

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

DIENNY ESTEFHANI MAGALHÃES RIKER PEREIRA

**RAZÃO PRÁTICA E O BEM HUMANO BÁSICO DO CASAMENTO:
LEI NATURAL, BEM COMUM E DIREITO**

BELÉM-PA

2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ
INSTITUTO DE CIÊNCIAS JURÍDICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

DIENNY ESTEFHANI MAGALHÃES RIKER PEREIRA

**RAZÃO PRÁTICA E O BEM HUMANO BÁSICO DO CASAMENTO:
LEI NATURAL, BEM COMUM E DIREITO**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção de título de Mestre em Direito, na área de concentração de Direitos Humanos, pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Pará (PPGD/UFPA).

Orientador: Prof. Dr. Victor Sales Pinheiro

BELÉM-PA

2018

DIENNY ESTEFHANI MAGALHÃES RIKER PEREIRA

**RAZÃO PRÁTICA E O BEM HUMANO BÁSICO DO CASAMENTO:
LEI NATURAL, BEM COMUM E DIREITO**

Dissertação apresentada como requisito para obtenção de título de Mestre em Direito, na área de concentração de Direitos Humanos, pelo Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal do Pará (PPGD/UFPA).

Defesa em: 29/05/2018

Conceito: APROVADO

Banca examinadora

Prof. Dr. Victor Sales Pinheiro

Instituto de Ciências Jurídicas
Universidade Federal do Pará
Orientador

Prof. Dr. José Cláudio Monteiro de Brito Filho

Instituto de Ciências Jurídicas
Universidade Federal do Pará
Examinador

Prof. Dr. Roger Raupp Rios

Examinador

AGRADECIMENTOS

Quando iniciei o mestrado no Programa de Pós-Graduação em Direito da UFPA, nunca imaginei que esta dissertação seria o centro de um acirrado debate sobre liberdade de pensamento e de expressão a nível nacional. Esperava concluí-la e, eventualmente, publicá-la e ter ali uns poucos leitores interessados no pensamento de Finnis e suas considerações sobre o casamento como bem humano básico. Por isso, gostaria de agradecer, primeiramente, a todos os que ajudaram a tornar público este trabalho, já que não são muitas as dissertações que atingem tal notoriedade em tão curto tempo. Espero corresponder às expectativas de qualidade no conteúdo aqui apresentado e dar início a um proveitoso debate acadêmico acerca do tema. Que posições controversas como as presentes nesta dissertação voltem a encontrar espaço de diálogo nas universidades públicas, em um contexto livre de qualquer censura, ameaça ou medo, pois a intimidação e a repressão no campo do pensamento é um tipo de violência a qual ninguém deve ser sujeitado, mormente no ambiente acadêmico.

Com isso em mente, agradeço ao Programa de Pós-Graduação da Universidade Federal do Pará, pela oportunidade de desenvolver essa pesquisa que teve origem ainda na graduação, nessa mesma universidade. Sem dúvida, essa instituição tem sido fundamental para a minha formação intelectual e pessoal. Aqui fiz grandes amigos e tive excelentes mestres. Nesse sentido, sou grata aos professores José Cláudio Monteiro de Britto Filho, pela abertura e incentivo ao debate franco e sem rodeios em sala; ao prof. Saulo Marinho, cuja capacidade intelectual sempre me inspirou e desafiou a buscar crescer em meus próprios argumentos; e, acima de todos, sou grata ao meu orientador e amigo, prof. Dr. Victor Sales Pinheiro, meu maior exemplo acadêmico de competência, disciplina e humildade. Poucos conjugam tão bem o rigor e a leveza; a abertura ao diálogo e a convicção de seus próprios posicionamentos; o respeito às visões diferentes e o total destemor e elegância em desafiá-las. Sou grata ainda aos professores Dr. Elton Somensi de Oliveira, Dr. Jean Carlos Dias; Dr. Sandro Alex e ao Dr. Roger Raupp Rios, avaliador externo no ato de defesa, pelas contribuições a esse projeto.

Durante esses dois anos, tive a oportunidade de iniciar minha carreira profissional e, novamente, encontrei um mentor que influenciou decisivamente minha formação e caráter. Ao Dr. Bernardino Greco, que em momentos difíceis me apoiou incondicionalmente, acreditando não apenas no meu trabalho, mas também no meu caráter, o meu “muito obrigada!”. Pela oportunidade, confiança e generosidade a mim ofertadas, o escritório “Lobato Greco” terá sempre a minha amizade e fidelidade, sendo uma instituição e família da qual me orgulho em fazer parte.

Ao colega doutorando pela UFPel, John Fiorino de Miranda, meu mais exigente crítico, e aos meus amigos e interlocutores no grupo de pesquisa “Família e a Nova Teoria da Lei Natural”, em especial a Camille, Renato, Ingrid, Lana, Priscilla e Syanne, muito obrigada pela oportunidade de florescimento em comunidade e pelo apoio em todas as etapas que vivi durante esse período. Às amigas Kelly e Gabriela Neves, pelo apoio nos momentos difíceis dessa caminhada acadêmica. Em especial, a Cora, Marcela, Gabriela Silveira, Elden e meu amado pai, muito obrigada pela contribuição, revisão e críticas desse trabalho.

À minha família, sobretudo à minha mãe, Nadir, e irmãos, Felipe e Renato, e novamente, ao meu pai, David Bowman Riker, minha fortaleza e segurança, amo muito vocês. Finalmente, ao meu marido e companheiro, Adler Felipe, que nosso casamento seja um espaço de realização e felicidade, amo você.

É um pouco difícil encerrar essa lista, pois a publicidade despertou o interesse de dezenas de pessoas que buscaram conhecer meu trabalho e estender a mim seu apoio. Membros da classe docente de várias instituições do Brasil, representantes políticos, jornalistas, ativistas em mídias alternativas, comunidades de fé, advogados – destacando-se aqui a importantíssima contribuição da ANAJURE (Associação Nacional de Juristas Evangélicos) e da AAEP (Associação dos Advogados Evangélicos do Pará) –, associações (como a ADFAS – Associação de Direito de Família e Sucessões), movimentos das mais diversas vertentes: muito obrigada pelo apoio.

É estranho lembrar que, em alguns momentos nessa caminhada, eu tenha me sentido só. Eu sei, porém, que, como essa longa lista de agradecimento demonstra, Deus sempre esteve cuidando de mim. Meu desejo é que Cristo seja sempre glorificado e que o amor de Deus seja conhecido em toda a terra e em todos os corações, pois só assim poderemos estar verdadeiramente em paz em meio a adversidades, e bem acompanhados, ainda que sozinhos, suportando o peso da verdadeira liberdade no ambiente acadêmico. Sou grata a Deus pelo caminho, pelas pedras do caminho e pelo fim dessa jornada.

“É o sinal de uma mente educada ser capaz de entreter um pensamento sem aceitá-lo.”

(Aristóteles)

RESUMO

Ao analisarmos o discurso jurídico e político contemporâneos, percebemos que muitas mudanças têm sido propostas no campo da interpretação do direito de família. No cerne deste debate, está inserida a discussão sobre o casamento, especialmente sobre seu conceito e suas características. Nesse contexto, a Teoria Neoclássica da Lei Natural tem marcado o debate internacional com propostas pautadas em uma releitura do conceito de razão prática, o qual inclui, entre outras coisas, o rechaço à concepção humeniana ou instrumentalista de razão humana. Isto é particularmente relevante para compreendermos a natureza inteligível dos bens e demonstrarmos que o casamento não se limita a aspectos sentimentais e subjetivos da existência humana. Não obstante, essa vertente teórica ainda é pouco conhecida e estudada no cenário brasileiro, havendo escassa bibliografia em nosso vernáculo. Partindo dessa constatação, este trabalho objetiva apresentar a doutrina jusnaturalista neoclássica sobre o casamento como um bem humano básico contextualizando-o tanto no marco geral da razão prática, quanto nos elementos da filosofia política e da teoria do direito dessa mesma vertente. A pesquisa é de cunho bibliográfico, voltando-se às obras de John Finnis, Germain Grisez e Robert George (figuras centrais da referida corrente de pensamento), sendo o bem do casamento estudado, principalmente, a partir do pensamento de Finnis. A dissertação foi organizada a partir de quatro eixos, que formam os quatro capítulos: primeiro, a justificativa do referencial teórico adotado e a exposição da metodologia empregada; segundo, apresentação da fundamentação normativa e metaética da Teoria Neoclássica da Lei Natural, a qual, por ser o alicerce de toda a argumentação, tornou-se também o capítulo mais denso; terceiro, a análise da doutrina do casamento como bem básico a partir de seu principal expoente acadêmico, Finnis; e, por fim, a discussão sobre possíveis desdobramentos dessa doutrina para a comunidade política e pensamento jurídico atuais.

Palavras-chave: Teoria Neoclássica da Lei Natural. Razão prática. Casamento. John Finnis. Bem comum.

ABSTRACT

Analyzing current political and legal debates concerning family law, we find at its core a much controversial and rich dialogue regarding the concept and characteristics of marriage. A dialogue which has been much impacted by the New Natural Law Classical Theory's arguments grounded in a reinterpretation of practical reason and marked, amidst other elements, by a rejection of the restrictive humenian conception of human reason. Nevertheless, this position is still scarcely known in Brazil with limited bibliographical material in Brazilian language. Baring this in mind, the goal of this work is to present the neoclassical doctrine on marriage as a basic human good contextualizing it within the broader scope of practical reason, and applying some elements of political philosophy and jurisprudence. The research is all based on bibliographical material, specially the works of John Finnis, Germain Grisez and Robert George. Marriage, notwithstanding, has been particularly analyzed in Finnis' thought. This dissertation is organized in three main axes, which are equivalent to each of the three chapters here presented: firstly, we present the New Natural Law's metaethical and normative foundations, which, being the most fundamental basis of the arguments thereafter, is also the most dense chapter; secondly, we analyze the doctrine of marriage as a basic human good particularly in Finnis' thought; finally, we discuss possible unfolding conclusions, problems and responsibilities to political community and legal reasoning.

Key-words: New Natural Law Theory. Practical Reason. Marriage. John Finnis. Common Good.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. REFERENCIAL E METODOLOGIA	19
1.1 Introdução aos protagonistas da teoria	20
<i>1.1.1 Germain Grisez e o primeiro princípio da razão prática</i>	20
<i>1.1.2 John Finnis e a reinserção da lei natural na teoria do direito</i>	23
<i>1.1.3 Robert P. George e o debate político contemporâneo</i>	24
<i>1.1.4 Repercussões no Brasil</i>	25
1.2 Método da teoria social: significado focal, casos centrais e casos periféricos	26
1.3 As quatro ordens da realidade: a irreduzibilidade da ética à cultura	31
1.4 <i>Philosophia moralis</i>: grupos e suas ações finalísticas e coordenadas	33
2. RAZÃO PRÁTICA: DOS PRIMEIROS PRINCÍPIOS À REALIZAÇÃO HUMANA INTEGRAL	37
2.1 Princípio primaríssimo da razão prática	41
<i>2.1.1 Primeiro princípio da razão prática</i>	41
<i>2.1.2 Primeiro princípio da razão prática e lei natural</i>	44
<i>2.1.3 Escopo do primeiro princípio da razão prática</i>	45
<i>2.1.4 Imperativo ou preceito</i>	47
2.2 Nem teleológica, nem deontológica: intelectualista	50
2.3 O ceticismo sobre o bem inteligível	52
<i>2.3.1 Desejo e razão prática</i>	54
<i>2.3.2 Sentimento e razão prática</i>	58
<i>2.3.3 A deliberação e a autorrefutação cética</i>	61
<i>2.3.4 Teorias restritas sobre o bem humano</i>	63
2.4 Distinções analíticas preliminares: propósitos, bens e princípios	64
<i>2.4.1 Propósito e bem</i>	67
<i>2.4.2 Primeiros princípios práticos</i>	69

2.5	Bens humanos básicos ou primeiros princípios da razão prática	71
2.5.1	<i>Candidatos inelegíveis à posição de bens humanos básicos</i>	73
2.5.2	<i>Lista de bens humanos básicos</i>	74
2.6	Características dos bens humanos básicos	76
2.6.1	<i>Não-inatos</i>	76
2.6.2	<i>Pré-morais</i>	77
2.6.3	<i>Inexauríveis e abertos</i>	78
2.6.4	<i>Incomensuráveis</i>	79
2.6.5	<i>Não-hierarquizáveis objetivamente</i>	79
2.6.6	<i>Autoevidentes</i>	81
2.6.7	<i>Aspectos reais do florescimento humano</i>	83
2.7	Verdade prática	84
2.8	Moralidade	85
2.9	Requisitos de Razoabilidade prática	89
2.10	Realização humana integral, fins últimos e vidas integradas	91
2.10.1	<i>Limites metafísicos da razão prática e bens humanos básicos</i>	93
2.10.2	<i>Vidas integradas</i>	94
3.	CASAMENTO COMO BEM HUMANO BÁSICO NA VISÃO DE JOHN FINNIS	96
3.1	Primeira fase: Comunidade conjugal e amizade	97
3.2	Segunda fase: Casamento e atos sexuais em “Lei Natural e Direitos Naturais”	103
3.3	Terceira fase: Comunidade conjugal e integridade	105
3.3.1	<i>Bem conjugal como atualização e objeto da vontade</i>	107
3.3.2	<i>Imoralidade sexual e desintegração pessoal</i>	109
3.3.3	<i>Sobre a fertilização in vitro</i>	110
3.4	A influência de Germain Grisez	111
3.4.1	<i>O casamento é um tipo especial de comunidade aberta permanente (open-ended)</i>	

3.4.2	<i>O bem do casamento implica que ele seja permanente e exclusivo</i>	115
3.4.3	<i>As intenções dos indivíduos não afetam as propriedades do casamento</i>	116
3.5	Quarta fase: Casamento como bem humano básico	117
3.5.1	<i>Caso central e significado focal do casamento</i>	117
3.5.2	<i>As quatro ordens e o casamento</i>	118
3.5.3	<i>Ação humana, razão prática e fides</i>	120
3.5.4	<i>Casamento como união integral em Robert P. George</i>	123
3.5.5	<i>Sexo e Prazer</i>	131
3.5.6	<i>Moralidade sexual</i>	133
4	RAZÃO PÚBLICA, BEM COMUM E DIREITO	137
4.1	Razão pública, moralidade e deliberação	137
4.1.1	<i>Crítica ao conceito liberal de “Razão pública” de John Rawls</i>	137
4.1.2	<i>Razão pública e integridade</i>	140
4.1.3	<i>Razão pública e requisitos da razoabilidade prática</i>	142
4.2	Comunidades	147
4.2.1	<i>Comunidades, relações unificadoras e a família</i>	148
4.2.2	<i>Três tipos de comunidades: jogos, negócios e amizade</i>	150
4.2.3	<i>O princípio da subsidiariedade</i>	152
4.2.4	<i>A comunidade política</i>	153
4.2.5	<i>Comunidade completa e união integral</i>	155
4.2.6	<i>A existência de uma comunidade</i>	156
4.3	Bem comum	156
4.3.1	<i>Bem comum: básico e instrumental</i>	158
4.3.2	<i>Paternalismo: Estado e vida boa</i>	161
4.3.3	<i>Bem comum não-agregativo e a abertura da comunidade política</i>	163
4.4	Pensamento Jurídico, razões públicas e casamento	167
	CONCLUSÃO	177

INTRODUÇÃO

A recente transformação no conceito de família

Os dispositivos que regeram o direito de família, desde as disposições do Concílio Tridentino e Constituições do Arcebispo da Bahia (SIMAS, 1958, p. 99), até o código de 2002 (embora este último de forma menos contundente), sempre deram lugar de destaque à instituição do casamento enquanto comunidade constitutiva da família, formada por um homem e uma mulher em um vínculo permanente e monogâmico. No entanto, diversas transformações sociais, entre elas o advento dos métodos contraceptivos, a revolução técnica na área reprodutiva e a revolução sexual, afetaram profundamente essa instituição, impactando significativamente e reescrevendo suas características.

Essa transformação conceitual foi progressivamente absorvida pelo direito, que, paulatinamente promoveu a flexibilização de características associadas ao casamento, tais como a permanência, exclusividade e heterossexualidade. Vejamos sucintamente as transformações de cada uma, para compreendermos como o conceito de casamento tornou-se esvaziado, justificando, em parte, a propositura dessa investigação científica.

No que toca à permanência, até a década de 1970, o casamento era, por lei, indissolúvel no Brasil. O divórcio adveio em 1977¹, acompanhado de exigências legais a serem observadas para que pudesse ser realizado. Tais requisitos foram paulatinamente superados, até que em 2010 foi promulgada a Emenda Constitucional 66/2010, tornando o divórcio matéria de deliberação e execução exclusiva dos cônjuges. Assim, a primeira característica do casamento, enquanto uma comunidade permanente, foi relativizada no sistema jurídico.

Com relação à exclusividade (fidelidade e monogamia), uma maneira de promover juridicamente o valor dessa característica do casamento, era a tipificação penal do adultério. Todavia, em 2005, tal provisão foi revogada². No âmbito civil, relações extraconjugais começaram a ser reconhecidas no âmbito patrimonial por meio da aplicação da súmula 380 do

¹ Emenda Constitucional nº 9/77 (EC 9/77), sendo posteriormente regulado pela Lei 6.515, que exigia a prévia separação judicial por no mínimo três anos. Em 1988, a nova Constituição Federal, no art. 226, § 6º, amenizou o prazo, indicando a necessidade de prévia separação judicial por mais de um ano nos casos expressos em lei ou comprovação de separação de fato por mais de dois anos.

² O Código Penal Brasileiro previa: “Art. 240 - Cometer adultério: Pena - detenção, de 15 (quinze) dias a 6 (seis) meses. § 1º - Incorre na mesma pena o co-réu. § 2º - A ação penal somente pode ser intentada pelo cônjuge ofendido, e dentro de 1 (um) mês após o conhecimento do fato. [...]”. Esse artigo foi revogado pela Lei nº 11.106/05.

STF. Bem como, apesar de pontuais e revistos em instância superior, já houve precedentes que tentaram atribuir direitos às mulheres que constituíam famílias paralelas em detrimento da cônjuge. Cite-se o exemplo da decisão que, apesar de anulada em instância superior, deferiu a concessão de 50% da pensão previdenciária da viúva à mulher com quem o marido mantinha um relacionamento paralelo pelo Tribunal Regional Federal da 2ª Região (TRF-2)³. Ou seja, isso marca a tentativa, desde a perspectiva conceitual do casamento, de caracterizar essa comunidade como não necessariamente exclusiva no âmbito legal.

Quanto ao requisito da complementaridade sexual, sua dispensa e a transformação no conceito de casamento, possibilitando que relações entre pessoas de mesmo sexo pudessem ser caracterizadas como casamento, são mudanças recentes. Na conceituação de casamento nos trabalhos da década de 1950, não se fala em “proibição” ao casamento entre pessoas do mesmo sexo, mas sim como exemplo de casamento inexistente, isso porque o próprio conceito de casamento incluía a complementariedade (SIMAS, 1958, p. 103; BEVILÁQUA, 1956, p. 54).

Diversos fatores, que não serão objeto desse trabalho, influenciaram essa mudança conceitual, porém sua absorção no direito iniciou-se em 2008, quando, pela primeira vez⁴, o Superior Tribunal de Justiça (STJ) analisou os direitos de parceiros homossexuais com base no direito de família (CARVALHO, 2009, p. 246). Em 2011, o Supremo Tribunal Federal julgou inconstitucional qualquer diferenciação entre uniões estáveis homossexuais ou heterossexuais, afirmando, à título de justificativa não vinculante, que não haveria diferença entre os casamentos entre pessoas do mesmo sexo ou de sexos diferentes⁵. E, finalmente, o Conselho Nacional de Justiça promulgou a Resolução Nº 175, em 2013, dispondo sobre a realização do casamento civil entre pessoas do mesmo sexo. De fato, não há previsão legal sobre o casamento

³ “EMBARGOS DE DECLARAÇÃO. CPC, ART. 535. OMISSÃO E CONTRADIÇÃO. INEXISTÊNCIA. PENSÃO MILITAR COMPANHEIRO CASADO. UNIÃO ESTÁVEL. REDISCUSSÃO DA MATÉRIA. IMPOSSIBILIDADE [...] III – Ora, observa-se do julgado embargado que o Colegiado apreciou adequadamente a questão da existência da relação estável havida entre os companheiros, por mais de 20 anos, sem embargo de o finado militar continuar coabitando com a esposa; entendimento este embasado no art. 226, § 3o da Constituição Federal, posteriormente regulamentado pelo art. 1o da Lei 9.278/96” (BRASIL. Tribunal Regional Federal da 2ª Região. Sexta Turma. **EDAC: 117156 96.02.28695-4**. Relator: Des. Federal Sergio Schwaitzer. Julgado em: 24/08/2004. Publicado em: 10/09/2004). Este acórdão foi anulado pelo STJ em 2007 nos seguintes termos: “RECURSO ESPECIAL. MILITAR. PENSÃO POR MORTE. RATEIO ENTRE CONCUBINA E VIÚVA. IMPOSSIBILIDADE. I - Ao erigir à condição de entidade familiar a união estável, inclusive facilitando a sua conversão em casamento, por certo que a Constituição Federal e a legislação infraconstitucional não contemplaram o concubinato, que resulta de união entre homem e mulher impedidos legalmente de se casar. Na espécie, o acórdão recorrido atesta que o militar convivía com sua legítima esposa. II - O direito à pensão militar por morte, prevista na Lei nº 5.774/71, vigente à época do óbito do instituidor, só deve ser deferida à esposa, ou a companheira, e não à concubina. Recurso especial provido” (BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Quinta Turma. **Recurso Especial 813175-RJ**. Relator: Ministro Felix Fischer. Julgado em: 23/08/2007. Publicado em: 29/10/2007).

⁴ Trata-se da decisão: BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. Quarta Turma. **Recurso Especial 820475-RJ**. Relator para acórdão: Ministro Luis Felipe Salomão. Julgado em: 02/09/2008. Publicado em: DJe 06/10/2008.

⁵ Cf. BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Tribunal Pleno. **Ação Direta de Inconstitucionalidade 4.277**. Relator: Ministro Ayres Britto. Julgado em 05/05/2011. Publicado em: DJe-198 14/10/2011.

entre pessoas do mesmo sexo. Não obstante, a ação do judiciário repercute na interpretação do conceito jurídico de casamento, que passa a ser visto como uma instituição que não exige a complementaridade sexual, e, por conseguinte, que não é intrinsecamente procriativa, logo, também não está instrinsecamente ligada à vida familiar.

As considerações supra pontuam as mudanças no conceito de casamento que o direito tem promovido de modo a justificar o trabalho que será desenvolvido no marco da teoria do direito sobre a fundamentação do conceito de casamento, haja vista que existe uma relação dialética entre direito e cultura. Se, por um lado, traços da cultura são reverberados na elaboração de leis, por outro, o direito também a influencia. Os cidadãos de uma comunidade, cômnicos ou não, recebem influência de fatores sociais e culturais quando analisam uma situação na qual decisões precisam ser tomadas. De fato, as pessoas tomam decisões e são atraídas àquilo que compreendem como um bem, por isso a finalidade que for publicamente honrada e promovida na instituição do casamento terá impacto significativo na maneira como o próprio casamento é concebido pelas pessoas que cogitam associar-se neste modelo de comunidade e, por conseguinte, na maneira como elas se portam em relação a esse compromisso.

A moldura emotivista da ética contemporânea

Um problema corrente na atualidade é a visão instrumental de razão prática que prevalece na modernidade – visão essa considerada incapaz de apreender o bem inteligível e apta apenas a fornecer a avaliação dos meios necessários para satisfazer os desejos e as preferências subjetivas, reduzindo a ética a um emotivismo. MacIntyre apresenta o emotivismo como a tese da incomensurabilidade dos argumentos morais, que conclui que *nenhum argumento moral é resolvível, e nunca o foi*. O emotivismo diferencia entre elementos factuais, que podem ser objetivamente verdadeiros ou falsos, e elementos morais, em que a concordância não pode acontecer com base em critérios objetivos, mas apenas pela manipulação das emoções alheias. Para o emotivismo, “chega-se ao acordo, caso se chegue, ao se produzir certos resultados não-rationais sobre as emoções ou o comportamento dos que discordam” (MACINTYRE, 2001, p. 31). Nesse diapasão, assumindo que os limites para o que se possa apreciar no campo da moral só poderiam advir de critérios racionais de avaliação, segue-se que o eu emotivista (*the emotivist self*) não teria limites para o que possa julgar, mas “tudo pode ser criticado de qualquer perspectiva que o eu adotar, inclusive a própria escolha da perspectiva a adotar” (MacIntyre, 2001, p. 64). A consequência disso é que ser um agente moral significará a possibilidade de:

[...] afastar-se de qualquer situação em que se esteja envolvido, de toda e qualquer característica que se possua, e emitir juízo sobre ela de uma perspectiva universal e abstrata totalmente destacada de qualquer particularidade social. Qualquer pessoa pode, então, ser um agente moral, porque é no eu, e não nos papéis ou nos costumes sociais que deve residir o agir moral (MacIntyre, 2001, p. 64).

Esse *eu* (tipicamente moderno, na visão de MacIntyre) ocupa papéis apenas acidentalmente, ele nunca é uma atualização de potências. Desse modo, o *eu* emotivista não possui nem conteúdo, nem identidade social necessários, podendo ser *qualquer* coisa e assumir *qualquer* papel ou opinião, porque em si mesmo e para si mesmo, ele não é *nada* (MacIntyre, 2001, p. 65). Entendido nesses termos, o “eu emotivista não pode ter histórico racional em suas transições de um estado de compromisso moral para outro [...] É um eu sem continuidades dadas” (MacIntyre, 2001, p. 67).

O eu agora é tido como carente de qualquer identidade social necessária, porque o tipo de identidade social de que um dia gozou não está mais disponível; o eu agora é tido como destituído de critérios, porque o tipo de *telos* sob cujas condições ele outrora julgava e agia não é mais considerado digno de crédito (MacIntyre, 2001, p. 68).

Ainda que MacIntyre não fosse, à época da publicação de “Depois da Virtude”, um teórico jusnaturalista, suas reflexões sobre a moldura emotivista da modernidade nos ajuda a compreender o problema que surge na família e no casamento. Para os civilistas do código anterior, de 1916, os contornos de família eram restritos aos liames conjugais, filiais e sanguíneos deles derivados. Todavia, a construção de um novo conceito de casamento, fundado sobre o afeto (FACHIN, 1999, p. 35-37), e, por conseguinte, desassociado de suas funções unitiva⁶ e procriativa, trouxe aos civilistas atuais uma concepção *relativa* de família⁷. Dentro dessa nova concepção deve-se priorizar a família socioafetiva, com destaque para a função social da família. Nessa linha, doutrinadores, a exemplo do Ministro do Supremo Tribunal Federal, Luiz Edson Fachin, afirmam que todas as uniões, em igualdade jurídica, são fontes de

⁶ Apesar de associado à união emocional, a definição sustentada atualmente não leva em consideração a união orgânica e não considera o casamento como uma comunidade conjugal compreensiva. A posição que conceitua o casamento como uma comunidade compreensiva, heterossexual, monogâmica e permanente, foi denominada “posição conjugal” no debate americano. Por outro lado, a posição que redefine o casamento com base no afeto e no quesito da heterossexualidade, mas mantém as demais características, é conhecida por “posição revisionista”. Cf. “What is Marriage? Man and Woman, a defense”, por George, Anderson e Gorgs, 2012. Esses argumentos serão expostos ao longo do terceiro capítulo.

⁷ Daí a produção de obras voltadas às *Famílias* e não mais ao Direito de Família. Nesse sentido: DIAS, Maria Berenice. **Manual de Direito das Famílias**. 5. ed. São Paulo: RT, 2009. No mesmo sentido: LÔBO, Paulo Luiz Netto. **Famílias**. São Paulo: Saraiva, 2008.

relações das famílias; e, conquanto a caracterização das uniões tenha por base o afeto, todas são dignas de reconhecimento (FACHIN, 1999, p. 162).

Na década de 1950, a visão civilista sobre o conceito de família não estava pautada no afeto, mas no casamento. Assim afirma Henrique Simas: “a família [...] tem sua origem na união do homem com a mulher, da qual nascem os filhos e se desenvolve a prole”, e ainda “o casamento é a base legal da família reconhecida como tal pela ordem jurídica” (SIMAS, 1958, p. 98). Essa conceituação nos remete a alguns critérios que restringem e identificam alguns pilares para a instituição jurídica do casamento e da família. Pilares, esses, reformulados pela reconceituação do casamento com base no afeto.

Vários fatores, como a revolução científica na seara reprodutiva, as revoluções sexuais e a concepção emotivista que domina o raciocínio no campo da filosofia moral, contribuíram para a redefinição do conceito de casamento, separando, conceitualmente a relação entre casamento, sexo e família⁸. Contudo, a artificialização desses conceitos gerou um fenômeno paradoxal: na intenção de expandir e valorizar o conceito de família a partir do afeto, a modernidade (e, sobretudo, a chamada “pós-modernidade”) o *esvaziou*.

Esse vácuo na definição é bem ilustrado na posição do civilista Dimas de Messias Carvalho. Ao tentar situar os limites dos perfis familiares, o autor cita a Pesquisa Nacional por Amostragem de Domicílio (PNAD), constatando que múltiplos são os perfis das relações familiares: constituída pelo casamento, com filhos biológicos ou adotados; casal em união estável, com filhos biológicos ou adotados; famílias monoparentais; união de parentes e pessoas que convivem em independência afetiva, sem pais (família anaparental); pessoas sem laços de parentesco que passam a conviver em caráter permanente, com laços de afetividade e de ajuda mútua, sem finalidade sexual, como velhos amigos ou amigas; uniões homossexuais, de caráter afetivo e sexual; uniões adulterinas⁹ ou famílias paralelas; comunidade afetiva formada por filhos de criação sem procedimento formal de adoção; casamento ou união estável pluriparental; ou, até mesmo a família unipessoal, formada por uma única pessoa (CARVALHO, 2009, p. 243-244).

Note-se que, além da ausência de critérios definidores, o posicionamento que o autor apresenta nega pressuposto básico e evidente do conceito. Isto é, a família pressupõe a existência, pelo menos de uma dupla, senão de um grupo. Considerar *uma pessoa* uma família

⁸ Mesmo o componente afetivo não seria suficiente para unificar esses três lastros, haja vista que a posição revisionista permitiria que uma relação afetiva entre amigos (que não praticam sexo) fosse considerada como constitutiva de família.

⁹ Ressalto que a expressão “uniões adulterinas” é reproduzida na intenção de manter as classificações segundo consta no referencial adotado, qual seja: CARVALHO, 2009, p. 243-244.

é uma contradição conceitual. Nada obstante, tal contradição é a consequência natural de considerarmos a definição do que seja família em moldes emotivistas, pois a partir dessa perspectiva, trata-se apenas de uma questão de preferência, a despeito de critérios objetivamente razoáveis. Nesse marco, qualquer coisa pode vir a ser família, pois esta instituição é, assim como o eu emotivista, em si e para si, *nada*.

O esvaziamento desse conceito pode ser identificado ainda na premissa de que a família é fundada a partir do afeto desassociado e a despeito de aspectos biológicos e da autoridade da tradição (não que algo deva necessariamente ser aceito por ser tradicional, nem será essa linha de pensamento a perquerida nesse trabalho). Na seara jurídica, a ascensão da socioafetividade, em especial no campo do Direito de Família, tem origem no trabalho de João Baptista Villela, intitulado “*desbiologização da paternidade*”. Essa obra inaugura a *parentalidade socioafetiva*, baseada, não na condição de ter nascido filho ou de ser efetivamente filho, mas na *posse de estado de filho*. Novamente, então, é possível identificar padrões emotivistas na medida em que a filiação não é algo necessário, constitutivo do ser humano, mas uma condição acidental, desarraigada e eleita a partir de critérios subjetivos.

Levando em consideração o cenário contemporâneo de relativizações no conceito de casamento, torna-se adequado e *prima facie* necessário a elaboração de trabalhos acadêmicos que investiguem e discutam a fundamentação de conceitos centrais para a estruturação jurídica e social. O casamento e sua relação com a família, o Estado e o bem comum são temas relevantes para diversos ramos do direito como, e.g., direito previdenciário, direito da criança e do adolescente, da família, e, sobretudo, para os direitos humanos, na medida em que o casamento é uma instituição que auxilia na promoção dos direitos fundamentais tanto dos cônjuges, quanto, e mais essencialmente, das crianças, que são um grupo extremamente vulnerável na perspectiva dos direitos humanos.

Estudar o conceito de casamento, portanto, revela-se uma questão social indispensável. Contudo, todo conceito é construído a partir de preceitos e pressupostos existentes em uma teoria mais abrangente. Muito embora o “progressismo”¹⁰ moral exerça hegemonia cultural e política (ao menos em nível institucional), algumas teses dessa natureza têm sido fortemente questionadas de modo que teorias alternativas e desafiadoras têm sido propostas, dentre elas a teoria neoclássica do direito natural.

¹⁰ “progressista” (ou “progressismo”) apesar de usarmos esse termo, reconhecemos que ele não é de todo adequado; pois que guarda em si pressupostos de uma noção específica de progresso a partir de uma perspectiva moral bem definida que não é a mesma defendida pela teoria da lei natural. Nesse sentido, na perspectiva da lei natural, não se trataria de um progresso, mas de um retrocesso.

A teoria neoclássica do direito natural

A teoria neoclássica do direito natural foi iniciada por Germain Grisez na década de 1960, unindo-se a ele Joseph Boyle, John Finnis e Olaf Tollefsen, seus primeiros colaboradores. A Nova Teoria do Direito Natural, como também é chamada, representa uma revisão e um reavivamento da Teoria Tomista do Direito Natural, uma vez que parte da interpretação da questão 94, ST I-II, inserida no Tratado sobre as Leis, de Aquino (TOLLEFSEN, 2012; GRISEZ, 1965). Em termos simples, essa linha filosófica afirma que a razão prática, isto é, a razão direcionada à ação, percebe alguns bens básicos, os quais são aspectos constitutivos do florescimento humano genuíno, como evidentemente desejáveis. Nesse sentido, conquanto alcançáveis pela razão prática, esses bens básicos concedem justificativas primárias e suficientes para a ação humana, bem como justificativa filosófica para os direitos humanos. Entre esses bens encontram-se a vida, a amizade e o casamento.

O conhecimento sobre a Nova Teoria do Direito Natural (ou Teoria Neoclássica do Direito Natural) bem como seus desdobramentos práticos para a ética e o direito são ainda escassos no Brasil. Não existem sequer traduções de quaisquer das obras relativas ao casamento a partir desse paradigma¹¹. Apenas recentemente foi publicado o livro de John Finnis, “Lei Natural e Direitos Naturais”¹². Por esse motivo, revela-se importante e atual pesquisar o casamento a partir desse marco teórico. Com isso em mente, passamos a inquirir: o que é, de fato, o casamento no contexto da teoria jusnaturalista neoclássica? Quais os seus fundamentos e desdobramentos para o direito?

O presente trabalho buscará responder essa pergunta em quatro capítulos. No primeiro capítulo, abordaremos a metodologia empregada para a avaliação de comunidades e atos humanos; no segundo, apresentaremos os fundamentos da teoria neoclássica bem como um diálogo com o ceticismo, explanando o horizonte filosófico pressuposto no conceito de casamento. Trata-se de uma exposição da razão prática – desde sua arquitetura mais primitiva até sua diretividade plena, a moralidade, bem como sobre algumas de suas pressuposições metateóricas centrais no que diz respeito à teoria ética. O tamanho estendido deste capítulo se justifica pelo fato de seu tema ser o fundamento de todas as ideias posteriormente apresentadas.

¹¹ Algumas das principais obras são: GEORGE, Robert P.; ELSHTAIN, Jean Bethke (org.). **The meaning of marriage**. New York: Scepter, 2010; GEORGE, Robert P; LEE, Patrick. **Conjugal Union: what marriage is and why it matters**. New York: Cambridge University Press, 2014; GIRGS, Sherif; GEORGE, Robert P.; ANDERSON, Ryan T. **What is marriage? Man and woman: a defense**. New York: Encounter Books, 2012.

¹² Publicado pela Editora Unisinos em 2007, traduzido por Leila Mendes.

Ademais, entendemos que não seria didático dividir o capítulo, pois o raciocínio desenvolvido é, do início ao fim, a razão prática e os desdobramentos dos seus primeiros princípios.

No terceiro capítulo, nosso referencial teórico principal será John Finnis e buscaremos apresentar a doutrina do casamento como bem humano básico em alguns artigos que julgamos centrais para a compreensão de seu pensamento, tais como “*Marriage: a basic and exigent good*” (2008), “*Aquinas*” (1998) e “*Natural Law and the Unity and Truth of Sexual Ethics: A Reply to Gary Gutting*” (2015), este último escrito em coautoria com Robert P. George.

No quarto capítulo, abordaremos a razão pública, o bem comum e o direito, explanando alguns aspectos centrais desses conceitos na Teoria Neoclássica e demonstrando sua relevância para a promoção e proteção de bens básicos, sobretudo o casamento.

Para o desenvolvimento do presente trabalho foram realizadas pesquisas bibliográficas de doutrina internacional e nacional relacionadas com a fundamentação filosófica e com repercussões do conceito de casamento a partir da teoria neoclássica. Buscou-se com isso apresentar novos argumentos de modo a tornar ainda mais fecundo o debate ético, jurídico e político na academia brasileira.

1. REFERENCIAL E METODOLOGIA

A teoria da lei natural está situada na tradição central²⁶ aristotélico-tomista (GEORGE, 1993, pp. vii-18), sendo Tomás de Aquino o seu principal articulador. Classicamente, a lei natural é entendida como uma proposta descritiva e normativa ético-jurídica. A ideia central desta teoria, como interpretada pelos críticos e por parte dos jusnaturalistas, seria que Deus teria moldado a razão humana de tal forma que o raciocínio prático moral, isto é, a análise da realidade voltada à ação moral, estaria primordialmente condicionada pelo princípio *o bem é-para-ser buscado e realizado e o mal é-para-ser evitado*. Todavia, a interpretação empregada a esse princípio, denominado *primeiro princípio da razão prática*²⁷, seria de que os termos *bem* e *mal* constituiriam imperativos morais substantivos inscritos na própria natureza humana. Desse modo, no conhecimento da natureza humana, o ser humano descobre o que é o bem e o mal. Em seguida, após conhecer a natureza e, por conseguinte, o bem e o mal, avalia a ação a partir da adequação à sua essência natural descoberta *a priori*: se houver adequação, a ação será moralmente boa, se não houver, será moralmente reprovável (GRISEZ, 1965, p. 168). A teoria neoclássica discorda dessa interpretação.

Nos termos apresentados supra, esta teoria cairia na falácia naturalista ou Lei de Hume, segundo a qual não é possível deduzir ou inferir um juízo prescritivo de um juízo descritivo. A partir da descrição do que a natureza humana é não é possível dizer o que ela e suas ações *devem ser* sem alguma ponte intermediária que conecte a realidade descritiva à normativa. Por essa razão, e certamente também motivada por pré-concepções críticas quanto às bases metafísicas das quais Tomás de Aquino partiu, uma parte substancial da modernidade considerou a lei natural tomista inadequada para a academia moderna.

