³⁸” para as virtudes éticas. Aqueles que tentassem se tornar virtuosos eticamente [spoudaioi]

¹³³ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, Pós-escrito, p. 460.

¹³⁴ 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.

¹³⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, II 1 1103a 14-20.

¹³⁶ 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.)

¹³⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, II 1 1103a 14-18.

¹³⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, II 4 1105b 2.

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 prescrito¹³⁹.” 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 [τὰ δίκαια] nos fazemos justos, praticando a temperança [τὰ sóφρονα], temperados, e praticando a coragem [andreias], corajosos¹⁴⁰.” 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]¹⁴¹; temperança [sophrosúnes], diz Aristóteles, é um termo médio em relação aos prazeres [hedonàs]¹⁴² e o corajoso [andreîos] é aquele que consegue se dispor com a razão em relação às coisas temíveis [τὸ de phobèron]¹⁴³.

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. Conseqüentemente, 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 na presente tese.

¹³⁹ 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.)

¹⁴⁰ 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.)

¹⁴¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, V 1 1129a 32-1129b 10.

¹⁴² ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, IV 10 1118a 23-25.

¹⁴³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, IV 7 1115b 6-10.

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-los¹⁴⁴. 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 básicos¹⁴⁵. A eficiência do Direito promulgado por governantes depende de uma reciprocidade entre a sua promulgação em respeito às oito exigências de Fuller acima referidas e sua aquiescência por parte dos cidadãos. Submeter-se à própria lei reduz em muito as possibilidades de um governo perverso exercer os seus planos nefastos¹⁴⁶.

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)¹⁴⁷. 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 Finnis¹⁴⁸. 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

¹⁴⁴ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 3.

¹⁴⁵ 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.

¹⁴⁶ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 273-4.

¹⁴⁷ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 273-6.

¹⁴⁸ 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.

comum da comunidade, porém isso não pode ser alcançado se os próprios cidadãos e os operadores do Direito (juizes, 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 sujeitos, para nem mencionar seus funcionários, são eles mesmos indiferentes à justiça¹⁴⁹.”

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 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 a 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

¹⁴⁹ 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.

esforço, buscarei demonstrar que a teoria finnissiana 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.

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]¹⁵⁰. 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 justiça¹⁵¹. Assim, analiso as relações desses temas para a compreensão da teoria da justiça finnissiana 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, seguida por Finnis. Tomás de Aquino considera que a lei [lex] é a medida dos atos que leva alguém a agir ou omitir-se de agir¹⁵². A sua definição central parte da lei humana e se estende por analogia aos demais tipos de lei, já que 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 rationes ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam

¹⁵⁰ FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 164-5.

¹⁵¹ FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 198-9.

¹⁵² AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica IV*. Tradução bilingue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, I-II, q. 90, a. 1, r..

communitatis habet, promulgata]¹⁵³.” Da lei humana, decorre conceitualmente uma diversidade de leis na teoria tomista: a lei 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 tema a promulgação da parte de Deus que promulga, porque o Verbo divino é eterno, e a escrita do livro da vida é eterna¹⁵⁴.” 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]¹⁵⁵. 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.

Mas, não seria o suficiente a 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 humano¹⁵⁶, 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

¹⁵³ 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..

¹⁵⁴ 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.

¹⁵⁵ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica IV*. Tradução bilíngue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, I-II, q. 91, a. 5.

¹⁵⁶ 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..

tem um juízo limitado sobre o que realmente se passa na consciência interior dos outros 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 dada¹⁵⁷.

A lei natural, por seu turno, é “a participação da lei eterna na criatura racional¹⁵⁸”, 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 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”; assim como os animais, o ser humano reconhece como um bem “a união do macho e da fêmea, a educação da prole, e semelhantes”; e, 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 sociedade¹⁵⁹.” Assim, Tomás 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

¹⁵⁷ 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..

¹⁵⁸ 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..

¹⁵⁹ 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.

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 deparamos, 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]”¹⁶⁰. Por isso, levando em consideração a sua unidade normativa e a pluralidade de bens, há um e muitos primeiros preceitos da lei natural¹⁶¹. 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 adiante¹⁶².

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 valor e força (aquilo que move o ser humano) da lei é a coação [vim coactivam]¹⁶³. 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 política¹⁶⁴.

¹⁶⁰ 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.

¹⁶¹ 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..

¹⁶² FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 86-7.

¹⁶³ 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..

¹⁶⁴ 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..

John Finnis endossa essa tese tomista da dupla força da lei humana (forças diretiva [directive] e coercitiva [coercitive])¹⁶⁵.

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 (*determinaciones*) nas circunstâncias particulares a regra legal¹⁶⁶. 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 vão de plano descartadas 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 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 arquiteto¹⁶⁷. 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.

¹⁶⁵ 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.

¹⁶⁶ FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 282-5.

¹⁶⁷ 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.

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 prática¹⁶⁸, 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]¹⁶⁹. 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, podendo ser vista sobre o aspecto da participação humana (racional) na lei eterna¹⁷⁰. 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

¹⁶⁸ 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.

¹⁶⁹ 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.

¹⁷⁰ 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. 71.

De outro lado, a justiça é uma virtude na teoria de John Finnis¹⁷¹. 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 Aquino¹⁷². 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 obra¹⁷³. Assim como, as virtudes éticas (coragem, generosidade, moderação, gentileza, etc.) são apenas rapidamente listadas como modos de perseguição dos bens humanos básicos, na medida em que predispõe as pessoas ou os grupamentos humanos para buscá-los¹⁷⁴. Isso é reconhecido pelo próprio autor no pós-escrito publicado junto à segunda edição da obra¹⁷⁵.