Outros fatores influenciaram a rejeição da lei natural clássica nos meios acadêmicos e práticos; no entanto, a falácia naturalista tornou-se um dos maiores, senão o maior obstáculo a essa teoria. Convém ressaltar que a lei natural não foi a única teoria afetada pela crítica de Hume. Desde esse marco, todas as teorias éticas precisam estar atentas a esse ponto. Nesse

²⁶ No prefácio, na introdução e no primeiro capítulo da obra “Making Men Moral: civil liberties and public morality” Robert P. George atribui a nomenclatura “Tradição Central”, que ora empregamos, para referir-se à tradição aristotélico-tomista. A proposta do livro é dialogar com correntes anti-perfeccionistas influentes, demonstrando suas fragilidades e arguindo pela superioridade da compreensão perfeccionista da tradição central. A autenticidade de sua empreitada dialética é demonstrada pelo fato de iniciar o livro passando em revista e denunciando as fragilidades da própria Tradição Central, na qual ele mesmo se enquadra. Os autores com os quais ele dialoga são Ronald Dworkin, Jeremy Waldron, John Rawls, David A. J. Richards e Joseph Raz.

²⁷ Usaremos os termos “princípio primário da razão prática”, ou “princípio primaríssimo”, ou “primeiro princípio da razão prática” indistintamente, para nos referir a esse princípio.

diapasão, a resposta da teoria jusnaturalista neoclássica à lei de Hume logo a incluiu nos debates sobre ética normativa retomados a partir da década de 1960, com destaque aos trabalhos desenvolvidos por Germain Grisez e John Finnis.

1.1 Introdução aos protagonistas da teoria

1.1.1 Germain Grisez e o primeiro princípio da razão prática

Germain Grisez, de ascendência francesa e irlandesa, nasceu em 30 de setembro de 1929, nos Estados Unidos, e faleceu em 01 de fevereiro de 2018. Grisez devotou sua carreira acadêmica à filosofia tomista. Graduou-se *magna cum laude* e, em 1951, iniciou seus estudos de doutorado no Departamento de filosofia da Universidade de Chicago. Apesar de trabalhar em tempo integral no *Federal Reserve Bank of Chicago* durante seus estudos, o notório brilhantismo intelectual de Grisez forneceu-lhe os reconhecimentos de *Asher Fellow* (1953–54), *University Fellow* (1954–55), *University Scholar* (1955–56), e *Charles E. Merrill Fellow* (1956–57).

O doutorado em filosofia teve ênfase em lógica e a tese de Grisez foi intitulada “*Basic oppositions in logical theory*” (GRISEZ, 1959). Um dos principais aportes teóricos adquiridos nesse período foi a compreensão da irreduzibilidade das intenções com as quais a lógica está preocupada a realidades naturais e produtos técnicos da criatividade humana. Este aporte foi germinal ao seu *insight* posterior acerca da irreduzibilidade da ética à antropologia ou à tecnologia, sendo tal irreduzibilidade condição para a formação de uma teoria ética consistente.

Após concluir seus estudos, aplicou para o cargo de professor assistente na Universidade de Georgetown, onde foi aceito e passou a lecionar em 1957. Tirou um ano sabático em 1963–64, com o financiamento da *Lilly Foundation Post-doctoral Fellowship in Religion*, e o resultado das pesquisas realizadas nesse período deu origem ao artigo *The first principle of practical reason: a commentary on the summa theologiae, 1-2, question 94, article 2* (GRISEZ, 1965), marco inaugural da nova teoria da lei natural²⁸. Como visto acima, o cerne da crítica à proposta normativa da lei natural residia no primeiro princípio da razão prática e é justamente a essa temática que Germain Grisez se volta nesse trabalho.

²⁸ Este artigo foi traduzido ao português por José Reinaldo de Lima Lopes sob o título *O primeiro princípio da razão prática*, publicado na revista de direito da Fundação Getúlio Vargas em 2007.

Naquele artigo, Grisez enfrenta a crítica e demonstra que os termos “bem” e “mal” no princípio primaríssimo não seriam morais mas sim princípios pré-morais que apenas condicionam o pensamento prático e a ação humana a agir com vistas a um fim (na expressão “o bem é-para-ser buscado e realizado”, o termo “bem” refere-se ao fim da ação, no sentido de ser a razão para agir). Desse modo, conquanto ações visem fins, e fins sejam razões para a ação e razões sejam os bens que se busca realizar ou ter por meio da ação, mesmo a ação imoral será dirigida pelo primeiro princípio da razão prática, pois visará algo que o sujeito apreende como um bem, na medida em que a ação seja dirigida a um fim por *razões*²⁹. Portanto, o termo “bem” no primeiro princípio não é moral, mas é apenas a condição da ação racional humana – tal ação visa um fim, visa um bem, de outro modo não seria racional, *ordenada*, mas caótica³⁰.

²⁹ Esse argumento será desenvolvido no item 2.1.

³⁰ A análise de Grisez é dividida em cinco etapas: [1] inicialmente, realiza a exegese do texto tomista onde o princípio primário da razão prática é mais claramente afirmado, comentando cada um dos seis parágrafos; [2] em seguida, tenta elucidar o significado do trecho a partir da teoria da causalidade final de Aquino; [3] em terceiro lugar, trata sobre o amplo escopo do princípio; [4] passa então a uma análise sobre a posição imperativa ou diretiva do princípio e, finalmente, [5] discute se os preceitos da lei natural são autoevidentes ou conclusivos.

Sobre a exegese do trecho, o princípio primário da razão prática, tratado na questão 94, I-II, da Suma Teológica de Tomás de Aquino, está inserido em um contexto maior de reflexão sobre a lei. Nas questões 90 a 92, Aquino trata, consecutivamente, sobre: o que é a lei, a distinção entre os vários tipos de lei e os efeitos da lei. A partir da questão 93, passa a abordar os tipos de lei, tratando da lei eterna nessa questão; trata da lei natural, na questão 94; da lei positiva, nas questões 95 à 97; e da lei divina, nas questões 98 em diante (GRISEZ, 1965, p. 169-170). A questão 94 é subdividida em seis artigos, e o segundo artigo aborda a pergunta sobre se a lei natural contém vários preceitos ou apenas um. A resposta de Aquino, que Grisez organiza em sete parágrafos, conclui pela pluralidade de preceitos. A tradução de Grisez, do latim ao inglês, e organização em sete parágrafos é a seguinte:

- 1) *As I said previously, the precepts of natural law are related to practical reason in the same way the basic principles of demonstrations are related to theoretical reason, since both are sets of self-evident principles.*
- 2) *But something is called "self-evident" in two senses: in one way, objectively; in the other way, relative to us. Any proposition may be called "objectively self-evident" if its predicate belongs to the intelligibility of its subject. Yet to someone who does not know the intelligibility of the subject, such a proposition will not be self-evident. For example, the proposition, Man is rational, taken just in itself, is self-evident, for to say man is to say rational; yet to someone who did not know what man is, this proposition would not be self-evident. Consequently, as Boethius says in his *De hebdomadibus*, there are certain axioms or propositions which are generally self-evident to everyone. In this class are propositions whose terms everyone understands -for example: Every whole is greater than its parts, and: Two things equal to a third are equal to one another. But there are other propositions which are self-evident only to the educated, who understand what the terms of such propositions mean. For example, to one who understands that angels are incorporeal, it is self-evident that they are not in a place by filling it up, but this is not evident to the uneducated, who do not comprehend this point.*
- 3) *Now among those things which fall within the grasp of everyone there is a certain order of precedence. For that which primarily falls within one's grasp is being, and the understanding of being is included in absolutely everything that anyone grasps. Hence the primary indemonstrable principle is: To affirm and simultaneously to deny is excluded. This principle is based on the intelligibility of being (and nonbeing), and all other principles are based on this one, as Aristotle says in the *Metaphysics*.*
- 4) *But just as being is the first thing to fall within the unrestricted grasp of the mind, so good is the first thing to fall within the grasp of practical reason - that is, reason directed to a work - for every active principle acts on account-of an end, and end includes the intelligibility of good.*
- 5) *It follows that the first principle of practical reason is one founded on the intelligibility of good - that is: Good is what each thing tends toward. Therefore this is the primary precept of law: Good is to be done and pursued, 'and evil is to be avoided. All other precepts of the law of nature are based on this one, in this way that under precepts of the law of nature come all those things-to-be.*

Em suma, Grisez reposiciona o primeiro princípio da lei natural no horizonte da razão prática, desassociando-o de uma visão normativa plenamente moral. Isto muda o foco e, a partir desse trabalho, a lei natural passa a ser desenvolvida no marco de uma teoria sobre a ação humana deliberada. Obviamente que o artigo não é exaustivo na fundamentação das teses que apresenta, não obstante formula um argumento consistente sobre o papel fundacional e não substancial do primeiro princípio prático³¹. Todavia, isto reposiciona o problema da moralidade: se o princípio primário não determina em si a moralidade, como chegamos a conclusões morais? Ou, de que modo poderemos fazer escolhas morais e razoáveis? Como veremos adiante, a moralidade tem origem na plenitude da razão prática, atuando sem obstruções, e repercute em princípios intermediários e regras morais específicas com base nos princípios básicos da lei natural³².

Alguns dos primeiros colaboradores para o desenvolvimento e aprofundamento da nova teoria da lei natural foram Joseph Boyle, John Finnis e Olaf Tollefsen³³. A nova teoria da lei natural representa uma revisão e um reavivamento da teoria tomista da lei natural, contribuindo principalmente no desenvolvimento de cinco áreas, as quais serão abordadas direta ou

-
- 6) *Because good has the intelligibility of end, and evil has the intelligibility of contrary to end, it follows that reason naturally grasps as goods - in consequence, as things-to-be-pursued by work, and their opposites as evils and the order of the precepts of the law of nature is according to the order of the natural inclinations.*
- 7) *First, there is in man an inclination based on the aspect of his nature which he has in common with all substances- that is, that everything tends according to its own nature to preserve its own being. In accordance with this inclination, those things by which human life is preserved and by which threats to life are met fall under natural law. Second, there is in man an inclination to certain more restricted goods based on the aspect of his nature which he has in common with other animals. In accordance with this inclination, those things are said to be of natural law "which nature teaches all animals," among which are the union of male and female, the raising of children, and the like. Third, there is in man an inclination to the good based on the rational aspect of his nature, which is peculiar to himself. For example, man has a natural inclination to this, that he might know the truth concerning God, and to this, that he might live in society. In accordance with this inclination, those things relating to an inclination of this sort fall under natural law. For instance, that man should avoid ignorance, that he should not offend those among whom he must live, and other points relevant to this inclination. (GRISEZ, 1965, p. 170-171)*

³¹ A boa compreensão do artigo requer o conhecimento prévio de uma série de conceitos que não são expostos lá, mas que são esclarecidos em outros escritos. Recomendamos a leitura conjunta do artigo ‘*Practicle Principles, Moral Truth and Ultimate Ends*’, escrito em conjunto por Grisez, Finnis e Boyle, e publicado em 1987. Este artigo detalha bem e pontualmente algumas proposições e conceitos chave na teoria.

³² Cf. item 2.8.

³³ O reconhecimento de Grisez como proponente originário da teoria neoclássica pode ser seguramente afirmado não apenas com base na precedência cronológica da publicação do artigo ‘*The First Principle of Practical Reason*’, em 1965, mas também com base nas afirmações diretas de alguns dos mais proeminentes defensores da teoria. Nesse sentido, Robert P. George inicia seu artigo *Natural law and human nature* afirmando: “*the natural law theory originally proposed by Germain Grisez and developed and defended over the past twenty-five years by Grisez, John Finnis, Joseph Boyle [...], has been sternly criticized by many philosophers who are sympathetic to the idea of natural law*” (GEORGE, R. ed., 1992, p.31). (grifos nossos). O próprio Finnis reconhece a influência de Grisez, afirmando no prefácio de *Natural Law and Natural Rights*, que: “[*t*he ethical theory advanced in Chapters III–IV and the theoretical arguments in sections VI.2 and XIII.2 are squarely based on my understanding of his [Germain Grisez’s] vigorous re-presentation and very substantial development of the classical arguments on these matters” (2011, p. vii).

indiretamente ao longo deste trabalho, quais sejam: [1] as fundações do pensamento moral e da razão prática; [2] a natureza da ação humana; [3] ética aplicada; [4] a natureza da autoridade política e o bem comum político; e, finalmente, [5] o fim último dos seres humanos (TOLLEFSEN, 2012, p. 1).

1.1.2 John Finnis e a reinserção da lei natural na teoria do direito

John Mitchell Finnis nasceu na Austrália, em 28 de julho de 1940. cursou graduação na Universidade de Adelaide e realizou seus estudos de doutorado em filosofia na Universidade de Oxford, entre 1962-1965, sob a orientação de H. L. A. Hart – que havia acabado de publicar a obra “O conceito do direito” (1961). Ao longo de sua carreira acadêmica, Finnis sempre manifestou interesse no direito natural (FINNIS, 2011c, p. 415), entrando em contato com a releitura tomista de Grisez em seu último ano de doutorado, 1965 (KEOWN; GEORGE, 2013, p. 2).

Em 1966, Finnis tornou-se *Fellow* da *University College Oxford* e colega de trabalho de Hart, lecionando eventualmente a partir de 1967 a matéria de Teoria Geral do Direito. Na época, Hart estava editando uma coleção de livros em direito (*Clarendon Law Series*) e pediu a Finnis, em 1966, que escrevesse para a série um volume tratando sobre direito natural. O título do livro, segundo Hart, seria “Lei Natural e Direitos Naturais” (*Natural Law and Natural Rights*) (FINNIS, 2011c, p. 414).

Ao longo de suas incursões no direito natural, Finnis ficou perplexo com a inabilidade dos escritores modernos da tradição da lei natural em responder aos estudantes que tinham visões moldadas por argumentos que incluíam a lei de Hume, o materialismo, o determinismo científico e concepções da limitação da razão prática (FINNIS, 2011c, p. 415). Desse modo, o tomismo de Grisez, pela perspectiva inovadora e atual frente aos desafios da contemporaneidade, bem como a influência da filosofia analítica de Hart, foram determinantes para a construção da teoria esboçada na obra.

Finnis iniciou a escrita do livro entre 1972 e 1973, concluindo por volta de 1980 “Lei Natural e Direitos Naturais” tornou-se, rapidamente, um marco na teoria dos direitos naturais e como proposta de fundamentação dos direitos humanos³⁴.

³⁴ Contudo, Finnis foi incompreendido por alguns autores da tradição tomista que não alcançaram a mesma concepção sobre o método de Aristóteles e Aquino, referente à não-derivação de normas a partir da descrição da natureza humana (FINNIS, 2011c, p. 416). Isso levou a uma nova cisma entre os jusnaturalistas, subsistindo a corrente neo-tomista, que postula a substancialidade moral contida no primeiro princípio da razão prática ou a dependência ética de uma descrição metafísica, e a escola da nova teoria da lei natural. Aliás, Finnis já demonstrou

A par da reconhecida excepcionalidade dessa obra, muitos aspectos da fundamentação metaética e normativa teórica desta só foram esclarecidos posteriormente. Nesse sentido, os fundamentos das proposições normativas, a construção ética, foram mais bem apresentados três anos depois, na obra *Fundamentals of Ethics* (FINNIS, 1983)³⁵. Ainda, de extrema importância para a compreensão da teoria de Finnis é a obra *Aquinas: moral, political and legal thinking*, publicada em 1998, bem como a série de ensaios reunidos, *The Collected Essays of John Finnis*, de cinco volumes, publicada pela editora Oxford em 2011.

Atualmente, as repercussões da nova teoria da lei natural podem ser encontradas em inúmeros debates na filosofia moral e na teoria do direito³⁶.

1.1.3 Robert P. George e o debate político contemporâneo

Durante seus anos de *undergraduate student* em Swarthmore, Robert George participou de um seminário em filosofia política no qual leu o diálogo platônico chamado “Gorgias”. Essa leitura foi determinante para a decisão de se tornar um filósofo político e professor. As perguntas de Sócrates no diálogo levaram Robert George a reflexões de natureza existencial, política e social. A obra também o impactou profundamente quanto ao imperioso valor da verdade e a importância de empreender esforços em persegui-la por si mesma, e não apenas como um meio para outros fins. As outras duas obras que mais o impactaram foram “Ética a Nicômaco”, de Aristóteles e o “Tratado sobre as leis” na Suma Teológica, de Aquino. Sem dúvida, a influência desses dois autores é evidente ao longo de seus escritos (INGLIS, 2011).

Robert George alcançou seu *Bachelor of Arts* em Swarthmore College, em 1977, formou-se em direito em Harvard, em 1981, sendo posteriormente beneficiado com o *Knox Fellowship*, apoio financeiro para estudos de doutorado na Universidade de Oxford, onde foi orientado por John Finnis, obtendo o título em 1986. Atualmente é professor de teoria do direito na

desgostar da denominação, preferindo o nome “Nova Teoria Clássica da Lei Natural” (*New Classical Natural Law Theory*), pois este remontaria com maior precisão às ideias jusnaturalistas de Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino (KEOWN; GEORGE, 2013, p. 468, n.31).

³⁵ Obra traduzida ao português e publicada em 2012 como “Fundamentos de Ética”, pela editora Elsevier e que consiste nas seis *Carroll Lectures* apresentadas na Universidade de Georgetown, em 1982.

³⁶ Finnis afirma que o rótulo “*New Natural Law Theory*” surgiu de uma crítica superficial estabelecida por Russel Hittinger na obra “*A Critique of the New Natural Law Theory*” (1989). Para Finnis, o rótulo “*New Classical Natural Law Theory*” deve ser preferido porque sua teoria não é nenhuma “novidade” trivial, mas é, na realidade, uma atualização de ideias clássicas do pensamento ocidental e remonta às ideias jusnaturalistas de Platão, Aristóteles e Tomás de Aquino (FINNIS, 2007, p. 55-7). 1.)

Universidade de Princeton, titular da cadeira *McCormick Professor of Jurisprudence* e diretor do *James Madison Program in American Ideals and Institutions*³⁷.

Em 1965, Grisez reinterpretou o primeiro princípio da razão prática, revigorando a teoria da lei natural a partir de um projeto de investigação hermenêutica da obra de Tomás de Aquino. John Finnis apropriou-se dessa interpretação e desenvolveu o pensamento sobretudo no marco da teoria do direito. Robert George, avançando no desenvolvimento teórico, tem contribuído em especial para os campos da filosofia moral e política, sobre esse último ponto, George considera que o assunto político mais significativo para o povo norte-americano hoje é:

Preservar a instituição do casamento e reconstruir uma cultura vibrante de casamento. Praticamente todo o resto – incluindo objetivos importantes como restaurar o governo limitado, reconstruir a virtude cívica, revitalizar a economia e arrancar altos números de pessoas da pobreza – depende disso (INGLIS, 2011).

Por essa razão, já publicou diversos artigos e trabalhos apresentando a natureza conjugal do casamento e a visão do casamento como um bem humano básico, tais como “*Conjugal union: what it is and why it matters*” (LEE, GEORGE, 2014), “*What is Marriage? Man and Woman, a defense*” (ANDERSON, GEORGE, GIRGS, 2012) e “*Natural Law and the Unity and Truth of Sexual Ethics: a Reply to Gary Gutting*” (GEORGE, FINNIS, 2015) justificando, assim, sua relevância para esse trabalho.

1.1.4 Repercussões no Brasil

No Brasil, o estudo da Teoria Jusnaturalista Neoclássica tem ganhado proeminência por meio do trabalho de pesquisadores como os professores Dr. Elton Somensi de Oliveira, estudioso do tema desde o mestrado³⁸ e revisor técnico da tradução da obra “*Fundamentals of Ethics*”, de Finnis (2007); e o Doutor Victor Sales Pinheiro estuda a temática junto ao grupo de

³⁷ Serviu no Conselho Presidencial de Bioética, na Comissão Americana sobre Direitos Civis (indicado pelo próprio presidente dos Estados Unidos) e na Comissão Mundial de Ética do conhecimento Científico e da Tecnologia vinculada à UNESCO, da qual continua sendo membro consultivo. Possui doutorados honoríficos em direito, letras, ciência, ética, letras humanas, direito civil e ciência do direito. Entre os diversos prêmios recebidos, cabe mencionar a medalha recebida do presidente em 2008, a *United States Presidential Citizens Medal* e a Medalha honorífica pela defesa dos direitos humanos da República da Polônia, o que ressalta seu engajamento com a defesa dos direitos fundamentais.

³⁸ Autor da Dissertação de Mestrado intitulada “Bem comum, razoabilidade prática e direito : a fundamentação do conceito de bem comum na obra de John M. Finnis” (2002).

pesquisa *Tradição da Lei Natural*, sendo autor de vários artigos publicados em Revistas Acadêmicas nacionais³⁹, assim como o Doutor Carlos Ferraz.

Com relação a trabalhos acadêmicos, o trabalho de John de Miranda contribui significativamente para a compreensão dos fundamentos metaéticos do pensamento de John Finnis e o trabalho de Pablo Lago é uma excelente abordagem crítica ao posicionamento de Finnis referente à moral sexual e ao casamento.

Feitas essas apresentações gerais sobre alguns dos principais nomes relacionados à teoria da lei natural contemporânea, passemos à análise dos seus fundamentos, iniciando pela sua abordagem metodológica.

1.2 Método da teoria social: significado focal, casos centrais e casos periféricos

Um dos pressupostos metodológicos indispensáveis, introduzido por Finnis, para a teoria da lei natural contemporânea é o aporte Aristotélico de significado focal, a partir do qual é possível definir casos centrais e casos periféricos. O significado focal é aquilo que constitui e torna inteligível o conjunto relevante de práticas e modos correspondentes de linguagem. Trata-se do fundamento racional, aquilo que atribui inteligibilidade à ação ou conjunto de práticas. A partir da compreensão do significado focal, é possível distinguir entre *casos centrais*, que seria aquilo que é diretamente, sem qualificação – *simpliciter*, e *casos periféricos*, aquilo que é de acordo com alguma coisa, em um sentido qualificado – *secundum quid* (FINNIS, 2011c, p.11; 1998, p. 44).

Finnis nos informa que Aquino confere a esta ideia de relacionar o significado nas diferenças o sentido de “analogia”, alterando o vocabulário de Aristóteles. No pensamento aristotélico, a analogia significava apenas equivalência proporcional, no modelo $a:b=c:d$ (“a” está para “b” como “c” está para “d”). Tal proporção é a estrutura conceitual da justiça distributiva. Aquino, no entanto, entende que há dois tipos de analogia: a analogia de proporcionalidade; e a relação unificadora de várias coisas a um caso central.

O primeiro significado de analogia – equivalência proporcional –, é empregado, por exemplo, no uso do termo “natural” relativo ao ser humano no campo da filosofia moral

³⁹ Este Grupo de Pesquisa pertence ao Diretório do CNPq e tem suas atividades desenvolvidas junto ao Programa de Pós-Graduação em Direito, da Universidade Federal do Pará. Para acesso aos artigos publicados pelo prof. Victor Pinheiro ou maiores informações sobre o grupo, consulte: www.dialetico.com.br. Cf. ‘A fundamentação ética dos direitos humanos em John Finnis’ (2016) e ‘O laicismo e a teoria da lei natural em Finnis: a religião como bem humano básico’ (2016)

desenvolvida pela Teoria da Lei Natural. Nesse contexto, a palavra “natural” é usada analogicamente com referência às ações humanas, significando aquilo que está de acordo com a razão – “as coisas são ‘naturalmente’ X para pessoas humanas quando elas são X ‘de acordo com a reta razão”⁴⁰ (FINNIS, 1998, p. 45). A relação analógica, portanto, está entre as ordens natural (1ª ordem) e moral (3ª ordem) de modo que o razoável está para comunidades humanas como o habitual está para o curso da natureza: normativo, normal, padrão, natural (FINNIS, 1998, p. 45)⁴¹.

No que toca à segunda compreensão de analogia – relação unificadora de várias coisas a um caso central definido pelo significado focal –, podemos compreender que há casos centrais de governos constitucionais e casos periféricos – como a Alemanha nazista de Hitler (FINNIS, 2011c, p.11). Os casos periféricos relacionam-se com os casos centrais a partir do partilhar de vários pontos em comum, a despeito da corrupção que tenha sofrido. De fato, apenas a partir da eleição de casos centrais podemos diferenciar o sofisticado do corrupto em seus diversos níveis (casos periféricos).

A teoria social não procura apenas classificar casos ideais e não ideais, mas também explicar as causas características de suas deficiências e identificar as condições nas quais a corrupção está mais propensa a ocorrer. Aplicando a analogia do significado focal, o vocabulário teórico pode acomodar uma variedade de realidades relevantes – e os casos desviantes não são tratados como não-existentes (FINNIS, 1998, 47). Antes, explorando a multi significância sistemática de termos teóricos, pode-se diferenciar entre os estágios de desenvolvimento, florescimento, corrupção, etc., sem banir para outra disciplina os diversos graus de um mesmo objeto (FINNIS, 2011c, p.10; 1998, p. 43). Assim, uma versão corrompida do caso central pode ser chamada pelo mesmo nome *analogicamente*. Sem dúvida, uma das maiores vantagens do método analógico é o fato de que não exclui de vista, ou torna indescritível, aquelas instituições que são exemplos de atitudes e práticas viciosas⁴².

No entanto, como identificar o significado focal? O conhecimento adquirido por meio de observação e reflexão sobre a ação de um sujeito ou grupo, conquanto seja, em si mesmo, conhecimento especulativo (explanatório-descritivo), tem como objeto um conhecimento prático, i.e., um conhecimento sobre as intenções, as razões para a ação e a efetiva ação do

⁴⁰ Todas as traduções, a não ser que seja de outro modo expresso, foram realizadas pela autora. No original: “*things are ‘naturally’ X for human persons when they are X ‘in accordance with right reason’*” (FINNIS, 1998, p. 45)

⁴¹ As ordens da realidade são o tema do próximo tópico, item 1.3.

⁴² A analogia será um conceito muito importante na obra de Finnis tanto para avaliarmos as possibilidades morais quanto para considerações no raciocínio jurídico. Cf. discussão do capítulo XII de “Lei Natural e Direitos Naturais” sobre leis injustas.

sujeito agente. Em outras palavras, o teórico que pensa o direito ou a ação política está observando a ação humana. Por isso, o significado focal deve ser buscado a partir da perspectiva daquele que age, o que Finnis chamará de adoção do ponto de vista interno (FINNIS, 1998, p. 38). Devemos perguntar por que ele age, realiza ou tem “X”? O significado focal está no fundamento normativo objetivo da própria ação.

No entanto, considerando a variabilidade e a contingência dos assuntos humanos, bem como a *diversidade de escolhas das pessoas*, como pode haver uma teoria política ou social geral se os assuntos humanos são extremamente variados e contingentes?

A resposta de Finnis é que uma teoria social é geral porque é prática. Ser prática, nesse sentido, não se restringe a “poder ser posta em uso”. Antes, significa *tratar sobre e dirigir para* o que seria bom fazer, ter, alcançar ou ser (FINNIS, 1998, p. 41). É prático quando trata sobre, e prescreve, o que deve ser feito no campo aberto (open-ended) da vida humana como um todo, por meio de escolhas e ações à luz de objetos, *bens* que provêm razões para agir e dão significado à vida individual ou em grupo.

A investigação das razões para agir, dos fins ou bens reais (e) verdadeiros da ação humana que fazem com que a vida realmente seja boa e valha a pena, constitui o objeto da ética. Desse modo, o estudo da ética, enquanto uma ciência social descritiva, é, ao mesmo tempo, teórico e prático. Ao menos em um nível ideal, o foco do teórico que analisa uma proposição (*p*) fundamentalmente teórica é conhecer a verdade da proposição (*p*). “O foco não é o que alguém está fazendo ao considerar se é o caso de *p*, ao avaliar *p*, ao afirmar que seja *p*” (FINNIS, 2012, p. 3). A ética, por outro lado, é um empreendimento único em relação a todos os demais porque:

[...] possui dois objetos formais primários (objetivos ou bens que são almejados): (i) a verdade sobre determinado objeto de estudo; e (ii) a instância dessa verdade inserida em escolhas e ações - escolhas e ações nas quais a primeira tarefa, mas apenas a primeira tarefa, é a investigação e a apresentação da respectiva verdade e a aceitação dela enquanto o bem que revela todos os outros bens reais que devem ser alcançados e que devem participar da minha ação. (FINNIS, 2012, p. 4)

As ações humanas, enquanto sejam livremente deliberadas e eleitas, são essencialmente autodeterminantes, no sentido de serem internas ao, e constitutivas do, caráter do sujeito ou da identidade e qualidade do grupo ou da comunidade. Nas palavras de Finnis (1998, p. 42):

As razões que as pessoas possuem para fazer o que fazem podem ser articuladas em conjunto para estruturar uma ciência social apenas na medida em que *boas razões* – razões boas enquanto razões para a ação – se articulam juntas em um conjunto coerente de princípios e conclusões, razões gerais ou estratégicas, e aplicações particulares ou táticas. As razões que [...] alguém considera boas quando considera

assuntos humanos na teoria social reflexiva [...] são as mesmas razões que alguém considera como boas quando reflete sobre o que fazer.

O teórico entende e pode descrever o que o agente está fazendo quando compreende suas razões para se comportar desta ou daquela forma. A construção da teoria social geral está ligada à articulação de razões para a ação em um conjunto coerente de princípios e conclusões. O significado focal deverá, portanto, levar em consideração as razões que levam o sujeito à ação – as razões fundamentais da ação humana são os bens humanos básicos que explanaremos adiante.

Em resumo, ao investigar qualquer comunidade ou instituição fundamentalmente determinada por ações humanas deliberadas, para que o teórico possa construir uma teoria geral, precisará de critérios avaliativos a partir dos quais poderá analisar e descrever o sucesso ou insucesso do empreendimento. Como a investigação ocorre no marco das ações humanas deliberadas, para que a teoria seja coerente ela precisará identificar os objetos que tornam a ação valorosa e digna de ser realizada pelo agente. Ao identificar o que vale a pena realizar, o teórico é confrontado com uma oportunidade prática: poderá escolher realizar/promover esses bens em si ou em sua comunidade, aderindo à razoabilidade dos mesmos; ou poderá rejeitar a realização dos bens com base em motivos sub-rationais, visto já haver identificado a razoabilidade dos mesmos⁴³. Essas escolhas determinarão o caráter do teórico. De um modo ou de outro, a verdade é que o teórico, uma vez confrontado com o conhecimento acerca do bem, adquire um conhecimento que lhe dirige e lhe desafia na prática. De certo modo, ele jamais poderá voltar atrás, ao *status quo* anterior quando não conhecia aquela verdade. Se é uma verdade relevante sobre um bem real, no qual o teórico tem efetivamente a oportunidade de participar, ou ele se conforma a ela ou não. Nesse sentido, as ciências sociais descritivas, sobretudo a ciência política e a ética, são sempre práticas.

O teórico descritivo sempre adota um ponto de vista moral a partir do qual elege o que é importante em assuntos humanos na descrição, e, desse modo, sempre está apontando um caminho prescritivo, em outras palavras:

as avaliações do teórico são um componente indispensável e decisivo na seleção ou formação de quaisquer conceitos a serem usados nas descrições de quaisquer aspectos

⁴³ Não estamos tratando dos casos nos quais, apesar de haver alcançado o conhecimento do bem, o agente não possui condições de realizá-lo por causas externas às suas capacidades e vontades. Isso porque, tais situações não constituem o caso central das condutas humanas autodeterminantes – apesar de que esta determinação e a atualização de qualquer bem humano está sempre condicionada, em alguma medida, pelas conjunturas que cercam o agente e pelos elementos que a realidade e a experiência o proporcionam. Essa relevância dos dados da experiência não é algo ignorado pelos jusnaturalistas contemporâneos. Antes, é crucial para a averiguação da *possibilidade benéfica* de realização humana.

de assuntos humanos tais como a lei e a ordem jurídica. Porque teóricos não podem identificar o caso central daquele ponto de vista prático que eles usam para identificar o caso central do objeto estudado **a não ser que decidam quais realmente são os requisitos da razoabilidade prática em relação a todo esse aspecto de assuntos e preocupações humanas**. No que concerne ao direito, as coisas mais importantes para o teórico saber e descrever são as coisas que, no julgamento do teórico, tornam importante desde um ponto de vista *prático* ter direito – as coisas que são, portanto, importantes na prática “observar” ao ordenar os assuntos humanos (FINNIS, 2011c, p.16, grifos nossos).

Isto acontece porque as avaliações são indispensáveis nas descrições – é impossível evitá-las. Mesmo a eleição de que itens um teórico incluiria em uma lista para descrever uma determinada comunidade requer algum princípio de seleção. Como não é possível prover respostas satisfatórias sem hierarquizar características da existência humana em termos de importância, o problema do ponto de vista moral é inescapável. Se há padrões racionais de certo e errado, eles constituem o critério apropriado tanto para selecionar assuntos para o estudo teórico quanto para a articulação de seus resultados (FINNIS, 1998, p. 49-51). Todavia, isto não sujeitaria a jurisprudência descritiva aos preconceitos dos próprios teóricos? Finnis afirma que por um lado sim, e por outro não. *Sim*, porque para que uma teoria tenha credibilidade e não seja apenas uma “[...] conjunção de lexicografia com história local, ou mesmo uma justaposição de todas as lexicografias conjugadas com todas as histórias locais” (FINNIS, 2007a, p. 18), a eleição de quesitos de significado e importância, e os juízos sobre o bom e o razoável são necessários. E *não*, na medida em que, segundo o autor:

[...] a aquisição disciplinada de conhecimento preciso a respeito dos assuntos humanos – e, portanto, a respeito daquilo que os outros têm considerado de importância prática, e a respeito dos verdadeiros resultados de suas preocupações – é uma ajuda importante para os teóricos reflexivos e críticos em suas tentativas [ou esforços] de converter seus próprios ‘preconceitos’ práticos (e os de suas culturas) em juízos verdadeiramente razoáveis sobre o que é bom e razoável na prática [practically reasonable] (FINNIS, 2011c, p. 17).

O teórico descritivo não está obrigado a adotar em sua teoria todos os conceitos que as sociedades estudadas usaram na interpretação de suas próprias práticas. A perspectiva a ser adotada deve ser a do *studiosus/spoudaious* – aquele que julga adequadamente o caso, a pessoa de razoabilidade prática e caráter integrado, que é verdadeiramente virtuosa. Nesse sentido, o caso central deve ser o ponto de vista daqueles que não apenas apelam à razoabilidade prática, mas *são* prudentes, razoáveis na prática (*practically reasonable*). O apelo ao *spoudaious* não é um vício circular, antes é relevante porque o “bom caráter” é definido por sua adequação à reta razão – ou seja, identificar o *spoudaious* é matéria de juízo crítico, que possui padrões – ninguém é auto-validado. Esse método não privilegia costumes irrefletidos e convencionais; de

fato, a filosofia moral começa pelo convencional, mas o submete a escrutínio para testar sua conformidade com cada aspecto da realidade que possa afetar o juízo racional sobre o bom e o certo, isto porque os critérios decisivos finais para a “formação de conceitos na ciência social” são os parâmetros da razoabilidade prática racional irrestrita, de correto juízo sobre o que fazer (e o que não fazer). Antes, contudo, de entender os parâmetros ou quesitos da razoabilidade prática e sua relação com a formação de conceitos, é necessário fazer alguns esclarecimentos sobre o âmbito da realidade e os bens finais das ações humanas autodeterminadas.

1.3 As quatro ordens da realidade: a irredutibilidade da ética à cultura

A compreensão da distinção entre as quatro ordens da realidade (natural, lógica, existencial e técnica) também é um pressuposto epistemológico primordial para a construção da teoria de Finnis. Não obstante, em sua obra magna “Lei Natural e Direitos Naturais”, não houve uma articulação satisfatória deste ponto. De fato, apesar do papel fundacional desta diferenciação (que está pressuposta em todo o raciocínio desenvolvido), Finnis não trata adequadamente o tema, abordando as quatro ordens apenas no capítulo VI, em uma aplicação prática relacionada aos quatro tipos de relações unificadoras, e no capítulo XIII. Desse modo, não fica clara a relevância da irredutibilidade de cada uma das ordens a qualquer outra para a compreensão da natureza humana e como pressuposto metodológico para a teoria social.

Além disso, no capítulo VI Finnis apresenta a ordem técnica como terceira e a existencial como quarta, invertendo a ordem originalmente proposta por Aquino e seguida por Grisez⁴⁴. Esta inversão não ocorre nos trabalhos posteriores de Finnis, o qual reconhece a infelicidade deste tratamento nesse trabalho no pós-escrito publicado na 2ª edição (FINNIS, 2011c, p. 457).

A relevância desta classificação é exposta com maior clareza no artigo ‘*Legal reasoning as practical reasoning*’, de 1992 (FINNIS, 2011e, p. 216-219) e na obra “*Aquinas*”, de 1998. Nesses trabalhos, Finnis aponta que para se construir uma ciência social, é necessário antes entender que há quatro tipos irredutíveis de ciência, correspondentes a quatro ordens distintas da realidade (FINNIS, 1998, p. 21): [1] ciências sobre assuntos e ordens não afetados pelos nossos pensamentos, i.e., *ordem da natureza*; [2] ciências da ordem que podemos trazer ao

⁴⁴ Não existe prioridade ou hierarquia entre as ordens. Essa inversão só seria problemática por poder causar eventual confusão exegética.

nosso próprio pensamento, correspondendo à *ordem lógica*; [3] ciências sobre a ordem que podemos trazer através da deliberação, escolha e ações voluntárias, ou seja, a *ordem existencial*⁴⁵, que abrange a política, a moral, a economia e toda conduta humana autodeterminada, e que é estudada por uma parte da psicologia, biografia e história de assuntos humanos, economia, filosofia moral e filosofia política – conciliadas por Aquino sob o rótulo de *philosophia morallis*⁴⁶; e, finalmente, [4] ciências sobre as artes práticas, que corresponde à *ordem técnica*.

Obviamente, a realidade é una, não está cortada em partes. Nos processos de análise e síntese que constituem nosso conhecimento racional, nós distinguimos e unimos as partes (GRISEZ, 1965, p. 174). Não obstante, essa distinção analítica é extremamente importante para compreendermos adequadamente a ação humana autodeterminada. Apesar da indivisibilidade da realidade, podemos distinguir diferentes aspectos da mesma e a maneira como o teórico deve aproximar-se de cada evento deverá observar as peculiaridades de cada ordem para que sua compreensão seja bem sucedida. Visando esclarecer os possíveis recortes analíticos de um mesmo evento, analisemos o exemplo apresentado pelo próprio Finnis em ‘Legal Reasoning as Practical Reasoning’.

Considere que uma palestra está acontecendo. [1] Ouve-se os sons produzidos pelas cordas vocais do palestrante: há uma ordem natural que não estabelecemos por nosso próprio entendimento, mas que podemos investigar por meio dele; [2] Ouvem-se as *exposições, argumentos e explicações* do palestrante e o entendimento do ouvinte é alinhado a elas: há uma ordem lógica que pode ser trazida ao arrazoar, ao escrutínio, às investigações do próprio ouvinte estudada pela lógica, metodologia e epistemologia; [3] ouve-se o palestrante que está (assim como o ouvinte) *livremente* participando naquela atividade e em relacionamento humano: há uma ordem moral ou existencial que pode ser trazida às disposições, escolhas e ações do próprio

⁴⁵ Esta ordem engloba todas as condutas humanas autodeterminadas. É a ordem que trazemos à nossa existência por meio da deliberação e escolhas inteligentes. Como a deliberação voltada à escolha e à ação é um ato da razão prática, orientado pela razoabilidade prática, temos que se trata da ordem na qual fazemos escolhas razoáveis – *por razões*. Para a lei natural, as escolhas verdadeiramente razoáveis e pautadas nos requisitos da razoabilidade prática constituem e são a moralidade. Para a lei natural, algo é imoral quando é irrazoável (GRISEZ, 1965, p. 182). Feitas essas ressalvas, é correto, portanto, entender que a terceira ordem é a ordem moral – não do moralismo estrito, mas da deliberação razoável em todas as áreas que envolvam condutas humanas autodeterminadas. Para evitar reducionismos no conceito, optamos por falar em *ordem existencial* nesse primeiro momento – termo empregado por Finnis no artigo *Legal reasoning as practical reasoning* (2011e, p. 217). Todavia, com isso em mente, adiante usaremos os termos ordem existencial e ordem moral como sinônimos – sempre nos referindo à 3ª ordem.

⁴⁶ Aquino entende que a 3ª ordem é objeto de estudo da *philosophia morallis* – que não se confunde com filosofia moral. Antes, refere-se a toda ação humana na ordem do agir (essa frase ficou redundante), toda conduta humana autodeterminada (livre e deliberativa). Substituímos o termo pelas diversas áreas que estudam a conduta humana autodeterminada a fim de atualizar o significado original à linguagem hodierna.

sujeito; [4] ouve-se a *língua portuguesa* e proposições organizadas a partir de uma técnica retórica ou explanatória pois existe também uma ordem que se pode estabelecer quanto às coisas que estão em poder das pessoas, permitindo assim a criação de objetos como poemas, barcos, softwares, armamentos de guerra, etc.; esta é a ordem da *poiesis*, da técnica, da cultura, e é estudada pelas artes e tecnologias, bem como pela linguística e pela retórica (FINNIS, 2011e, p. 217-218).

Diante disto, o raciocínio crítico sobre a autoconstituição pessoal ou social não pode ser reduzido à ciência natural, à lógica ou à tecnologia. Antes, ações e sociedades humanas só podem ser adequadamente descritas, justificadas ou criticadas se forem analisadas desde a perspectiva da terceira ordem, compreendidas como a execução de escolhas livres (FINNIS, 1998, p. 22). No entanto, esta tese anti-reducionista sobre a teoria política e social (e também da ação individual, sobre a ética), tem sido rejeitada de Hobbes à contemporaneidade, levando a uma visão reducionista do homem ou da sociedade⁴⁷. A maioria dos teóricos sociais ou políticos recusam-se ou não reconhecem a realidade da livre escolha, tratando seu assunto como se fosse uma substância natural ou então uma técnica ou produto de técnica (FINNIS, 1998, p.22; M'PORA, p. 113-116). Finnis afirma, contudo, que a metodologia de Aquino oferece uma alternativa radical e superior (FINNIS, 1998, p.22).

1.4 *Philosophia moralis*: grupos e suas ações finalísticas e coordenadas

Com relação a escolhas livres, alguém faz uma escolha livremente quando, julgando entre razões e motivos para adotar uma determinada via de ação, e razões para adotar alguma alternativa incompatível, a pessoa prefere uma opção à outra e assim define o que irá fazer (a não ser que mude de ideia). O processo deliberativo envolve várias etapas e possui uma estrutura complexa. Merece destaque, nesta estrutura, o *entendimento prático*, que consiste na habilidade do indivíduo de entender razões (benefícios inteligíveis) e elaborar planos e propostas; a *razão prática*, que consiste na habilidade de relacionar um tipo de benefício a outro e de considerar a eficiência dos meios e respectivos méritos de planos alternativos; e a *vontade*, que é a habilidade de responder a razões para a ação. O processo deliberativo, em si, passa por

⁴⁷ A obra “Fundamentos de Ética” é um referencial muito importante para a adequada compreensão da crítica finnisiana à concepção restrita da razão e à questão dos bens inteligíveis face às meras experiências de realização humana.

diversas fases, que Finnis distingue analiticamente no terceiro capítulo de “*Aquinas*” como a *electio, intentio, consilium, consensus, sententia, imperium, usus e fruitio*, por exemplo⁴⁸.

A filosofia prática estuda as ações humanas, podendo ser dividida em dois campos: [1] o estudo das ações que não permanecem no agente, referente ao *fazer*, à técnica; e [2] o estudo das ações que permanecem no agente⁴⁹, referente ao *agir* – trata-se do que Aquino chamou de *philosophia moralis*. A *philosophia moralis* é a filosofia da conduta humana autodeterminada, que investiga as ações de grupos ou pessoas (FINNIS, 1998, p.23). Este estudo pode estar voltado às ações individuais, de *lares (oconomica)*, ou do grupo civil, constituindo, neste último caso, a política (FINNIS, 1998, p.24)⁵⁰.

Existe uma relação entre grupos e atividades. Um grupo ou comunidade é uma unidade de ordem e um tipo de todo. Nesse marco, as ações poderão ser das pessoas que constituem o grupo ou do próprio grupo, isto é, as pessoas no grupo podem realizar atos que não visam nenhum propósito do grupo especificamente; assim como o grupo pode realizar atos que os indivíduos, separadamente, jamais poderiam – e.g., um exército pode cercar uma cidade, um único soldado não (FINNIS, 1998, p. 24-25).

A ordem de um grupo humano que faz com que ele esteja unificado possui dois elementos principais: [1] a coordenação entre as partes, entre os membros do grupo; e [2] a relação entre aquela coordenação e a sua finalidade, entre o grupo e o propósito da associação e coordenação dos membros⁵¹. A inteligibilidade e avaliação – se bem-sucedida ou não – da coordenação (atividades) entre os membros do grupo depende da compreensão dos propósitos da associação e o modo como tal associação constitui ou contribui (ou deveria contribuir) para o bem-estar, para a realização, dos indivíduos associados. Apenas com a posse desse entendimento poderá a teoria política ou outra teoria social, adequadamente descrever, justificar ou criticar os padrões de associação e coordenação que fornecem o seu objeto (FINNIS, 1998, p. 26).

Por exemplo, um grupo de mulheres reunido, se é um grupo de freiras, de feministas, de ambientalistas ou de simples amigas que se encontram, depende da finalidade daquela união e das atividades que desempenham juntas ou cooperativamente. Apenas entendendo as ações e os propósitos de tal associação é que o teórico poderá descrevê-la como essa ou aquela

⁴⁸ Cf. FINNIS, 1998, capítulo 3.

⁴⁹ Efeito intransitivo da instanciação dos bens humanos básicos, GEORGE, 1998, cap. 6; FINNIS, 2012, cap. 6.

⁵⁰ A comunidade política será objeto de estudo dos itens 4.2 e 4.3 adiante.

⁵¹ No item 4.2.6, partindo de “Lei Natural e Direitos Naturais”, veremos que Finnis, ao tratar sobre a existência de uma comunidade, identifica um terceiro elemento, que é o tempo, a permanência ou habitualidade daquelas coordenações de ação.

associação, bem como criticar a maneira como o grupo se organiza e as atividades que executa como bem sucedidas ou mal sucedidas, até mesmo para poder encontrar, porventura, os problemas estruturais na coordenação que estão relacionados às deficiências da comunidade.

Esse pensamento é particularmente relevante para pensarmos questões referentes ao casamento, pois, sendo um tipo de comunidade, precisa ser estudado a partir de seus fins. É necessário, antes de qualquer consideração sobre o direito ao casamento, identificar o que o casamento é e quais são os bens que o define e atividades que tornam essa comunidade um casamento e não um outro tipo de associação. Esta investigação precisa anteceder qualquer debate acerca do direito ao casamento ou dos privilégios que as pessoas casadas receberão do Estado, pois é apenas a partir daquelas respostas que essas últimas perguntas poderão ser apropriadamente respondidas⁵².

Ainda em relação à conduta humana, os atos são compreendidos, fazem sentido, apenas a partir da compreensão de seus objetos – para descrever *o quê* alguém está fazendo, a pergunta que deve ser estrategicamente posta é *por que* a pessoa está se comportando daquela forma (FINNIS, 1998, p. 35).

No que toca à coordenação, Finnis faz sete apontamentos: [1] deve ser compreendida com referência a seu objeto – não apenas com relação ao objetivo último, mas a cada objetivo intermediário para se alcançar o último; [2] cada um desses fins pode ser a razão (*ratio/rationale*), o objeto *diretivo*, a fonte primária da coordenação para alcançá-lo; [3] a cada nível, a coordenação se dá ou por acordo unânime constante ou por observância a diretivas determinadas por líderes; [4] a coordenação pode ser limitada com relação a seu objeto e sua duração; [5] formas limitadas (ou mesmo algumas ilimitadas) de coordenação podem ser estruturadas ao redor de uma técnica; [6] a coordenação nos grupos humanos ocorre por meio de escolhas livres autodeterminantes, feitas por razões não redutíveis a qualquer arte; em cada nível de coordenação, a escolha está sempre aberta para participar ou não, e tal decisão poderá ou não ter um efeito para o objetivo geral do grupo, mas certamente terá um significado distinto para a pessoa que tomou a decisão e as relações interpessoais que tal decisão trair ou afirmar; [7] apesar de a coordenação quase sempre envolver algum tipo de autoridade, ela sempre irá requerer o exercício da autonomia das partes coordenadas (FINNIS, 1998, pp. 35- 37).

A sociedade, assim como as ações individuais, é objeto da *philosophia moralis* precisamente porque a *philosophia moralis* reflete sobre as ações humanas (em coordenação e

⁵² Cremos que a articulação mais simples e objetiva de respostas dos jusnaturalistas neoclássicos a essas questões foi formulada por Robert George, Ryan Anderson e Sheriff Girgs na obra “What is Marriage: man and woman, a defense” (2012). Cf. item 3.5.4.

finalidade), e as sociedades humanas possuem sua realidade distintiva enquanto ordens de ações inteligentes, voluntárias e finalísticas (FINNIS, 1998, p. 26-27). Desse modo, reiteramos novamente que ao tentar entender uma coordenação de ações voltadas a um fim, o teórico simultaneamente *descreve* e *prescreve* o que deve acontecer (ou deveria ter acontecido), isto porque ele sempre elege um ponto de vista moral e casos centrais. Assim, não existem descrições neutras.

Ante o exposto, temos que a compreensão de qualquer comunidade ou instituição humana depende da compreensão dos objetos de tais comunidades ou instituições. Existe uma coordenação de atividades que torna possível identificar e distinguir uma comunidade de outra. Tal coordenação só pode ser compreendida e avaliada a partir da apreensão do objet(iv)o, ou *bem*, ao qual as atividades estão voltadas. A partir da descrição do *bem* (ou *bens*), é possível medir o enquadramento das ações e a adequação ou inadequação da coordenação e das ações para alcançá-lo.

Por exemplo, um time de futebol diferencia-se de uma comunidade acadêmica, pois realizam atividades diferentes. Tais atividades moldam a comunidade, a comunidade é o que é porque faz o que faz. Paralelamente, tais atividades são determinadas pelo objet(iv)o, *bem* (que no caso da comunidade é comum – é um *bem comum*), buscado pela comunidade. Desse modo, as atividades de um time de futebol – exercícios físicos, uso de uniformes, etc. – serão diferentes das atividades de uma comunidade acadêmica – leitura, resumos, palestras, etc. –, porque os fins que buscam são diferentes. A comunidade esportiva está buscando o bem do jogo, da vitória; já a acadêmica, está buscando o bem do conhecimento, da verdade sobre o mundo e sobre as pessoas. Estendendo o raciocínio ao nosso objeto de análise, exsurge a pergunta: o que estará buscando a comunidade do casamento? Qual o bem comum que unifica as relações nesse contexto? Essas e outras considerações mais específicas serão abordadas no próximo capítulo.

As considerações sobre o modo operacional de comunidade também se aplicam a ações individuais – as pessoas também agem com vistas a algum bem, e a maneira de compreender a ação de qualquer pessoa é perguntar: “por que você está fazendo, agindo, realizando, ...?”. Tendo em vista que as ações humanas autodeterminadas partem de uma deliberação prévia irreduzível às ordens da natureza, da lógica ou da técnica, passamos, a seguir, ao estudo das faculdades intelectuais que viabilizam a compreensão e orientação prática do ser humano.

2. RAZÃO PRÁTICA: DOS PRIMEIROS PRINCÍPIOS À REALIZAÇÃO HUMANA INTEGRAL

Iniciamos, então, o estudo sobre o intelecto humano. Tal intelecto possui duas faculdades: a faculdade da razão teórica e a faculdade da razão prática. Grisez trabalhou extensivamente este tema no artigo *‘The first principle of practical reason: a commentary on the summa theologiae, 1-2, question 94, article 2’* (GRISEZ, 1965), por essa razão, será nosso principal aporte teórico neste tópico. Finnis está em plena consonância com Grisez e, de fato, o artigo mencionado foi chave para a formação de todo o pensamento finnisiano⁵³. Um último esclarecimento preliminar dado pelo próprio Finnis sobre o assunto é que deve-se estar atento que, apesar de falarmos de duas faculdades, permanece apenas um intelecto. Na maior parte do nosso tempo não existem pensamentos puros, mas tendem a ser tanto teóricos quanto práticos⁵⁴ (FINNIS, 2012, p. 10-11).

Começamos a investigação pela razão teórica. A razão teórica ocupa-se do conhecimento do *ser*, correspondendo-lhe o princípio da não-contradição, segundo o qual o conhecimento teórico é impossível se alguém afirma e nega a mesma coisa, ao mesmo tempo e no mesmo lugar. Uma pessoa pensa teoricamente quando visa, primariamente, identificar a verdade sobre algum tema (FINNIS, 2012, p. 10-11). Aquino delineou os contornos da razão teórica e seu primeiro princípio nos seguintes termos:

Ora, entre as coisas que podem ser apreendidas por todos há uma certa ordem de precedência. Pois aquilo que em primeiro lugar pode ser apreendido por alguém é o ser, e a compreensão do ser está incluída em absolutamente tudo que alguém apreende. Logo, o primeiro princípio indemonstrável é: não se pode simultaneamente afirmar e negar. Este princípio baseia-se na inteligibilidade do ser (e do não-ser), e todos os outros princípios são baseados neste, como diz Aristóteles na *Metafísica*. (Aquino apud GRISEZ, 1965, p. 170)

⁵³Finnis reconhece a influência de Grisez, afirmando no prefácio de *“Natural Law and Natural Rights”*, p. vii, que: “[t]he ethical theory advanced in Chapters III–IV and the theoretical arguments in sections VI.2 and XIII.2 are squarely based on my understanding of his [Germain Grisez’s] vigorous re-presentation and very substantial development of the classical arguments on these matters”.

⁵⁴ Cf. FINNIS, 2012, p. 10-11, “[...] Aristóteles e Tomás de Aquino estavam bem cientes de que cada um de nós possui apenas uma inteligência, apenas uma capacidade (poder, habilidade...) de entendimento. Assim, as diferenças entre o entendimento 'teórico' e o 'prático' são apenas diferenças operacionais. E existem essas diferenças nas operações do intelecto de alguém simplesmente porque existem diferentes objetivos. Uma pessoa está pensando, teoreticamente, [...] quando está visando, primariamente, a discernir a verdade sobre algum tema. Uma pessoa está pensando praticamente quando está visando, primariamente, a descobrir ou determinar o que fazer, o que pegar, o que ter ou o que ser [...] Teórica e prática são termos análogos (incluem não apenas os casos centrais, mas também os periféricos). A maior parte do nosso pensamento efetivo é tanto teórico quanto prático. Na maior parte do tempo estamos interessados na verdade em si mesma e também porque queremos obtê-la e ser o tipo de pessoa que a possui, ou apenas porque, focados em outras coisas, como ser um bom amigo, e.g., “queremos que esse enfoque seja inteligente e bem informado.” (FINNIS, 2012, 10-11).

Esse trecho aponta o *ser* como a inteligibilidade básica da razão teórica, a primeira descoberta sobre qualquer coisa que se deseje conhecer – que esta coisa *é algo* a ser conhecido. Como o ser está incluído em absolutamente tudo o que o intelecto possa apreender, o princípio da não-contradição ~~não-contradição~~, também formulado na proposição “*não se pode simultaneamente afirmar e negar*” apresenta-se como autoevidente ao raciocínio teórico. O princípio exclui a identificação do *ser* com o *não ser* e todos os outros princípios são baseados nesse. Isto, porém, não significa que os princípios são derivados dele por dedução, mas que este princípio é básico no sentido de ser-nos fornecido por nosso entendimento mais primitivo. Todo conhecimento posterior adiciona sobre essa apreciação elementar e dá alguma característica inteligível a esta definitividade [*definitiveness*] em relação ao ser – no sentido de definir as coisas e conhecê-las em si e em relação com outras (GRISEZ, 1965, p. 174-175).

A título exemplificativo, se o princípio for expresso como [A1]“todo ser é algo” e dizemos que [A2]“o cachorro é um animal”, percebemos que A2 não é uma derivação de A1. A constatação de A2 começa a determinar o ser específico do cachorro, em suas características inteligíveis e natureza definitiva. Existe uma relação entre A1 e A2, mas não é de derivação e sim de pressuposição condicionante do raciocínio teórico. “A dimensão objetiva da realidade dos seres que conhecemos conhecendo este princípio é simplesmente a definitividade que exige do intelecto que conhece os seres, a exigência mínima – de pensar consistentemente sobre eles” (GRISEZ, 1965, p. 175).

Existe um paralelo entre o primeiro princípio da razão teórica, visto acima, e o primeiro princípio da razão prática. Para esta última, a primeira inteligibilidade é o bem, sem a inteligibilidade do bem, nada pode ser compreendido quanto à ação humana⁵⁵. Grisez elabora o argumento afirmando que a razão prática consiste na “mente trabalhando como um princípio de ação, e não simplesmente como um recipiente da realidade objetiva. É a mente traçando o que é para ser [is to be], e não meramente gravando o que já é” (GRISEZ, 1965, p. 175). Vale citar que para Grisez, conhecer pode ser entendido como:

[...] uma realização alcançada por um desenvolvimento através do qual o indivíduo compartilha de uma maneira espiritual as características e realidade do mundo que é conhecido. O conhecimento é uma unidade entre o homem conhecendo e o que ele conhece (Grisez, 1965, p.176).

⁵⁵ Essa informação é extraída na análise exegética de Grisez a partir do texto do quarto parágrafo da resposta à questão nº 94, segundo a divisão do próprio Grisez. Cf. n. 15. Segue tradução do parágrafo: “4) Mas da mesma forma como o ser é o primeiro a ser apreendido irrestritamente pela mente, o bem é o primeiro a ser apreendido pela razão prática - isto é, a razão dirigida a uma obra - pois todo princípio ativo atua em vista de um fim, e fim inclui [implica] a inteligibilidade de bem” (GRISEZ, 1965, p. 171).

Nesse marco, na esfera do conhecimento teórico, a mente deve conformar-se aos fatos (o mundo dita as regras), e o que é conhecido tem a realidade que é dada-antes que o conhecedor venha a participar dela. Por exemplo, o cão é o cão, antes que o sujeito o perceba enquanto cão, da raça labrador, integrante do reino animal, e todas as demais inteligibilidades possivelmente apreensíveis desse *ser*. A dimensão da realidade que é alcançada pela compreensão e pela verdade já está realizada no objeto de pensamento, a despeito do nosso próprio pensamento sobre o objeto. Nossas mentes usam as informações da experiência como uma ponte para penetrar a realidade com o fito de apreender as verdades “mais-que-dadas” sobre as coisas. A razão teórica contempla a esfera do *ser* e o traz ao pensamento (GRISEZ, 1965, 176).

No âmbito do conhecimento prático, o conhecedor vem antes e o que é conhecido será alterado como resultado de ter sido objeto de pensamento, o conhecido deve conformar-se à mente do conhecedor (a mente dita as regras). Quando a mente indaga a si mesma “*o que devo fazer em relação a x?*” terá penetrado o âmbito prático. Observe que a decisão tomada e a ação realizada não estão postas na realidade. Antes, surgem na razão do sujeito e são, posteriormente, trazidas à realidade. Assim, o conhecimento prático não se dedica a um objeto que já existia (apesar de pressupor a compreensão de alguns princípios apreendidos pela experiência, mas não contidos em uma experiência em particular⁵⁶), antes trará o objeto à realidade, por meio da ação.

Temos, no entanto, distinções entre as dimensões da realidade alcançadas pelo conhecimento teórico e pelo conhecimento prático. No conhecimento teórico, como dito acima, a verdade e a compreensão alcançadas já estão realizadas no objeto de pensamento. O conhecimento prático alcança, não a compreensão do *ser*, mas a inteligibilidade do fim. A dimensão da realidade à qual o conhecimento prático se refere é a uma possibilidade por meio do que está posto, do que está dado; possibilidade que deve ser realizada por meio do direcionamento da própria mente. Esse direcionamento à ação é atividade realizada pela razão prática. A razão prática não alcança a verdade pela conformação àquilo que é conhecido, pois o que a razão prática conhece não possui o *ser* e a definitividade necessários para ser um

⁵⁶ Esse ponto refere-se ao argumento do *insight* e será abordado adiante. Em resumo, significa que, na experiência prática o ser humano após descobrir a verdade sobre alguns fatores particulares, consegue apreender um princípio maior não contido, nem resumido em qualquer dos dados particulares. Por exemplo, alguém ouve uma linda melodia, assiste uma bela peça, contempla uma bela paisagem e percebe que a experiência estética é um bem a ser buscado. A experiência estética não se resume a nenhuma daquelas atividades, nem está contida totalmente em nenhuma daquelas realidades, trata-se de um *insight* novo e autoevidente – é necessária apenas alguma experiência saudável da realidade para que o sujeito identifique esse bem. A apreensão da experiência estética como um bem, torna-a uma razão para a ação. A condição para a ação racional é que esteja voltada a bens, a fins, haja vista que o primeiro princípio da razão prática é diretivo aos mesmos. Nada disso implica que a ação seja moral nesta etapa. Porém, guardemos essa discussão para os próximos itens.

parâmetro para a inteligência. Antes, a verdade é alcançada pela antecipação do momento em que algo que é possível por meio da ação humana entrará em conformidade com a razão e pelo direcionamento de esforços a tal momento (GRISEZ, 1965, p. 176). Assim, a razão prática traça diretrizes na esfera do *dever-ser* e o traz do pensamento à realidade. Dessa maneira, temos que:

A mente teórica cruza a ponte sobre o dado para penetrar o reino do ser; ali a mente pode apreender qualquer coisa, atual ou possível, cuja realidade não seja condicionada pelo pensamento e pela ação do ser humano. A mente prática também cruza a ponte sobre o dado, mas introduz dádivas no reino do ser, pois o conhecimento prático contribui para a apreensão de possibilidades, que sendo oportunidades, requerem a ação humana para serem realizadas (GRISEZ, 1965, p. 176)⁵⁷.

Se a razão prática é a mente funcionando como um princípio de ação, então ela está sujeita às condições necessárias para cada princípio ativo, sendo uma delas a de que *todo princípio ativo age em razão de um fim*. Um princípio ativo, como irá realizar algo (senão não seria um princípio ativo), precisa estar orientado a este algo. Isso significa que, já no primeiro instante, uma ação deve ter direção definida, além de implicar em um limite definitivo, estabelecido pelo próprio fim (GRISEZ, 1965, p. 177). O fim da ação limita os contornos da própria ação. Vale a pena transcrever ilustração fornecida por Grisez sobre o princípio ativo:

Imaginemos uma colher de açúcar segurada pela mão sobre uma xícara de café quente. Não faz sentido dizer que a solubilidade do açúcar significa apenas que ele se dissolverá. A solubilidade é verdade para o açúcar **neste momento**, e no entanto esta propriedade é diferente daquelas que caracterizam o açúcar quanto ao que ele realmente já é, pois a solubilidade caracteriza-o com relação a um processo no qual ele está **apto a ser** envolvido. **A orientação de um princípio ativo para um fim é parecida com isto — é um aspecto real da realidade dinâmica**. No caso da razão prática, agir por conta de um fim é agir tendo em vista um objetivo, pois a razão prática é um princípio ativo consciente e autodeterminante. Propósito em vista é, então, um aspecto real da realidade dinâmica da razão prática, e uma condição necessária de a razão ser prática (GRISEZ, 2007, p. 189)⁵⁸.

Todo fim envolve um bem se por “bem” entende-se aquilo ao qual cada coisa tende por seu próprio princípio de orientação intrínseco. Nesse contexto, para cada princípio ativo o fim em virtude do qual se age é também um bem para ele, haja vista que nada pode agir com orientação definitiva exceto em razão de algo ao qual, por sua vez, se tenda. Esta “*tendência*

⁵⁷ O texto original possui estrutura gramatical de difícil tradução ao português, por isso essa citação não é completamente fiel à última sentença do trecho, cujo original reproduzimos: “The theoretical mind crosses the bridge over the given to raid the realm of being; there the mind can grasp everything, actual or possible, whose reality is not conditioned upon the thought and action of man. The practical mind also crosses the bridge of the given, but it bears gifts into the realm of being, for practical knowledge contributes that whose possibility, being opportunity, requires human action for its realization” (GRISEZ, 1965, p. 176).

⁵⁸ Tradução de José Reinaldo de Lima Lopes (GRISEZ, 2007, p189).

para” é mais fundamental que *ação em virtude de*, pois cada princípio ativo tende àquilo que sua ação realizará, mas nem toda habilidade tendenciosa é ativada na ação em razão do objeto de sua tendência (GRISEZ, 1965, pp. 177-178). Ao atuar como um princípio ativo, a partir da faculdade da razão prática, a mente deve pensar em termos do que pode ser um objeto de tendência. Se pensar em outros termos, a mente não poderá causar o que pensa. Se a razão prática irá trabalhar visando à unidade com o que conhece pela conformação do conhecido a si mesma (ao invés de conformar-se ao conhecido), então a mente deve pensar o conhecido sob a inteligibilidade do bem, pois é apenas como um objeto de tendência e como um possível objeto de ação que o-que-é-para-ser por meio da razão prática tem qualquer realidade. Da mesma forma como o *ser* é o primeiro a ser apreendido irrestritamente pela mente, o *bem* é o primeiro a ser apreendido pela razão prática⁵⁹ (GRISEZ, 1965, p. 178).

2.1 Princípio primaríssimo da razão prática

2.1.1 Primeiro princípio da razão prática

Assim como o primeiro princípio da razão teórica é baseado na inteligibilidade do *ser*, o primeiro princípio da razão prática é, analogicamente, fundamentado na inteligibilidade do bem. A inteligibilidade do bem é *aquilo para o qual cada coisa tende*. Até que o objeto da razão prática seja realizado, ele existe apenas na razão e na ação em sua orientação dirigida pela razão. Da mesma maneira como o princípio de não-contradição (*o mesmo não pode ser e não ser ao mesmo tempo e no mesmo sentido*) expressa a determinação, que é a primeira condição da objetividade das coisas, e a coerência, que é a primeira condição de conformação da razão teórica à realidade, assim também o primeiro princípio da razão prática expressa a imposição da tendência, que é a “primeira condição da objetificação que a razão faz de si mesma, e o direcionamento ou intencionalidade, que é a primeira condição de conformidade com a mente na parte dos trabalhos e fins” (GRISEZ, 1965, p. 178-179).

No primeiro preceito a razão prática simplesmente determina que o que ela pensar deve ao menos estar direcionado a *algo*. Qualquer outro preceito adicionará a este primeiro; outros preceitos determinam exatamente o que a direção é e o que o ponto de partida deve ser se a

⁵⁹ Texto de referência no original: “Thus it is that good first falls within the grasp of practical reason just as being first falls within the unrestricted grasp of the mind” (GRISEZ, 1965, p. 178).

orientação for para ser seguida. O primeiro princípio da razão prática imprime uma forma de interpretar a experiência requerendo que todo preceito seja prescritivo. “Ao prescrever devemos direcionar e não podemos razoavelmente evitar executar na realidade a inteligibilidade que a razão concebeu” (GRISEZ, 1965, p. 179).

Em suma, a tarefa da razão prática é dirigir seu objeto em direção ao ponto em que alcançará a plenitude da realização concebida na mente. Neste direcionamento, a razão prática lidera um desenvolvimento e deve usar o material disponível, não pode ignorar as circunstâncias. Então, os preceitos básicos da razão prática aceitam as possibilidades sugeridas pela experiência e direcionam os objetos das considerações da razão para as realizações que tomam forma na mente (GRISEZ, 1965, p. 179).

A razão prática forma os princípios básicos de seu direcionamento a partir da experiência. Nas nossas experiências temos tendências que se fazem sentir e que apontam para certos objetos relativos a elas. Essas inclinações são parte de nós mesmos, logo seus objetos são *bens humanos*. A razão prática é a mente orientada a dirigir, mas só pode dirigir àquilo pelo qual o homem pode ser levado à ação, àquilo que o homem pode realizar – ou para os objetos de suas inclinações naturais ou para os objetivos derivados desses. Se a razão prática ignorasse o que está dado na experiência, não teria poder para dirigir, pois o que é para ser não pode vir do nada. A direção da razão prática pressupõe possibilidades nas quais a razão pode obter impulso, e tais possibilidades surgem apenas na reflexão sobre a experiência. O impulso que a razão apreende nessas possibilidades está expresso nos princípios substantivos básicos da lei natural (GRISEZ, 1965, p. 180) – nos bens humanos básicos.

Nada disso implica em que a razão seja instrumental a serviço da natureza. A derivação não é direta e a posição da razão em relação à inclinação não é passiva. Usando o primeiro princípio, a razão prática reflete na experiência na qual as inclinações naturais são encontradas apontando para os bens apropriados a elas mesmas. A razão percebe esses bens como seus próprios bens porque o bem da razão, que é inteligível, contém o aspecto do fim, e os bens aos quais essas inclinações apontam são fins potenciais, ou seja, possibilidades de realização. A razão prescreve de acordo com a ordem das inclinações naturais porque a razão dirige as possíveis ações, e os possíveis padrões da ação humana são determinados pelas inclinações naturais, pois o homem não pode agir em virtude daquilo ao qual ele não possui base de afinidade em suas inclinações (GRISEZ, 1965, p. 180). Finnis (2012, p.21) apresenta a relação de dependência ontológica da seguinte maneira: “Na ‘ordem ontológica’, sem dúvida, ‘a essência da alma’ firma-se nas potências, as potências firmam-se nos atos, os atos firmam-se no conhecimento dos objetos”.

No entanto, fulcral na interpretação da teoria neoclássica é o fato de que a ordem epistemológica é inversa à ordem ontológica. Existe uma ligação e uma dependência entre os bens humanos básicos e a natureza humana, isto porque os bens serão estes e não outros na medida em que temos a natureza que temos, e não outra. Se tivéssemos outra natureza, com outras inclinações, os bens seriam aqueles correspondentes àquela natureza e àquelas inclinações. Não conhecemos os bens depois de conhecer *a priori* a natureza. Ao contrário, seguindo a metodologia Aristotélica, conhecemos primeiro os bens, as finalidades de um objeto, e este conhecimento nos permite conhecer a natureza daquele objeto. Nas palavras de Finnis (1998, p. 92):

Nada pode ser um bem humano [...] ou razão para a ação humana, exceto o que pode ser realizado pela ação humana; e as ações humanas não podem alcançar nada além das capacidades humanas; e as capacidades humanas são o que são precisamente na medida em que temos a natureza que temos.

Desse modo, então, é que a ordem epistemológica é inversa à ontológica⁶⁰. Assim, é possível compreender a natureza humana a partir da compreensão das capacidades humanas; (e) tais capacidades são identificadas a partir da análise da ação humana e dos objetos (propósitos básicos) da ação humana. Esses objetos dos atos humanos eletivos são os bens básicos, princípios práticos primários, e “os objet(iv)os dos atos humanos são bens inteligíveis que fazem sentido para alguém que está escolhendo o que fazer” (FINNIS, 2012, p.21; 1998, p. 90-91). Ou seja, a perspectiva não é que *a priori* se construa uma teoria abstrata sobre a natureza humana, mas que a razoabilidade prática e os bens aos quais a ação humana se volta, *revelam essa natureza*.

O conhecimento sobre os bens que valem a pena realizar, ou seja, a ética, não é deduzido ou inferido a partir da metafísica ou da antropologia cultural. Contudo, uma metafísica ou antropologia equivocada irá bloquear o entendimento reflexivo sobre o modo pelo qual alguém participa dos bens humanos – daí a importância do reconhecimento radical da irreduzibilidade das ações humanas deliberadas às ordens natural, lógica ou técnica⁶¹. Como exemplo da

⁶⁰ Relacionando esse raciocínio ao estudo da ética, Finnis afirma que o estudo da ética é fundamental para compreendermos a natureza humana: “Epistemologicamente, (o conhecimento) da natureza humana não é a “base da Ética”; na verdade, a Ética é uma preliminar indispensável para o pleno e bem fundado conhecimento da natureza humana. O que alguém pode e deve dizer sobre a natureza humana, como o resultado dos seus questionamentos éticos; não é mero argumento retórico adicional; ela encontra seu lugar na consideração sóbria e factual sobre o que é ser um ser humano” (FINNIS, 2012, p.21).

⁶¹ Finnis não publicou trabalhos apresentando uma antropologia sistematicamente. Não obstante, o seu trabalho pressupõe uma determinada concepção de ser humano. Pastor M’Pora, em sua tese de doutorado “Integral Human Fulfilment as the Natural Foundation of the Family in John Finnis’s Thought”, tenta extrair, sistematizar e articular essa antropologia pressuposta, concluindo que Finnis concebe o ser humano como *microcosmo*, cuja natureza “é

influência da concepção metafísica, Finnis (2012, p. 21-22) cita a presunção de que a razão seja instrumental para os desejos, escravas das paixões⁶². Nesse contexto, a pessoa não atribuirá aos requisitos de razoabilidade prática força arquitetônica e conclusiva.

2.1.2 Primeiro princípio da razão prática e lei natural

A lei natural é precisamente os preceitos para os quais o homem está naturalmente inclinado na medida em que estes fins estão presentes na razão como princípios para a direção racional da ação. Nas palavras de Grisez (1965, p. 181):

A natureza não é a lei natural; a natureza é o dado a partir do qual o homem se desenvolve e a partir do qual surgem tendências de *ranks* correspondendo a estratos distintos. Essas tendências não são a lei natural; as tendências indicam as possíveis ações, e desse modo capacitam a razão com o ponto de partida que requer para que possa propor fins. Os preceitos da razão que vestem os objetos de inclinações na inteligibilidade de fins-a-serem-perseguidos-pelo-trabalho – esses preceitos *são* a lei natural. Assim a lei natural possui muitos preceitos que são unificados nisto, que todos estes preceitos estão ordenados para a consecução da razão prática de seu próprio fim, a direção da ação para o fim.

Os princípios da razão prática são chamados de lei natural exatamente porque o homem conhece a inteligibilidade do fim e a proporção de seu trabalho para o fim. A adequação da ação não é medida a partir de uma natureza estática como sugerido pela posição que entende que a lei natural parte de uma concepção descritiva da natureza, mas a partir de fins aos quais a natureza inclina. Desse modo, o mal no princípio “o bem é-para-ser buscado e realizado, e o mal é-para-ser evitado” não é explicado em último lugar pela oposição à lei, mas como oposição à lei pela inadequação da ação ao fim (GRISEZ, 1965, p. 182).

Não obstante, o fim não se identifica com a bondade moral em si. Aquino nega que o fim último do homem poderia consistir em boas ações morais. As ações morais podem ser dirigidas a fins ulteriores, e, por isso, não podem ser o fim último absoluto. Os princípios da lei natural, em sua expressão de fins, transcendem o bem e o mal moral, da mesma maneira como o fim transcende os meios e os obstáculos.

a base dos bens humanos básicos os quais, por sua vez, promovem os diversos aspectos do florescimento humano que são encontrados nas quatro ordens da existência humana. [...] Uma compreensão correta da natureza humana é obtida quando o indivíduo percebe que cada ordem inclui integralmente todas as outras e é, no entanto, irreduzível a elas; isto significa dizer que o ser humano é, por natureza um todo orgânico e integral, que é físico, inteligente, moral e cultural” (M’PORA, 2001, p. 115).

⁶² Essa crítica voltará a ser explorada no item 2.4.

A lei natural não dirige o homem ao seu fim sobrenatural, antes os bens em questão são objetos das inclinações naturais do homem e os objetos das inclinações naturais são não apenas os atos moralmente bons, mas bens substantivos como a vida e o casamento (GRISEZ, 1965, p. 184) – como veremos adiante. Desse modo, o bem referido no princípio primário da razão prática não se confunde com valor moral, pois o valor não exaure o bem. “O ato que preserva a vida não é a vida preservada, eles são tão distintos que é possível que o ato que preserva a vida seja moralmente mal, enquanto a vida preservada continua sendo um bem” (GRISEZ, 1965, p. 184). O primeiro princípio da razão prática sugere: *trabalhe perseguindo o fim*. Este princípio permite que o bem que é o fim não apenas ilumine, mas também enriqueça com valor a ação pela qual ele é alcançado (GRISEZ, 1965, p. 186).

Os fundamentos apresentados até aqui estão expondo o funcionamento da razão prática, isso porque concepções restritivas e equivocadas da razão prática constituem um verdadeiro entrave ao diálogo no campo ético e político⁶³. Exploramos acima as distinções e similaridades analíticas entre razão teórica e razão prática. Esclarecemos, ademais, que a razão prática direciona a partir de princípios primários⁶⁴ apreendidos por um de *insight*, que é um ato original do entendimento humano. Veremos, mais tarde, que um desses princípios é o casamento.

2.1.3 Escopo do primeiro princípio da razão prática

É possível constatar o amplo escopo do primeiro princípio da razão prática a partir de três observações: [1] a lei natural inclui conselhos e preceitos; [2] pessoas morais e imorais fazem julgamentos práticos; [3] o primeiro princípio não é apenas imperativo. Sobre a primeira característica, Aquino entendia que a lei natural inclui conselhos e preceitos, no sentido de referir-se não apenas ao bem que deve ser feito, mas ao bem não-obrigatório que seria bom fazer. Aquino pensa em termos de fim, e a obrigação é apenas um resultado da influência de um fim inteligível na ação razoável. À luz de sua relação primária com o fim, o “bem” no primeiro princípio inclui em seu escopo não apenas o que é absolutamente necessário, mas também aquilo que ajuda, e o mal oposto inclui mais do que a oposição perfeita ao bem (GRISEZ, 1965, p. 187).

⁶³ As repercussões da razão prática para as discussões no meio público serão abordadas no item 3.1.

⁶⁴ Os “princípios primários da razão prática”, no plural, não se confundem com “o princípio primário da razão prática”, no singular e marcado pelo artigo definido “o”. Os primeiros referem-se aos bens humanos básicos, como veremos adiante; já o segundo, consiste na orientação da razão para “perseguir o bem e evitar o mal”.

Em segundo lugar, todos fazem julgamentos práticos – pessoas virtuosas e pessoas de caráter corrompido. A ação tipicamente humana, a deliberação, a escolha e a ação, moral ou imoral, só é realizável por meio de juízos práticos. Ambos estão submetidos à esfera do primeiro princípio da lei natural, e, no caso da ação má, a palavra “bem” neste princípio deve de algum modo referir-se aos bens humanos ilusórios e inadequados tanto quanto aos adequados e genuínos⁶⁵. Todo juízo da razão prática procede de princípios naturalmente conhecidos. Na razão prática os preceitos autoevidentes são inderiváveis, são a lei natural⁶⁶.