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 [andreíān] é ciência [epistémen]¹⁷⁶, de modo que “Sócrates, em efeito, se opunha absolutamente a esta ideia [incontinência: akrasía], sustentando que

¹⁷¹ FINNIS, 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.

¹⁷² FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, Prefácio, p. vi-vii.

¹⁷³ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 35-6 e 165.

¹⁷⁴ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 90-1.

¹⁷⁵ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 421.

¹⁷⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Tradução bilingue 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.)

ninguém age contra o melhor conscientemente, mas por ignorância [ágnoian]¹⁷⁷.” 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 que chama de razoabilidade, não identificando precisamente o objeto não racional na alma humana (prazer e dor, emoções e sentimentos) sobre o qual tal disposição irá dispor o que é apropriado. Como referi acima, 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 termo¹⁷⁸. Aristóteles 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 [...]¹⁷⁹.

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

¹⁷⁷ 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.)

¹⁷⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, II 6 1106b 35-1107a 8.

¹⁷⁹ ARISTÓTELES. *Ética Eudemia*. Tradução de Julio Pallí Bonet. Madrid: Editorial Gredos, 2003, I 1216b 1 - 23. (Tradução livre do espanhol.)

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 referidos no Capítulo anterior (item 1.4).

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 proposicionais¹⁸⁰”, 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),

¹⁸⁰ 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.

juntamente com as normas morais mais específicas que resultam de trazer estes dois níveis de princípio conjuntamente um no outro¹⁸¹.
(Tradução livre.)

Para compreender melhor esta tese, é necessário primeiro compreender uma condição básica para a autodeterminação, sem a qual não haveria responsabilidade moral sobre a constituição do próprio caráter¹⁸². 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 uma fator, mas a escolha em si que define qual alternativa é escolhida¹⁸³.” 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 razoável e não negaria a possibilidade de fazê-lo¹⁸⁴. 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 interior¹⁸⁵.

¹⁸¹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 421-2.

¹⁸² 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.

¹⁸³ 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.

¹⁸⁴ 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.

¹⁸⁵ 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.

Então, surge a questão do significado reflexivo das escolhas e das ações [reflexive significance of action] no caráter de alguém¹⁸⁶.

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 [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)¹⁸⁷. 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]¹⁸⁸ 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 intencionou¹⁸⁹.” 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. Portanto, 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, destruição ou substituição) de uma

¹⁸⁶ FINNIS, John. *Moral absolutes: tradition, revision, and truth*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991, p. 20-4 e 72-3.

¹⁸⁷ 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.

¹⁸⁸ FINNIS, John. *Moral absolutes: tradition, revision, and truth*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991, p. 73. (Tradução livre.)

¹⁸⁹ FINNIS, John. *Moral absolutes: tradition, revision, and truth*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991, p. 72.

disposição, uma virtude ou um vício. [...] O caráter de alguém se amolda à escolha que fez¹⁹⁰.

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 conceitos¹⁹¹. 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 trouxessem 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]¹⁹². 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, 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 Leão 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 tiranos¹⁹³.

¹⁹⁰ 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.

¹⁹¹ 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.

¹⁹² PLATÃO. *Apologia de Sócrates. Êtífron. Criton*. 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.

¹⁹³ 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.

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. 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-lo¹⁹⁴.

Assim sendo, os agentes são responsáveis pela constituição do próprio caráter através das escolhas, no entendimento de Aristóteles. Contudo, uma vez implantado o hábito vicioso não seria mais possível modifica-lo, pois o agente teria criado uma disposição de agir viciosamente (p. ex., injustamente, licenciosamente, etc.). De outro lado, Finnis sustenta que: “As escolhas permanecem até que uma escolha incompatível seja feita¹⁹⁵.” 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 Finnis¹⁹⁶.

¹⁹⁴ 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.)

¹⁹⁵ 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.

¹⁹⁶ 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.

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 na mesma obra. 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 humanos¹⁹⁷ e possibilita o efeito reflexivo das escolhas¹⁹⁸. 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 fim¹⁹⁹.” 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 remotos²⁰⁰.

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

¹⁹⁷ 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}.”

¹⁹⁸ 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.”

¹⁹⁹ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 64. (Tradução livre.)

²⁰⁰ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 64-6, n.r. 20.

ao que *entende* como oportunidade. [...] [Uma] descrição da inteligência de alguém na ação, do modo em que razões *motivam*²⁰¹.” 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 racionalizações²⁰². Porém, as emoções 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 às racionalizações e se beneficiando das inclinações emocionais²⁰³. 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 líder²⁰⁴. [...] Como cidadãos livres, emoções podem resistir às diretivas corretas de seus governantes não meramente bloqueando elas, 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 atraídas²⁰⁵.

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

²⁰¹ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 62. (Tradução livre.)

²⁰² 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 for emotional satisfaction, for emotional 'reasons' that are not the reasons which intelligence understands and reason affirms and develops.”

²⁰³ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 76-7.

²⁰⁴ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 72. (Tradução livre.)

²⁰⁵ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 72. (Tradução livre.)

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 razão²⁰⁶.” De minha parte, creio que o problema foi parcialmente resolvido, mas a teoria finnisiana ainda está aberta às críticas formuladas logo acima 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 conceitua mais precisamente a justiça em seu *Aquinas: moral, political, and legal theory* (1998), quando retoma o conceito de Romano adotado por Tomás de Aquino que propõe a justiça como uma virtude de alguém: “justiça é a firme voluntariedade de dar aos outros o que lhes pertence²⁰⁷.” 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. Como características do gênero virtude, todas elas se aplicam igualmente à espécie justiça²⁰⁸.

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 política em que estamos inseridos²⁰⁹. Como o conceito de justiça propõe que se dê aquilo que é devido a outrem, é apropriado que a parcela prescritiva da razão prática

²⁰⁶ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 74. (Tradução livre.)