O “bem” não é qualquer coisa que alguém queira, nem se confunde com a moralidade, de outro modo não seria possível a razão prática realizar juízos práticos incorretos. Juízos falsos acontecem tanto na razão teórica, quanto na razão prática. Originam-se nos princípios primários⁶⁷, mas não ocorrem em virtude desses princípios, e sim da má utilização dos mesmos. Os princípios primários podem estar presentes em juízos equivocados, mas de si mesmos não sancionam o erro – apenas apresentam requisitos limitados. Há um caráter arquetípico e analógico nesses princípios no sentido de que assim como a desconsideração do princípio da contradição faz com que o discurso desintegre-se em algo sem sentido, a desconsideração do primeiro princípio da razão prática fará a ação dissolver-se em comportamento caótico. Desse modo, os princípios primários devem ser suplementados por outros princípios e por um procedimento de raciocínio consistente para que conclusões corretas possam ser alcançadas (GRISEZ, 1965, p. 188).

Em terceiro lugar, o primeiro princípio da razão prática é primeiramente um princípio de ações. Aquino pensa sobre a lei como um conjunto de princípios da razão prática relacionados a *ações em si mesmas*, assim como os princípios da razão teórica estão relacionados com *conclusões* (GRISEZ, 1965, p. 188). A lei é fonte de ações e torna a vida humana possível. Animais se comportam sem lei porque vivem por instinto, sem pensamento e sem liberdade. “O homem não pode começar a agir como homem sem a lei”⁶⁸ (GRISEZ, 1965,

⁶⁵ Em 1987 Griffin e Boyle revisitam esse argumento, sem, no entanto, esclarecer ou tomar uma posição definida sobre a ação imoral também estar pautada em bens humanos básicos.

⁶⁶ Citamos o trecho original em que esse argumento é apresentado à título de expandir a compreensão da passagem: “Every judgment of practical reason proceeds from naturally known principles. The derivative is from the underived, the underivable principles. In practical reason it is self-evident precepts that are underivable, *natural law* [Na razão prática os preceitos auto evidentes são inderiváveis, são a lei natural]. Not only virtuous and self-restrained men, but also vicious men and backsliders make practical judgments. Indeed, if evildoers lacked practical judgment they could not engage in human action at all. It follows that practical judgments made in evil action nevertheless fall under the scope of the first principle of the natural law, and the word “good” in this principle must refer somehow to deceptive and inadequate human goods as well as to adequate and genuine ones” (GRISEZ, 1965, p. 187).

⁶⁷ Que não se confunde com “o princípio primário”, cf. n. 47.

⁶⁸ Entendemos a asserção o *homem não pode começar a agir como homem sem a lei* da seguinte forma: [1] a palavra *lei* refere-se à ordenação da razão prática a fins e pressupõe a liberdade; [2] a liberdade só existe se houver

p. 189). A interpretação equivocada do primeiro princípio da razão prática sugere que a lei natural atue de forma restritiva, limitando a liberdade do homem e o usufruir de uma vida amplamente satisfatória. A correta compreensão, por outro lado, demonstra que a ação contrária à bondade moral (racional/razoável) é uma restrição arbitrária (porque desarrazoada) sobre os bens humanos básicos que poderiam ser alcançados pela vida razoavelmente dirigida. Por meio do primeiro princípio são formados preceitos que representam cada aspecto da natureza humana, os quais juntos abrem um horizonte de possibilidades no qual a ação humana é possível; a direção racional garante que a ação será frutífera e que a vida será tão produtiva e satisfatória quanto possível.

O que quer que o ser humano alcance, suas ações requerem ao menos um embasamento remoto nas tendências que surgem da natureza humana. Do mesmo modo, o ser atual não elimina as possibilidades irrealizadas ao exigir que elas sejam não só consistentes em si, mas também consistentes com o que já existe; ao contrário, é em parte por causa desta exigência que o ser atual fundamenta a possibilidade. (GRISEZ, 1965, p.190)

Ante todo o exposto, fica claro que o primeiro princípio da razão prática é bem mais abrangente do que o proposto na restrição dos significados de “bem” e “mal” a valores morais substantivos como defendido por outros jusnaturalistas.

2.1.4 Imperativo ou preceito

A interpretação equivocada considera a lei natural um conjunto de imperativos, mas, segundo Grisez, o princípio primário é, na verdade, prescritivo, e não possui força imperativa. O bem objeto da razão prática relaciona-se a ela de modo peculiar – a razão prática introduz a ordem que conhece, enquanto a razão teórica adota a ordem que descobre. O objeto do intelecto prático não é apenas as ações que os homens realizam, mas *o bem que pode ser direcionado à realização, precisamente na medida em que é um modo de verdade*. A razão prática relaciona-se com o movimento da ação como um princípio, e não como uma consequência. As leis são formadas pela razão prática como princípios das ações que guia, assim como as definições e premissas são formadas pela razão teórica como princípios das conclusões que alcança. “Uma

a possibilidade de escolha (trataremos sobre esse tema adiante); [3] a possibilidade de escolha livre depende da existência de oportunidades de instanciação de bens incompatíveis; [4] a ação humana é dirigida à atualização de bens, dirigida pela lei natural; [5] logo, a ação humana pressupõe pensamento e liberdade; [6] pensamento e liberdade diferenciam a ação humana da ação animal; [7] portanto, o homem age propriamente como homem, e não como um cavalo ou uma árvore, na medida em que faz uso de sua liberdade e racionalidade elegendo entre bens incompatíveis e atualizando os bens livremente e racionalmente eleitos.

lei é uma expressão da razão tão verdadeira quanto uma demonstração, mas uma demonstração é uma expressão da razão afirmando, enquanto a lei é uma expressão da razão prescrevendo” (GRISEZ, 1965, p. 191). Nesse sentido, o preceito de que o bem é para ser buscado é um princípio genuíno da ação, não apenas um ponto de partida especulativo sobre a vida humana.

A par das analogias e similaridades, os princípios da razão prática pertencem a uma categoria lógica muito diferente das afirmações teóricas: preceitos não nos informam sobre requisitos; eles expressam os requisitos como direções para a ação. “*É-para-ser*” é a cópula do primeiro princípio prático, e não seu predicado; o gerundivo é o modo, e não o conteúdo da lei. Conhecer o primeiro princípio da razão prática não é refletir sobre a maneira como a bondade afeta a ação, mas conhecer um bem de tal maneira que em virtude desse mesmo conhecimento o bem conhecido é orientado à realização. O primeiro princípio prescreve a primeira condição para o ofício prático da razão.

O primeiro princípio da razão prática, portanto, não é, em definitivo, uma proposição teórica, mas um preceito. E um preceito não se confunde com um imperativo. O modo imperativo fornece mais do que uma direção racional para a ação – ele contém também força motivadora derivada de um ato anterior de vontade promovendo a execução do objeto da ação. A prescrição expressa na forma do gerúndio (*fazendo e perseguindo o bem, evitando o mal*) apenas oferece direção racional sem promover a execução do trabalho para o qual a razão ordena (GRISEZ, 1965, p. 192) – a vontade é posterior. Os princípios da lei natural não são recebidos de fora nem postos por escolhas pessoais; eles são naturalmente e necessariamente conhecidos (GRISEZ, 1965, p. 192).

Os primeiros princípios da razão prática não são derivados de nenhum outro princípio e não pressupõem nenhuma operação de nossa vontade. Não são considerados bons porque nós os desejamos, antes nós os desejamos porque eles são bons – ou bens, realizadores de nossas capacidades – e isto é autoevidente para a razão prática, sendo necessária apenas alguma experiência para que possamos apreender os princípios primários (bens humanos básicos) do raciocínio prático.

Elaboramos juízos sobre meios de acordo com a orientação de nossa intenção em direção ao fim. No entanto, a nossa vontade pelos fins requer que os conheçamos, e o conhecimento dirigente *anterior* aos movimentos naturais de nossa vontade reside precisamente nos princípios básicos da razão prática – não há vontade sem apreensão prévia (GRISEZ, 1965, p. 193). A anuência prática de qualquer postulado condicional antecedente que dirija a ação é uma ação que pressupõe a direção da razão prática para o fim, nas palavras de Grisez (1965, p. 195):

De fato, a aceitação prática do antecedente de qualquer fórmula condicional que dirija a ação é ela mesma uma ação que pressupõe a direção da razão prática para o bem e o fim. A prescrição "deve-se buscar a felicidade" é pressuposta na aceitação do antecedente "se você quiser ser feliz", quando este motivo é proposto como um fundamento racional para a ação moral.

Grisez apresenta este argumento na tentativa de refutar Nielsen (GRISEZ, 1965, p. 195). O que ele está tentando apontar é que qualquer tentativa de apresentar uma proposição condicional antecedente do tipo "se você quiser ser feliz, faça X", já pressupõe a diretividade da razão prática, segundo a qual o "bem é para ser perseguido e realizado". No caso, o condicionante "se você quiser ser feliz", se possui qualquer lugar na fundamentação da ação moral, encontra tal lugar porque subjaz esta proposição a formulação da razão prática que a "felicidade é para ser buscada e realizada". Todavia, isso é uma análise apenas argumentativa, pois no marco do pensamento dos neoclássicos a proposição falha porque a felicidade não é um estado de coisas que possa ser instanciado por meio da ação humana. Participamos do bem do casamento, do conhecimento, etc., por meio de nossos atos. Mas a felicidade em si não é um bem neste mesmo sentido. Não obstante, a diretividade de qualquer bem existe porque a razão prática funciona dirigindo à realização de fins.

Os princípios básicos da lei natural integram o equipamento original da mente. O *deve ser* não exige nenhum ato especial que o legitime – ele dirige seu próprio domínio, por sua própria autoridade, que é tão legítima quanto à de qualquer *ser*. Claro que ninguém é capaz de formar tais princípios se não apreender o que está em jogo neles, e essa apreensão pressupõe experiência. No entanto, *ninguém deduz estes princípios da experiência ou de uma compreensão prévia*⁶⁹, antes, são apreendidos pelo próprio intelecto em sua faculdade prática.

Em suma, o primeiro princípio é imposto pela razão porque como um princípio ativo a razão deve ordenar para um fim. Ao emitir essa prescrição básica a razão assume sua função prática, passando a ter um ponto de vista que dirige todos os seus atos posteriores no sentido de serem preceptivos. O primeiro princípio, propõe Grisez (1965, p. 198), é como uma ferramenta inseparável da tarefa em que a ferramenta é usada; é o implemento para fazer com que todos os outros instrumentos sejam usados na tarefa, mas nenhum deles é seu equivalente, de modo que o instrumento básico permeia tudo o que se faz naquela função.

Existe uma analogia entre o princípio da não-contradição e o princípio primário da razão prática. O princípio da não-contradição expressa a natureza definida das coisas, mas ser definido não é ser coisa alguma. Ser definido é uma condição de ser qualquer coisa, e esta

⁶⁹ Nesta frase temos o germe do argumento do *insight* que será explanado mais claramente adiante. Para uma síntese, cf. nota 38.

condição é preenchida por qualquer coisa que uma coisa seja. Se identificássemos o ser com um tipo específico de ser estabeleceríamos o primeiro princípio da razão teórica como uma premissa dedutiva. O *ser* do princípio da não-contradição – princípio primário da razão teórica – está para a razão teórica como o *bem* está para a razão prática. O *bem* no primeiro princípio é transcendental em relação a todos os bens humanos (GRISEZ, 1965, p.199).

O primeiro princípio da razão prática não é um imperativo exigindo boa ação moral, e normas morais específicas não podem ser derivadas dele por dedução. Precisamente porque o primeiro princípio não especifica a direção da ação humana, ele não é uma premissa, nem uma conclusão sobre qual ação tomar no raciocínio prático⁷⁰. Outros princípios (entre eles, outros princípios primários, também chamados de bens humanos básicos) são necessários para determinar a ação. Ao mesmo tempo, a transcendência do primeiro preceito sobre todos os bens definidos permite a conjunção da razão com a liberdade.

Ante o exposto, é necessário compreendermos quais são os outros princípios primários, relevantes e influentes na ação humana. Antes, porém, analisaremos a natureza da teoria e alguns aspectos referentes à modernidade.

2.2 Nem teleológica, nem deontológica: intelectualista

Em diversos momentos, os teóricos da teoria neoclássica afirmam que tal teoria não é nem teleológica, nem deontológica (apesar de incluir muitos aspectos de visões desse tipo). As teorias teleológicas referidas pelos autores são aquelas que geralmente tentam fundamentar juízos morais no bem-estar humano, especialmente a partir de uma visão hedonista e/ou consequencialista) (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987a, p. 276). Nesse âmbito, estariam incluídas também teorias que desprezassem o valor da autonomia humana para o seu próprio florescimento ou que defendessem a possibilidade de o florescimento humano poder ser imposto externamente. No segundo grupo encontram-se, sobretudo, as teorias kantianas. Finnis, Grisez e Boyle chamam tais teorias de *deontológicas* e entendem que estas tentam fundar os juízos morais na natureza racional do sujeito moral, enfatizando a dignidade inerente das pessoas (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987a, p. 276).

⁷⁰ A afirmação de que [A1] “o primeiro princípio não especifica a direção da ação humana, ele não é uma premissa, nem uma conclusão sobre qual ação tomar no raciocínio prático” não é contraditória com a afirmação anterior de que [A2] “A razão prática relaciona-se com o movimento da ação como um princípio, e não como uma consequência”. Isto porque o primeiro princípio referido é o princípio primeiríssimo: “o bem é para ser buscado e realizado e o mal é para ser evitado”, e não os demais primeiros princípios da lei natural – os bens humanos básicos.

A teleologia apela à visão mais abrangente de florescimento humano e evita qualquer absolutização do campo moral. Tal absolutização é temida quando a retidão moral deva sempre prevalecer sobre outros elementos do bem-estar humano. Por outro lado, a deontologia tem como ponto forte a defesa da dignidade absoluta das pessoas humanas, especialmente contra qualquer tentativa de usa-las como meios para os fins dos outros (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987a, p.276).

A teoria proposta pelos teóricos neoclássicos não se enquadra em nenhum dos dois modelos abrangentes mencionados. Antes, tenta agregar os melhores aspectos dos dois modelos e abandonar o que considera suas fraquezas. Nesse sentido, diferencia-se de teorias teleológicas na medida em que postula e demonstra a existência de normas morais absolutas – posição esta diretamente ligada a uma defesa ferrenha dos direitos humanos. Além disso, afasta-se da teleologia e aproxima-se da deontologia na medida em que considera as escolhas livres, boas e morais intrínsecas ao bem supremo de pessoas humanas. Por outro lado, afasta-se de teorias deontológicas uma vez que essas últimas tratam a razão prática ou a vontade como uma fonte autoconstitutiva da moralidade e tentam derivar normas morais da própria liberdade e de suas condições necessárias. Teorias deontológicas excluem desejos naturalmente dados e ignoram a realização de desejos naturalmente humanos (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987a, p. 276-277; 1987b, p. 101).

Contra teorias deontológicas, sustentam que verdades morais dirigem a livre escolha a ações que tendem a satisfazer desejos naturais e, desse modo, ajudam a realizar (*fulfillment*) pessoas enquanto indivíduos e em comunidades. Contra teorias teleológicas, sustentam que os desejos naturais são para realizações não apenas atualizadas, mas também constituídas por escolhas moralmente boas (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 101). Entendemos que a teoria neoclássica, então, pode ser considerada intelectualista, haja vista a relação entre a razão prática, os bens básicos e a natureza humana⁷¹. Finnis admite essa nomenclatura no pós-escrito de 2011 afirmando que:

“Lei Natural e Direitos Naturais” é decididamente “intelectualista” em oposição à “voluntarista” em suas estratégias para explicar e justificar predicados morais – e depois legais –, sem desprezar as proposições “é obrigatório” ou “deve ser feito”, inclui ainda e mais genericamente todos os predicados e conceitos normativos tais

⁷¹ É verdade que a bibliografia que sustenta esta pesquisa não apresenta essa identificação a partir de uma comparação com os modelos teleológicos e deontológicos. Antes, os autores citados tendem apenas a afirmar que a teoria não é deontológica, nem teleológica, sem dizer, exatamente, *o que* ela seria. Finnis chama a teoria apresentada na obra “Lei Natural e Direitos Naturais de intelectualista” em oposição a teorias voluntaristas, em suas estratégias para explicar e justificar predicados morais (FINNIS, 2011c, p. 425). No entanto, entendemos que a nomenclatura também é relevante para apresentar a diferença, ou mesmo para classificá-la, em relação aos modelos teleológicos e deontológicos como propostos e definidos pelos autores neoclássicos.

como responsabilidade e virtude/vício. Mas o entendimento conotado por “intelectualista” não é o entendimento da natureza, concebida como racional ou de outro modo, em primeira instância, mas do bem humano e dos meios necessários ou apropriados para persegui-lo e atualizá-lo integralmente. **A articulação que o livro faz de muitos princípios identificadores, e de mais de um nível de princípios, é o preço de evitar, tanto quanto possível o apelo a “intuições morais” infundadas e desintegradas que permeiam as éticas pós-Kantiana e pós-utilitarista e a filosofia política do nosso tempo.**⁷² (FINNIS, 2011C, p. 425)

Desse modo, fica clara a eleição da classificação “intelectualista” em oposição tanto ao voluntarismo, quanto às teorias deontológicas (pós-kantianas) e teleológicas (pós-utilitaristas), nos moldes descritos acima.

2.3 O ceticismo sobre o bem inteligível

O item 2.1 apresenta os fundamentos mais basilares da Teoria Neoclássica. Grisez, no artigo de 1965 apresenta uma releitura da razão prática visando, inicialmente, [1] superar a falácia naturalista que paralisou o estudo da lei natural na modernidade e [2] demonstrar como o primeiro princípio da razão prática não é moral, mas indispensável a todo e qualquer raciocínio prático indistintamente. Finnis absorve essa leitura e desenvolve essa reformulação da razão prática argumentando em um debate ainda mais arraigado na modernidade: qual seja, o subjetivismo ético. Esses argumentos estão muito bem desenvolvidos na obra “Fundamentos de ética”, assim como no capítulo 3 de “*Aquinas*”. O argumento cético moderno tem sua expressão histórica originária em Hobbes e culmina na teoria moral de Hume. Para Hobbes, os termos “bem” e “mal” são meras expressões de relação entre as coisas e os desejos daquele que as fala (FINNIS, 2012, p. 27). Hume, por sua vez, claramente nega a objetividade da moralidade afirmando que “a moralidade é determinada pelo sentimento. [...] a virtude [é] qualquer ação mental ou qualidade que dê ao espectador o sentimento agradável de aprovação; e o vício é o seu contrário” (HUME, apud FINNIS, 2012, p. 28).

⁷² No original: NLNR is resolutely ‘intellectualist’, as opposed to ‘voluntarist’ in its strategies for explaining and justifying moral—and then legal—predicates, not least ‘is obligatory’ or ‘must be done’ but more broadly all the normative predicates and concepts such as responsibility and virtue/vice. But the understanding connoted by ‘intellectualist’ is the understanding not, in the first instance, of nature, rational or otherwise, but of human good and of the means necessary or appropriate to pursuing and actualizing it integrally. The book’s articulation of many good identifying principles, and more than one level of principles, is the price of avoiding, so far as possible, the appeal to ungrounded and unintegrated ‘moral intuitions’ which pervades the post-Kantian and post-utilitarian ethics and political philosophy of our time.

Todavia, essa proposição de que a realidade moral é apenas a expressão de sentimentos não explica satisfatoriamente o fato de que as proposições morais não são intencionadas nem recebidas pelo interlocutor como algo referente a sentimentos. Antes, as proposições morais são intencionadas e assumidas como [1] sendo capazes de ser verdadeiras ou falsas; e [2] como sendo, *intrinsecamente*, guadoras da ação (FINNIS, 2012, p. 28). Pode ser encontrado em Hume um prenúncio de resposta a essa crítica em termos de objetificação, i.e., a recepção de proposições morais como sendo capazes de dirigir a conduta e serem verdadeiras seria resultado da projeção dos nossos sentimentos sobre as ações. Para Hume, as qualidades avaliativas (certo ou errado, bem ou mal) são feições ilusórias geradas na inter-relação de nossos sentimentos em situações sociais e repetidas ao ponto de, talvez, exercer um papel útil (FINNIS, 2012, p. 28). Essa resposta, no entanto, é pautada em uma concepção restritiva da razão prática como incapaz de identificar bens inteligíveis e como instrumental para alcançar desejos sub-rationais. Entendemos que a teoria neoclássica oferece uma explanação e uma resposta mais adequada àquela questão na medida em que melhor compreende e justifica a atuação da razão prática na determinação da conduta humana.

Atualmente, uma alternativa influente que nega a verdade no campo objetivo da moralidade é a vertente metaética (“não-cognitivista”) que resume-se à análise da linguagem e da lógica empregada no discurso moral. Nesse marco, Finnis destaca a filósofa Phillipa Foot, que alcançou algum avanço na crítica à esse tipo de visão metaética enquanto descrição da linguagem. Foot arguiu que as prescrições éticas, consideradas proposições que poderiam ter qualquer conteúdo moral (nenhuma verdade em jogo), na realidade estão intrinsecamente (por meio das regras da linguagem) relacionadas com os conceitos de importância, prejuízo e vantagem, o que inviabiliza que sejam tomadas decisões totalmente arbitrárias sobre as considerações que devem valer como evidência na moral. Isto é, o discurso moral posto não está sujeito a toda e qualquer arbitrariedade – não é viável, e.g., que a própria decisão pessoal de alguém determine “que bater palma três vezes por hora é uma virtude, enquanto a coragem não o é” (FINNIS, 2012, p. 29).

Entretanto, Finnis entende que o argumento de Foot não se afastou completamente do ceticismo de Hobbes e Hume, o qual não consiste em uma dúvida sobre as conexões entre juízos morais, linguagem moral e natureza humana. Antes, o cerne do argumento que Finnis deseja evidenciar e combater é a visão hobbesiana e humeniana sobre o papel da razão (considerada uma habilidade de descobrir a verdade) na formação da nossa linguagem moral e dos nossos juízos, bem como na direção de nossas ações (FINNIS, 2012, p. 29). Finnis rejeita a visão de que a razão prática funda-se em desejos pré-rationais, dos quais a única coisa que podemos

dizer é que “nós o possuímos”. Filósofos como John MacDowell e Thomas Nagel também chegaram a repudiar explicitamente essas alegações hobbesianas e humeanas, porém não avançaram mais porque não chegaram a questionar em que sentido a falha em ver razões para agir virtuosamente é simplesmente *irrazoável* (FINNIS, 2012, p. 30). Ou seja, apesar de identificarem a forma restritiva como a razão prática é concebida por Hume e Hobbes, não conseguiram compreender a maneira como ela realmente atua no campo das deliberações humanas fornecendo critérios substantivos para a correção das ações morais.

Finnis discorda da escola de intérpretes aristotélicos⁷³ que entendem que a afirmação de Aristóteles de que *a deliberação é sobre os meios e não sobre os fins* indica que os fins básicos da ação são fornecidos por desejos simplesmente possuídos ou que são apresentados pela natureza humana, e não por meio do direcionamento da inteligência à apreensão de certos objet(iv)os como realmente bons – haja vista que, a deliberação, i.e., a razão humana prática em atividade, (segundo essa visão criticada por Finnis) teria por objetos os meios e não os fins. Para esses, *prudentia* estaria relacionada a meios e não a fins, e *synderesis*⁷⁴ trataria sobre a *intuição* de verdades morais sobre o adequado ou obrigatório, sobre determinadas condições envolvidas na busca pelos fins – fins que nos são dados sub-racionalmente (FINNIS, 2012, p. 33). Logo, a razão prática atuaria a partir de (e para) desejos irracionais – o que estaria, de certo modo, em consonância com a ética humeniana.

2.3.1 Desejo e razão prática

No entanto, segundo a leitura de Finnis, existe um abismo entre a ética aristotélica e a humeniana. As confusões na interpretação do funcionamento da razão prática surgem da seguinte forma: as pessoas agindo voluntariamente estão motivadas pela razão para agir, que parte da concepção de um bem a ser alcançado pela ação. Porque estão motivadas, dizem que *desejam* agir assim. O erro está na identificação desse desejo com o desejo pré-racional que alguns filósofos assumem fornecer a base para o raciocínio prático. No entanto, esses desejos são baseados no *entendimento prático* (que consiste na habilidade do indivíduo de entender razões). Isso porque é este entendimento que apreende os primeiros princípios da lei natural

⁷³ Apesar de fazer referência a essa escola na obra *Fundamentos de ética* (2012), Finnis não cita nenhum autor dessa corrente diretamente, nem esclarece ou se detém de maneira exaustiva nesse argumento.

⁷⁴ Capacidade ou disposição da razão prática que apreende os primeiros princípios da ação humana. Finnis não usa muito esse vocabulário. Ao tratar sobre a apreensão dos primeiros princípios da razão prática, Finnis aponta o entendimento e atos de *insight* realizados pelo próprio entendimento como captadores e formadores dos primeiros princípios (FINNIS, 2011e, p. 1 et. seq.).

que são as razões últimas da ação humana (FINNIS, 1998, p. 79; 2012, p. 36). Os objetos últimos que motivam a ação humana captados pelo entendimento prático são os bens humanos básicos, desejáveis porquanto realizadores da natureza humana. Esses bens são apreendidos enquanto bens inteligíveis – razoáveis, inteligentemente desejáveis.

Ter “desejo por” ou simplesmente “querer algo” pode se referir a objetivos, i.e., às coisas que se quer receber, fazer, ter ou ser, e todas essas estão a certa distância; ou aos desejos atuais concebidos como estados do ser atual, de sua psique ou experiências, que podem ser simplesmente satisfeitos. Note-se que a expressão satisfação, ou satisfeito, diferencia-se de satisfatório. Satisfatório indica o que é adequado a um determinado objetivo. Os objetivos que os seres humanos inteligentemente almejam por meio do raciocínio prático não podem ser concebidos como sendo exclusivamente orientados para garantir satisfações (FINNIS, 2012, p. 32) – isso porque eles não são pautados em arbitrariedades subjetivas, mas em inteligibilidades de realização humana, oportunidades benéficas de participação em bens humanos reais.

A perspectiva de satisfação de desejos falha em visualizar o que é realmente importante sobre a ação humana. A compreensão da ação humana depende da pergunta “por que você está fazendo isso?” que será respondida relevantemente a partir do objeto ao qual a ação está voltada, por meio da referência à ação que, ao ser descrita, torna-a inteligível como uma oportunidade, como um bem, uma coisa boa para se fazer (FINNIS, 2012, p. 35). A razão é prática por identificar o desejável, tendo em vista a sua realização, de forma inteligente, a partir daquele momento. Este desejável se apresenta como uma possibilidade favorável, uma ação possível, um bem a ser realizado, tido, feito. O raciocínio prático não começa, desse modo, com *quereres* (a serem satisfeitos), mas com a identificação de *algo querido* (o bem que é para ser perseguido e realizado), porém não necessariamente moral (FINNIS, 2012, p. 37). Nem tudo pode ser inteligentemente querido ou considerado desejável, isto porque “o traço do que é desejável é o que se reporta a algo que fornece uma resposta que não seja implausível à pergunta ‘para quê?’” (FINNIS, 2012, p. 36). Para Finnis (2012, p. 35):

[O]s desejos não podem sequer ser identificados sem referência a concepções relevantes (i) de certas coisas como possibilidades práticas e (ii) essas possibilidades sendo 'oportunidades', i.e., como possibilidades de obtenção de alguma forma de bem. [...] são essas concepções que fornecem o motivo para agir, independentemente dos sentimentos que *qua* sentimentos, predominantemente são obstáculos [para a ação] .

Desse modo, o que a razão prática alcança é, em primeiro lugar, o bem inteligível e não apenas o bem experienciado. A razão prática possui um papel fundamental na formação de nossos juízos e na direção de nossas ações a partir da atratividade de bens inteligíveis. De fato,

a compreensão adequada da ética depende da distinção entre o bem enquanto experienciado e o bem enquanto inteligível, isto é, é necessário reconhecer a diferença profunda entre a motivação emocional (e meramente senciente) e a motivação racional, sendo que a adequada percepção desta diferença requer a compreensão prévia da independência inerente dos motivos racionais (razões para a ação). Além disso, a forma como esses motivos podem ser últimos depende da compreensão de como o entendimento capta as inteligibilidades referentes aos primeiros princípios da razão prática que se encontram na experiência (FINNIS, 1998, p. 77).

A apreensão dos primeiros princípios da razão prática se dá por meio do entendimento (*understanding*) constituído por atos de *insight* – por meio dos quais alguém apreende os conceitos e palavras com as quais pensa, se comunica e passa a conhecer o mundo de uma maneira bem mais profunda em relação às experiências fornecidas pelos sentidos. Não compreendemos (*understand*) sem experiência prévia do mundo que conhecemos primeiramente por meio dos sentidos. Não obstante, quando compreendemos (*understanding*) apreendemos para além dos dados da experiência. As proposições, explícitas e implícitas, nas quais nossos conceitos e palavras alcançam seu significado pleno nos levam além do horizonte dos particulares dados na experiência para os ~~relativamente~~-universais, para os tipos, os gerais; para o verdadeiro, em oposição ao falso; e, pelo arrazoar (que é posterior ao entendimento), nos levam do causado para a causa, e assim por diante. Por exemplo: uma pessoa não pode compreender que o conhecimento é um bem humano básico a não ser que tenha tido a experiência de elucubrar *se...*, ou *por quê...?*, e que tenha encontrado a resposta para seus próprios questionamentos, percebendo então que as respostas sugerem mais perguntas, e que podem ser verdadeiras, em oposição a falsas, e que as respostas podem ser articuladas e compiladas juntas como *conhecimento*, e que outras pessoas também compartilham essa habilidade e oportunidade. Por um ato de *insight*, de entendimento que não é alcançado pelo encadeamento de um arrazoar, a pessoa alcança a proposição de que o conhecimento não é uma mera possibilidade, mas uma oportunidade, um bem. Esse *insight* não é uma inferência, ou dedução a partir de premissas, ou mesmo uma conclusão a partir das informações fornecidas pela experiência. Antes, o *conhecimento* é um novo conceito (FINNIS, 2011e, p. 2; 1998, p. 88-89).

Uma das principais influências de Finnis para a formação do conceito de *insight* foi Bernard Lonergan. Lonergan compreendeu profundamente a realidade e o poder do entendimento humano, mas não entendeu adequadamente o nosso entendimento prático, ou melhor, a relação deste último com o bem humano. Esse filósofo apresenta um esquema triádico de análise sobre a estrutura do entendimento humano nas operações intelectuais práticas não

operacionais da ciência, da interpretação e do senso comum, composta por [1] a experiência; [2] as perguntas que levam a *insights*; [3] as perguntas reflexivas que levam a juízos racionais. A esta manifestação triádica das operações intelectuais de *experiência, insight e juízo*, corresponde a análise triádica dos níveis do bem.

No primeiro nível está o bem que é *objeto do desejo* – anteriores a perguntas, intuições, reflexões e juízos. Quando é alcançado, é experienciado como prazeroso e satisfatório. No terceiro nível, está o bem que advém da reflexão e do juízo, da deliberação e da escolha. Já no segundo nível, está o bem que:

'enquanto é antecipado e refletido por uma intersubjetividade espontânea, é, essencialmente, uma inteligibilidade formal que é para ser descoberta apenas ao se suscitar perguntas, compreendidas apenas por meio de acúmulo de intuições, formuladas apenas em concepções', e **que está, totalmente, fora do campo do apetite sensível: 'o bem inteligível'**". (FINNIS, 2012, p. 43) (grifos nossos)

O bem inteligível, para Lonergan, é o bem da ordem, que consiste em um padrão inteligível de relações que condicionam a realização dos desejos individuais particulares por meio das contribuições para a realização dos desejos de outros. Finnis critica Lonergan pois entende que o mesmo não conseguiu se desvencilhar do empirismo, subsistindo em seu pensamento um tipo de empirismo sofisticado. Lonergan continua sendo um empirista porque “a bondade parece estar localizada na satisfação dos desejos que um ser (humano) simplesmente acaba tendo e não nos aperfeiçoamentos que são obtidos, realizados e nos quais participa aquele ser que deseja” (FINNIS, 2012, p. 44).

Hume e Aristóteles correlacionam o termo “bem” com os desejos e com os objetos de desejo. Para um Humeniano, o correlato e o objeto de desejo é a satisfação. Para um aristotélico, correlato e objeto de desejo é a *perfeição*, i.e., “aquilo que torna *melhor* a pessoa que deseja, aquilo que é, para ele, *uma coisa boa*.” (FINNIS, 2012, p. 44) É nesta esteira que Aristóteles afirma que *desejamos algo porque parece bom para nós; não é que parece bom para nós porque nós o desejamos*.

Finnis entende que Lonergan ignorou a diferença entre o bem como algo experienciado e o bem como algo inteligível. “Entendimento e sentimento estão, normalmente, tão integrados no nosso querer que facilmente podemos ignorar ou mal compreender essa distinção” – a diferença é entre o puro querer (sentimento) e o querer algo (para obter, ser, ter ou fazer) “relacionado a uma descrição” – o querer inteligente (FINNIS, 2012, p. 45). A inteligência não é apenas contemplativa, mas também é prática, o que significa que [1] pode perseguir um objetivo indo de encontro a desejos ou emoções; [2] pode revisar projetos a medida que o sujeito

interage com outras pessoas em um determinado curso de ação; [3] pode prover muitas formas de realizar o bem a partir de circunstâncias identificadas.

2.3.2 *Sentimento e razão prática*

A busca pelo bem inteligível não precisa estar em competição ou isolamento em relação aos sentimentos e experiências:

Normalmente, o sucesso na realização de qualquer objetivo é, em si, uma experiência [...]. O que importa para nós, em última instância, não é a experiência emocional de obter conhecimento, mas o fato de ter algo como conhecido; não as emoções oriundas da amizade, mas o fato de ser um amigo; não a agitação oriunda da liberdade, da atividade, da autodireção, da autenticidade etc., mas o fato de conscientemente ser livre, ter atuado e ter escolhido com autenticidade...Mas em cada caso, há tipicamente um aspecto emocional da participação [...] e essa emoção ou sentimento é um aspecto da sua realidade enquanto bem humano. [...] uma participação nesses bens que seja emocionalmente seca e subjetivamente insatisfatória ainda será um bem e será significativa na medida em que for desenvolvida. No entanto, não se participa plenamente desses bens a menos que eles sejam *experienciados* enquanto bens." (FINNIS, 2012, p. 47-48)

A emoção, portanto, é um aspecto da realização do bem. Um aspecto da perfeição do moralmente bom é que o agente seja movido ao bem não apenas pela vontade, mas também pelo desejo senciante (FINNIS, 1998, p. 75, nota 57). A participação sem emoção, porém, ainda é significativa. Considere, por exemplo, uma criança que é obrigada a ir para a escola aprender a ler – o aperfeiçoamento alcançado por meio da instanciação do bem do conhecimento no aprendizado da à leitura é valoroso e significativo, ainda que a criança não esteja experimentando a situação dessa maneira, naquele momento. Todavia, a participação plena nos bens requer que sejam experienciados enquanto bens, ainda que o poder de discernimento inteligente e de desejo inteligente necessários para se agir inteligentemente possam ser subvertidos pela “experiência tremendamente possessiva dos sentimentos” (FINNIS, 2012, p. 48).

A alegoria da máquina de experiências é uma boa ilustração para a compreensão do papel das ações na constituição do indivíduo e diferenciação do campo inteligível e sentimental, demonstrando que é o primeiro, e não o último, que atribui valor à vida humana. Trata-se do seguinte experimento de pensamento: suponha que seu cérebro pudesse ser conectado com uma máquina de experiências, e que, enquanto seu corpo flutua num líquido dentro do tanque da máquina, seu cérebro seria estimulado com todas as experiências que você quisesse. A única

condição é que uma vez conectado, você permaneceria conectado por toda a vida. Ou você se conecta por toda a vida ou nunca se conecta.

A recusa em conectar-se à máquina de experiências demonstra que [1] a atividade, a ação humana, possui sua própria razão de ser em um campo que está além do puro subjetivismo e dos sentimentos; [2] a manutenção da própria identidade é um bem e não é puramente sentimental, mas depende da ação humana; [3] as aparências não são um bem que substituam a realidade. A vida do sentimento interior não é tudo o que importa e o prazer ou a experiência emocional não é a razão de ser da existência humana. Se o contrário fosse verdade, nos conectarmos à máquina seria o auge da realização humana, mas não é assim – “a vida de prazeres não pode contar como uma vida de realizações” (FINNIS, 2012, p. 38).

Em primeiro lugar, rejeitamos a máquina de experiências porque nosso entendimento prático indica que o bem deve ser encontrado na atividade. Mesmo a contemplação ou a espera são diferentes da passividade pura inerente a uma experiência desprovida de atividade. Na máquina, a pessoa não teria alcançado, nem realizado nada – ainda que tivesse a experiência de ter escrito um livro ou construído uma casa. Poderia ser dito que, do momento em que a pessoa foi conectada ao momento de sua morte, ela *nunca viveu* (FINNIS, 2012, p. 39). A vida de *eudaimonia* é uma vida de atividade (contemplativa ou de outra forma) – conforme leciona o bordão neoplatônico *omne ens perficitur in actu*: o florescimento é para ser encontrado na ação. A razão fundamental para a atividade humana (mesmo quando a atividade é realizada para produzir outra coisa) é a *atividade propriamente dita* (FINNIS, 2012, p. 39).

Em segundo lugar, a rejeição em conectar-se à máquina de experiências também é justificável porque a manutenção da própria identidade é um bem. Após um longo tempo, a imersão na máquina de experiências torna impossível identificar que tipo de pessoa aquele imerso na máquina é – será ela gentil ou corajosa? Não há resposta para essas perguntas, não apenas porque seja difícil responder com precisão, mas porque não há nenhuma maneira que a pessoa *seja*. Conectar-se à máquina é um tipo de suicídio (FINNIS, 2012, p. 40). Consideramos que isto, *per se*, já aponta que existe uma relação substancial entre nossas ações e nossa identidade. Apesar de as pessoas existirem como seres humanos, elas só existem como corajosas, ou medrosas em ação. No campo da identidade, a chave de compreensão e construção do sujeito poderia ser apresentada não a partir do “penso, logo existo”, mas como “ajo, logo sou quem sou”.

Ainda nesse diapasão, Finnis considera que o princípio de Aristóteles segundo o qual *ninguém escolhe possuir o mundo inteiro se ele, primeiramente, tem que se tornar outra pessoa* (EN, IX, 4:1166) preocupa-se com o bem, não apenas de ser o que somos, mas de ser *quem se*

é (FINNIS, 2012, p. 40-41). Todas as escolhas livres de alguém servem para constituir aquele alguém na pessoa que ele ou ela é, de modo que seu caráter ou identidade é a realização que é mais inequivocamente sua. Ser *quem se é* é algo construído na atividade – as ações do sujeito realizam não apenas as suas “conquistas”, mas, em um nível mais relevante, realizam *ele mesmo*. Esse pensamento subjaz o senso comum brasileiro e pode ser verificado em jargões amplamente difundidos como o “não importa o que fizeram com você, mas o que você está fazendo com o que fizeram com você”. Este jargão em particular refere-se a situações difíceis vividas por alguém e sugere que, mesmo em contextos assim, ainda existe amplo espaço para escolhas que determinarão o curso de vida e identidade do sujeito: *vingança ou perdão? Amargura ou liberdade?* Em certo sentido, os seres humanos são senhores de si mesmos e serão o que fizerem de si próprios. Por isso que a construção da própria identidade é, de fato, a realização mais inequivocamente pertencente ao agente.