²⁰⁷ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 133. (Tradução livre.)

²⁰⁸ 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.

²⁰⁹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 161-2.

conhece como voltada 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 reciprocidade²¹⁰. 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 respeitado²¹¹. 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 política, como visto no primeiro Capítulo²¹². 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 sociedade²¹³. 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 injustiça²¹⁴.”

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, “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

²¹⁰ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 163.

²¹¹ 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.

²¹² RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 551-60.

²¹³ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 163.

²¹⁴ 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.

comum²¹⁵.” 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 apresentadas²¹⁶.

Vale salientar que a teoria da justiça de John Finnis tem apenas três elementos essenciais²¹⁷. 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-outrem [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)²¹⁸. 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 [equality] que pode ser distributiva e comutativa²¹⁹.

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-tomista²²⁰. O meu argumento é que em um conceito realmente tomista deveríamos também distinguir os elementos éticos. Por isso, teríamos três elementos essenciais que foram

²¹⁵ 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.

²¹⁶ 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.

²¹⁷ 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.

²¹⁸ 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.)

²¹⁹ 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.

²²⁰ 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.

ignorados por John Finnis. Diz o conceito adotado por Tomás que: “[...] 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]²²¹.” (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 nesta primeira conceituação da justiça como essenciais, 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, diga-se de passagem, são coincidentes com o entendimento finnisiano²²².

Ademais, a análise da igualdade realizada por Finnis é realmente interessante e 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 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 transformarem 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

²²¹ 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..

²²² 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.

proporcional aritmética, em que o dano deve ser reparado levando em consideração o que foi sofrido²²³.

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, na gramática finnisiana. 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]²²⁴. Assim, quanto à distribuição de estoques comuns [common stock] e incidentes do empreendimento comunal [incidents of communal enterprise], ou seja, as vantagens e os desvantagens que integram o bem comum da comunidade 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 necessária²²⁵.” E sua resposta propõe 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 a indivíduos²²⁶.” De modo que, o objeto próprio da justiça distributiva é determinar para quem e em que condições distribuiremos os estoques e os encargos comuns da comunidade²²⁷.

Aqui, há um limite para o bem comum e a autoridade do Estado que deve ser limitada por justiça. Diferentemente do próprio 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 instrumentais²²⁸.

²²³ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 179-80.

²²⁴ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 149-64..

²²⁵ 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.

²²⁶ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 166-7.

²²⁷ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 167.

²²⁸ 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*:

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 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 objetivos²²⁹. Então, Finnis propõe uma exigência de justiça que é o princípio da subsidiariedade [the principle of subsidiarity]: “[...] iniciativas comuns devam 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 mesmos²³⁰.” 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 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]²³¹. 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”²³². 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

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.

²²⁹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 144-7 e 168.

²³⁰ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 169.

²³¹ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 226-8.

²³² FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 228-31.

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*²³³.

Com tal tese assertiva, Finnis pareceria estar afastando o interesse legítimo e a autoridade dos governantes 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 humana²³⁴. 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 zeloso de um médico ou bombeiro resgatando as suas vítimas; (ii) a probidade 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.²³⁵. 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 matérias²³⁶.

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)

²³³ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 231.

²³⁴ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 232-4.

²³⁵ -----, *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.

²³⁶ -----, *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.

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]²³⁷), então, “um conjunto de padrões morais gerais” [a set of general moral standards] para a ação humana, isto é, a lei natural²³⁸. 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}] humana²³⁹. 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]²⁴⁰, ao menos no que diz respeito às condições de realização do bem humano [beatitudo imperfecta] em uma comunidade política²⁴¹.

Mais fundamental que a virtude justiça, é a virtude da razoabilidade prática e a lei natural [natural law] na teoria de John Finnis. 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 mutua não agressão e cumprimento dos compromissos assumidos²⁴², ou que possibilite a convivência de pessoas com crenças religiosas ou filosóficas diferentes

²³⁷ AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica IV*. Tradução bilingue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, I-II, q. 94, a. 1, r..

²³⁸ FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 3 e 23-4.

²³⁹ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 309.

²⁴⁰ FINNIS, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 125. AQUINO, Tomás de. *Suma Teológica IV*. Tradução bilingue de Aldo Vannucchi [et al.]. São Paulo: Edições Loyola, 2005, I-II, q. 91, a. 4. e a. 5.

²⁴¹ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 104-10 e 234-6.

²⁴² ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, III 9 1280a 34-36.

ainda que razoáveis em sociedade²⁴³. 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]²⁴⁴.

Na concepção de John Finnis, 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 tais 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 epistemológica compartilhada com Aristóteles²⁴⁵ e Tomás de Aquino²⁴⁶ que não deriva os bens humanos e a lei natural 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

²⁴³ RAWLS, John. *O liberalismo político*. Tradução de Álvaro de Vita. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. XVIII-XIX e 3-4.

²⁴⁴ 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.

²⁴⁵ 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.

²⁴⁶ 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.”

atualizações ou ações, e estas atualizações ou ações são compreendidas pela compreensão de seus *objetos*²⁴⁷.

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 finnisiana 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 ser²⁴⁸.” O ser humano tem a possibilidade de participar [participates] destes bens não apenas usufruindo exteriormente deles, como seria possível como 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 próprio caráter e identidade [character and identity] através de suas ações e compromissos de vida²⁴⁹. 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

²⁴⁷ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 29. (Tradução livre.)

²⁴⁸ 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.

²⁴⁹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 443.

desenvolvimento enquanto pessoa, um significado para a sua existência²⁵⁰.” Vejamos, então, quais são os bens humanos básicos e as exigências da razoabilidade prática.

3 Bens humanos básicos

Os bens humanos básicos possuem algumas características particulares na teoria de John Finnis que já desenvolvi em outros trabalhos²⁵¹. Eles são considerados objetivos e universais, sito é, 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. O que proporciona a plena moralidade, na teoria de Finnis, é a perseguição de 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 o razoável que é o conhecimento. A primeira hipóteses 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 os *insights* do intelecto que captam a

²⁵⁰ 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.

²⁵¹ 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.

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 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]²⁵². Essa mesma lista de bens foi mantida sem alterações em *Fundamentals of ethics* (1983)²⁵³.

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 mesmas²⁵⁴”, passou a ser desdobrado em “excelência no trabalho” [excellence in work] e “excelência no jogo” [excellence in play]²⁵⁵. Já em *Aquinas: moral, political,*

²⁵² 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.

²⁵³ 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.”

²⁵⁴ 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.

²⁵⁵ BOYLE, Joseph. FINNIS, John. GRIZEZ, Germain. *Nuclear deterrence, morality, and realism*. New York: Oxford, 1987, p. 279. -----; -----; ----- . *Practical principles, moral truth, and ultimate ends*.

and legal theory (1998), sob a influência tomista, Finnis propôs ter o suficiente para especificar o bem humano básico “vida”, que compreendia a sua manutenção e transmissão nos trabalhos anteriores, em dois bens que possuíam conteúdo racional suficiente para serem distinguidos: “vida” e “matrimônio” [marriage: matrimonium]. Assim, a transmissão da vida (procriação) humana passou a ser entendida como um dos aspectos apropriados desse último valor básico²⁵⁶. 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 humano²⁵⁷.

As variações, ou melhor, 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 caso²⁵⁸. O interessante é que seria (i) arbitrário suprimir qualquer um destes bens propostos, pois consistem em propósitos razoáveis que

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, p. 245-6.

²⁵⁶ 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.

²⁵⁷ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 448.

²⁵⁸ 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.

apontam para aspectos verdadeiros das oportunidades de realização humana e (2) os bens propostos podem ser defendidos através das razões dialéticas²⁵⁹.

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 valor²⁶⁰.

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

²⁵⁹ 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.

²⁶⁰ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 448. (Tradução livre.)

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, logo isso envolve o plano do agir, em que parte pode dizer respeito à apreensão do mundo exterior. 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 a duas possibilidades de florescimento abertas aos seres humanos de apreenderem a realidade exterior através de suas potências intelectual (racional: verdadeiro) e sensível (o belo)²⁶¹. 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. Distingue-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 sensível²⁶².

²⁶¹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 87-88 e 447-8.

²⁶² FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 448.

3.2 A vida

O terceiro bem que Finnis especificou em seus últimos trabalhos distinguindo-o conceitualmente do matrimônio foi (iii) a vida²⁶³. Aqui quem participa deste 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 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 à 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 conviver²⁶⁴. 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

²⁶³ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 86-7 e 446-7.

²⁶⁴ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 88.

outro amigo como uma dimensão do próprio bem e vice-versa, como sintetizado na divisa aristotélica: “o amigo é um outro eu [ésti gàr ho phílos állos autós]²⁶⁵.” 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 que ultrapasse a justiça agindo positivamente pelo bem verdadeiro do amigo, como no caso da amizade perfeita [teleía [...] philía] de Aristóteles²⁶⁶. Deve haver, portanto, uma reciprocidade reconhecida por ambos os amigos no querer o bem do outro como parte integrante 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 outro²⁶⁷. 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 tal²⁶⁸.

Assim, posso apresentar o próximo bem humano básico que, ao mesmo tempo que se aproxima da amizade ao envolver uma sociabilidade afetiva, também

²⁶⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Tradução bilingue 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.

²⁶⁶ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, VIII 2 1155b 31-4 e 3 1156b 6-14.

²⁶⁷ 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.”

²⁶⁸ 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.

possui um valor próximo ao valor do bem vida, na medida em que acarreta em sua transmissão para as futuras gerações.

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 ação²⁶⁹, como Hesíodo e Aristóteles²⁷⁰ já haviam vislumbrado na antiguidade grega:

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 inútil²⁷¹.

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. Contudo, além destas dimensões haveria razoabilidade em se buscar harmonia com outra instância além de *si mesmo* ou o *próximo*? John Finnis entende que a resposta é afirmativa, por isso devo falar sobre o bem "religião".

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 relacionar²⁷², há uma dimensão da realização humana que diz respeito à harmonia para com uma fonte da realidade para além da humana, pois sem a qual uma vida verdadeiramente ordenada e pré-disposta, por exemplo, para uma virtude heroica 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 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 Deus²⁷³.” Histórias

²⁶⁹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 88-9.

²⁷⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, I 4 1095b 10-13.

²⁷¹ HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Lafer. Edição bilíngue. São Paulo: Iluminuras, 4ª edição, 1989, 293-297.

²⁷² FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 89-90.

²⁷³ 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.

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 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 próprio 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, que é igualmente reconhecida pela razoabilidade prática²⁷⁴.

Por isso, viver pela justiça ainda que às custas da própria vida, como o proposto por Sócrates platônico em *Apologia de Sócrates* e *Críton* não seria inteligente²⁷⁵, caso não houvesse um ponto para além da existência humana que o sustentasse²⁷⁶. Da mesma forma, o compromisso de vida e as escolhas feitas por *Antígona* na tragédia grega homônima de Sófocles 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 desumana²⁷⁷. Todas estas ações cultuadas pela 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

²⁷⁴ 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.

²⁷⁵ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2011. ----- *Euthyphro. Apology. Críton. Phaedo. Phaedrus*. Tradução bilingue de Harold North Fowler. Cambridge: Harvard University Press, tiragem de 1995, 1914, 32-33 e 49-50.