Em terceiro lugar, a rejeição demonstra que as aparências não são um bem que substituam a realidade. A rejeição da máquina implica no princípio central da ética de Platão segundo o qual *a realidade é para ser preferida ao invés das aparências*. Na máquina de experiências não há nenhum contato verdadeiro com a realidade – escolhê-la é “enterrar-se em um túmulo muito mais profundo do que a caverna de Platão” (FINNIS, 2012, p. 41). Os habitantes da caverna estavam em contato com o mundo real de outras pessoas e poderiam se comunicar com aqueles que ascenderam da caverna e depois voltaram. Existe uma diferença entre estar em contato com o mundo real e ter a *experiência* do contato com a realidade. Essa diferença não é apreendida nos sentimentos, nem nas experiências. Os sentimentos e as experiências estão igualmente presentes no mundo real e nas induções provocadas no cérebro pela máquina.

Estar em contato com o mundo real e ter a experiência completa do contato com a realidade são coisas distintas. Todavia, essa distinção não pode ser alcançada em termos de experiência, de sentimentos, haja vista que em ambas as situações a experiência e os sentimentos são iguais. Não obstante, a diferença persiste e somos capazes de percebê-la por meio de nossa inteligência crítica. Conseguimos compreender essa diferença e sua importância. “Entendemos que é profunda, real e importante a distinção entre a vida real efetivamente vivida e a passividade autoimoladora de ‘uma massa indeterminada’ flutuante no tanque de experiências” (FINNIS, 2012, p. 42). Essa compreensão revela um aspecto da realidade que não pode ser resumido às emoções ou experiências, um aspecto que é alcançável pelo espectro da inteligência. A razão alcança bem inteligíveis – o contato com a realidade é um bem inteligível e não meramente sentimental.

Essa reflexão sobre a máquina de experiências ajuda a acentuar e esclarecer a diferença entre bens experienciais e bens humanos como inteligíveis – podemos optar por realizar um bem que envolve a vida corporal e recebe todo tipo de experiência ao nos conectarmos com a máquina, porém a plena compreensão desse bem, sua plena medida e conteúdo, é perceptível enquanto tal somente por meio da inteligência (FINNIS, 2012, p. 42). Isso porque a inteligência capta os bens que realizam a natureza humana e dirige à sua realização. Essa é uma compreensão da razão prática completamente diferente da defendida por Hume, que denuncia a falsidade e restrição desarrazoável desta última, assim como desqualifica, *prima facie*, qualquer argumentação pautada somente na realização a partir de prazeres.

2.3.3 A deliberação e a autorrefutação cética

A motivação para o agir humano é constituída por critérios racionais, e não sentimentais, sobre o que é verdadeiramente digno de ser escolhido. A posição cética contrária também pode ser refutada a partir da análise estrutural do processo deliberativo e decisivo; isto é, os elementos primários de uma resposta razoável às dúvidas céticas sobre verdade prática podem ser alcançados pela compreensão da constituição e execução de escolhas livres. Esse arrazoar demonstrará a inconsistência interna do argumento cético pautado na razão prática humaniana, o qual será postulado nos seguintes termos: “a ação humana é motivada por critérios sentimentais sobre o que é verdadeiramente digno de ser escolhido” (FINNIS, 1998, p. 58).

Inicialmente, convém observar que o argumento cético apresentado como a *ação humana é motivada por critérios sentimentais sobre o que é verdadeiramente digno de ser escolhido* não é apresentado como uma opinião arbitrária, mas como um juízo verdadeiro. Além disso, a proposição é formulada como uma conclusão e não como algo autoevidente, portanto é necessário que premissas sejam postuladas e um argumento seja coerentemente construído para sustentar a conclusão. A proposição não se confunde com um argumento de ceticismo radical do tipo *todas as opiniões são meras opiniões e não verdades*, o qual é obviamente autorrefutável. Antes, é uma afirmação que pressupõe que há verdade em jogo (FINNIS, 1998, p. 59).

Alguém que considera se deve ou não concordar com a proposição supõe que seria bom descobrir essa verdade, ainda que fosse *emocionalmente* desconfortável. Se a ação humana fosse motivada apenas por critérios sentimentais, o desconforto causado pela descoberta de uma verdade que contraria uma posição anterior seria o suficiente para que a descoberta fosse

rejeitada – apesar de que, para muitas pessoas viciosas, imaturas e/ou fragilizadas pode vir a ser. Mas não é assim que, em regra, as coisas acontecem na realidade objetiva. Não é incomum que, percebendo intelectualmente boas razões, apesar do desconforto emocional, as pessoas revisem seus próprios conceitos e planos, desprezando a opinião anterior e abraçando uma nova concepção com base no que considera(m) mais *razoável*. Além disso, a própria formulação do argumento não pressupõe que a proposição motive a ação humana a partir de critérios emotivos. Antes, o postulante da proposição cética deseja que seu postulado seja aceito *a despeito dos sentimentos contrários* do seu interlocutor, isso porque a verdade identificada não é apenas outro sentimento, mas um conhecimento inteligente que, enquanto tal, é digno de ser aceito. O conhecimento é um bem inteligível e não meramente apelativo às emoções. A relação entre entendimento e realidade é alcançável apenas pela inteligência – que apreende os bens inteligíveis – e isso traz sentido e propósito (no sentido de que torna essas atividades objetos da ação humana) às atividades cognitivas (leitura, pensamento, etc.) que instanciam o bem do conhecimento.

Isso significa que a atividade intelectual possui sentido intrínseco próprio e não meramente instrumental – apresenta-se como um motivo para a própria ação cognoscitiva. Essa razão para agir é uma motivação que não é nem exclusivamente uma tensão ou atração para a satisfação emocional, nem meramente instrumental a algum outro objetivo racional. Reconhecer esta razão é entender o valor, o bem inteligível, presente em uma possibilidade (FINNIS, 1998, p. 59). A possibilidade que antecipa a realização de um bem é uma oportunidade de aperfeiçoamento. Se o bem for ignorado, a pessoa estaria privada, deficiente, pior. Descobrir a verdade sobre o argumento cético constitui um aperfeiçoamento, e não descobrir, uma imperfeição. Logo, a decisão de descobrir a verdade sobre o ceticismo ético vale a pena – tem valor.

Finalmente, a afirmação de que nada é *realmente*, objetivamente, digno de ser escolhido é evidência suficiente de sua própria falsidade. A proposição cética analisada insiste que a motivação da ação humana são critérios subjetivos sobre o que é verdadeiramente digno de ser escolhido. Se isso fosse verdade, a tentativa de postular inteligentemente essa proposição, argumentar sobre ela, defendê-la ~~logicamente~~ não faria sentido (logicamente). O apelo à inteligibilidade, à lógica e ao argumento demonstra que a verdade da proposição depende de sua inteligência, e é esta inteligibilidade que deve motivar o interlocutor a aderir à posição cética. A estrutura autorrefutável em cada caso é essencialmente a mesma: a razoabilidade de levar essas asserções a sério e tratá-las como algo que oferece razões para que alguém passe

tempo refletindo sobre o seu conteúdo é inconsistente com o próprio conteúdo (FINNIS, 1998, p. 60).

Os motivos para agir, o fim inteligível, o propósito intrínseco, e o bem compreensível são conceitos relacionados e interligados no processo de deliberação e escolhas, exatamente porque esse processo é levado a diante pela razão prática que apreende os bens humanos básicos e dirige a partir da fórmula *o bem é para ser buscado e realizado e o mal é para ser evitado*.

2.3.4 Teorias restritas sobre o bem humano

Hodiernamente, existe hesitação em se aceitar teorias abrangentes sobre o bem humano, antes há uma maior aceitação de teorias restritas. Uma teoria sobre o bem humano é restrita “se, e somente se, ela tem a intenção de identificar, enquanto bens humanos básicos, os bens que qualquer ser humano precisa, quaisquer que sejam seus objetivos” (FINNIS, 2012, p. 49), isto é, sem fechar uma concepção sobre a boa vida. O título “teorias restritas” vem de John Rawls e é usado por ele para identificar sua própria teoria dos bens humanos. Teorias restritas são aceitas e motivadas pelo medo de políticas autoritárias que ameaçariam a liberdade e a autenticidade (FINNIS, 2012, p. 50).

Finnis se opõe a teorias restritas, que acabam subsidiando uma posição moral e política liberal ou libertária, e argumenta que tais teorias castram o entendimento reflexivo sobre a objetividade dos bens a partir do medo da ameaça à liberdade e à autenticidade. Na realidade, elas são arbitrarias, pois elegem bens para servirem de matriz à persecução de desejos subjetivos e satisfações (ignorando o aspecto substancial do bem inteligível), ao mesmo tempo em que ignoram uma gama de possibilidades humanas ou as tratam como se fossem *questões de gosto* em vez de bens reais (FINNIS, 2012, p. 50). Assim, teorias restritas pressupõem uma visão reducionista da razão prática, ao mesmo tempo em que afirmam abertamente tal visão. A imposição de teorias restritivas rompe pela raiz o perscrutar ético, pois permite imposições arbitrarias na busca prática por bens verdadeiros e esta atitude revela não apenas uma redução da razão prática, mas do próprio ser humano, cuja racionalidade substancial é desprezada, dando lugar a uma concepção maquinaria da natureza humana – uma natureza voltada apenas a experiências. Nas palavras de Finnis (2012, p. 50-51):

Com isso, ele [o autor de teorias restritas] rompe pela raiz todo o questionamento ético. Ética não é algo que valha a pena fazer, se ela não for uma busca constante por aquilo que seja verdadeiramente valoroso, de modo a participar naquilo verdadeiramente valoroso em todos os seus aspectos disponíveis [...]. Permitir que

restrições arbitrárias sejam impostas na busca prática pelos bens humanos verdadeiros é desprezar (tornar inconsistente) a crítica de uma vida que é passada apenas na perseguição de experiências satisfatórias. Na verdade, **é dar cor àquela visão hobbesiana que é subjacente [...] à rejeição hobbesiana (da) à existência de bens humanos objetivos: a visão de que os seres humanos são máquinas que servem para ter experiências** (Grifos nossos).

Essas concepções restritivas terão desdobramentos no debate público, excluindo argumentos sem analisar-lhes o mérito, configurando uma censura arbitrária e desarrazoada, como analisaremos no item 4.1.1.

2.4 Distinções analíticas preliminares: propósitos, bens e princípios

Começamos esse trabalho discutindo o método de investigação empregado por Finnis na construção da teoria neoclássica da lei natural. Tal método baseia-se, inicialmente, na identificação do significado focal e distinção entre casos centrais e casos periféricos. As teorias das ciências sociais sempre realizam descrições a partir de critérios avaliativos – mesmo o que o teórico social resolve colocar em uma lista já pressupõe critérios avaliativos que definem o que é *relevante* e *valioso* incluir na lista. Desse modo, nenhuma descrição é neutra, sempre há a eleição de um ponto de vista – que em última análise, inclui pressupostos morais. Nesse marco, o método adotado é importante também porque, sendo um método analógico (*simpliciter* e *secundum quid*), permite incluir fenômenos que não se enquadram no caso central de uma prática.

Se formos analisar qualquer prática que envolva a conduta humana autodeterminada, é necessário ter em mente a irredutibilidade desta última às ordens da natureza, da lógica ou da técnica. A conduta humana deliberada enquadra-se na ordem moral ou *existencial* – e é estudada pela *philosophia moralis*, a filosofia da conduta humana autodeterminada. Dizer que analisamos a conduta humana autodeterminada é o mesmo que dizer que analisamos a ação humana. Todavia, a ação humana, individual ou comunal, só pode ser propriamente entendida a partir da compreensão dos objetos da ação humana, a partir da resposta para a pergunta “por que você está fazendo *x*?”. Compreendendo o objetivo da ação, somos capazes de avaliar a coordenação de atividades – se é bem sucedida ou não para alcançar o fim que se propõe. A descrição sobre “o quê” alguém está fazendo, depende da compreensão do “por que esta pessoa está andando ou escrevendo, etc”.

O intelecto humano é composto por duas faculdades: a razão teórica e a razão prática. A primeira conhece o ser; a segunda prescreve *o-que-é-para-ser*. O princípio mais fundamental da razão prática é “o bem é para ser buscado e realizado e o mal é para ser evitado” – este princípio não identifica o bem, antes se limita a indicar que toda ação humana visará um fim. Existem, porém, outros preceitos básicos – objeto de nossa investigação abaixo – que tornam possíveis tanto a atração humana a determinados fins quanto a autodeterminação, a livre escolha. Para analisarmos a ação humana, precisamos compreender quais são os objetos da ação humana. Seguindo esse raciocínio, chegaremos a objetivos gerais que podem ser identificados como razões últimas para a ação humana e abarcam toda conduta humana. Essas razões últimas são os bens humanos básicos.

Existe uma relação entre as razões últimas para a ação humana e a própria natureza humana. O homem busca os fins ou bens que busca porque tem a natureza que tem. Esses fins, portanto, correspondem a tendências ou inclinações naturais. Por conseguinte, existe uma relação entre o conhecimento dos objetivos da ação humana e o conhecimento da própria natureza humana: conhecemos a natureza humana entendendo suas capacidades; conhecemos as capacidades observando a ação humana; e, por fim, entendemos a ação humana a partir dos objetos da mesma, que, em última instância, podem ser subsumidos nas razões últimas para o agir humano, nos bens humanos básicos. Portanto, a compreensão da natureza humana depende da apreensão correta dos bens humanos, das razões últimas para o agir humano. Tentar encontrar os bens a partir de uma concepção prévia da natureza, i.e., fazer o caminho contrário, é incorrer na Lei de Hume, derivando um *dever ser* de um *ser*.

Esses bens são atraentes ao ser humano (correspondem a desejos naturais), não apenas emocionalmente, mas (e principalmente) inteligentemente. O exemplo da máquina de experiências nos ajuda a visualizar que o valor dos bens instanciados na ação humana é perceptível *inteligentemente*, e não apenas emocionalmente ou experiencialmente. A posição humaniana sobre o alcance da razão prática é demasiadamente restritiva e insuficiente para explicar a realidade das ações humanas e o próprio conjunto de práticas e linguagem que interpreta o campo do agir humano. O ceticismo é autorrefutável.

Todavia, seria possível identificar uma teoria geral sobre o agir humano? Os teóricos contemporâneos da lei natural entendem que sim – esclareceremos esse argumento adiante. Basta, por ora, compreendermos que as falhas nas análises descritivas começam na reflexão inadequada sobre o próprio querer, decidir e agir. Nesse sentido:

A reflexão sobre o raciocínio prático e ação humana é, verdadeiramente, empírica quando procura compreender as capacidades humanas por meio da compreensão dos atos humanos e compreender esses atos por meio da compreensão de seus objet(iv)os. Assim, a pergunta reveladora é ‘Porquê’? (FINNIS, 2012, p. 51-52)

Assim, temos que princípios são conhecidos examinando-se aquilo do qual são princípios (método epistemológico Aristotélico). Sendo o objeto de estudo os motivos das ações humanas, os princípios serão os motivos básicos, irredutíveis a qualquer motivo anterior daquele mesmo tipo. Nesta moldura não estão incluídos motivos não especificamente humanos (por exemplo, o comportamento instintivo e as ações inteligentemente planejadas cujo único propósito é atender a parte senciente do sujeito, e.g., atos irrefletidos, como ir ao banheiro) (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987a, p. 105)⁷⁵. Interessa, para os propósitos de análise, apenas as ações relacionadas com a livre escolha, realizadas com algum propósito e guiadas racionalmente (sejam ou não completamente morais e razoáveis em outros sentidos). Nesse diapasão, os atos humanos podem ser compreendidos como:

Atos humanos devem ser individualizados primeiramente nos termos daqueles fatores para os quais apontamos por meio da palavra “intenção”. Fundamentalmente, um ato humano é um *aquilo-sobre-o-qual-algo-é-decidido* (ou -escolhido) e sua primeira descrição apropriada é como *aquilo-que-é-escolhido*. A ação humana, para ser considerada humanamente, deve ser caracterizada da maneira como foi caracterizada na conclusão do raciocínio prático relevantemente encadeado do homem que escolheu realizá-la. Por outro lado, o mundo com suas estruturas materiais (incluindo nossos seres corporais) e suas estruturas de causalidade físicas e psicofísicas não é indefinidamente maleável à intenção humana. Quando alguém está decidindo o que fazer, a pessoa não pode razoavelmente fechar os olhos às estruturas causais do projeto de alguém; a pessoa não pode caracterizar seus próprios planos *ad lib*⁷⁶ (FINNIS, 2011C, p.122).

As ações levadas em consideração, portanto, são aquelas deliberadamente, racionalmente e livremente eleitas e realizadas. Obviamente que, no processo de deliberação, o sujeito terá que levar em consideração os aspectos imaleáveis e contingenciais do mundo. Não

⁷⁵ Em outros trabalhos Grisez, Finnis e Boyle chamaram essas ações de “vontade espontânea” (spontaneous willing). No entanto, na obra “Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends”, retratam-se esclarecendo que utilizaram erroneamente a palavra *vontade* nesse sentido, porque confundiu a diferença que há entre a ação guiada inteligentemente e a ação racionalmente motivada (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987a, p. 105).

⁷⁶ No original: “Human acts are to be individuated primarily in terms of those factors which we gesture towards with the word ‘intention’. Fundamentally, a human act is a that-which-is-decided-upon (or -chosen) and its primary proper description is as what-is-chosen. A human action, to be humanly regarded, is to be characterized in the way it was characterized in the conclusion to the relevant train of practical reasoning of the man who chose to do it (cf. III.3). On the other hand, the world with its material (including our bodily selves) and its structures of physical and psycho-physical causality is not indefinitely malleable by human intention. When one is deciding what to do, one cannot reasonably shut one’s eyes to the causal structure of one’s project; one cannot characterize one’s plans *ad lib*. One can be engaged willy-nilly but directly, in act, with a basic good, such as human life” (FINNIS, 2011c, p.122).

obstante, tais ações são realizadas com vistas a algum propósito, que se apresenta como uma possibilidade.

2.4.1 *Propósito e bem*

O propósito é aquilo pelo qual se age, o que se espera realizar por meio da ação. É, nesse sentido, um estado de coisas (algo concreto que pode existir ou não na realidade). Por exemplo, um doente procura um médico com o propósito de recuperar a saúde; ou alguém participa de uma competição com o propósito de vencer. O propósito nem sempre é distinto da ação, mas pode ser realizado na própria ação. Por exemplo, o propósito de ler (um romance) uma novela é realizado no próprio ato da leitura. O propósito de recobrar a saúde, por outro lado, requer a realização de uma série de atos – ser examinado por um médico, submeter-se a exames, etc. Aquilo que torna alguém racionalmente interessado em agir pelo propósito é o *bem* (GRISEZ et. al., 1987, PPRU, p. 103). Nesse diapasão, os bens da saúde, na situação da procura pelo médico, e da vitória, no exemplo da competição, são os bens que tornam alguém racionalmente interessado em agir pelo propósito de ganhar ou se recuperar. Nessas situações, ganhar e recobrar a saúde significa a *participação* do agente nos bens da vitória e da saúde nos quais o agente está mais interessado de uma maneira geral.

A relação de participação entre propósito e bem é explanada pelo termo *instanciação*. Alcançar o propósito irá instanciar o bem que é a razão pela qual alguém está interessado em agir por aquele propósito. Mesmo quando o propósito não é diferente da ação existem bens que subjazem o interesse racional de alguém pela ação e as ações particulares instanciam limitadamente aqueles bens. Por exemplo, a leitura do romance da novela realiza o propósito na ação, todavia podemos analiticamente distinguir o bem que torna alguém interessado em agir pelo propósito, nesse caso, trata-se do bem do conhecimento – é o bem inteligível que a pessoa busca ao ler o romance, quer ela esteja consciente disso ou não.

Os bens podem ser básicos, ou instrumentais. Os bens instrumentais pedem outra razão para explicá-los. Já os bens básicos são as razões finais que não precisam de outras razões e que subjazem (*underlie*) todos os propósitos. Os fins últimos da ação humana correspondem aos primeiros preceitos da lei natural. Esses preceitos são apreendidos pela razão prática e revestem os objetos de inclinações da intelegibilidade de fins-a-serem-perseguidos-pelo-agir (GRISEZ, 1965, p.181). Os propósitos também podem ser classificados em básicos e instrumentais, sendo que os básicos são aqueles que instanciam bens básicos imediatamente; e os instrumentais,

quando realizados, empoderam as pessoas para alcançar outros bens, ou seja, instanciam bens instrumentais.

As ações razoáveis das pessoas são acompanhadas por motivos emocionais também. Emoções não pesam sobre a inteligibilidade do bem em si, mas nos propósitos concretos da ação ou sobre algo ligado por associação psicológica ao propósito. Motivos emocionais e racionais incidem de formas diferentes sobre o propósito de uma ação; por isso podemos distinguir dois aspectos do propósito, duas formas distintas como um propósito é desejado: como algo concreto e imaginável ou como um bem inteligível.

Conquanto o propósito seja concreto e imaginável, será desejado de modo senciente ou emocional. O propósito como objeto de sentimento é o *alvo* (*goal*). *O propósito é um alvo na medida em que a visualização do propósito suscita os sentimentos que o agente precisa para agir pelo propósito* (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 104).

Conquanto seja proposto pelo conhecimento intelectual, o propósito será *volitivamente desejado*. O propósito continua sendo um estado de coisas concreto, mas quando alguém delibera sobre agir por ele, conhecimento proposicional recomenda fazê-lo em virtude de um bem inteligível – e, derradeiramente, por um bem básico. Se a pessoa escolher agir pelo propósito, esperará realizar o bem e ser, ele ou ela mesma(o), mais ou menos realizado. A *antecipação* é a relação entre [1] o conhecimento prático dirigindo uma ação racional e voluntária à sua realização (i.e., à realização da própria ação) e [2] a *realização que o agente espera alcançar*. O *benefício* é o aspecto inteligível de um propósito básico e contribui diretamente à realização de alguém (diferentemente do alvo). Já o *empoderamento* é o aspecto inteligível do propósito instrumental.

Motivos racionais motivam à realização da pessoa como um todo, enquanto os motivos emocionais motivam à realização apenas da parte senciente da pessoa. Apesar de distintos, esses motivos estão dinamicamente unidos no propósito (GRISEZ, FINNIS, BOYLE 1987b, p. 104-105). Alvos compreendidos e generalizados podem ser pensados como bens inteligíveis, mas apenas intermediários porque a realização da natureza senciente enquanto tal não é a realização da pessoa como um todo. Por exemplo, comer uma refeição em particular é um *alvo*, e alguém entende comer em geral como um *bem*. No entanto, comer só pode ser *deliberadamente escolhido* conquanto seja instrumental a bens básicos como a vida ou a amizade (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 105).

O propósito, portanto, possui dois aspectos que podem ser distinguidos analiticamente: o aspecto emocional, senciente, definido como *alvo*; e o aspecto inteligente, que pode ser definido [1] como *benefício*, se estiver pautado em um bem básico; ou [2] como

empoderamento, se versar sobre um bem instrumental. A realização do alvo pode realizar a parte senciente do ser humano, porém não realizará a natureza humana como um todo. Uma vida pautada na perseguição de alvos é uma vida desintegrada, pois ignora os bens inteligíveis que realizam a natureza humana. A realização de alvos, em detrimento da realização de bens *reais*, afirma uma visão dualista da natureza humana, na medida em que separa o aspecto emocional ou senciente do resto do sujeito. Tal visão não realiza a natureza humana, antes configura a desintegração do indivíduo na medida em que separa o aspecto inteligível do emocional. A realização do aspecto inteligente do propósito, por outro lado, realiza a natureza humana como um todo e será, comumente, acompanhado da realização senciente ou emocional também. Assim, o ser humano cuja realização está pautada em benefícios identificados nos propósitos que motivam seu agir será integrado e estará em contato com a realidade. Por outro lado, a vida pautada apenas na realização de alvos não é muito diferente da vida na máquina de experiências.

O sentimento (entendido aqui como a motivação decorrente de uma espécie de cognição sensorial subconsciente) pode incitar o comportamento em direção ao alvo (não compreendido como razão para a ação, mas como algo que pode ser trazido à realidade), que poderá ser perseguido por um processo de causalidade inteligente. A ação pode ser inteligentemente dirigida sem estar racionalmente motivada. Tal processo ocorre frequentemente em crianças pequenas, que direcionam seus esforços à apreensão de um fim.

2.4.2 *Primeiros princípios práticos*

Sempre há um *juízo* dirigente a uma *escolha* em toda ação racionalmente motivada. O *juízo* é aquilo que propõe e molda a ação como o que é para ser feito ou que deve ser feito. A *escolha* é a vontade para realizar aquela ação ao invés de outra ou de não realizá-la. A diferença entre essas ações tem origem na distinção de seus princípios, na diferença entre [1] o conhecimento intelectual dos bens básicos como razões para escolher e [2] a correspondente volição para esses bens (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 105).

O conhecimento que molda a ação é um juízo que propõe: *essa ação é para ser feita ou deve ser feita* (realizará certo benefício). Tal juízo é alcançado pelo arrazoar a partir de um ou mais bens básicos. O caso mais simples de tal arrazoar é “isto é para ser feito porque provavelmente realizará certo benefício” – i.e., instanciará tal bem básico (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 105). “Este processo racional presume: tal e tal bem é para ser realizado

[...]”. Bens básicos funcionam como princípios de ação por serem conhecidos como fundamentos racionais últimos (princípios da razão prática) para propor ações a serem feitas por certos benefícios (instanciações antecipadas daqueles bens). (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 106). Correspondentemente, a escolha para agir pressupõe uma volição do aspecto inteligente do propósito – esta volição pressupõe uma *volição fundamental* ao bem básico relevante. *As volições fundamentais correspondem aos princípios do conhecimento prático que fornecem o objeto da volição.*

A outra maneira como os bens básicos funcionam como princípios de ação é por serem/endo *desejados* (*willed*) como os primeiros objetos da volição. (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 106). A *escolha* significa volição influenciando uma ação a ser feita. O *interesse* é a volição influenciando no aspecto inteligível (benefício ou empoderamento) ou algum conjunto de propósitos potenciais (ou atuais também) (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 106). A *intenção* é a volição influenciando no aspecto inteligível (benefício ou empoderamento) de um propósito pelo qual um ato é *de fato* escolhido. A *volição simples* (*aliveness*⁷⁷) é o tipo de volição (pressuposta pelo interesse e pela intenção) que afeta (*bears upon*) os bens básicos.

Assim, especificado pelos primeiros princípios do conhecimento prático, *aliveness* ou avivamento aos bens básicos subjaz os interesses variados que, em contrapartida, tomam formas específicas nas intenções com as quais alguém escolhe agir por propósitos (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 106)⁷⁸

Os princípios do conhecimento prático são os fundamentos racionais últimos na propositura de ações a serem feitas – (mas) como eles são conhecidos? Não podem ser derivados, são autoevidentes. Como explanado alhures, autoevidente é algo *per se nota*, conhecido (mediante a apreensão do) ~~entendendo~~ o significado de seus termos. Não significa que sejam meras clarificações linguísticas ou intuições (*insights* desassociados de *data*/informações). Antes, a partir da experiência, são apreendidos pelo entendimento por um ato de *insight*.

⁷⁷ Entendemos que o “avivamento” aos bens humanos básicos tem sua origem nas inclinações naturais – é porque temos tais inclinações a tais bens que estamos “avivados” para eles.

⁷⁸ No original: Thus, specified by the first principles of practical knowledge *aliveness* to the basic goods underlies one’s various interests which, in turn, take specific form in the intentions with which one chooses to act for purposes.

2.5 Bens humanos básicos ou primeiros princípios da razão prática

A lei natural nada mais é do que a ordenação, a diretividade da razão – a ordem da razão. A expressão lei natural é empregada à terceira ordem em sentido analógico. Repetindo o que dissemos acima, a palavra natural é usada analogicamente com referência às ações humanas, não consistindo naquilo que é natural à primeira ordem (ordem da natureza), mas sim àquilo que está de acordo com a razão. O razoável está para comunidades humanas como o habitual está para o curso da natureza: normativo, normal, padrão, natural (FINNIS, 1998, p. 45) – *as coisas são ‘naturalmente’ X para pessoas humanas quando elas são X ‘de acordo com a reta razão*⁷⁹ (FINNIS, 1998, p. 45).

A lei natural ou a diretividade da razão prática é constituída por diversos preceitos que são unificados no primeiríssimo princípio da razão prática (*o bem é para ser buscado e realizado e o mal é para ser evitado*). Os primeiros princípios da razão prática são apreendidos por um ato não-inferencial do entendimento, por um insight, que depende de alguma experiência. A pessoa adocece, recobra saúde, tem abrigo em uma noite chuvosa, alimenta-se de várias maneiras, e percebe que a vida corpórea é um bem. A razão prática apreende o bem como algo a ser buscado e realizado, logo a vida é para ser buscada e realizada. O princípio mais geral de proteção à vida não está contido em nenhum dos exemplos apresentados, portanto não é uma intuição, dedução ou inferência que vá de uma proposição à outra (FINNIS, 2012, p. 51), antes é um ato original do entendimento. Essas apreensões primitivas equipam a razão prática para direcionar a conduta humana, ao mesmo tempo em que tornam possível o exercício da liberdade humana.

Os primeiros preceitos da lei natural, apreendidos pelo entendimento mais primitivo, são a atração humana inteligente a determinadas possibilidades. Esse conjunto de preceitos é o que gera o avivamento (vontade simples) humano por determinados bens mais gerais que correspondem àqueles preceitos. Estes bens mais gerais são as razões últimas para a ação humana, por isso são chamados de bens humanos básicos – no sentido de fundamentais. Os bens humanos básicos correspondem aos primeiros preceitos da lei natural, pois formarão justamente o aspecto substancial do *modus operandi* da razão prática expresso no primeiríssimo princípio (*o bem é para ser buscado e realizado, e o mal é para ser evitado*). A questão, que já respondemos mais substancialmente acima, é: como identificamos esses bens? E a resposta dos teóricos neoclássicos, principalmente a de Finnis, é que essa identificação se dá por meio do

⁷⁹ No original: *things are ‘naturally’ X for human persons when they are X ‘in accordance with right reason’.*

método introspectivo-reflexivo, isto é, a partir da análise das ações humanas e dos motivos de realizá-las. Devemos perguntar: *por que estou fazendo isso?* A partir desse método, é possível alcançar um número pequeno de propósitos básicos cujos aspectos inteligíveis são instanciações dos bens básicos (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 107).

A razão prática apreende os bens humanos básicos e ordena por meio dos primeiros preceitos da lei natural. Esses bens correspondem a inclinações naturais e realizam esses aspectos da natureza humana, por isso que a participação no bem é autodeterminante e constitutiva do sujeito. Todos os bens humanos básicos possuem inclinações naturais correspondentes, mas nem todas as inclinações possuem bens básicos correspondentes (M'PORA, 2010, p. 65). Há inclinações cujos objetos são desprovidos do caráter de serem bens inteligíveis, um estado de coisas prospectivamente benéfico, tornando alguém de fato melhor. Nas palavras de Finnis (2011C, p. 449):

[...] o fato que eu encontro em mim mesmo uma inclinação forte e regular a comer carvão ou a comer outras pessoas [...], não provê uma base razoável ou sequer inteligente para pensar que a satisfação daquelas inclinações é um bem seja como um fim ou como meio. O mesmo é verdade de inclinações mais comuns também, tais como [...]o desespero, ou o medo que desarma a resistência, ou [...] a inclinação de tomar mais do que lhe é devido na partilha, ou o impulso à crueldade gratuita, ou ao egoísmo. Os objetos dessas inclinações – por mais que possam apelar a motivações emocionais como fonte de alguma satisfação emocional – não possuem o caráter de serem inteligentemente bons, estados de coisas prospectivamente benéficos, tornando a mim ou a qualquer um como eu realmente melhor. A melhor interpretação da afirmação de Aquino é compreendê-la não como inclinações pré ou sub-rationais de desejo, aversão ou inércia, mas como inclinações da vontade (i.e., do apetite inteligente) que segue nosso entendimento de tais estados de coisas prospectivos como inteligentemente bons, desejáveis.⁸⁰

A diversidade de bens não é um fato contingente da psique humana ou um acidente da história – são aspectos da realização das pessoas que correspondem às complexidades inerentes à natureza humana (manifestada tanto em indivíduos quanto em comunidades variadas).

⁸⁰ No original: [...] the fact that I find in my make-up a regular and strong inclination to (Aristotle's four stock examples) eat coal or other people or copulate with beasts or people of the same sex as myself, does not provide a reasonable or even an intelligent basis for thinking that the satisfying of those inclinations is a good either as end or means. The same is true of more common inclinations, too, such as (to use Aquinas's examples) desperation, or fear that disarms resistance, or (to use the examples at p. 91 above) the inclination to take more than one's share, or the urge to gratuitous cruelty, or to selfishness. These are inclinations whose objects—however appealing to emotional motivations as source of some emotional satisfaction—lack the character of being intelligibly good, beneficial prospective states of affairs, making me and anyone like me really better-off. The best interpretation of Aquinas's sentence is to take it as referring not to sub- or prerational inclinations of desire or aversion or inertia, but to the inclinations of the will (i.e. of intelligent appetite) which follow our understanding of such prospective states of affairs as intelligibly good, desirable.

2.5.1 Candidatos inelegíveis à posição de bens humanos básicos

Alguns candidatos são inelegíveis à posição de bens básicos. Em primeiro lugar, podemos citar os *bens instrumentais* como a liberdade, a riqueza e a vitória. Trata-se de bens inteligíveis que servem para alcançar outros bens (e finalmente, bens básicos), logo não podem ser as razões últimas, já que são instrumentais.

Em segundo lugar, Grisez, Finnis e Boyle (1987b, p. 111) argumentam que existem aspectos inteligentes de bens básicos que provêm razões capazes de motivar a ação, mas que não são, em si mesmos, a realidade completa da realização das pessoas – são apenas partes de bens básicos, e, portanto, não podem ser racionalmente desejáveis. Apresentam como exemplo o regozijo e a redução de tensão. Entendemos que esses exemplos seriam melhor explanados no marco teórico analítico que eles mesmos propuseram da seguinte maneira: o regozijo (*enjoyment*) pode ser entendido como o aspecto correspondente ao alvo de um propósito e como tal não é um bem inteligível, mas um motivo emocional; já a redução de tensão pode ser entendida como um bem instrumental para a preservação da saúde de alguém com problemas cardíacos, por exemplo. De todo modo, não nos parece adequada essa concepção de aspectos inteligíveis de um bem inteligível que não poderiam ser considerados razões para a ação. Antes, parece-nos que tais aspectos poderiam ser enquadrados na categoria categoria de bens instrumentais ou de motivos emocionais – sendo desnecessária e confusa a alternativa proposta.

Em terceiro lugar, existem motivos básicos que não são bens inteligíveis e não provêm nenhuma razão para a ação, já que não são bens inteligíveis, como a dor ou o prazer. No entanto, situações (*states of affairs*) que os incluem geralmente instanciam algum bem básico ou o seu oposto, e.g., a instanciação do bem da amizade geralmente é acompanhada de algum prazer.

Em quarto lugar, também se apresenta como um candidato inelegível a felicidade. A felicidade perfeita é uma situação, um estado de coisas (*state of affairs*), e enquanto tal é um propósito e não uma razão para a ação – por isso não poderia ser um ou todos os bens básicos. Não existe um único ato humano que possa instanciar a felicidade. Se fosse realizável, seria o benefício supremo das ações e todos os bens básicos seriam razões para agir por ela. O mais próximo a isso é o ideal de realização humana integral (*integral human fulfillment*). Finalmente, os próprios conceitos de *dignidade* e *autorrespeito* não provêm razões para agir enquanto tais, mas apenas na medida em que os bens que subjazem em seus conceitos podem prover razões. Desse modo, por exemplo, a dignidade é primeiramente o valor de pessoas enquanto pessoas,

e, secundariamente, o valor de pessoas enquanto superiores de várias maneiras a outros. O valor pessoal ou a superioridade não podem ser diretamente realizados ou deteriorados pela ação humana, mas a dignidade das pessoas pode ser atingida na medida em que os vários aspectos da realização pessoal forem perdidos ou deteriorados. Os bens inteligíveis podem prover ações para agir protegendo e promovendo a realização humana concebida como dignidade (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 111-113).

2.5.2 *Lista de bens humanos básicos*

A primeira lista de bens humanos básicos é encontrada nos *papers* de Finnis apresentados em 1978, em Köln (M’PORA, 2010, p. 64) e corresponde à lista publicada em “Lei Natural e Direitos Naturais” (1980). Em 1983, na obra “Fundamentos de Ética” (FINNIS, 2012, p. 51), a lista é mantida integralmente. A lista foi apresentada de maneira distinta pela primeira vez em 1987, no artigo “Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends”, com a inclusão do trabalho (excelência no jogo e no trabalho) e a locação da experiência estética junto com o bem do conhecimento. Em 1992 (FINNIS, 2011e, p. 213), a apreciação estética é posta entre parênteses, ao lado do bem do conhecimento (ou seja, um aspecto do mesmo). Em “Lei Natural, Direitos Naturais”, Finnis já havia antecipado a possibilidade de modificação na lista para a agregação do bem da procriação a uma categoria de bem humano analiticamente distinta, todavia é apenas na palestra de Bradley, em 1993, que Finnis apresenta, pela primeira vez, o casamento como um bem humano básico específico. Entretanto, em formato textual, a lista (cuja classificação é então mantida incólume em escritos posteriores, e.g. cf. pós-escrito de “Lei Natural e Direitos Naturais”, p. 448) com a adição do bem do casamento é publicada pela primeira vez em 1996, no artigo *is natural law theory compatible with limited government?* (GEORGE Ed., 1996, p. 4)⁸¹.

Em 1987, Grisez, Finnis e Boyle, classificam os bens humanos básicos em *bens substantivos* e *bens reflexivos*. Os bens substantivos são aqueles cujas instanciações primárias não envolvem escolhas, todos participam neles mesmo antes de os perseguirem deliberadamente (bens básicos e princípios do conhecimento prático após serem conhecidos).

⁸¹ Como o título da palestra proferida em Bradley, em 1993, foi *Natural law and limited government* (M’PORA, 2001, p.81, n.55) e o título do artigo publicado em 1996 foi *is natural law compatible with limited government?* (GEORGE Ed., 1996, p.1) suspeitamos que o artigo publicado em 1996 que apresenta pela primeira vez em formato escrito o casamento como um bem humano básico, nada mais é que a própria palestra, haja vista a similaridade do título. Apresentamos essa ideia como uma hipótese ou suspeita, e não como um dado, haja vista que não encontramos nenhuma referência explícita sobre essa informação.

(GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 107) Já os bens reflexivos versam sobre a dimensão humana de ser agente por meio da deliberação e da escolha que se esforça em superar e evitar várias formas de conflito pessoal e interpessoal – trata-se de bens que são formas de harmonia. (*the instantiations of these goods include the choices by which one acts for them*) (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 107).