²⁷⁶ 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.

²⁷⁷ SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução bilingue de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2009. ----- *Antígona*. Tradução de Donaldo Schüler. 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 estar 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 (----- *Antígona*, 441-470). Por isso, o tio e sogro condenou Antígona a ser trancada em uma caverna e mantida com vida (----- *Antígona*, 773-780).

reconhecimento de seu valor inteligível pela razão prática, como a harmonia para com uma fonte da realidade além da humana.

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]²⁷⁸.” Tal estado de coisas é denominado por Finnis de “D”, que “tem o que é necessário para fazer todos os outros estados de coisas existirem²⁷⁹.” 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 são o que podemos chamar de lei eterna²⁸⁰. 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, requisitos e 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 ordens²⁸¹.

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 eterna²⁸². 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 finalidade²⁸³.’” Porém, como muito bem lembrado por Finnis, não temos como

²⁷⁸ 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.

²⁷⁹ 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.

²⁸⁰ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 388-9.

²⁸¹ 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.

²⁸² FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 398.

²⁸³ 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.

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 prática²⁸⁴. Por isso, há em último grau um espaço para a fé no plano do agir humano, e uma adesão da pessoa que deve ser livre e autodeterminada segundo, mas que ao mesmo tempo limita a função formadora Ética do Estado, da lei e das demais instituições políticas.

O bem humano religião, que é em si mesmo um valor prático, mas cujo objeto ao qual nos dirigimos (“D”) é conhecido em parte através da especulação filosófica e em parte apenas acessível através da fé, orienta a vontade humana no sentido de concluir que “[...] a amizade com Deus, alguma participação na vida, no conhecimento e no amor aos bens de Deus está disponível àqueles que positivamente preferem o que Deus positivamente prefere²⁸⁵.” A amizade para com Deus é entendida analogicamente nos moldes da amizade perfeita, de medo que o amigo (ser humano) valorize aquilo que o outro amigo (Deus) valoriza por ele mesmo. Porém, como visto, não há uma polarização em qualquer dos amigos, já que Deus valoriza também o nosso bem, concomitantemente sob um prisma especial: o da lei eterna que envolve o bem comum em todas as épocas e lugares²⁸⁶. Assim, em termos de razão prática, o ser humano é capaz de reconhecer o valor de uma fonte transcendente monoteísta, politeísta ou mesmo não teísta de realidade²⁸⁷, e compreender que a harmonia para com esta fonte é algo benéfico²⁸⁸. Por exemplo, a ação de ativistas ambientalistas arriscando a própria vida para salvar uma espécie em risco de extinção²⁸⁹, assim como o exemplo da vida de Sócrates, demonstram o valor inteligível do reconhecimento razoável de uma fonte da realidade no mundo para além do ser humano. Por isso, Finnis propõe o brocado

²⁸⁴ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 391, 398 e 478.

²⁸⁵ 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.

²⁸⁶ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 406-7.

²⁸⁷ BOYLE, Joseph. FINNIS, John. GRISEZ, 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 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.

²⁸⁸ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 448.

²⁸⁹ BOYLE, Joseph. FINNIS, John. GRISEZ, Germain. *Nuclear deterrence, morality, and realism*. New York: Oxford, 1987a, p. 280-1.

“Deus é a base da obrigação²⁹⁰” 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; portanto, não deriva proposições Éticas de estados de coisas (o *dever ser* do *ser*) e não incorre na famosa falácia naturalista proposta por Hume.

4 Exigências da razoabilidade prática

A lista de exigências básicas da razoabilidade prática [basic requirements of practical reasonableness] 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]²⁹¹.

4.1 Um plano de vida coerente

²⁹⁰ 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.

²⁹¹ 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.

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, o que não seria inteligente. Por isso, a primeira exigência da razoabilidade prática é (i) ter um plano de vida coerente, o que Finnis²⁹² propõe compartilhar com John Rawls e seu conceito de “plano de vida racional [rational plan of life]”²⁹³.

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, no entendimento de John Finnis. Isso implica também em evitar a irracionalidade de não se ter qualquer projeto de vida ou mesmo deste projeto não ser realista dentro das contingências, das possibilidades e das adversidades que circunscrevem a vida verdadeira de cada ser humano²⁹⁴. 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 o modo mais sensato de se viver o presente²⁹⁵.

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

²⁹² FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 103.

²⁹³ RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. Tradução de Almiro Pisetta e Lenita Maria Rímoli Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 451.

²⁹⁴ 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.

²⁹⁵ 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.

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 a 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 propõe. Por isso, 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. Portanto, 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 humana²⁹⁶.

Vale ressaltar, contudo, 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, as circunstâncias da pessoa, as próprias capacidades e gostos. Aliás, um compromisso de vida em razão de bens só seria razoável se levasse estes fatores em consideração: “Mas 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 gostos²⁹⁷.” 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.

²⁹⁶ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 105-6.

²⁹⁷ 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.

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)”²⁹⁸. 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 para a minha felicidade. Trata-se, portanto, da exclusão do raciocínio prático da aceitação 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 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 teoria²⁹⁹. 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

²⁹⁸ 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.

²⁹⁹ 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.

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, adiante³⁰⁰.

Uma outra questão a ser sublinhada é que esta exigência não exige de nós 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 outros³⁰¹. 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-versa. Portanto, ainda que amizades perfeitas sejam raras no mundo real, o esquema da amizade proporciona na teoria finnisiana 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]³⁰². Portanto, os bens da razoabilidade prática e da amizade reforçam a normatividade da exigência de não se

³⁰⁰ 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.

³⁰¹ 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.

³⁰² 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.

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 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 arbitrário³⁰³. 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 propõe é também insensatez. De modo que, a razoabilidade prática propõe 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 necessário³⁰⁴.

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,

³⁰³ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 109-10.

³⁰⁴ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 109-10.

assim como Rawls³⁰⁵, John Finnis rejeita que cálculos das consequências exteriores 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)³⁰⁶, consequentialista [consequentialists] (otimizando as consequências)³⁰⁷ ou proporcionalistas [proportionalists] (calculando melhor a proporção entre meios e fins)³⁰⁸, que podem ser resumidas sob o rótulo do proporcionalismo [proportionalism]³⁰⁹ 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 morais³¹⁰.

Contudo, as teorias proporcionalistas não passam nos testes do conjunto de princípios intermediários da moral e se mostram irracionais. Tais princípios morais são refutáveis pelas 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, segundo Finnis³¹¹.

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

³⁰⁵ 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 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.)

³⁰⁶ FINNIS, John. *Fundamentals of ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 80-1.

³⁰⁷ FINNIS, John. *Fundamentals of ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 82-3.

³⁰⁸ FINNIS, John. *Fundamentals of ethics*. Washington: Georgetown University Press, 1983, p. 85-6.

³⁰⁹ 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.

³¹⁰ 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.

³¹¹ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 112.

deliberação e na escolha em nossas ações³¹². Ao fazer isso, o agente deve levar também em consideração 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)³¹³.”

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 qualitativamente 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 bem³¹⁴.” 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 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 dor³¹⁵.

Portanto, em que se pese Finnis rechaçar o princípio proporcionalista (consequencialismo e utilitarismo) como princípio supremo da moral, há um campo

³¹² 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.

³¹³ 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.

³¹⁴ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, V 1 1129b 4-9.

³¹⁵ 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.

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 morais³¹⁶. 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 nunca deveriam ser realizadas por ninguém e são erradas por definição³¹⁷, mas também já foram formuladas de forma prescritiva, segundo Finnis: (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 meio³¹⁸.”

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 age³¹⁹.” Portanto, não podemos agir contra os

³¹⁶ 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.

³¹⁷ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 166.

³¹⁸ 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.

³¹⁹ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 165-6. (Tradução livre.)

bens humanos básicos seja como fim principal da ação ou seja como modo de perseguição de fins bons. A nossa razoabilidade prática requer como uma exigência de sensatez que sempre nos abstenhamos de intencionalmente agir contra os bens humanos básicos³²⁰. Assim, 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.]³²¹” ou “o mal não pode ser feito para se buscar o bem [Evil may not be done for the sake of good]³²².”

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 perecesse³²³?” 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.

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, contudo apenas uma pequena parte das normas negativas podem valer sempre e

³²⁰ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 118-25.

³²¹ 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.

³²² FINNIS, John. *Moral absolutes: tradition, revision, and truth*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991, p. 54-5.

³²³ FINNIS, John. *Moral absolutes: tradition, revision, and truth*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991, p. 59. (Tradução livre.)

em todas as circunstâncias [always and on every occasion: *semper et ad semper*]³²⁴. 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 no caso do exemplo platônico e tomista de “Não retenha indevidamente aquilo que recebeu emprestado!” O Sócrates platônico³²⁵, assim como Tomás de Aquino³²⁶, 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 e deveriam ser sempre formuladas em termos negativos, como por exemplo³²⁷: “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 do raciocínio prático uma das alternativas como irracional, deixando todas as demais possibilidades abertas para serem escolhidas. Por isso, haveria uma quebra de racionalidade se a moral exige como regra absoluta uma ação que não estivesse ao alcance da pessoa realizar, isto é, a pessoa agiria imoralmente sofrendo os respectivos efeitos reflexivos em seu

³²⁴ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 164. (Tradução livre.)

³²⁵ PLATÃO. *República*, I 5 331a-d.

³²⁶ 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..

³²⁷ 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.

caráter, ainda que o que lhe fosse demandado não estivesse ao seu alcance³²⁸. Tais normas nunca estão, portanto, sujeitas às condicionantes exteriores da ação ausentes na vontade e na escolha do agente e, por isso, à exceção³²⁹. Aqui 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, já que estão muitas vezes sujeitos à contingência, 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 número³³⁰” 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 membros³³¹.” 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 demais 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

³²⁸ *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.

³²⁹ 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.

³³⁰ 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.

³³¹ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 119.

mesmos³³², 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 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 mesmos³³³”, 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]³³⁴. 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)³³⁵. Uma comunidade política verdadeira “deve preocupar-se com a virtude³³⁶”, 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 Direito³³⁷. 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

³³² FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 155.

³³³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*, VIII 3 1155b 7-9.

³³⁴ ARISTÓTELES. *Política*, III 9 1280a 31-36.

³³⁵ ARISTÓTELES. *Política*, III 9 1280b 5-13.

³³⁶ ARISTÓTELES. *Política*, III 9 1280b 5-13.

³³⁷ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 228-31.

alcançável em outra existência. Por isso, segundo Finnis, o Estado não pode exercer uma autoridade paternalista, que busque implementar as virtudes no caráter dos cidadãos³³⁸. 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 cristã³³⁹.

Assim, a autoridade do Estado, e seu exercício através do governo político e do Direito, deve ser exercida de modo limitado para promover o bem comum político levando 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 famílias³⁴⁰. 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 emergências³⁴¹.” 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 comunidade³⁴².

Isto é, o bem comum político, assim como as exigências impostas pelo presente princípio intermediário da moral, passam a ser entendidas de um modo não Ético e tão somente relativo ao efeito exterior (efeito transitivo) dos atos das pessoas, no sentido de formar um conjunto de condições que permita que os

³³⁸ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 104-110 e 232-4.

³³⁹ 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.