Nesse artigo são apresentadas sete categorias de bens, começando pelos bens substantivos: [1] enquanto seres *animais* – seres humanos são substâncias orgânicas. A vida (manutenção e transmissão), a saúde e a segurança compõem uma categoria de bem básico; [2] enquanto seres *racionais*, as pessoas podem conhecer a realidade e apreciar a beleza – conhecimento e experiência estética compõem outra categoria de bens; [3] enquanto seres simultaneamente *racionais* e *animais* as pessoas podem transformar o mundo natural usando realidades para expressar significados e servir propósitos – esta realização por si mesma constitui o bem da excelência no trabalho e no jogo. Os bens reflexivos dizem respeito à [4] harmonia do sujeito com outras pessoas ou comunidades, trata-se do bem de viver em paz com outros, a amizade; a harmonia do sujeito consigo mesmo, o que inclui [5] a harmonia entre sentimentos entre si, e com relação a juízos e escolhas – a paz interna, e a [6] a harmonia entre escolhas, juízos e performances (comportamentos) – paz de consciência e consistência entre a pessoa e a expressão do seu *self* interno (*consistency between one's self and its expression*); e, por fim, [7] a harmonia com alguma fonte mais-que-humana de significado e valor (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p.107-108).

Após o amadurecimento da teoria, a lista passou a ser apresentada nos seguintes termos: [1] o conhecimento (incluindo apreciação estética) da realidade; [2] a excelência na performance no trabalho e no jogo considerados por si mesmos; [3] a vida corporal e os componentes de sua plenitude como a saúde, o vigor e a segurança; [4] amizade ou harmonia e associação entre pessoas, em suas várias formas e profundidades; [5] a associação sexual de um homem e uma mulher que, apesar de envolver essencialmente tanto amizade entre os cônjuges quanto a procriação e educação de seus filhos, parece ter um significado e benefício compartilhado que não é redutível nem à amizade, nem à vida-em-transmissão e, portanto, deve ser reconhecida como um bem humano básico distinto – *o bem humano básico do casamento*; [6] o bem da harmonia entre os sentimentos e juízos (integridade interna), e entre os juízos e o

comportamento (autenticidade) – o bem da razoabilidade prática; e [7] o bem da religião que consiste na harmonia com a fonte última de toda a realidade, de valor e significado⁸²⁸³.

Como o propósito chave deste trabalho é discutir apenas o bem do casamento, não nos deteremos na apresentação mais específica de cada bem. Apenas o bem do casamento será objeto de maior análise e tema do próximo capítulo.

2.6 Características dos bens humanos básicos

Os bens humanos básicos são: não-inatos, pré-morais, incomensuráveis, inexauríveis, abertos, não-hierarquizáveis, autoevidentes, perfectivos dos ser humano e aspectos reais do florescimento humano.

2.6.1 Não-inatos

O entendimento é anterior ao arrazoar (FINNIS, 2011e, p. 2). Os primeiros princípios da razão prática são apreendidos por um ato não-inferencial do entendimento – isto é, por um *insight*. Este ato depende de alguma experiência, por isso os bens humanos básicos, enquanto princípios primários da razão prática, *não são inatos*, nem obtidos por algum tipo de intuição totalmente isolada de dados. Bebês não os conhecem. Para que o bem humano básico do conhecimento, por exemplo, seja apreendido, é necessário antes que a criança tenha tido alguma

⁸² Inicialmente, parece-nos que o bem humano básico da religião na Nova Teoria da Lei Natural é uma categoria abrangente, que não se limita, se quer, a concepções que incluam a presença de um deus ou deuses sobrenaturais. Nesse sentido, na obra “*Beyond the New Morality*”, Grisez e Shaw apontam o Marxismo como uma concepção religiosa, haja vista que se trata de uma teoria que adota uma perspectiva de valor e significado último, ainda que imanente. Desse modo, todos possuem uma concepção religiosa sobre o mundo, até mesmo os ateus – ainda que para alguns isso esteja mais claro, do que para outros. Não obstante, parece-nos que o tema da religião precisa ser estudado analiticamente, e é possível que a visão de Finnis não seja exatamente a mesma esboçada por Grisez na obra citada. Todavia, por não se tratar de objeto deste trabalho, não penetramos mais no estudo desse bem. Para aprofundamento, recomendamos a leitura dos ensaios reunidos (*Collected essays of John Finnis*), especificamente o volume cinco (*Religion and Public Reasons*).

⁸³ Cf. Finnis, 2011e; 2011c: “(1) knowledge (including aesthetic appreciation) of reality; (2) skilful performance, in work and play, for its own sake; (3) bodily life and the components of its fullness, viz. health, vigour, and safety; (4) friendship or harmony and association between persons in its various forms and strengths; (5) the sexual association of a man and a woman which, though it essentially involves both friendship between the partners and the procreation and education of children by them, seems to have a point and shared benefit that is not reducible either to friendship or to life-in-its-transmission and therefore (as comparative anthropology confirms and Aristotle came particularly close to articulating [e.g. Nic. Eth. VIII.12: 1162a15–29] not to mention the ‘third founder’ of Stoicism, Musonius Rufus) should be acknowledged to be a distinct basic human good, call it marriage; (6) the good of harmony between one’s feelings and one’s judgments (inner integrity), and between one’s judgments and one’s behaviour (authenticity), which we can call practical reasonableness; (7) harmony with the widest reaches and most ultimate source of all reality, including meaning and value”.

experiência de perguntar, e obter respostas, e perceber que as respostas podem ser encadeadas, e que há respostas verdadeiras e falsas, e que as respostas podem ser compiladas juntas como *conhecimento*. Qualquer pessoa que tenha esse tipo de experiência pode prontamente ir além dela por atos intelectuais simples do tipo que chamamos de “entendimento” (*understanding*) – o tipo de insight simples que é necessário em todo campo do conhecimento humano para prover as premissas para todo raciocínio e toda conclusão. Esses atos de *insight* fornecem novos conceitos, e proposições sobre universais que podem ser instanciados em particulares diversos. Então o conhecimento (e não apenas a resposta que tenho para essa ou aquela pergunta) é um bem para qualquer um como eu; e a *vida humana* (e não apenas a minha proteção em um momento determinado) é um bem, etc. (FINNIS, 1998, p. 88-89).

As disposições naturais àquilo que realiza potencialidades humanas podem ser subdivididas em: apetites naturais e apetites sensoriais (respostas emocionais). Essas disposições provêm *data*, informações para os *insights* nos quais a pessoa conhece os primeiros princípios autoevidentes do conhecimento prático (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 109). O conjunto de informações que subsidiam a apreensão dos princípios práticos que dirigem a bens reflexivos inclui volições. Essas volições influentes na formação do *insight* sobre o princípio não se confundem com as volições especificadas por esses princípios que afetam os próprios bens reflexivos.

Para estar avivado a qualquer forma de harmonia, ter interesse nisso e escolher em seu favor, a pessoa precisa ter conhecimento prático sobre isso como um bem a ser realizado [...]. [E]nquanto alguns dos primeiros princípios do conhecimento prático pressupõem volições, nenhum deles pressupõe as volições para as quais eles mesmos fornecem os objetos de tais volições⁸⁴ (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 109).

Conhecimento teórico, opinião verdadeira e experiência também melhoram o *insight* inicial sobre os bens substantivos e reflexivos.

2.6.2 *Pré-morais*

Enquanto princípios fundacionais da razão prática, os bens humanos básicos são *pré-morais*. Toda conduta humana pode ser enquadrada em um dos propósitos gerais substanciados

⁸⁴ No original: “To be alive to any form of harmony, to be interested in it, and to choose for it, one must have practical knowledge of it as a good to be realized [...] while some of the first principles of practical knowledge presuppose volitions, none of them presupposes the volitions whose object it provides” (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 109).

nos bens humanos básicos. O conteúdo moral presente no preceito é quase nulo ou mínimo. Desse modo, as próprias condutas imorais podem encontrar motivação, ainda que parcial e nunca integral, nos princípios primários da razão prática, nos bens humanos básicos. Por exemplo, suponha que a amiga de Sara precisa desesperadamente de um emprego e está concorrendo a uma vaga com apenas outra pessoa. Motivada pelo desejo de ajudar a amiga e instanciar o bem humano básico da amizade, Sara resolve matar a concorrente para que a amiga alcance a vaga. O ato pode até ter visado um fim pautado em um dos princípios primários da razão prática – o bem humano básico da amizade –, no entanto, claramente não foi moral (discutiremos questões referentes à moralidade adiante). A atração humana por possibilidades existentes na realidade (vontade simples ou avivamento aos bens humanos básicos), e a compreensão dessas possibilidades como oportunidades depende da apreensão dos primeiros princípios da razão prática.

2.6.3 *Inexauríveis e abertos*

Conquanto os *insights* que apreendem os bens humanos básicos apresentam-se como proposições sobre universais que podem ser instanciados em inúmeros particulares, temos que os bens básicos são *inexauríveis* em instanciação. Não podem ser totalmente atingidos ou esgotados. Não existe uma ação, individual ou coletiva, que possa esgotar os benefícios que podem ser alcançados pela participação em uma determinada categoria de bens. Além disso, uma vida inteira tampouco pode alcançar a integralidade absoluta de tudo o que pode ser realizado em uma categoria de bem básico (FINNIS, 2012, p. 46). Nenhuma ação poderá realizar tudo o que pode ser realizado quanto ao bem do conhecimento, por exemplo. Ninguém nunca chegará ao ponto em que simplesmente terá realizado o bem do conhecimento em todas as suas instancias possíveis. No curso da história, ou mesmo na vida de um indivíduo, novas dimensões do bem podem ser reveladas, novas formas de instanciá-lo. Por exemplo, o conhecimento hoje pode ser instanciado através de uma pesquisa na internet, o que não existia há duzentos anos atrás. Isso demonstra, ainda, outra característica dos bens – eles são *abertos*. Abertos não no sentido de que a lista não seja exaustiva (ela se pretende exaustiva [FINNIS, 2011c, p. 91]), porém no sentido de que há e pode haver inúmeras maneiras de instanciá-los, e inúmeros bens e formas de bens que poderão ser descritos analiticamente como modos de perseguir ou realizar um dos bens humanos básicos ou alguma combinação dos mesmos

(FINNIS, 2011c, p. 91)⁸⁵. Por isso, em vista do rigor analítico, é mais adequado dizer que *participamos* de um bem, ao invés de falar que realizamos ou atingimos os mesmos.

2.6.4 *Incomensuráveis*

Os bens básicos são *incomensuráveis*. Não é possível comparar uma categoria de bem básico a outra. Nenhuma oferece todo o benefício que pode ser alcançado na instanciação da outra. De fato, a incomensurabilidade se mantém mesmo nas diferentes instâncias dentro de uma mesma categoria de bem. A instanciação do bem da amizade junto como o bem da vida pode ocorrer tanto em um encontro para um chá da tarde quanto em um encontro para um almoço. Os mesmos bens instanciados de maneiras diferentes são incomensuráveis um com o outro. A incomensurabilidade, portanto, pode ser tanto *intercategorial* (entre bens) quanto *intracategorial*, isso porque ações sobre um mesmo bem engendram benefícios distintos e incomensuráveis. A incomensurabilidade não diz respeito apenas à natureza dos bens, mas é um fenômeno vinculado às contingências da ação e da vida humana em geral (MIRANDA, 2015, p. 55-56).

2.6.5 *Não-hierarquizáveis objetivamente*

A incomensurabilidade relaciona-se estritamente à *ausência de hierarquia* objetiva entre os bens básicos. Quando focados em si mesmos, cada um pode parecer ser o mais importante e servir como razão última para a ação humana indistintamente. Isso não significa que as pessoas não os hierarquizem subjetivamente – é completamente adequada e necessária a hierarquização subjetiva de alguns bens de acordo com o projeto de vida pessoal e individual.

A par da não hierarquia objetiva entre os bens básicos, existe uma ordem de prioridade natural entre eles. Antes de qualquer escolha, a razão prática desimpedida, junto com condições que a natureza humana inevitavelmente apresenta para a vida moral, estabelece certas prioridades naturais entre os interesses básicos de uma pessoa boa. Essas prioridades

⁸⁵ Nesse sentido, Finnis afirma: “Now besides life, knowledge, play, aesthetic experience, friendship, practical reasonableness, and religion, there are countless objectives and forms of good. But I suggest that these other objectives and forms of good will be found, on analysis, to be ways or combinations of ways of pursuing (not always sensibly) and realizing (not always successfully) one of the seven basic forms of good, or some combination of them” (FINNIS, 2011c, p. 91).

apresentam condições necessárias para qualquer plano de vida moralmente bom (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 138-139).

Isso posto, a ordem natural de prioridade é determinada tanto a partir da primazia dos bens básicos, quanto a partir da primazia do ponto de vista moral. Quanto à primazia dos bens básicos, há três modos de hierarquia de valores entre os bens: [1] qualquer bem básico é um aspecto da realização de pessoas, logo são superiores a bens inteligíveis instrumentais que não aperfeiçoam as pessoas enquanto tais; [2] qualquer bem básico é um aspecto da realização de pessoas enquanto tais, logo são superiores a bens sensíveis, os quais podem realizar apenas a natureza senciente da pessoa; [3] toda ação moralmente correta por qualquer dos bens básicos é superior a toda ação moralmente incorreta por eles, porque a ação moralmente correta contribui para a realização integral de pessoas e comunidades enquanto a ação moralmente incorreta evita tal realização (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 137).

O ponto de vista moral, que é o ponto de vista da razão prática desimpedida, estabelece prioridades entre os interesses básicos de diversas formas, independente da situação e das escolhas de cada um. Tais prioridades prevalecerão sempre e em todos os lugares; são requisitos morais para todas as pessoas humanas precisamente enquanto pessoas (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 138). Por exemplo, o bem da harmonia com os outros, considerado moralmente, tem como uma de suas formas específicas a comunidade elementar essencial para a sobrevivência formada a partir da *solidariedade familiar*. A participação no bem da amizade, instanciado no formato da comunidade familiar, requer uma ordem de prioridade a partir da perspectiva moral para as crianças, exigindo-lhes primazia na instanciação da harmonia dentro desta comunidade antes de outras. Isto requer das crianças, entre outras coisas, o dever de obediência aos comandos moralmente legítimos de seus pais.

Não obstante, não há hierarquia entre os bens básicos. A ordem entre os bens básicos não é uma hierarquia entre os mesmos. O princípio desta ordem é a verdade moral (a diretividade integral do conhecimento prático), e não a primazia de qualquer um dos bens básicos sobre os outros. Os bens reflexivos não possuem primazia sobre os bens substanciais. Os benefícios que interessam às pessoas quando agem pelos bens reflexivos não podem ser razoavelmente antecipados a não ser que os bens sejam moralmente especificados e perseguidos a partir desta especificação. Os primeiros princípios do conhecimento prático que correspondem aos bens reflexivos estão logicamente abertos a serem especificados imoralmente, por isso, é difícil conceituar os bens reflexivos sem imprimir valores morais (reais

ou aparentes), uma articulação precisa desses bens básicos evitaria descrevê-los em termos morais⁸⁶.

2.6.6 Autoevidentes

Em sétimo lugar, os bens humanos básicos, enquanto princípios primários da razão prática são *autoevidentes*. Explicando algumas características dos primeiros princípios da razão prática (que são tanto o primeiríssimo princípio, quanto os bens humanos básicos), Aquino formula a seguinte explanação sobre autoevidência:

Mas algo se diz “evidente” em dois sentidos: em um sentido, objetivamente; no outro sentido, com relação a nós. Qualquer proposição pode ser chamada de objetivamente evidente se o predicado pertence à inteligibilidade de seu sujeito. No entanto, para quem não conhece a inteligibilidade do sujeito essa proposição não será evidente. Por exemplo, a proposição o homem é racional, tomada em si mesma, é evidente, pois dizer homem é dizer racional; no entanto, para alguém que não sabe o que é o homem esta proposição não é evidente. Consequentemente, como diz Boécio no *De hebdomadibus* há certos axiomas ou proposições que são universalmente evidentes para todos. Nessa classe encontram-se as proposições cujos termos todos entendem - por exemplo: qualquer todo é maior do que as suas partes, e duas coisas iguais a uma terceira são iguais uma a outra (entre si). Há, porém, outras proposições que são evidentes apenas para os estudados, que compreendem o que significam os termos de tais proposições. Por exemplo, para quem entende que os anjos são incorpóreos, é evidente que eles não estão em algum lugar preenchendo-o, mas isto não é evidente para os não estudados, que não compreendem este ponto. (GRISEZ, 1965, p. 170)

Disto, podemos entender que a autoevidência dos primeiros princípios é objetiva e subjetiva, e depende da compreensão das inteligibilidades do objeto referido. Sobre a autoevidência objetiva, encontra-se associada à natureza inderivável do princípio. Um princípio não é autoevidente se puder ser derivado de um princípio anterior que lhe fundamente. A autoevidência depende da ausência de um termo intermediário que conecte o sujeito e o predicado do princípio e supra a causa de sua verdade. O predicado do princípio autoevidente pertence à inteligibilidade do sujeito gramatical. Por exemplo, na frase “o homem é um animal” não entendemos a verdade da afirmação por meio da análise do significado de “homem”, antes percebemos ser uma verdade autoevidente que “animal” pertença à inteligibilidade de “homem” (GRISEZ, 1965, p 173). A autoevidência subjetiva, por outro lado, é o reconhecimento subjetivo da natureza inderivável do princípio, isto porque um princípio não é útil como ponto

⁸⁶ Os trabalhos anteriores a 1987 de Finnis não conseguiram realizar isso. Antes, por exemplo, Finnis chamou a harmonia entre juízos e escolhas de “razoabilidade prática”, entre escolhas e performances “autenticidade”, etc. Cf., e.g., FINNIS, 2011c, Cap. IV.

de partida investigativo e como limite de prova a não ser que sua natureza inderivável seja conhecida, para tanto, a inteligibilidade do objeto não pode ser desconhecida. Aquino rejeita a dicotomia entre verdades analíticas e verdades sintéticas⁸⁷, entendendo-as como aspectos complementares de um conhecimento unificado sobre uma dimensão objetiva singular da realidade conhecida, nas palavras de Grisez (Idem, idem):

[Aquino] pensa no sujeito e no predicado como aspectos complementares de um conhecimento unificado sobre uma dimensão objetiva singular da realidade conhecida. Um objeto de consideração ordinariamente pertence ao mundo das experiências, e todos os aspectos de nosso conhecimento acerca do objeto estão fundados naquela experiência.

Isso posto, a inteligibilidade não se restringe ao significado aplicado a uma palavra em um determinado contexto, nem inclui tudo que pertence às coisas que podem ser identificadas com a palavra. Antes, uma inteligibilidade é tudo o que seria incluído no significado de uma palavra que é usada corretamente se as coisas referidas naquele uso fossem completamente conhecidas em todas as formas relevantes ao aspecto que é significado pela palavra naquele contexto (GRISEZ, 1965, p. 174). A inteligibilidade é um aspecto do objeto parcialmente conhecido e que ainda se pode conhecer – apesar de não corresponder necessariamente a qualquer parte ou princípio do objeto de conhecimento. Inclui significado atual e potencial de uma palavra pronunciada pela inteligência sobre um mundo cuja realidade, como dissemos anteriormente, não está cortada em partes. Nos processos de análise e síntese que constituem nosso conhecimento racional, *nós* distinguimos e unimos as partes – essas partes são inteligibilidades. Parte da inteligibilidade pode escapar. Por exemplo, a frase “a ferrugem é um óxido” é autoevidente, pois o óxido está constituído na própria ferrugem (FeO). Além disso, a ferrugem só ocorre em materiais metálicos. Assim, pode ser que a criança alcance a inteligibilidade da relação entre a ferrugem e o ferro, sem compreender a relação da ferrugem com o processo de oxidação – é necessário alguma experiência e formação para poder apreender a autoevidência deste princípio. Da mesma maneira, os princípios primários da razão prática são autoevidentes e indemonstráveis, apreendidos por um ato espontâneo e original do entendimento e conhecidos a partir da própria experiência.

⁸⁷ Segundo Grisez (1965, p. 173), a oposição entre verdades analíticas (da razão) e verdades sintéticas (dos fatos) consiste em que apenas verdades da razão são necessárias. No entanto, sua necessidade é atribuída ao significado que é pensado como uma qualidade inerente das ideias na mente. Verdades sobre os fatos fazem referências à realidade, mas são contingentes. – Aquino rejeita essa dicotomia. Antes, assume que os significados são derivados das coisas conhecidas e que as coisas experimentadas, em si mesmas, contêm um certo grau de necessidade inteligível.

O fato de serem indemonstráveis não significa que não possam ser defendidos dialeticamente. Argumentos dialéticos relacionam uma proposição a outro conhecimento e demonstram que negá-la acarreta consequências inaceitáveis. É um projeto teórico, mas pressupõe conhecimento natural, não-teórico, dos primeiros princípios práticos que são o objeto da reflexão teórica. O conhecimento dos princípios enquanto práticos não depende desses argumentos teóricos. O conhecimento teórico, contudo, aprofunda a compreensão dos bens básicos e o conhecimento dos fatos que influenciam ou afetam a sua instanciação é necessário para que eles possam ser perseguidos efetivamente. Além disso, é necessário conhecimento teórico sobre os próprios poderes, isso é, sobre as próprias capacidades e situação para saber o que poderá escolher fazer (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 111).

No campo da defesa dialética, estudos teóricos de seres humanos demonstram que possuímos inclinações naturais – e.g., inclinações para permanecer vivo e saudável, estar em paz com a realidade, etc. Há suporte informativo (*data*) para a aceitação da lista de bens – com relação ao bem da religião, por exemplo, percebemos que nenhuma sociedade enterra os mortos da mesma forma que despeja o lixo. A rejeição da lista, por outro lado, está em desacordo com as informações levantadas (*data*). Além disso, a possibilidade de o estudo antropológico examinar cada cultura indica a existência de pontos de partida comuns subjacentes nos desenvolvimentos culturais. Se não houvesse algo em comum não seria possível a conexão ou compreensão da sociedade. Finalmente, ataques à lista podem ser empreendidos dialeticamente (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 111-113). É impossível, por exemplo, negar que o conhecimento, a sociabilidade e a vida sejam bens humanos básicos sem cair em contradição. Isso porque a negação descrita requer: 1 – que a pessoa esteja viva para negar o bem da vida; 2 – que ela tenha um interlocutor (sociabilidade) para negar o bem da amizade; e 3 – que ela deseje que o interlocutor acredite que a informação que ela está transmitindo é um conhecimento válido a ser adquirido (bem do conhecimento).

2.6.7 Aspectos reais do florescimento humano

Os bens básicos simultaneamente são e não são um com a pessoa – isto é, as pessoas, ao mesmo tempo, são e não são em si mesmas a razão última do próprio agir humano. A realidade do ser humano não está completamente dada no início, ele tem possibilidades que podem ser realizadas apenas por meio da ação (práxis e técnica). Os bens básicos são razões básicas para agir porque eles são aspectos do *florescimento humano*, da realização das pessoas,

cuja ação é racionalmente motivada por essas razões (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p.114). Essas razões motivam porque correspondem a aspectos inerentes à própria natureza, a inclinações e capacidades humanas que podem ser atualizadas. Conquanto sejam inteligíveis e bens para todos, a ação não precisa ser egoísta – estar voltada sempre somente à realização do agente. E.g., o médico pode cooperar com o paciente para a instanciação do bem da vida por meio da revitalização da saúde do paciente.

Em certo sentido, as razões básicas para a ação são as próprias pessoas. Ao agir pelos bens básicos, a expectativa é simplesmente promover os bens nas e para as pessoas. Desse modo, ao agir, alguém está primeiramente amando pessoas – seja a si próprio, sejam outros. Em outro sentido, as razões básicas para a ação não podem ser as próprias pessoas porque a realidade já existente de pessoas não depende da ação humana. A realidade de existir como pessoa transcende a ação humana – as razões para agir são mais limitadas: são os bens básicos. Desse modo, alguém ama em sentido secundário: [1] os bens básicos em si mesmos e [2] suas instancicações. Porque os bens básicos são [1] aquilo para o qual alguém está fundamentalmente *avivado para* (por meio da vontade simples) e [2] entende como benéfico às pessoas (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p.114).

2.7 Verdade prática

A verdade do conhecimento teórico diferencia-se da verdade do conhecimento prático. Enquanto a primeira é a conformidade de proposições à realidade prévia (*is- é*), a segunda começa a partir dos princípios autoevidentes (*é para ser – is to be*). A razão prática traz algo à realidade, logo não pode ter sua verdade pela conformidade ao que é conhecido. A palavra “verdade” é dita de proposições práticas por analogia. As proposições práticas, incluindo primeiros princípios práticos, não são verdadeiras por conformidade a nada, antes as proposições práticas são verdadeiras pela antecipação da possível realização por meio da ação em conformidade com elas e direcionando a ação àquela realização (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 116).

A possibilidade de realização humana pressupõe tanto a realidade dada da natureza humana (suas capacidades e inclinações naturais) quanto as habilidades e recursos, junto com os desafios e oportunidades oferecidos pelo mundo real no qual os seres humanos vivem. Em geral, o que ainda pode ser pressupõe o que já é; particularmente, o que alguém naturalmente é

fundamenta tudo o que ele é para ser. No entanto, as especificações e projeções da realização humana possível de alguém transcendem a natureza humana na medida em que esta natureza inclui as capacidades de conhecimento prático e a livre escolha e essas não apenas permitem que alguém realize possibilidades que são definidas a despeito de seu exercício, mas também definem e projetam possibilidades tanto em seu próprio exercício, quanto através dele. Desse modo, não apenas a atualização das possibilidades de realização humana, mas as próprias possibilidades dependem em parte do conhecimento prático, das livres escolhas, da execução dessas escolhas e dos resultados de realizá-las (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 116-117).

Em resumo. O que as pessoas humanas podem ser por meio de sua liberdade e ação depende do conhecimento prático ao invés do caminho contrário, e então a adequação que é a verdade do conhecimento prático não é a conformidade a alguma ordem já existente. A adequação do conhecer prático não é a mesma do conhecer teórico, a saber, a conformidade do conhecimento ao conhecido. Mas também não é uma mera verdade formal envolvendo “conformidade a suas próprias estruturas” ou algo do tipo. A verdade (isto é, a adequação) do conhecimento prático é a conformidade do que é para ser por meio do conhecer ao conhecimento que ajudará a torná-lo realidade. (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 116-117)⁸⁸

A realização humana não é encontrada em verdades teóricas, nem é criada. Começando em princípios primários que as pessoas não criam, nem escolhem, as pessoas desenvolvem suas próprias possibilidades de realização. Apenas a realização do bem revela ao que o realiza a realidade daquele bem revelado – a instanciação do bem realiza uma verdade prática na medida em que atualiza uma capacidade de realização.

2.8 Moralidade

Como explanado, todo processo de raciocínio teórico pressupõe princípios autoevidentes, mas pressupõe também um princípio autoevidente que não opera como uma premissa: o princípio da *não-contradição*. Este princípio opera em todo raciocínio teórico e proíbe a incoerência. O pensamento pode ser incoerente, mas a realidade não pode ser

⁸⁸ No original: “In sum. What human persons can be through their freedom and action depends on practical knowledge rather than vice versa, and so the adequation which is the truth of practical knowledge is not conformity to some already existing order. The adequation of practical knowing is not that of theoretical knowing, namely, conformity of knowledge to known. But neither is it a merely formal truth involving a “conformity to its own structures” or something of that sort.

The truth (that is, the adequation) of practical knowledge is the conformity of what is to be through knowing to the knowledge which will help to bring it about” (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 116-117).

inconsistente, por isso o pensamento incoerente não contribui para o conhecimento genuíno – daí que a incoerência deve ser eliminada quando descoberta. Por essa razão, o princípio de não-contradição tem primazia sobre os demais princípios autoevidentes, permitindo e articulando seu funcionamento (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 119).

Na razão prática, o princípio que opera é *o bem é-para-ser perseguido e realizado* – proibindo a ação sem sentido (*pointless*). Ao proibir a ação sem objetivo (*pointlessness*), o primeiro princípio da razão prática exige que se tome por fundamento pelo menos um dos princípios correspondentes aos bens básicos e siga-o até a realização, a instanciação do bem por meio da ação (FINNIS, 2011e, p. 215) – essa exigência é mínima e deixa a pessoa livre – até ações imorais possuem finalidades que podem ser reduzidas aos bens básicos.

No entanto, atos moralmente errados não respondem a estes princípios tão perfeitamente quanto os atos moralmente bons. O pensamento moral é simplesmente o pensamento racional pleno, integrando emoções e sentimentos –sem ser pervertido ou obstaculizado pelos últimos (FINNIS, 2011e, p. 215). O princípio fundamental do pensamento moral é simplesmente a exigência de ser plenamente racional e pode ser articulado nos seguintes termos:

Na medida em que está em seu poder, não permita que nada, mas apenas os princípios correspondentes aos bens básicos molde seu pensamento prático na medida em que você encontra, desenvolve e usa suas oportunidades para perseguir a realização humana por meio de suas ações deliberadas (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 121).

Esse princípio exige mais do que ser razoável e evitar a ação sem finalidade – exige que se seja *completamente* razoável. Ser moralmente bom é justamente ser completamente razoável (*reasonable*). A reta razão – é a razão sem restrições. No entanto, muitas vezes ela é limitada por motivos sub-rationais. Nesse sentido, *satisfazer o desejo da parte pode frustrar o interesse do todo* (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 122) – é o que acontece, por exemplo, com uma vida dedicada redutivamente à realização de aspectos emocionais dos propósitos, a alvos.

O alvo gerado independente da razão ou ainda, em oposição a ela, isto é, pautado em um bem aparente e racionalizações, leva a pessoa a sintetizar um propósito pelo qual a pessoa não pode escolher agir sem que tal escolha afete outros benefícios de um modo diferente daquele que a razão irrestrita faria. A vingança, por exemplo, pode ser racionalizada e almejada como portadora de benefícios (bens aparentes) ao agente. Sua racionalização poderia até mesmo ser reforçada pelo fato de promover em parte o bem da razoabilidade prática, isto é, da harmonia do próprio agente consigo mesmo, sua integridade e autenticidade, na medida em que amenizaria sentimentos de mágoa e traria harmonia entre eles e a escolha do agente – haja vista

que tal escolha estaria em consonância com os sentimentos do agente (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p.124). Todavia, a vingança seria uma motivação hostil, uma intenção motivada por hostilidade a outro, o que caracterizaria a violação do bem da amizade, bem como é provável que a ação empregada fosse violadora de outros bens: por exemplo, impedir que a pessoa conseguisse um emprego (do qual, por exemplo, tiraria condições para se sustentar [bem da vida] ou para perseguir a realização profissional [bem da excelência no trabalho e no jogo]). Desse modo, a intenção da pessoa e suas ações estariam em dissonância com a diretiva integral da razão prática, uma vez que motivações externas e violadoras de bens humanos básicos estariam moldando o pensamento prático e a ação do agente.

Às vezes o propósito da ação é moralmente razoável e atos similares podem ser feitos em outras circunstâncias sem nenhuma restrição da razão; todavia, em certas circunstâncias o ato se torna desarrazoado. Por exemplo, entrar em um restaurante para comer é um ato absolutamente razoável, moral, a princípio. Contudo, o mesmo ato pode ser desarrazoado se, havendo uma fila de espera, a pessoa fura a fila fingindo ser alguém que não é e roubando o lugar dessa pessoa que ela está fingindo ser. A desarrazoabilidade decorre, justamente da não observância da diretividade integral da razão prática, na medida em que não há o respeito por todos os bens básicos em todas as pessoas com as quais o agente está se relacionando.

A escolha imoral aprisiona a razão porque adota uma proposta para agir sem a consideração devida por algum dos princípios da razão prática, e, portanto, sem a determinação plenamente racional da ação. Os princípios do conhecimento prático são incorporados menos perfeitamente do que seriam se uma proposta moralmente aceitável fosse adotada (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 125).

A razão prática é constituída por princípios primários – os primeiros preceitos da lei natural, que são os bens humanos básicos. Tais preceitos dirigem a ação humana a determinados fins. Mas todos eles estão ativos conjuntamente, dirigindo a razão a *todos* os fins, i.e., existe uma diretividade (e atratividade) conjunta e simultânea da razão prática a *todos* os bens humanos básicos⁸⁹. Essa característica é compartilhada por todos os seres humanos – todos são dirigidos para esses bens (isto porque possuem a mesma natureza). Além disso, um dos preceitos da lei natural, o bem básico da amizade, dirige justamente à harmonia com os demais, o que implica em reconhecer que a realização humana é tão necessária para mim, quanto para

⁸⁹ A razão prática dirige inteligentemente a todos os bens básicos, ou seja, aponta-nos que há oportunidades de florescimento humano em cada uma das possibilidades relacionadas aos bens básicos. Não obstante, existem limitações internas e externas que se apresentam a nós e que são levadas em consideração quando organizamos nosso plano de vida, a partir de nossas próprias preferências e possibilidades. Essa organização requer considerações prudenciais – trabalho esse que cabe à razoabilidade prática.

qualquer ser humano, em qualquer era e lugar⁹⁰. Logo, a razão prática irrestrita e desobstruída, em plena força, dirige à realização humana integral (de todas as pessoas, em todos os bens, em todas as eras). Essa é a origem da moralidade – o princípio da realização humana integral.

Quando um preceito é corrompido e um raciocínio se forma, apontando para um bem cuja instanciação violaria desarrazoadamente a realização humana integral – isto é, apontando para uma ação que não respeitaria todos os bens em todas as pessoas –, a razão prática em sua totalidade aponta com mais intensidade para a decisão oposta, e é esta intensidade da integralidade da razão prática dirigindo que caracteriza o *dever-ser*, em oposição à mera construção do *é-para-ser* que não respeita a realização humana integral. Apenas escolhas moralmente retas respondem completamente à realização humana integral, respeitando todos os bens, em todos os atos, em todas as pessoas.

A verdade prática é a adequação da diretividade do primeiro princípio da razão prática (“o bem [que poderá ser razoável ou aparente] é-para-ser buscado e realizado...”) à realização humana possível, considerada precisamente na medida em que aquela realização pode ser alcançada através da ação humana. A verdade moral é um tipo de verdade prática, mas não é a única verdade prática. Existem outros dois tipos de verdades práticas que não são verdades morais, quais sejam: [1] os princípios práticos gerais (que são os primeiros preceitos da lei natural ou bens humanos básicos e são pré-morais) que, enquanto diretivas limitadas, constituem uma verdade operante antes que o dilema moral ocorra como as condições necessárias para que a volição simples dê início à deliberação; [2] e as falsidades morais, que dão algum direcionamento racional à ação, mas que não estão em consonância com a diretividade plena da razão prática.

Assim, a verdade moral se diferencia da falsidade moral pela integridade com a qual dirige para possíveis realizações humanas. Dizer que um ato é imoral significa dizer que ele, ainda que possa visar um bem inteligente e razoável em outras circunstâncias, por exemplo, tomar um remédio para a gripe, na circunstância em que é escolhido, ou a intenção que o acompanha, não respeita todos os bens básicos, em todas as pessoas, em todas as eras (em outras palavras, não observa o princípio da realização humana integral). Seria o caso, por exemplo, de tomar o remédio para a gripe, sabendo que o medicamento lhe causará um aborto. No campo

⁹⁰ O reconhecimento do bem e de que o bem não é bem apenas para mim, mas também para o outro configura o fundamento da igualdade humana. Em verdade, o conceito de igualdade é uma conjunção de conclusões práticas sobre o bem e de conclusões teóricas sobre a constituição comum da natureza humana (isto é, envolve conhecimentos ordinários sobre a psicologia e a fisiologia humanas). Mas o que determina a condição de igualdade é o ponto de vista prático, porque é a partir deste que articulamos os juízos mais determinantes sobre a igualdade (isto é, os juízos morais).

moral, a verdade é o todo, o respeito completo à diretividade inteligente da razão prática, e a falsidade é a parte que substitui o todo obstruindo a reta razão (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, 126).

O *dever-ser* moral não se confunde com o *é para ser* da verdade prática, ainda que com ele se relacione. A diretividade do juízo prático que algo imoral *é-para-ser* feito, por exemplo, pode ser uma verdade prática, mas não se confunde com a normatividade da verdade moral que algo é ou não *é-para-ser* feito. O *é para ser* da verdade prática não pode ser reduzido ao *ser* da natureza humana porque enquanto o *ser* da natureza humana já *é* antes de qualquer exercício de livre escolha, o *é-para-ser* indica uma realização que *será* a partir da ação dirigida pelo *é-para-ser* – que é uma diretiva decorrente da própria natureza humana, da arquitetura da razão prática. A normatividade do *dever-ser* moral é a diretividade integral do *é-para-ser* do conhecimento prático – logo, a moral também tem na razão prática e, por conseguinte, na natureza humana (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p.127).

O primeiro princípio da moralidade, a partir do enfoque na realização humana integral discutida acima, pode ser formulado nos seguintes termos: *ao agir voluntariamente por bens humanos e evitar o que é oposto a eles, a pessoa deve escolher e desejar aquelas e apenas aquelas possibilidades cuja vontade é compatível com uma vontade voltada a realização humana integral*. Esta formulação foca enquanto princípio de bondade moral que atualiza a verdade moral. A formulação anterior⁹¹ teve por foco a diretividade integral da razão prática.

2.9 Requisitos de Razoabilidade prática

Todavia, esse princípio é genérico demais e existem outros princípios que especificam e determinam o seu conteúdo. Tais princípios são o nível intermediário entre o primeiro princípio da moralidade (que é o princípio da realização humana integral) e as normas morais propriamente ditas (não matar, não roubar, não torturar, etc). Esses princípios intermediários são também chamados de requisitos de razoabilidade prática ou modos de responsabilidade. Finnis os apresenta em “Lei Natural e Direitos Naturais” como se fossem critérios autoevidentes, isso porque o princípio da realização humana integral, reconhecido no Pós-escrito a *Lei Natural e Direitos Naturais* de 2011, como elemento unificador dos nove requisitos

⁹¹ Que dispõe: “Na medida em que está em seu poder, não permita que nada, mas apenas os princípios correspondentes aos bens básicos molde seu pensamento prático na medida em que você encontra, desenvolve e usa suas oportunidades para perseguir a realização humana por meio de suas ações deliberadas”.

de razoabilidade prática, ainda não estava consolidado em sua teoria. Todavia, esses princípios não são autoevidentes, antes são derivados do primeiro princípio da moralidade. Nesse sentido, não se trata, também de fórmulas fechadas, mas podem ser expressos de diversas maneiras.

É digno de nota percebermos que a razoabilidade prática é um bem humano básico e um bem arquitetônico, pois dirige e integra todos os outros bens ao projeto de vida do agente. O bem da razoabilidade prática é instanciado por meio de escolhas razoáveis. Isto é, ao escolher razoavelmente, escolhemos bem e somos “razoáveis na prática”. A boa deliberação na vida prática é o conteúdo do bem da razoabilidade prática. Esse bem, então, corresponde ao desejo inteligente de viver bem, de viver razoavelmente. Para tanto, precisamos instanciar vários outros bens, o que requer uma boa deliberação, isto é, requer a instanciação do bem da razoabilidade prática – por isso que esse é um bem arquitetônico.