³⁴⁰ 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.

³⁴¹ FINNIS, John. *Aquinas moral, political, and legal theory*. Oxford: Oxford University Press, 1998, p. 237.

³⁴² 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.

membros de uma comunidade política atinjam por si mesmos objetivos razoáveis participando dos bens humanos básicos de modos razoáveis e justos³⁴³.

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 irracional³⁴⁴.

4.9 Escolher preferencialmente bens verdadeiros

Enfim, a décima exigência da razoabilidade prática prescreve que (x) 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

³⁴³ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 155.

³⁴⁴ 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. ----- *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. 41-2.

emoções ou experiências ou satisfações reais³⁴⁵.” 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.

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)³⁴⁶. Finnis constatava, na época, a necessidade de um princípio que proporcionasse uma ordenação a ser imposta aos demais princípios e exigências no raciocínio moral, assim como a abertura desse raciocínio para um plano (utópico) não realizável e ainda assim desejável, já que os bens humanos básicos não eram entendidos como abstrações, mas como formas concretas de realização das capacidades humana³⁴⁷. 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 passasse a levar em conta não apenas a si próprio e as pessoas com as quais devemos conviver, mas todos os seres humanos em todas as épocas. Enfim, as escolhas livres realizadas pelos seres humanos são realizadas entre possibilidades alternativas muitas vezes igualmente racionais, o que envolve também que se renuncie à alguma oportunidade alternativa. Por exemplo, se nos comprometermos com o conhecimento da verdade, muitas vezes devemos

³⁴⁵ 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.

³⁴⁶ 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.

³⁴⁷ 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.

renunciar a passarmos alguns momentos com a família ou com os amigos³⁴⁸. 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 alcance³⁴⁹.

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 comunidades³⁵⁰.” Para tanto, o princípio supremo da moral 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 razoável³⁵¹.” Ademais, este princípio supremo funciona muito mais como “um ideal orientador” [a guiding ideal] do que como uma ideia propriamente realizável [a realizable idea]³⁵². 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*

³⁴⁸ BOYLE, Joseph. FINNIS, John. GRISEZ, Germain. *Nuclear deterrence, morality, and realism*. New York: Oxford, 1987a, p. 281.

³⁴⁹ 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.

³⁵⁰ BOYLE, Joseph. FINNIS, John. GRISEZ, Germain. *Nuclear deterrence, morality, and realism*. New York: Oxford, 1987a, p. 283. (Tradução livre.)

³⁵¹ BOYLE, Joseph. FINNIS, John. GRISEZ, Germain. *Nuclear deterrence, morality, and realism*. New York: Oxford, 1987a, p. 284.

³⁵² BOYLE, Joseph. FINNIS, John. GRISEZ, Germain. *Nuclear deterrence, morality, and realism*. New York: Oxford, 1987a, p. 283-4.

*e apenas aquelas possibilidades, cuja desejabilidade é compatível como o desenvolvimento humano integral [integral human fulfilment]*³⁵³.

A partir de então, John Finnis adotou como elemento fundamental unificador de sua teoria moral este princípio supremo da moral, que passou a constar de suas principais obras³⁵⁴, 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 futuro³⁵⁵.” 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 referidas³⁵⁶. Portanto, a moralidade finnisiana ganhou um plano ideal de autorrealização que proporcionou 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.

Considerações finais

³⁵³ BOYLE, Joseph. FINNIS, John. GRISEZ, Germain. *Nuclear deterrence, morality, and realism*. New York: Oxford, 1987a, p. 283.

³⁵⁴ 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.

³⁵⁵ 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.

³⁵⁶ FINNIS, John. *Natural law and natural rights*. Oxford: Oxford University Press, 2ª edição, 2011, p. 419-20.

John Finnis é um representante daquilo que denominei de Personalismo Ético, no que diz respeito à teoria da justiça. 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 que tenha se detido um pouco mais em sua descrição papel para uma vida moral plena, assim como adentrar 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)³⁵⁷. Nas demais obras, mesmo em seu celebrado *Aquinas moral, political, and legal theory* que consiste em uma verdadeira obra prima de filosofia e estilo, as virtudes éticas e seus objetos apropriados na parte irracional da alma humana foram pouco exploradas, como mostrei acima.

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. 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 o 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

³⁵⁷ *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.

conseguiria argumentar contra qualquer um de seus integrantes sem cair em contradição prática. Isto é, eventualmente alguém pode argumentar que o conhecimento da verdade não é um bem humano, mas ao mesmo tempo estará procurando demonstrar a veracidade desta afirmação. Sem falar na negativa geral de todos os bens humanos básicos, o que privaria de sentido a própria vida humana de quem o pretendesse fazer não apenas por palavras, mas coloca-lo em prática. Da mesma forma, a importância destes princípios primeiros e intermediários da moral para a justiça 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 uma 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, havendo um apelo à fé e à esperança. Isso pode ter efeitos éticos e políticos práticos, não apenas se remetendo às questões de uma felicidade humana perfeita possível apenas em outra vida. Quanto ao emprego prático dessas virtudes teológicas, já dediquei a minha atenção em um trabalho específico ao qual me remeto³⁵⁸. Ademais, vimos na *Declaração de direitos do bom povo de Virgínia (1776)* e nos testemunhos de vida

³⁵⁸ 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.

de José, Hesíodo, Sócrates e na comédia Antígona de Sófocles a importância destas virtudes para se manter um compromisso verdadeiramente “firme e perpétuo” com as questões da justiça.