A instanciação do bem da razoabilidade prática, a *boa* deliberação, requer, necessariamente, a observância e respeito a diretividade integral da razão prática, a realização humana integral, por isso que o que delibera bem é também um indivíduo moral. Para se viver razoavelmente é necessário ainda que o indivíduo não esteja desintegrado em sua personalidade e pessoalidade, mas antes, que haja harmonia entre as emoções, razões e juízos interiores do agente (aspecto que receberá o nome de integridade), e essa expressão interior com a expressão exterior de sua personalidade e pessoalidade, que Finnis irá chamar de autenticidade. O bem da razoabilidade prática portanto, torna o sujeito íntegro, autêntico e prudente (bom deliberador). Para tanto, observa a diretividade plena da razão prática e extrai dela os princípios intermediários necessários para guiar mais diretamente nossas escolhas e ações.

Finnis nos apresenta nove desses princípios, também chamados de requisitos de razoabilidade prática, quais sejam: [1] ter um plano coerente de vida; [2] não ter preferências arbitrárias por valores (o comprometimento é considerado desarrazoado quando, mesmo se visar realizar um bem humano básico, desvaloriza-se um outro bem básico ou quando, ao invés de realizar esses bens, supervalorizam-se os bens que são meramente instrumentais); [3] sem preferência arbitrária por pessoas, não no sentido de estender as responsabilidades que se tem com pessoas mais imediatamente próximas a todos, mas bem no sentido de agir com base na Regra de Ouro: tratar os demais como você gostaria de ser tratado; [4] desprendimento – a abertura a todas as formas de bem deve estar a uma certa distância de projetos específicos e limitados (não é razoável dar a projetos particulares o status de bem humano básico); [5] compromisso, isto é, deve-se buscar um equilíbrio entre o fanatismo e a apatia e não se deve abandonar levemente compromissos assumidos; [6] eficiência dentro dos limites do bom senso – devemos buscar ações eficientes, idôneas, para realizar propósitos razoáveis e não

desperdiçar oportunidades com métodos ineficientes; assim como deve-se preferir bens inteligentes a bens instrumentais; [7] respeito por cada bem básico em cada ato; – não se deve realizar um ato que em si não faça outra coisa além de danificar ou impedir a realização ou participação nos bens humanos básicos; [8] deve-se favorecer e promover o bem comum da comunidade; [9] e por fim, seguir os ditames da própria consciência (FINNIS, 2007, p. 105-137).

Para Finnis, a história da filosofia moral é a busca pelos princípios intermediários perdidos (1985, p.52). O que se percebe é que nas mais diversas tradições filosóficas, geralmente acaba-se elegendo um dos requisitos como se fosse unicamente capaz de responder à diretividade da razão prática, como o imperativo categórico na tradição Kantiana, por exemplo (que nada mais é que uma outra forma de expressar a regra de ouro – um dos requisitos mencionados acima). No entanto, não há um único requisito, mas muitos, e, além disso, a lista acima não é fechada. Todas as formulações acima são expressões derivadas do princípio da realização humana integral – este é o princípio chave e unificador da pluralidade de regras intermediárias presente na moralidade. Essa pluralidade nada mais é do que um reflexo da complexidade de nossa própria realidade, razoabilidade e natureza humana.

2.10 Realização humana integral, fins últimos e vidas integradas

A realização humana integral não é meramente a satisfação individual de desejos ou preferências. Antes, este ideal volta-se à realização, tanto quanto possível, de todos os bens básicos, em todas as pessoas, vivendo juntas em completa harmonia. Essa comunidade perfeita ao mesmo tempo é e não é o fim natural último de todas as pessoas e comunidades humanas, isto porque tal comunidade incluiria todas as pessoas, de todas as eras (passado, presente e futuro), e em todos os lugares. Mas no curso da história, ou mesmo na vida de um indivíduo, novas dimensões do bem podem ser reveladas. Desse modo, a realização humana integral não pode referir-se a um propósito a ser perseguido como um objetivo concreto dos esforços humanos cooperativos. Não pode ser antecipado como algum tipo de plano humano de um bilhão de anos. Nesse sentido, a realização humana integral não é um bem básico, nem algum tipo de “super-bem” transcendendo todas as outras categorias de bondade. A realização humana integral não é uma razão para agir, mas um ideal cuja atratividade depende de todas as razões para agir que podem apelar a pessoas moralmente boas.

No sentido afirmativo, a realização humana integral é o objeto último da boa vontade. O objeto último da boa vontade é o fim último no sentido de que aquilo que primariamente retifica a vontade ordena para si mesmo tudo aquilo que alguém deseja. Ou seja, a realização humana integral, como diretividade plena da razão prática (moralidade), corrige a vontade, no sentido de dirigi-la para os fins adequados a realização humana, em consonância com a própria natureza humana e com o respeito por todos os bens humanos básicos. Essa retificação coincide com a própria ordenação dos desejos, vontades e razoabilidade de alguém para a realização integral de todas as pessoas (inclusive a si próprio), em todas as eras, em todos os lugares. Por isso que o objeto último (a realização humana integral) da boa vontade (a vontade que é verdadeiramente boa é aquela que é plenamente razoável, logo moral, logo está pautada no respeito à realização humana integral) retifica a vontade (tornando-a verdadeiramente boa, na medida em que a torna razoável e, portanto, moral) e ordena para si mesmo tudo aquilo que alguém deseja (a vontade retificada, a boa vontade, está ordenada à realização humana integral, por isso o princípio que ordena a boa vontade é também o fim ao qual ela está voltada). A realização humana integral não é um objeto da vontade eficaz. No entanto, a boa vontade moral é especificada (por meio da diretiva integral do conhecimento prático) pela apetitibilidade (*appetibility*) de todos os bens básicos. Idealmente, o fruto de tal boa vontade seria a realização humana integral. Desse modo, a pessoa de boa vontade deseja (de acordo com a razão prática *desobstruída*) a realização deste ideal, e este desejo retifica a vontade no ato de escolher (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 132).

Apesar de ser apenas um ideal, a realização humana integral é o que há de mais próximo àquilo que pessoas moralmente boas entendem por felicidade. Felicidade geralmente é entendida como realização completa – pessoas moralmente boas desejam que seus desejos potenciais e atuais moralmente aceitáveis sejam realizados. No entanto, tal realização plena é impossível – a realização de alguns desejos é incompatível com a realização de outros, e as pessoas muitas vezes precisam escolher entre alternativas moralmente aceitáveis, e.g., se estudará piano ou violino. A felicidade aceita por pessoas moralmente boas seria a aproximação mais completa possível do ideal da realização humana integral – apesar de ser um ideal irrealizável, há um sentido no qual pode ser considerado o fim natural último moralmente verdadeiro das pessoas, indivíduos ou comunidades.

Em outro sentido, a realização humana integral não pode ser a razão última para escolhas humanas, antes esse papel cabe aos bens humanos básicos. Não existe uma razão última única, antes os bens são vários, distintos e irredutíveis porque correspondem a diversos aspectos irredutíveis da complexa natureza humana. “Não há nenhum outro princípio inteligível além

dos bens básicos para tornar dignas de escolha as possibilidades pelas quais alguém pode agir” (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 133).

2.10.1 Limites metafísicos da razão prática e bens humanos básicos

Nesse marco teórico, não existe um fim único e último para a ação humana. Deus não é a razão última para a ação humana. Se a bondade divina fosse razão para a ação humana, as escolhas de alguém visando a bondade divina poderiam instanciar a bondade divina como a realização da pessoa, e tal instanciação seria por meio da ação humana, e isto não pode acontecer por dois motivos: [1] a realização humana atualiza possibilidades humanas e essa possibilidade não pode ser atualizada naturalmente por qualquer tipo de perfeição não humana; [2] as ações humanas não podem levar à instanciação da bondade divina.

Alguém não pode naturalmente desejar os bens por causa da bondade divina. Grisez, Finnis e Boyle (1987b) defendem esse posicionamento em uma sequência lógica de 5 argumentos, que apresentamos a seguir:

Argumento 1

[P1] Nada é recebido exceto de acordo com a capacidade daquilo que o recebe;

[P2] A capacidade para a atualização plena de algo é determinada por sua própria natureza;

[C1] Portanto, nada recebe sua atualização máxima da bondade que não realiza a sua própria natureza.

Argumento 2

[P3] A bondade divina é a atualização da natureza divina.

[P4] A bondade divina não pode ser a atualização de pessoas humanas a não ser que deixem de ser humanas ou tornem-se, ao mesmo tempo, divinas;

[P5] Naturalmente pessoas não podem ser humanas e divinas;

[C2] Logo, pessoas humanas não podem ser atualizadas pela bondade divina sem deixar de ser humanas.

Argumento 3

[P1] A vontade humana é um apetite humano.

[P2] Todo apetite tende à atualização daquilo em relação ao qual é um apetite.

[C3] Logo, a vontade humana tende à sua própria atualização.

Argumento 4

[P3] Nada é atualizado se deixar de ser.

[P4] O que quer que deixe de ser o que é, deixa de ser.

[P5] Nada é atualizado deixando de ser o que é.

[C4] Logo, pessoas humanas não podem ser atualizadas deixando de ser humanas.

Argumento 5

[P1] (C2) Pessoas humanas não podem naturalmente ser atualizadas pela bondade divina sem deixar de ser humanas

[P2] (C4) Pessoas humanas não podem ser atualizadas deixando de ser o que são – humanas.

[C5] Logo, pessoas humanas não podem ser atualizadas pela bondade divina⁹².

A vontade humana não pode ter disposição natural à realização na bondade divina. Considerados nesse sentido, o coração das pessoas humanas não foi feito para Deus, mas para a realização humana. Não pode haver desejo natural para o que não é o fim natural das pessoas humanas⁹³.

Para Finnis, não há um único estilo de vida superior que possa ser atualizado pela ação humana. Assim como múltiplos são os preceitos e inúmeros são os seus modos de instanciação, assim também a vida humana pode ser construída e assumir diversas cores. Não há um estilo de vida único que, respeitando a realização humana integral, seja superior a todos os demais..

2.10.2 Vidas integradas

Não como uma razão última para suas escolhas, mas em um sentido diferente, pessoas e comunidades encontram seus fins últimos naquela realização que aceitam como sua aproximação à felicidade (como concebida por eles mesmos). Se esta realização estiver unificada, então tudo o que eles pretenderem é ou parte dela ou um meio para ela – nem todas as pessoas possuem um fim último neste sentido (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 135). Não obstante, Apesar de as pessoas não precisarem viver à luz de algo unificado que elas aceitem como felicidade, elas *deveriam* perseguir um fim último único nesse sentido, pois tal fim fornece diretividade para os outros projetos de vida, bem como integridade para a construção da própria vida (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 136).

⁹²Em outro sentido, as ações humanas podem e naturalmente levam à instanciação de certas participações na bondade divina. A capacidade da vontade não está limitada aos bens básicos (limite finito de realização). O fundamento da unidade de opções diferentes não são os diferentes bens inteligíveis que elas instanciam, mas a comunidade na bondade inteligível para a qual a vontade é o apetite. Todos os princípios do conhecimento prático dirigem juntamente para a realização do bem, e este aspecto comum de suas diretividades corresponde à abertura natural da vontade à bondade (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 135). Para os que creem que a bondade *simpliciter* é encontrada em Deus, Deus será considerado a fonte de toda bondade de todos os bens básicos. Toda realização humana é uma participação na bondade divina e todo ato humano é por causa da bondade divina na medida em que alguém pode participar nela pelo benefício pelo qual alguém escolhe realizar o ato. Desse modo, Deus pode ser considerado o fim último de pessoas e comunidades na medida em que suas realizações em seus bens adequados é uma participação na bondade de Deus (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 135).

⁹³ Isto não afeta a fé cristã, pois a mesma não requer este tipo de fim, pois a visão íntima de Deus é alcançada pelo partilhar na natureza divina (2 Pe 1:4), o que é recebido por intermédio da graça, e não realizado (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 134).

É razoável que as pessoas possuam propósitos definidos na vida que se estendem além de qualquer coisa que possam esperar realizar por meio de escolhas voltadas a ações em particular – e.g., o propósito de um casal de criar os filhos organiza a vida do casal em grande parte. Essa estruturação é requerida moralmente deles, não é uma simples questão de escolha. Os requisitos dos bens básicos que devem ser realizados nas vidas das crianças exigem que as relações do casal um com o outro, e com seus filhos, sejam escolhidas como um princípio ordenador de longo-prazo em suas vidas. Essa escolha é um compromisso que inclui todos os benefícios antecipados na criação dos filhos. Portanto, este propósito é um princípio moral no sentido de que é uma fonte de integração nas vidas dos pais.

A realização em qualquer bem básico pode requerer cooperação dependente por um período indeterminado entre duas ou mais pessoas – a garantia de tal cooperação requer outros compromissos de agir com outros. Cada um dos propósitos de vida estabelecidos por um compromisso organiza uma parte significativa da vida de alguém, às vezes essas partes se sobrepõem, por isso uma pessoa razoável tentará organizar um plano de vida racional e coerente para que os benefícios antecipados possam ser realizados tão plenamente quanto possível por meio de ações que não interfiram umas com as outras (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 140).

Viver de acordo com o plano de vida e aproveitar os benefícios desta decisão é uma parte significativa da felicidade com a qual as pessoas moralmente boas, razoáveis se contentam. Uma vida boa nesse sentido não abarca todos os benefícios que serão perseguidos por uma pessoa boa – alguns benefícios não estão diretamente ligados a compromissos do tipo considerado acima, nem realizam novos compromissos, mas podem significativamente contribuir para a felicidade de uma vida boa (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b, p. 141). É o caso, por exemplo, de um encontro casual para praticar um esporte – não é um princípio integrador, nem gera compromissos posteriores, mas ainda assim, a instanciação do bem do jogo e da amizade, naqueles momentos pontuais, enriquecem a vida das pessoas e contribuem para o seu bem-estar ou, até mesmo, para o florescimento de si mesmo em seus compromissos integradores.

3. CASAMENTO COMO BEM HUMANO BÁSICO NA VISÃO DE JOHN FINNIS

A razão prática, em suma, apreende bens inteligíveis e dirige o ser humano à sua própria realização inteligente (e moral – uma vez que a moralidade consiste na diretividade desobstruída da razão prática), que será construída a partir de escolhas deliberadas e executadas livremente, pautadas em última instância nos princípios primários da razão prática que são os bens humanos básicos. Os bens básicos são percebidos como oportunidades autoevidentes de realização humana e um desses bens é a associação sexual entre o homem e a mulher, denominada de casamento. Passemos à análise desse bem seguindo um corte metodológico com foco no pensamento de Finnis, uma vez que este seja o principal representante da Teoria Neoclássica da Lei Natural no campo jurídico⁹⁴.

A pesquisa buscou identificar a origem e evolução da doutrina do casamento no pensamento de Finnis em contraposição ao seu pensamento metaético e no campo da ética normativa, culminando na elaboração do conceito em sua fase madura, no pensamento consolidado do autor. O conteúdo do primeiro e do segundo capítulos deste trabalho é o aporte teórico e metodológico presente na fase madura (item 3.5). Como veremos, na primeira fase (item 3.1), o casamento não era considerado um bem humano básico, apesar de ser considerado um instituto importante. Assim, as diversas fases não refletem necessariamente concordância com o exposto no primeiro capítulo. Por isso, buscamos mencionar os principais pontos de divergência e consonância metodológica e teórica em cada uma das fases⁹⁵.

A estruturação a seguir, que chamamos de “fases”, consiste é uma tentativa didática de sistematizar o que julgamos ser alguns dos principais trabalhos de Finnis sobre o casamento.

⁹⁴ Ressaltamos que o propósito desse trabalho é estudar o conceito de casamento no marco teórico da razão prática conforme compreendida no pensamento jusnaturalista neoclássico e não, primeiramente, comparar esse conceito com outros, em uma análise dialética. Desse modo, questões atinentes tanto a críticas externas de cunho liberal ou marxista, praticamente não são abordadas nessa dissertação (ainda que elementos teóricos possam ser desenvolvidos para responder eventuais críticas dessa natureza a partir do que está aqui exposto). Além disso, as questões atinentes ao debate específico sobre o reconhecimento do casamento entre pessoas do mesmo sexo também não são objeto desse trabalho. Ainda que o conceito de casamento nesse marco requeira a complementaridade sexual e o seu caso central seja identificado por Finnis como uma união monogâmica e permanente, isto é, identificando uniões homossexuais e poligâmicas como modelos fora do caso central do casamento, essa dissertação não aprofunda nessas temáticas. Como o leitor atento de Finnis perceberá, um debate qualificado específico sobre o casamento entre pessoas do mesmo sexo apresenta alguns argumentos e críticas que não foram reproduzidos nesse trabalho. Antes, optamos por buscar uma construção original da doutrina do casamento, realizando um corte metodológico pautado nas fases do pensamento de Finnis sobre a doutrina do casamento em si, que, por outro lado, é o marco a partir do qual toda a moralidade sexual (e crítica a atos sexuais) será arquitetada.

⁹⁵ Os debates e críticas internas de autores como Adrew Koppelman, John Corvino e Pablo Lago sobre o casamento como bem humano básico estarão pautados na concepção apresentada na “fase madura” (item 2.5).

As “fases” estão organizadas em ordem cronológica, e cada uma é representada por um artigo chave no qual a matéria do casamento é abordada desde uma perspectiva conceitual.

A primeira fase resgata o pensamento de Finnis no artigo ‘*Natural law and unnatural acts*’, publicado em 1970. Nesse ponto, percebemos que a reflexão sobre o casamento ocorre em contraposição à natureza inclusiva do bem da amizade⁹⁶. A segunda fase consiste na leitura da abordagem de Finnis do casamento e dos atos sexuais em sua obra principal “Lei Natural e Direitos Naturais”, publicada em 1980, já com alguma inserção na metodologia aristotélica e tomista referente às quatro ordens da realidade e ao método analógico, mas ainda sem considerar o casamento como um bem humano básico e sem a construção do princípio da realização humana integral. A classificação da terceira fase baseia-se na exposição do artigo ‘*Personal Integrity, Sexual Morality and Responsible Parenthood*’, de 1985 e está um pouco mais próxima do aporte teórico desenvolvido no segundo capítulo, entretanto a teoria sobre a razão prática ainda estava incompleta – sem o princípio da realização humana integral. Um avanço nesse escrito é que o casamento já começa a ser tratado como o “bem conjugal”, apesar de não ser apresentado como um bem humano básico.

Finalmente, a quarta e última fase sistematizada seria o posicionamento consolidado de Finnis, após o amadurecimento da teoria jusnaturalista neoclássica geral. Sua visão madura sobre o casamento encontra-se, principalmente, nos três artigos publicados no terceiro volume dos Ensaios Reunidos (2011a) e no item V.4 *Marriage, Sex, Fides and Integrity*, da obra “*Aquinas*” (1998).

3.1 Primeira fase: Comunidade conjugal e amizade.

O artigo ‘*Natural law and unnatural acts*’ (1970), foi publicado antes da organização sistemática da lista de bens humanos básicos. Nesse trabalho, Finnis apresenta uma visão, em relação ao seu trabalho posterior, em alguns aspectos similares, ao levar em consideração a lei natural, por exemplo; e, em outros aspectos, retrata o casamento a partir da perspectiva da amizade de um modo diferente do desenvolvimento que viria na década de 1990. Trata-se do texto mais antigo sobre o posicionamento de Finnis em relação ao casamento de que temos

⁹⁶ Isto é, considerando porque não seria um vício que a amizade conjugal fosse exclusiva, limitada a duas pessoas, quando na verdade, em relações de amizade não conjugais, a inclusividade de outras pessoas (ser amigo dos amigos do meu amigo) enriquece a amizade. Com isso em mente, Finnis busca justificar porque o casamento seria uma amizade diferenciada, onde não seria errado limitá-la apenas a duas pessoas.

conhecimento. Esse texto precede a seminal obra “Lei Natural e Direitos Naturais”; e não foi publicado novamente nos “*Collected essays of John Finnis*” porque o pensamento de Finnis, tanto sobre a teoria geral da lei natural quanto sobre o casamento, sofreu alterações importantes⁹⁷. Com relação à lei natural, o referido trabalho apresenta um escopo filosófico que antecede a compreensão do princípio da realização humana integral⁹⁸. Com relação ao casamento, ele é abordado a partir dos bens da amizade e da procriação, e não como um bem específico.

Apesar da articulação prematura e incompleta da teoria moral de Finnis no referido artigo, os desdobramentos da fundamentação normativa nele apresentada coincidem com os desdobramentos dos argumentos fundamentais encontrados em sua fase madura, isto porque Finnis já articula a lei natural como sendo:

[...] a orientação dinâmica permanente do indivíduo para a apreensão intelectual [understanding grasp] dos bens que podem ser realizados por meio da livre escolha, junto com uma tendência [bias] [...] relacionada aos bens os quais são considerados alcançáveis ou em jogo naquela situação (FINNIS, 1970, p. 366).

O artigo tem por objetivo rearticular as razões tradicionais para pensar que: [1] todos os atos errados são errados por serem contrários à natureza (*unnatural*); [2] alguns atos são sempre errados; [3] alguns atos sexuais são sempre errados (FINNIS, 1970, p. 366). Na sua exposição, o trabalho é dividido em duas partes – na primeira, Finnis aborda os itens [1] e [2], apresentando uma versão da teoria moral da lei natural, e na segunda aplica a teoria ao âmbito dos atos sexuais, argumentando que alguns destes são sempre errados.

Em síntese, temos uma inclinação espontânea em nossa inteligência à compreensão de formas particulares de florescimento humano como valores mais gerais, chegando à apreensão de valores (bens) básicos – formando, assim, conceitos práticos que adicionam algo abstrato aos dados da experiência⁹⁹. Desse modo, por exemplo, a pessoa confrontada com o desejo da autopreservação é, ao mesmo tempo, confrontada com a realidade de que a vida é um valor a ser respeitado e realizado nela e nos outros.

Entre as inclinações racionais, está também a inclinação a buscar o bem da amizade. A amizade é necessária para o florescimento do indivíduo, mas não pode ser cultivada *por causa* do florescimento do indivíduo; pode apenas ser cultivada por amor desinteressado pelo amigo.

⁹⁷ Interessante notar que o argumento do *Insight* já está presente de forma clara e explícita nesse texto, com referência direta à obra de Lonergan na nota de rodapé 1 (FINNIS, 1970, p. 365), demonstrando a influência desse autor para o pensamento finnisiano.

⁹⁸ Esse princípio é articulado no trabalho em coautoria com Grisez e Boyle “Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends” (1987).

⁹⁹ O que chamamos no capítulo anterior de *insight*.

Não obstante, a realização do bem da amizade demanda uma medida de amor próprio, pois o florescimento de si é, para o amigo, um bem. Ou seja, quando eu busco o meu próprio bem de forma razoável também estou buscando o bem de meu amigo de forma razoável, pois o meu bem é objeto de interesse dele. A amizade, então, deve estar pautada no amor inteligente, no sentido de que as coisas boas específicas que o indivíduo deseja para o amigo e aprecia nesse ou com esse amigo, sejam bens reais e não meras experiências ilusórias do real (FINNIS, 1970, p. 369)¹⁰⁰. A norma de juízo por meio da qual alcançamos bens reais nos é apresentada pela orientação da razão prática – pela lei natural –, de tal modo que a resolução da dialética entre amor-próprio e amizade está:

[em] um amor positivo e constante por todos os valores humanos básicos na medida em que eles se apresentam abertos para a realização na vida do próprio sujeito e de outras pessoas [...] (FINNIS, 1970, p. 374).

No exercício diário da razoabilidade prática, percebemos que é autoevidentemente bom sair de si mesmo para o outro em amizade. No entanto, a amizade não é satisfeita com um único amigo, mas busca estender-se aos amigos dos amigos e ampliar o âmbito do amor – a extensão da minha amizade a partir do meu amigo para os amigos do meu amigo aprofunda e fortalece a amizade com o meu amigo. Sendo assim, qual é o sentido do ideal de uma união profunda, pela vida toda, exclusiva, amorosa entre *um* homem e *uma* mulher? “Por que não é talvez um vício, ao invés de uma virtude, cultivar uma vida exclusiva de casal, e reservar certas coisas boas para uma única pessoa?” (FINNIS, 1970, p. 382). Isto é, considerando que a amizade se aprofunda na pluralidade de amigos em comum, porque a comunidade matrimonial teria valor e não seria uma violação do bem da amizade?

Na visão de Finnis, a única resposta satisfatória é a procriação e a parentalidade. O bem da amizade não é ferido na comunidade matrimonial porque ela possui um fim específico: a busca de comunhão e amizade em um empreendimento comum (e, em um aspecto fundamental, irreduzível). Este empreendimento comum, por sua própria natureza, restringe o partilhar de certos bens a uma única pessoa (neste caso, o cônjuge) porque se trata da “persecução de um bem que *de facto* não pode ser adequadamente realizado de outro modo que não seja pela devoção consensual àquele bem, pelas únicas duas pessoas que podem ser *a mãe* e *o pai* daquela criança em particular” (FINNIS, 1970, p. 383). Ou seja, o bem da amizade não é ferido na exclusividade presente na amizade conjugal porque esta exclusividade, principalmente no

¹⁰⁰ O exemplo da máquina de experiências, tratado no capítulo anterior, ajuda consideravelmente na compreensão desse argumento.

sentido sexual, é razoavelmente explanada e demandada pela natureza do empreendimento em jogo. É este empreendimento – a parentalidade – que atribui significado à estrutura da comunidade.

Isso não significa que o casamento ou o intercuro sexual devam ser iniciados primariamente com o propósito de ter filhos. Todavia, o que, em última análise, atribui “sentido às condições do empreendimento conjugal, sua estabilidade e exclusividade, não é a dignidade e o prazer dos sentimentos de amor e afeto que convidam alguém a casar-se, mas o desejo por e a demanda de uma comunidade procriativa, uma família” (FINNIS, 1970, p. 383). Assim, Finnis considera que apenas a procriação é capaz de justificar, de fornecer razões para a existência de uma amizade permanente e excludente, em muitos aspectos, de terceiros, indivisível com outros.

O ato sexual pode materializar e simbolizar esse compromisso de exclusividade e entrega permanente. Uma vez presente tal compromisso na união entre um homem e uma mulher, o intercuro entre os cônjuges expressa e é um símbolo de uma união que já existe – o ato sexual possui *significatio unitatis*: une os cônjuges fisicamente, estando eles já unidos pelo compromisso de pertencer e se entregar por completo ao outro, por toda a vida. Essa expressão sexual é enfraquecida (ou talvez impossível), segundo Finnis, a não ser que “os parceiros tragam um ao outro uma oferta completa de si mesmo, intocada por qualquer outra ligação’ – por isso ‘intercuro pré-matrimonial nunca será correto’” (FINNIS, 1970, p. 382).

O sexo, como qualquer outra ação humana, tem o significado atribuído no contexto e pode ser iniciado sem qualquer intenção de estabelecer ou expressar tal compromisso. Este significado é um ato de escolha; mas um ato de escolha inteligente deve levar em consideração os fatos sobre o sexo, sendo, segundo a perspectiva de Finnis nessa fase sobre a racionalidade da ação humana, o mais relevante o fato de que pode gerar filhos. O ato sexual está no âmbito da procriação, do bem da vida, por isso deve levá-lo em consideração. Nesta primeira fase, Finnis constrói o argumento sobre a razoabilidade dos atos sexuais a partir da compreensão de que a potencialidade causal de alguns de nossos atos nos colocam na esfera do bem da vida e podem ser caracterizados a partir dele – é o caso, e.g., de quando dirigimos a noite: não estamos na missão de salvar vidas, porém nossos atos, se avançamos sinais vermelhos ou praticamos “roleta russa” nos semáforos¹⁰¹, estão no âmbito do bem da vida e podem ser classificados como respeitosos ou violadores desse bem.

¹⁰¹ “Roleta-russa” nos semáforos é um tipo de corrida ilegal em alta velocidade, em vias públicas, na qual os motoristas dirigem atravessando vários sinais que podem ou não estar vermelho, e em que pode ou não haver pessoas atravessando as faixas de trânsito.

Eu não sou obrigado a estar sempre cultivando a vida [...]. Mas algumas vezes me encontro (ou me coloco) em situações que, por sua estrutura causal bruta requerem de mim atenção ou uma escolha que será adequadamente aberta a um valor [bem] básico cuja realização ou violação, em razão daquela estrutura, está em perigo ou em jogo naquela situação. E então a direção da razão que se estende para a fonte de todo bem inteligível é permanecer plenamente aberto ao bem inteligível que no momento imediato me confronta (FINNIS, 1970, p. 384)¹⁰²

Na perspectiva prudencial (ou razoável), a pergunta que se impõe é: “quais ações, por sua estrutura causal, envolvem uma escolha adequadamente aberta aos valores básicos, e quais ações envolvem, por sua própria estrutura causal, uma escolha imediatamente contrária a um valor básico?” (FINNIS, 1970, p. 384). As escolhas abertas aos valores básicos levarão em consideração os fatos e os potenciais causais dos atos realizados na esfera daqueles valores:

Como o valor da procriação, [...] é uma parte permanente e irredutível da estrutura da nossa vontade, da nossa sede pelo bem inteligível, e como [...] sua realização ou rejeição são possibilidades permanentes sempre implícitas em algumas de nossas situações, é possível ver [...] que alguns atos sexuais são (enquanto tipos de escolhas) sempre errados porque são respostas inadequadas, ou diretamente fechadas, ao valor procriativo básico que eles põem em cheque (FINNIS, 1970, p. 385).

Por que não é lícito quebrar o nexo entre a intenção contextual do ato (que diz respeito à inteligibilidade unitiva) e sua estrutura causal (que confere a inteligibilidade procriativa)? Não existe perfeição moral no fato bruto; antes a conexão não deve ser quebrada porque atacar a qualquer uma das inteligibilidades é errado em si mesmo na medida em que viola ou o valor básico da amizade ou o valor básico da procriação. Esses valores, no intercuro sexual, não devem apenas ser respeitados porque eles estão *juntos*, mas porque eles estão, *inescapavelmente, em xeque*. Além disso, cada valor demanda respeito pelo outro. Por um lado, o engajamento no ato sexual sem respeitar o valor da procriação, torna o ato algo pobre a ser compartilhado com o amigo, na medida em que é um ato que atenta contra o próprio bem da vida em seu aspecto procriativo e estaria, portanto, moralmente viciado – seria uma resposta inadequada ao chamado fundamental da amizade, que é ser digno do seu amigo e buscar bens verdadeiros para ele. Ademais, se rejeitar as demandas da amizade conjugal – caracterizada pela união profunda, exclusiva e permanente entre um homem e uma mulher – “o ato sexual

¹⁰² No original: “I am not bound to be always cultivating life [...]. But sometimes I find myself in (or bring myself within) situations which by their brute causal structure require of me an attention or a choice that will be adequately open to a basic value whose realization or violation is, by reason of that structure, at stake or in question in the situation. And then the call of reason reaching up towards the source of all intelligible good is to remain fully open to that basic intelligible good which now immediately confronts me” (FINNIS, 1970, p. 384).

será uma resposta inadequada ao valor da procriação, que é o valor que dá sentido à forma peculiarmente exclusiva de amizade que é o casamento” (FINNIS, 1970, p. 387).

Em suma, na primeira abordagem finniana, o casamento não é visto como um bem humano básico, mas como uma forma particular de instanciação do bem da amizade justificada pela demanda do bem da vida expresso na procriação. A natureza excludente da amizade conjugal é justificável pela natureza da associação – que apresenta uma estrutura única e encontra razoabilidade no potencial procriativo de ser *o* pai e *a* mãe da criança, filha *desse* pai e *dessa* mãe. O ato sexual por sua própria natureza está no âmbito da vida, e, a despeito da vontade das partes, seu comportamento poderá ser mais ou menos respeitoso desse bem. Ato sexuais em direta oposição ao bem da vida serão, portanto, sempre moralmente reprováveis.

A ética sexual nessa primeira fase conclui então que todo sexo heterossexual extra-matrimonial ou protegido por contraceptivo é desarrazoado e imoral na medida em que ou pode levar à procriação em uma comunidade pessoal inadequada à procriação, ou, no sexo que proteja contra a procriação, é uma escolha direta e imediatamente contrária a um valor básico. Com relação à masturbação ou sexo *extra vas* (homo ou heterossexual), Finnis argumenta que toda atividade sexual é uma versão ecoada do potencial procriativo do intercurso sexual pleno. Essa representação ou aparente aproximação de significado traz o agente à esfera do bem da vida, tornando imperativo o respeito a este bem (FINNIS, 1980, 384-385)¹⁰³ e tornando o ato similarmente violador daquele bem.

Assim, todos os atos que violem ou o bem da vida (em seu aspecto procriativo) ou o bem da amizade (no sentido de compartilhar bens aparentes ao invés de bens reais e verdadeiros com o amigo) serão sempre errados.

O argumento da “versão ecoada” e da “aparente aproximação” nos parecem extremamente frágeis e um tanto apelativos para fundamentar uma crítica a esses atos sexuais em particular, até porque não encontram embasamento na teoria geral desenvolvida no marco teórico desenvolvido naquele momento pelo próprio Finnis. Talvez essa seja uma das razões pelas quais, nos escritos posteriores que consultamos, Finnis não reproduz esse argumento. Além disso, o artigo ‘*Natural law and unnatural acts*’, como já dissemos, não foi publicado novamente na coleção de ensaios reunidos justamente por não representar eficazmente o posicionamento maduro de Finnis¹⁰⁴. Por último, em relação à escrita e aos termos adotados

¹⁰³ Nas palavras de Finnis: [...] all sexual activity involves an inchoate version, or perhaps a kind of remainder, of the procreative causal potency of ‘full’ sexual intercourse; this reminder or inchoate version brings a sensitive man sufficiently within the range of the procreative value for that value to make its ordinary imperious claim (like the other basic values) to a sufficient openness and respect towards it. (FINNIS, 1970, p. 384-385).

¹⁰⁴ O próprio Finnis nos informou isso em troca de e-mails, quando lhe solicitamos cópia desse artigo.

(inclusive o emprego do termo “valor” ao invés de “bem”), tratamos de reproduzir tão fielmente quanto possível os termos utilizados por Finnis¹⁰⁵. São essas, em linhas gerais, algumas das primeiras considerações de Finnis sobre o casamento e os atos sexuais.

3.2 Segunda fase: Casamento e atos sexuais em “Lei Natural e Direitos Naturais”

Em 1980, na obra “Lei Natural e Direitos Naturais”, em uma reflexão sobre o bem da vida em seu aspecto procriativo, Finnis nega que o casamento seja um bem humano básico e parece ter uma postura mais flexível quanto à moralidade sexual, propondo que a atividade sexual realiza os bens da procriação, do jogo e da amizade, simultânea ou separadamente. Vejamos:

Talvez devêssemos incluir nessa categoria [vida como bem humano básico] a propagação da vida pela procriação. Certamente é tentador tratar a procriação como um valor irreduzivelmente básico distinto, correspondente à inclinação para acasalar/procriar/criar. [...] mas, enquanto ação, busca e realização humana de valor, **o intercurso sexual pode ser um jogo, e/ou expressão de amor ou amizade, e/ou tentativa de procriação.** Então, da mesma forma, **não precisamos nos contentar analiticamente com uma convenção antropológica que trata a sexualidade, o acasalamento e a vida em família como uma única categoria ou unidade de investigação; nem com um juízo ético que trata a família, a procriação e a educação das crianças como um aglomerado indistinguível de responsabilidades morais.** (FINNIS, 2007, p. 92) (grifos nossos)

Com relação à sexualidade e o bem realizado na ação sexual, esse trecho parece ser o mais controverso, na medida em que aponta para um posicionamento distinto das reflexões posteriores empreendidas por Finnis, sobretudo com relação a dar a entender que poderia ser uma alternativa moralmente razoável realizar a atividade sexual apenas como instanciamento do bem do jogo – isso é absolutamente desconexo ao marco geral do pensamento maduro finnisiano.

Desconsiderando a conjunção alternativa “ou” presente no texto, poderíamos reintegrar parcialmente essa passagem à sua visão madura se considerássemos que: [1] a afirmação de

¹⁰⁵ Não temos segurança teórica para nos posicionarmos sobre se há no pensamento finnisiano uma concepção analiticamente distinta de bem e valor – tema que merece atenção, porém que não foi objeto priorizado nessa pesquisa. As vezes, parece-nos que Finnis emprega esses termos como sinônimos, outras vezes, como no artigo em questão (1970), parece-nos que Finnis ainda não havia consolidado sua compreensão acerca do papel e do significado dos bens humanos no desenvolvimento de sua própria teoria acerca da razão prática. Diante da relevância dos termos, e do significado específico dos mesmos para a filosofia analítica, buscamos reproduzir o vocábulo relevante empregado pelo próprio Finnis sempre que possível.

Finnis está no âmbito geral – pré-moral, isto é, a perspectiva da atividade e do prazer mútuo partilhado no ato sexual também atuam como bens atrativos à razão no marco pré-moral como uma forma de instanciação do bem do jogo; [2] a moralidade do ato sexual não requer necessariamente a ausência da persecução desse bem [jogo], antes requer que se respeite *também* o bem da vida, da amizade e, posteriormente, o próprio bem do casamento. A imoralidade está em perseguir *apenas* o bem do jogo – mas isso não significa que o ato sexual não possa ser moralmente buscado como realização do bem do jogo *também*.

Contudo, essa hipótese interpretativa é impedida pelo termo “ou” na sentença “o intercurso sexual pode ser um jogo, e/ou expressão de amor ou amizade, e/ou tentativa de procriação...” seguida pela afirmação “então, da mesma forma, não precisamos nos contentar analiticamente [...] com um juízo ético que trata a família, a procriação e a educação das crianças como um aglomerado indistinguível de responsabilidades morais”, dando a entender que o ato sexual apenas como expressão de jogo, *ou* de amor, *ou* de procriação seriam todos juízos éticos permissíveis e não apenas pré-morais.

Podemos notar ainda que Finnis não havia alcançado a compreensão do casamento como um bem humano básico, e a conexão intrínseca entre casamento, responsabilidade parental e vida familiar como uma realidade singular. Assim, ele busca destacar os aspectos inteligíveis que poderiam ser encontrados no sexo e na procriação e acaba negando a própria conexão que tornar-se-á central para a inteligibilidade plena do casamento como bem humano básico ao afirmar que:

[...] não precisamos nos contentar analiticamente com uma convenção antropológica que trata a sexualidade, o acasalamento e a vida em família como uma única categoria ou unidade de investigação; nem com um juízo ético que trata a família, a procriação e a educação das crianças como um aglomerado indistinguível de responsabilidades morais (FINNIS, 2007, p. 92).

Foi Germain Grisez, em 1993, quem primeiro desenvolveu o argumento do casamento como bem humano básico, como veremos no item 2.4. Finnis reconhece sua influência e identifica-o como apogeu de um longo processo histórico de reflexões sobre o casamento, destacando que Grisez foi responsável por:

[...] trazer a tradição à posição na qual a procriação e as crianças não são nem o fim (seja primário ou secundário) para o qual o casamento é instrumental (como Agostinho ensinou), nem instrumental para o bem dos cônjuges (como muitos secularistas e ‘cristãos liberais’ supõem), mas antes: parentalidade, crianças e família são a realização intrínseca de uma comunhão que, porque não é meramente instrumental, pode existir e realizar os cônjuges mesmo que a procriação seja impossível para eles (FINNIS, 1996, p. 13-14).