Finnis traz uma outra vantagem ao ser o primeiro teórico de nossa era a defender a necessidade de instituições para a garantia de bens humanos básicos, ao mesmo tempo que reconhece os seus casos fronteiros. Relembrando a sua divisa 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 justiça³⁵⁹.” 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 injustas intromissões do Estado nas opiniões particulares e crenças filosóficas e religiosas de cada ser humano. Finnis verdadeiramente já conheceu a intolerância religiosa e acadêmica em relação às suas convicções, como referiu em alguns de seus textos³⁶⁰. 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.

A aposta de Finnis, então, propõe duas medidas para resolver o problema objeto da presente tese, que devem ser extraídas de um ponto de vista geral em sua obra; já que não se detêm especificamente na resolução da questão. Primeiro, que

³⁵⁹ FINNIS, John. *Lei natural e direitos naturais*. Tradução de Leila Lopes. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007, p. 188.

³⁶⁰ FINNIS, John. *Virtue and the constitution*. In ----- . *Collected Essays III: Human rights and common good*. New York: Oxford University Press, p. 107-15, 2011

os governantes realmente se comprometam com os bens humanos básicos e as instituições políticas e jurídicas que os protegem. 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 éticas para tanto em um mundo verdadeiro em que as pessoas 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 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.

Nesse aspecto, John Rawls concorda parcialmente com a teoria de John 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 um 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 poder, como vimos no primeiro Capítulo. 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.

Mais uma vez gostaria de frisar que um dos pontos sustentados na presente tese é que 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 da justiça. Porém, o que ocorre é que uma garantia institucional da justiça 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 mútuas. 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 [epistémē], a prudência [phrónesis], a sabedoria [sophía] e o intelecto [noûs]³⁶¹ 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, José do Egito e a *Declaração de Direitos do Bom Povo de Virgínia* acima relatados, pois há um papel político para as mesmas como mostrou o bem da religião e o princípio supremo da moral de John Finnis.

Mas, se apesar de tudo não consegui convencer o leitor do presente texto da urgência e do valor de todas estas virtudes Éticas, cívicas e teologais para a justiça, seria o suficiente ter criado 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, como uma virtude cívica, ao menos a desconfiança da segurança em relação às injustiças oferecida pelas instituições. Creio que já

³⁶¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*, VI 3 1139b 15-18.

estaríamos em uma melhor situação em relação às garantias da justiça, se todos a desenvolvessem em alguma medida e com razoabilidade.

BIBLIOGRAFIA

AQUINO, Tomás de. AQUINO, Tomás de. *Comentario a la Ética a Nicômaco de Aristóteles*. Tradução de Ana Mallea. Pamplona: Eunsa, 2ª edição, 2001.

-----. *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. *De Anima*. Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Editora 34, 2006.

-----. *Ética a Nicômaco*. 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.

-----. *Retórica*. Tradução bilíngue de Antonio Tovar. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

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.

BOBBIO, Norberto. *A Era dos direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

-----. *L'età dei diritti*. Torino: Einaudi, 1990. Empregado na reimpressão de 1997.

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.

-----. *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.

-----. *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.

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.

ÊXODO. In Bíblia Sagrada - Nova Versão Internacional. Tradução não informada. Edição trilingue. Santo André: Sociedade Bíblica Internacional, 3ª edição, 2011.

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.

FORST, Rainer. *Contextos da justiça: filosofia política para além do liberalismo e comunitarismo*. Tradução de Denílson Luís Werle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

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.

GÊNESIS. In Bíblia Sagrada - Nova Versão Internacional. Tradução não informada. Edição trilingue. Santo André: Sociedade Bíblica Internacional, 3ª edição, 2011.

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.

HART, Herbert. L. A.. *The concept of law*. Oxford: Oxford University Press, 1961. Reimpressão de 1984.

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

HOBBS. *Leviatã ou matéria, forma, e poder de um Estado eclesiástico e civil*. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 2000.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

-----. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2002.

KENNY, Anthony. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

LOCKE, John. *Dois tratados do governo civil*. Tradução de Miguel Morgado. Revisão de Luís Abel Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2012.

LOVETT, Frank. *Uma teoria da justiça de John Rawls*. Tradução de Vinicius Figueira. Porto Alegre: Penso, 2013.

MACCORMICK, Neil. *Retórica e o Estado de Direito*. Tradução de Conrado Hübner Mendes e Marcos Paulo Veríssimo. Revisão de Cláudio Michelin Jr.. Rio de Janeiro: Elsevier, 2008.

MONTESQUIEU. *Do espírito das leis*. Volume I. Tradução de Gonzague Truc. Rio de Janeiro: Editora Nova Cultural Ltda., 2000.

----- *Do espírito das leis*. Volume II. Rio de Janeiro: Editora Nova Cultural Ltda., 2000.

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

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

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

RAWLS, John. *A theory of justice. Original edition*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, reimpressão de 2005, 1971.

----- *Justice as fairness: a restatement*. Editado por Erin Kelly. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2001.

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

----- *O Direito dos povos*. Tradução de Luís Carlos Borges. Revisão de Sérgio Sérvulo da Cunha. São Paulo: Martins Fontes, 1ª edição, 2ª tiragem, 2004.

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

----- *Political liberalism*. New York: Columbia University Press, 1996.

----- *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.

WEBER, Thadeu. *Justiça: ética, Direito e moral*. In WEBER, Thadeu. MIZUTA, Alessandra. PROENÇA, Fabriccio Quixadá Steindorfer. Princípios fundamentais de justiça. Curitiba: Juruá Editora, p. 12-22, 2015.

----- *Direito e justiça em Kant*. In: Revista de Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD), São Leopoldo, v. 5, n. 1, p. 38-47, jan./jun. 2013. Disponível em:

<<<http://revistas.unisinos.br/index.php/RECHTD/article/view/rechtd.2013.51.05/1526>
>>. Acesso em: 10 de setembro de 2018.