O *design* de Grisez, principalmente o argumento da união orgânica, será absorvido nos escritos de Finnis a partir de 1996, ano no qual é publicado o texto ‘*Is Natural Law Theory Compatible with limited government?*’ (FINNIS, 1996) e o casamento passa a compor a lista de bens humanos básicos em sua obra. Não obstante, em 1985, no artigo ‘*Personal Integrity, Sexual Morality and Responsible Parenthood*’, Finnis já fala do “bem conjugal”, antecipando parcialmente as ideias presentes na argumentação que viria a seguir sobre o “bem do casamento”. Na publicação da 2ª edição da obra “Lei Natural e Direitos Naturais”, em 2011, Finnis retrata-se no pós-escrito, comentando o desenvolvimento de seu pensamento maduro e apontando sua falha em identificar o casamento como um bem humano básico¹⁰⁶.

3.3 Terceira fase: Comunidade conjugal e integridade

O referencial teórico para tratarmos sobre a terceira fase do argumento de Finnis acerca do casamento, ‘*Personal Integrity, Sexual Morality and Responsible Parenthood*’ data de 1985, dois anos antes da publicação do texto ‘*Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends*’ (1987) – no qual, em coautoria com Grisez e Boyle, aprofundou e desenvolveu consistentemente a teoria da razão prática e a teoria normativa neoclássica, sobretudo no que concerne ao princípio da realização humana integral. Algumas diferenças entre os textos de 1970¹⁰⁷ e 1985 aludidos merecem nota. Nesse sentido, em 1985, Finnis aborda claramente a metodologia de Aquino segundo o qual compreendemos a natureza da pessoa humana, compreendendo as capacidades humanas, que por sua vez, são reveladas pelos atos humanos, os quais só fazem sentido a partir dos objetos aos quais estão voltados¹⁰⁸. Além disso, no texto de 1970 Finnis emprega o termo “valores”, ao invés de “bens”, para referir-se às formas

¹⁰⁶ Nas palavras de Finnis: “The discussion on pp. 86–7 of procreation as transmission of life contemplates an ‘analytical’ separating out of sexuality, mating, and family life despite the ‘anthropological [ethnographic] convention’ that treats these as a single category or unit for investigation. What this discussion misses is the basic good which had long ago been identified not only by the social anthropologists but also by Aquinas, correctly edited and translated (Aquinas, 83)—marriage, the committed union of man and woman with a commitment to expressing the good of marriage itself as both friendship and procreative. In essay III.20 at 319 (2008c) the rationale is put like this:

Marriage is a distinct fundamental human good because it enables the parties to it, the wife and husband, to flourish as individuals and as a couple, both by the most far-reaching form of togetherness possible for human beings and by the most radical and creative enabling of another person to flourish, namely, the bringing of that person into existence as conceptus, embryo, child and eventually adult fully able to participate in human flourishing on his or her own responsibility” (2011c, p. 447)

¹⁰⁷ Trata-se do artigo ‘*Natural Law and Unnatural Acts*’ (FINNIS, 1970).

¹⁰⁸ Cf. item 2.1.1; FINNIS, 2012, p.21; 1998, p. 90-91.

fundamentais de florescimento humano. Ambos os textos antecedem a articulação plena do princípio da realização humana integral.

Passando às considerações da terceira fase, a abordagem sobre a sexualidade inicia pela consideração metodológica do comportamento humano. Como compreendemos a natureza humana a partir dos fins, dos bens buscados na ação humana, a investigação finnisiana buscará identificar os bens reais em jogo na ação sexual. A ação sexual é uma conduta e seu significado ou valor será atribuído e medido a partir daquilo que viola ou instancia bens humanos básicos. Antes, porém, podemos perguntar o que significa um bem humano ser *real e inteligível*. Relembrando a alegoria da “máquina de experiências”, temos que: 1) a atividade é o seu próprio objetivo/*point*; 2) a manutenção da identidade é um bem; e 3) as aparências não são substitutos para a realidade.

Nesse sentido, a distinção entre estar em contato com o mundo e ter a plenitude da mera experiência de estar em contato com a realidade é uma distinção que, como já expomos amplamente no capítulo anterior, não pode ser apreendida em sentimentos ou na experiência da auto-consciência, exclusivamente subjetiva (FINNIS, 1985, p. 45). Na máquina, o sujeito não teria a experiência da inautenticidade ou falta de integridade pessoal que podem acompanhar a busca por bens na vida ou em comunidades reais. No entanto, podemos dizer que, enquanto vida humana, a vida da pessoa na máquina é radicalmente e totalmente inautêntica e vazia em integridade, pois a integridade envolve a escolha livre, partindo da própria vontade, por bens reais, realizados pelos esforços próprios e:

[tais] esforços para realizar aqueles bens podem envolver, onde apropriado, a atividade corporal do indivíduo, de tal modo que aquela atividade seja de tal modo a matéria constitutiva daquilo que alguém faz, como o ato de escolha o é [that activity is as much the constitutive subject of what one does as one's act of choice is] (FINNIS, 1985, p. 46)

A escolha livre, executada pela ação da própria pessoa, incluindo, onde devido, atos corporais de comunicação e cooperação com outras pessoas reais são aspectos fundamentais da integridade pessoal. E a análise do mesmo deve estar em consonância com os requisitos de razoabilidade prática. Na sua fase madura, os requisitos de razoabilidade prática consistirão em derivações que especificam o conteúdo do princípio da realização humana integral. Nessa terceira fase, porém, Finnis ainda não havia identificado a realização humana integral¹⁰⁹ como princípio unificador dos requisitos de razoabilidade prática, limitando-se a afirmar que os

¹⁰⁹Pelo menos não diretamente nesse texto (FINNIS, 1985).

requisitos da razoabilidade prática incorporam a busca pelos princípios morais mais genéricos. Nesse marco, quatro requisitos de razoabilidade prática são especialmente relevantes para a compreensão da razoabilidade dos princípios e normas da atividade sexual, quais sejam:

- (I) Que o ato deve estar em harmonia (integrado) com os compromissos da pessoa;
- (II) Que não se deve usar a si mesmo ou a outro como mero meio;
- (III) Que não se deve preferir aparências ao invés da realidade, especialmente quando se contentar com aparências bloqueia o alcance da realidade pela redução de incentivos para persegui-la;
- (IV) Que não se deve escolher diretamente contra qualquer bem humano básico (e a vida humana em transmissão é um bem básico) (FINNIS, 1985, p. 52).¹¹⁰

3.3.1 Bem conjugal como atualização e objeto da vontade

Finnis constrói o argumento positivo sobre o bem conjugal sob duas perspectivas: primeiro, descrevendo [1] a realidade que é atualizada na vida conjugal e, em seguida, apresentando o bem conjugal [2] objeto da vontade.

Sobre [1] a realidade atualizada, Finnis considera que:

[...] essa realidade será a vida conjugal do casal casado que, no período de uma vida toda de escolhas livres e compromisso consciente, transmitem sua vida corporal a novos seres humanos que eles [...] criam, nutrem e educam ao ponto em que eles, as crianças, possam fazer compromisso similar, ou algum compromisso integrador alternativo. A exclusividade e estabilidade de tal relacionamento tem como *rationale* essas crianças e o cultivar neles uma identidade segura a partir da qual, em momento próprio, elas farão escolhas e compromissos que irão constituir a independência delas, uma independência harmonizada com a devida gratidão aos seus pais únicos cujas escolhas livres e conscientes as tornaram o que elas singularmente são (FINNIS, 1985, p. 50).

O bem realizado é inexaurível – diferente de projetos que podem ser completamente alcançados plenamente, como fritar um ovo, por exemplo. Antes, o objetivo de gerar novas vidas cooperativamente e se relacionar com elas como pessoas permanece sempre como um bem-a-ser-perseguido e nunca é exaustivamente realizado. Justamente por essa razão a vida conjugal pode ser considerada também como [2] objeto de escolha – “um bem identificado pela

¹¹⁰ Essas formulações equivalem aos requisitos de razoabilidade prática expostos no item 2.9, quais sejam: (I) Compromisso e plano coerente de vida; (II) Regra de Ouro; (III) Sem preferências arbitrárias por valores; e (IV) Respeito por cada bem básico em cada ato.

inteligência e reconhecido e perseguido ou respeitado por atos de escolha” (FINNIS, 1985, p. 50). Esses atos podem ter o efeito transitivo de atualizar o bem de uma família real, mas também possuem o efeito intransitivo de constituir o caráter da pessoa que realiza as escolhas. Isso porque as escolhas livres são criativas e constitutivas, ainda que o objetivo perseguido não seja alcançado pelo agente em virtude de acasos, equívocos e/ou resistências do mundo. Desse modo, as escolhas livres dos cônjuges de fazer o que puderem para alcançar o bem conjugal constitui-os como cônjuges e dá às suas atividades compartilhadas e individuais o real status de atos conjugais, disposições conjugais, vida conjugal.

Como “objeto do entendimento prático (isto é, um bem, digno de ser buscado) e da vontade (‘eu livremente escolho me comprometer a viver esse bem’), o bem conjugal é um bem integrador” (FINNIS, 1985, p. 50)¹¹¹. O bem conjugal, conquanto seja eleito ou elegível, é um princípio integrador na medida em que sua atualização exige requisitos que se estendem aos pensamentos, aos sentimentos, aos projetos, às propriedades e investimentos, às disposições testamentárias, etc., de cada um dos cônjuges. Entendemos o significado conjugal de nossos corpos entendendo o bem conjugal como um objeto de escolha possível e digno. Essa compreensão “nos capacita a entender como os aspectos relevantes de nossa psicologia, nossa biologia e nossa constituição física são capazes de atividades integradas na vivência de um compromisso àquele bem integrado” (FINNIS, 1985, p. 51).

O bem conjugal é complexo. É uma amizade na qual A deseja o bem de B por causa de B, e B deseja o bem de A por causa de A, de tal modo que o bem de B se torne um aspecto do bem de A e vice-versa, sendo que essa reciprocidade, assim como o próprio bem, é inexaurível. Simultaneamente, o bem conjugal também é procriativo – é uma parceria que visa a transmissão da vida corporal dos cônjuges. A intenção procriativa determina a exclusividade e estabilidade do compromisso na amizade, que, por sua vez, torna a procriação superior à mera técnica reprodutiva, tornando possível uma amizade não-exploradora entre pais e filhos, que servirá de modelo para as outras amizades não-exploradoras que a criança vier a participar¹¹².

¹¹¹ O bem mais integrador é a razoabilidade prática que visa dirigir a forma como buscamos participar em cada e qualquer dos bens humanos básicos.

¹¹² Nas palavras exatas de Finnis (1985, p. 51): *It is a friendship in which, as in other forms of friendship, A desires and wills the good of B for the sake of B, and B desires and wills the good of A for the sake of A, so that B's good becomes an aspect of A's good, and A's good of B's good, and the reciprocity never comes to rest, for either friend in either friend's good alone. But the conjugal good is also procreative; it is a partnership with a view to the transmission of the bodily human life of the spouses. These aspects of the conjugal good are, as I have said, interdependent. The intended procreateness determines the exclusiveness and stability of the commitment to friendship. And the friendship that makes the procreateness more than a technique of reproduction of oneself, and makes possible a non-exploitive friendship between children and parents, which can be the model for all other non-exploitive friendships the child may later enter.*

3.3.2 *Imoralidade sexual e desintegração pessoal*

Uma forma de atividade sexual pode estar vazia de todos os elementos constitutivos da integridade pessoal – esse ato caracteriza a “masturbação”, isolando o indivíduo na sua autoconsciência para atingir a experiência de autogratificação (que pode ou não ser racionalizada com o alívio de tensão). O efeito geralmente é atingido pela associação de duas causas relacionadas: (i) o estímulo do corpo; (ii) a fantasia de relação com uma outra pessoa. O estímulo do corpo como um meio para o prazer autogratificante (neste caso, instanciado pelo “orgasmo”) trata o corpo como um objeto, um instrumento da autoconsciência. A atividade corporal do indivíduo durante a masturbação é semelhante, segundo Finnis, à inserção de uma pessoa na máquina de experiências na medida em que não realiza nenhum bem escolhido fora da autoconsciência – como fantasiar sobre escrever um livro, sem nunca escrevê-lo. A masturbação não serve à transmissão da vida, nem expressa uma escolha de comunicação com outra pessoa real – essas escolhas e suas realizações são apenas simuladas.

A integridade pessoal está ausente de três modos na masturbação:

1) a atividade corporal não é a minha realização de algum projeto escolhido que me envolva na minha vida corporal [...], mas antes está sendo usada [a minha vida corporal] como uma “parte” de mim a serviço de outra “parte” (autoconsciência, sem nenhuma contrapartida objetiva). [...] [2]] tanto a estimulação corporal quanto a atividade fantasiosa de autoconsciência não estão integradas com nenhum bem real (tal como a vida humana em transmissão, ou a amizade). [...] [3]] aquelas atividades não estão integradas a pessoas reais. [...] O ato simula o ato conjugal – permanecendo vazio na realidade da relação real do ato, como um ato de vontade, aos bens genuínos da amizade procriativa entre pessoas reais (FINNIS, 1985, p. 47).

As características essenciais da masturbação são encontradas também em relações sexuais libertinas, casuais e extraconjugais, hetero ou homossexuais – outra pessoa está presente, mas não existe um compromisso mútuo a nenhum projeto além de alcançar os efeitos na autoconsciência – há apenas o uso de dois corpos como instrumentos, ao invés de um. E a fantasia, ao invés de ser sobre a pessoa ausente na masturbação, é sobre um relacionamento amoroso pessoal genuíno, ou, de qualquer modo uma simulação do ato que melhor pode expressar esse amor. Porém, “no relacionamento extra-matrimonial usual não há nenhuma responsabilidade comum pelos bens compartilhados que seja relevante para aquilo que o casal subjetivamente experimenta nos seus atos sexuais” (FINNIS, 1985, p. 47).

Sobre a imoralidade sexual entre os cônjuges, Finnis afirma que:

[...] pode haver atividade sexual que é escolhida por um ou ambos os cônjuges, não como uma expressão apropriada de seu compromisso perene e responsabilidades conjugais compartilhadas, mas antes como um meio de simples auto-gratificação e/ou alívio. [...] a experiência palpável não é o critério para a falta de sentido ou de integridade aqui, assim como não era no caso do homem na máquina de experiência. O que é decisivo, antes, é o **juízo crítico da medida em que a atividade corporal é, ou não é, a expressão integrada e a realização de atos de livre escolha realmente engajados com bens reais, e, onde relevante, pessoas reais relacionadas, não como instrumentos, mas como cooperadores em comunidade reais e não simuladas** (FINNIS, 1985, p. 48).

Assim, o foco da análise moral está na preservação da integridade, manifesta no contato com bens, pessoas e comunidades reais (em sentido normativo objetivo), em relacionamentos pessoais, de cooperação genuína e não instrumentais. Para Finnis, portanto:

[...] Casado ou não, caso não se deseje assumir as responsabilidades que acompanham a transmissão, criação e educação de uma nova vida, deve-se haver a abstenção do intercuro sexual, de outro modo, o sujeito pode acabar em uma situação em que escolha contra o bem da vida (por contracepção ou aborto) ou violando algum outro aspecto do bem matrimonial. (FINNIS, 1985, p. 49)¹¹³

Desse modo, a desassociação da atividade sexual a uma relação real com a procriação pautada em uma escolha de tornar infértil o que, de outro modo, seria procriativo, culmina em violação do bem da vida e da integridade pessoal.

3.3.3 Sobre a fertilização *in vitro*

Nesse artigo de 1985, Finnis tece algumas considerações sobre a fertilização *in vitro*, que sumarizamos a seguir. Finnis entende que toda geração *in vitro*, mesmo entre casados e sem destruição de embriões, é sempre moralmente inaceitável, pois envolve uma separação entre intercuro e reprodução. A separação não é *per se* de significância moral direta, mas sim a relação entre os atos de escolha e o bem conjugal.

Os atos de escolha referentes ao processo de fertilização *in vitro* não requerem um envolvimento de pessoa-a-pessoa – antes, os atos ocorrem em uma série envolta no processo de reprodução, com o domínio de materiais. A relação entre produto e fazedor é uma relação de desigualdade, de subordinação à técnica – a criança produzida por meio desses métodos é antecipada pelos pais em status desigual, e tanto os pais quanto os agentes técnicos se colocam

¹¹³ No original: [...] married or unmarried, if you wish not to incur the responsibilities that accompany the transmission and creation and fostering of new life, you must abstain from sexual intercourse, lest you find yourself choosing against life (by contraception or abortion) or violating some other aspect of the marital good. (FINNIS, 1985, p. 49).

em uma posição de dominação que é externa ou até mesmo oposta ao bem conjugal. O bem conjugal envolve um dar de si mesmo e receber o outro, em uma entrega mútua aberta a ser completada pelo presente-e-recepção da criança, que por sua própria existência, expressará e estenderá a vida comum dos cônjuges.

E esse dar-e-receber é também um dar e submeter de cada um dos cônjuges, um ao outro[...] Assim, nas suas escolhas para envolverem-se em intercurso sexual, os pais da criança da união sexual antevêm (ao menos implicitamente) aquela criança entrando em sua comunidade não como um objeto de produção [...], mas antes, apesar de fraca e dependente, como um tipo de parceira no empreendimento familiar e assim em um plano de igualdade fundamental com eles (FINNIS, 1985, p. 55)¹¹⁴

A igualdade é negada pela “produção” da criança sujeita à técnica, e não fruto de um relacionamento interpessoal. O bem conjugal requer uma submissão radical às contingências de um compromisso sem reservas, pela vida toda. Entre esses compromissos está a responsabilidade pelos filhos.

Como veremos a seguir o bem conjugal está bem próximo ao bem do casamento, faltando-lhe apenas o argumento da união orgânica. Tal argumento foi primeiro articulado por Grisez, razão pela qual passamos a expor sucintamente sua visão filosófica sobre o tema, haja vista a influência desta sobre o pensamento de Finnis.

3.4 A influência de Germain Grisez

Grisez inicia a reflexão sobre a natureza do casamento abordando a relação entre o bem comum e as comunidades¹¹⁵. A união entre as pessoas em uma comunidade ocorre precisamente em virtude da cooperação por um bem comum, sendo este último o que determina a constituição apropriada e características da comunidade. Além disso, são ainda considerações acerca do bem

¹¹⁴ No original: It is a giving of the self and receiving of the other, and a giving-and-receiving which is open to being complemented by the gift-and-reception of a child who will, by its very existence, express and extend the common life of the spouses. And this giving-and-receiving is also a giving and submitting of each of the spouses to the other, and a submission both to God as the creator of any forthcoming child and to service of that child in the unforeseeable contingencies of their new and never-to-be-ended role as parents. Thus, in their choices to engage in sexual intercourse, the parents of a child of sexual union envisage (a least implicitly) that child as entering their community not as an object of production, as a product of mastery over materials, but rather, though weak and dependent, as a kind of partner in the family enterprise and thus on a plane of fundamental equality with them (FINNIS, 1985, p. 55).

¹¹⁵ As reflexões filosóficas de Grisez sobre o casamento estão inseridas no seu compêndio reflexivo sobre a vida cristã, capítulo 9, respondendo à pergunta “Por que o casamento é uma união exclusiva e permanente?”. Essa obra está disponível no site, sem paginação, razão pela qual nos referimos ao capítulo aqui e, ao longo do texto, apenas à obra, ante a impossibilidade de obter a paginação haja vista a impossibilidade de adquirir o livro no Brasil.

comum que determinam como os membros podem cooperar para alcançá-lo. Como o casamento é um tipo de comunidade, para entender as responsabilidades morais que o constituem, devemos primeiramente identificar o bem comum que o determina.

Grisez nos informa que Agostinho e Aquino parecem não ter alcançado a compreensão da não-instrumentalidade do bem do casamento. Para Agostinho, o casamento era instrumental à procriação e servia à castidade e a proposição sexual era justificável apenas quando dirigida à procriação, ou quando necessária para manter a fidelidade matrimonial, devido a fraqueza humana. Tomás de Aquino, por sua vez, mantinha que o casamento possuía fins primários e secundários hierárquicos. Os primários dizem respeito ao bem da procriação e o secundário refere-se à ajuda mútua que os cônjuges devem dar um ao outro na vida doméstica. Desse modo, Aquino segue na mesma linha de Agostinho, confirmando que o casamento não é bom em si, mas apenas instrumental para a procriação e cuidado dos filhos¹¹⁶.

Para Grisez, contudo, a hierarquia entre os bens não seria necessariamente uma relação de maior valor, mas de condição de inteligibilidade da própria comunidade matrimonial. A união sexual no casamento é boa e única em si mesma, todavia a razão pela qual ela o é (união e procriação) e a inteligibilidade que define os seus contornos (uma comunidade procriativa) simultaneamente a compõe (união sexual exclusiva e permanente) e transpõe (na procriação, na instituição da família). Grisez argumenta que o casamento é um bem humano básico, na medida em que: primeiro, é um bem inteligível, podendo ser buscado a despeito das emoções, isto é, alguém pode estar razoavelmente interessado em casar antes de ter um relacionamento amoroso, afetivo, com qualquer pessoa; segundo, as pessoas podem desejar o casamento *per se*, “no sentido de que julgam que o casamento seja potencialmente realizador e assim escolham fazer o que é necessário ou útil para estabelecer e manter uma comunhão matrimonial” (GRIZEZ, 1993).

O bem do casamento não é instrumental à parentalidade, antes ele inclui o bem da parentalidade. Os filhos devem ser amados como fins em si, todavia, a procriação e educação dos filhos, enquanto atividades nas quais os cônjuges cooperam, realiza também ao casal. Na medida em que a parentalidade – ter uma família – seja algo realizador do casal, ela não é um fim extrínseco para o qual o casamento é instrumental, mas a realização de sua potencialidade.

¹¹⁶ É interessante observar que essa informação em nenhum momento é trazida por Finnis, o que nos sugere duas hipóteses: [1] talvez a leitura de Finnis esteja em desacordo com a leitura de Grisez sobre o tratamento não instrumental de Aquino do casamento, haja vista a inclusão do conceito de fides nos estudos finnisianos como point do casamento identificado em Aquino – o que é difícil afirmar pois em nenhum momento Finnis aborda esse desacordo abertamente; ou [2] Finnis já lê Aquino pressupondo a interpretação de Grisez em que o casamento é um bem humano básico com um sentido duplo intrínseca e inexoravelmente ligados à inteligibilidade das leis morais acerca do casamento.

O bem comum do casal é a própria comunhão da vida casada. Esta comunhão refere-se à união real e profunda do casal como pessoas corporais complementares. Essa forma de unidade interpessoal é atualizada pelo amor conjugal quando esse amor toma forma nos atos do casal de consentimento para casar, de consumação e no partilhar de toda a vida juntos.

Para explicar a relação entre casamento e parentalidade, Grisez apresenta o exemplo das criptas presentes em algumas igrejas. Criptas são construções subterrâneas muito comuns em igrejas medievais que eram construídas antes da igreja térrea ou catedral. As criptas, em sua estrutura, são determinadas pela estrutura da futura igreja que seria construída sobre ela. Todavia, ainda que a igreja não viesse a ser construída, as criptas serviam, e, de fato, eram, uma igreja plenamente adequada aos adeptos e religiosos que adoravam no local. O casamento é como a cripta – ele já está completo na comunhão matrimonial. A parentalidade é como a igreja superior – ela determina os contornos do casamento e é a plena realização das potencialidades da união, ainda que ela nunca ocorra. Nas palavras de Grisez:

Da mesma maneira, o casamento válido que existe quando a cerimônia acaba é, por sua própria natureza, parte de um todo maior. Sempre e em todos os lugares, o casamento é um relacionamento reconhecido como apropriado para gerar e criar crianças. A parentalidade não é o fim do casamento para a qual a comunhão conjugal é instrumental; a comunhão conjugal é intrinsecamente boa. Mas a comunhão conjugal é desenhada para ser, e normalmente é, uma parte intrinsecamente boa, de um todo intrinsecamente bom: a família. (GRIZEZ, 1993)

A parentalidade é a perfeição intrínseca e específica do casamento. Biologicamente, os animais são completos para todas as funções – respiração, digestão, etc. Todavia, todos os animais, inclusive os seres humanos, são incompletos para a função reprodutiva – cada um é apenas a parte potencial de um todo orgânico. Os filhos não são fins extrínsecos do casamento, antes são a atualização intrínseca dessa união. Individualmente, o homem e a mulher não podem ter filhos, essa potencialidade é atualizada quando eles formam o todo orgânico que permite a geração da vida e isso é alcançado *pelo casal* – e não separadamente. Essa comunidade adequada à geração da vida é especialmente distinta de todos os outros tipos de comunidade no bem comum que os une. Esse bem comum é, simultaneamente, o próprio casamento – a união completa e coordenação entre as duas vidas –, e a possível atualização do casamento, que se desdobra na criação e cuidado dos filhos, isto é, na família.

Desse modo, o casamento é naturalmente orientado à vida familiar cuja expressão na parentalidade constitui a sua perfeição intrínseca. A perfeição ou realização intrínseca de uma comunidade está relacionada ao bem comum que une seus integrantes. Esse bem comum determina a estrutura e a forma de cooperação. Ainda que o casamento seja uma comunidade

que não possa, de nenhum modo, ser reduzida à parentalidade, essa orientação determina as condições de união e cooperação do casal. A criação e educação de um novo ser humano é um processo longo e complexo – envolve as quatro ordens da realidade – natural, lógica, moral e técnica. Essa complexidade é espelhada na relação do casal, que também deve buscar a união física, emocional e intelectual de diversas formas.

3.4.1 O casamento é um tipo especial de comunidade aberta permanente (open-ended)

Com relação à comunidade, a parentalidade requer que o casamento seja uma comunidade sem “prazo de validade” (open-ended), perene. Grisez explica esse ponto da seguinte forma:

Em qualquer comunidade permanente [open-ended], os membros valorizam sua relação interpessoal em si mesma, e não apenas em razão de algum objetivo ou conjunto de objetivos limitados; além disso, eles não apenas estão dispostos a cooperar de modo justo uns com os outros, mas cada um ama aos demais em si mesmos. Portanto, se os pais amam os filhos em si mesmos e não os considera apenas um objetivo cujo alcance é instrumental para a sua própria auto-realização como cônjuges, a relação deles com os filhos é aquela de uma comunidade aberta, contínua, sem prazo terminal. (GRISEZ, 1993)

As responsabilidades conjugais incluem as responsabilidades parentais de tal modo que, para formar comunidades contínuas com os filhos, os cônjuges precisam formar comunidades contínuas um com o outro. Os filhos não devem ser considerados como um projeto em conjunto a ser concluído, mas como a realização intrínseca do próprio casamento, como sujeitos com quem se formam comunidades permanentes que devem ser amados como fins em si mesmo.

A comunhão matrimonial pode existir sem a parentalidade. No entanto, o tipo de comunidade que os cônjuges formam no sentido do quanto eles precisam entregar de si mesmos ao outro, é diferente de outros tipos de comunidades sem termo como a amizade justamente por sua relação intrínseca com a parentalidade. Nas amizades comuns os amigos estão unidos em comunidades abertas com projetos específicos eventuais, que requer a coordenação de atividades eventuais – ainda que o amigo seja amado como um fim em si. Na comunhão matrimonial, os cônjuges estão unidos em uma comunidade que requer a coordenação de toda a vida em comum, justamente porque essa comunidade é orientada à parentalidade, que é um projeto que envolve a coordenação do casal e participação em comum em todos os bens humanos básicos na medida em que um dos fins dessa comunidade é justamente a provisão e orientação de novos seres humanos para alcançar e usufruir, participar nesses bens.

3.4.2 *O bem do casamento implica que ele seja permanente e exclusivo*

Um compromisso com uma comunidade sem termo [open-ended], conquanto a comunidade seja um fim em si mesmo, transcende todo objetivo comum específico que possa ser perseguido pela comunidade. Dois amigos podem escolher, por exemplo, ler um livro juntos, praticar um esporte juntos, e concluir essas atividades. No entanto, a amizade em si continua, a despeito de haver cessado tais projetos. Não existe um prazo pré-estabelecido para uma comunidade de valor intrínseco terminar. Todavia, tais compromissos não exigem que a comunidade seja exclusiva. Não é assim no casamento.

O intercurso matrimonial tende a intensificar o amor erótico, que se expande e permeia todo o relacionamento. Pessoas apaixonadas geralmente sentem ciúmes e, apesar das altas taxas de divórcio, desejam que seus casamentos durem. Limitar o compromisso a um prazo, ou diminuir sua exclusividade fere o amor erótico e o afeto que permeia a relação. A poligamia, por sua vez, tende a não ser vantajosa socialmente. No caso da poliginia – um homem com várias mulheres – exceto quando as mulheres estiverem em um número muito superior em relação aos homens, a poligamia tende a manter uma diferença social acentuada onde ou apenas os homens ricos e dominantes poderão ter várias esposas, ou poderão privar outros homens de esposas. Além disso, essa arquitetura tende a deixar a mulher em um status inferior ao homem, na medida em que ela será uma entre outras à disposição dele. Isso fere a mutualidade do amor conjugal e a igualdade no casamento. Um homem com várias esposas, geralmente de idades diferentes, dificilmente irá tratá-las com o mesmo carinho e consideração.

a não ser que as esposas aceitem a falta de reciprocidade e tratamento desigual com resignação auto-depreciativa, provavelmente haverá disputas internas e acirrado ciúme. De qualquer forma, essa ausência de mutualidade pode ser tida como justa apenas se todos envolvidos nela pressupõem que as mulheres são inferiores aos homens (GRISEZ, 1993)

O mesmo é verdadeiro no caso da poliandria, pois ela implica na mesma falta de mutualidade e no mesmo status inferior entre os homens envolvidos, em relação à esposa. O compromisso conjugal é mútuo e incondicional na entrega entre os parceiros. A poligamia é intrinsecamente incompatível com o bem do casamento na medida em que impede a mutualidade e limita ou condiciona o próprio relacionamento.

Com relação à permanência, o casamento deve ser encarado como algo indissolúvel. O nível de união que o casamento requer é do tipo mais profundo entre duas pessoas, na medida

em que requer a coordenação de suas vidas e corpos dali em diante. Tal comunhão não pode ser quebrada sem traumas severos. Uma pessoa que casa antecipando a possibilidade de divórcio, ou está disposta a ferir seu cônjuge ou limitará a sua própria entrega para diminuir o trauma da separação. Isso, porém, fere o vínculo conjugal de amor e entrega, dependência e mutualidade que deveria uni-los em seu cerne. Como Finnis estabelecerá a seguir, isso fere a *fides*, que é a disposição interna adequada aos atos que instanciam o bem do casamento.

O divórcio tende a ferir principalmente as crianças e as mulheres. As crianças precisam da assistência moral, material e psicológica dos dois pais para se desenvolverem bem. Quando o divórcio acontece, elas tendem a perder um desses suportes – geralmente o pai. No mais, a parte que fica com a criança, geralmente a mãe, tende a precisar investir mais no aspecto material para prover as necessidades mais básicas, o que tende a afetar e retirar de outros aspectos necessários à formação psicológica e moral dos infantes. Qualquer ameaça à comunhão conjugal, será uma ameaça ao próprio desenvolvimento da criança. Nesse sentido, a abertura ao divórcio é incompatível tanto com o vínculo do casamento em si, quanto com o amor aos filhos. A criança incorpora a união do casal e seus deveres para com ela implicam em deveres um para com o outro.

Conquanto o casamento seja primordialmente uma realidade moral, constituído a partir de um ato de escolha – dentro da terceira ordem¹¹⁷ –, o consentimento é essencial para o casamento. Em comunidades onde os pais escolhem o marido da filha, e a mulher é forçada a casar-se não houve, de fato um casamento, mas a prostituição e escravidão dessa mulher submetida a essa condição. No entanto, ainda em sociedades onde os pais escolham o cônjuge, se a filha estiver de acordo e consentir com a união, então o casamento será válido.

3.4.3 As intenções dos indivíduos não afetam as propriedades do casamento

A exclusividade e a indissolubilidade ou permanência do casamento não são características autoevidentes como o próprio bem do casamento o é. Não são elementos do bem do casamento em si, mas propriedades essenciais necessárias à realização plena desse bem na comunhão e por meio da comunhão matrimonial e familiar (GRISEZ, 1993). Escolhas e intenções em dissonância a essas propriedades não as alteram, tornando o casamento outro tipo de instituição. Antes, caracterizam apenas a inabilidade do próprio sujeito em viver plenamente

¹¹⁷ Analisamos as quatro ordens da realidade no item 1.3. A terceira ordem consiste na ordem da conduta humana autodeterminada e autodeterminante. À esta ordem pertencem as escolhas morais.

esse bem, devendo o mesmo ajustar sua própria conduta, passando, por exemplo, a ser fiel a seu cônjuge (caso esteja em adultério), e não achar que o casamento é moral quando a mutualidade é quebrada pelo adultério consentido.

A reflexão de Grisez sobre a exclusividade e permanência serem propriedades do casamento, essenciais a sua realização plena, mas não autoevidentes, está em consonância com o fato de que o casamento, enquanto princípio primário, é pré-moral – é um princípio atraente em si mesmo, apreendido como uma oportunidade de realização humana. A exclusividade e a permanência já são escolhas morais, entrando em jogo a razoabilidade prática dirigindo à melhor realização do bem do casamento enquanto comunidade matrimonial (comunhão naturalmente apropriada à vida familiar). Então o bem do casamento, portanto, é a própria comunidade procriativa que o casamento é.

3.5 Quarta fase: Casamento como bem humano básico

As conclusões e a doutrina do casamento como bem humano básico no pensamento de Grisez foram fundamentais para a inserção do bem na lista. Pastor M’Pora (2010, p. 81, n.55) identifica a palestra de Bradley, intitulada “*Natural Law and Limited Government*”, em 1993, como o momento em que o casamento foi inserido à lista finnisiana. Acreditamos que essa palestra deu origem ao artigo intitulado “*Is Natural Law Theory Compatible with Limited Government?*”, publicado em 1996, em uma coletânea editada por Robert George. Por esse motivo, nos dedicamos no item anterior aos pensamentos iniciais de Grisez sobre o assunto. Retornamos, agora, à exposição das fases da doutrina do matrimônio a partir do trabalho de Finnis, passando para a última etapa – fase madura. Iniciaremos pela identificação do caso central e significado focal do casamento.

3.5.1 Caso central e significado focal do casamento

O casamento é simultaneamente um ato, um estado e uma instituição. Como ato, o casamento é o ato dos dois cônjuges que se comprometem um com o outro a viverem como marido e mulher. Enquanto estado, o casamento é um estilo de vida, é o desdobramento do compromisso de viver casado em diversos outros atos e de abster-se de atos incompatíveis com o compromisso, enquanto ele perdurar (na perspectiva de Finnis, até a morte). Finalmente,

enquanto instituição, o casamento é a rede de normas sociais e jurídicas as quais, levando em consideração o bem desta forma de vida, "promove maneiras estáveis de casar e estar casado, apoiando os atos e disposições que beneficiam a fidelidade e o compromisso conjugal, e desencoraja a conduta que impeça ou prejudique a vivência do compromisso conjugal" (FINNIS, 2011a, p. 317). Este é o significado focal de casamento. Essa construção configura:

[...] um conjunto de juízos avaliativos sobre um campo de oportunidade e prática humana. [...] Esses juízos selecionam o caso central de uma instituição, estilo de vida e tipo de ato que é encontrado em muitos casos mais ou menos centrais tanto em nossa sociedade e era quanto em outras sociedades e períodos. Eles apresentam o caso central tanto como uma realidade social disponível para descrição quanto como um tipo de oportunidade altamente digno. (FINNIS, 2011a, p. 317)

O pensamento moral começa com a compreensão da deseabilidade e dignidade de formas de bens humanos básicos e termina em juízos sobre quais tipos de ato podem ser razoavelmente escolhidos. Como esses juízos aspiram ser racionais e, de fato, razoáveis, eles são exercícios da razão pública no sentido de aspirar ser juízos que qualquer um poderia ou deveria fazer, e livres de fontes de erro que tornam o julgamento "subjetivo" (2011a, p. 318), como considerações baseadas apenas no emotivismo, por exemplo.

O casamento é um campo de oportunidade (digna de escolha) e prática humana. Finnis afirma que essa consideração não é uma conclusão original sua, mas também de grandes filósofos como Platão, Aristóteles, Rufos e Plutarco¹¹⁸. O *point* do casamento é, sucintamente, a amizade entre os cônjuges e a procriação, sendo que, como Finnis expõe mais exhaustivamente em *Aquinas*, é central a compreensão da *fides* como orientação volitiva específica da comunidade matrimonial. A *fides* é a intenção específica dos atos conjugais e matrimoniais e consiste na disposição ou compromisso de cada cônjuge de unir-se conjugalmente ao outro e a nenhuma outra pessoa. No próximo item, analisaremos o casamento e suas relações nas quatro ordens e em seguida aprofundaremos a exegese do conceito de *fides* e do próprio casamento como união pessoal dos cônjuges e comunidade ideal para a procriação.

3.5.2 As quatro ordens e o casamento

Em "Lei Natural e Direitos Naturais", Finnis aponta como a comunidade familiar constitui o vínculo humano mais profundo e que, de maneira mais integral, permite que seus

¹¹⁸ Cf. GEORGE, FINNIS, 2015; FINNIS, 2011a, p.340 e seguintes; GIRGS, GEORGE, ANDERSON, 2011.

membros compartilhem profundamente de experiências e conexões nas quatro ordens da realidade¹¹⁹. Vivemos nossas vidas nas quatro ordens da realidade e o casamento envolve todas as quatro ordens: a natural, a lógica, a moral e a técnica¹²⁰. Todavia, sendo o casamento em última análise um ato constitutivo, e, em seguida a vivência desse ato dando-se em muitos outros atos, sua primeira realidade está na terceira ordem – a ordem das condutas autodeterminadas, a ordem moral. A realidade moral do casamento pressupõe e se engaja com a primeira ordem, a ordem natural, ao mesmo tempo em que recebe apoio da cultura e pode ser compreendida e articulada por recursos linguísticos de ordem lógica.

Com relação à primeira ordem, temos uma intensa conexão de ordem natural na medida em que os pais formam uma união orgânica complementar no ato sexual que os transcende e é incorporada na constituição novas vidas – seus filhos. O casal, em uma união orgânica, desempenha uma função biológica original, a procriação. Na segunda ordem, há uma importante conexão de ordem lógica, na medida em que é na família que temos o primeiro contato com a realidade e começamos a aprender que tipos de raciocínio fazem sentido ou podem alcançar o sentido do nosso entorno.

Em terceiro lugar, a conexão de ordem moral ou autodeterminante também é significativa, tanto no relacionamento entre os cônjuges quanto no relacionamento parental – primeiro, porque o próprio casamento entre essas duas pessoas aqui e agora é constituído a partir de um ato de escolha, um compromisso que determina e integra por completo a vida dos cônjuges, moldando o caráter e a vida dos cônjuges de várias formas, tanto na relação um com o outro quanto na relação que terão com seus filhos; segundo, especificamente na relação com os filhos, a parentalidade e filiação impõem aos pais e aos filhos uma série de obrigações morais que deverão ser realizadas a partir de escolhas que determinarão tanto a qualificação dos pais – se bons pais ou não; quanto dos filhos – se filhos ingratos, desrespeitosos, ou filhos amáveis, companheiros, etc. Nesse sentido, enquanto campo e oportunidade de formação moral, não há comunidade que se compare à influência da família.

Finalmente, há conexão na ordem técnica, visto que é na família que recebemos as primeiras influências de nossa cultura – é o contexto no qual primeiro aprendemos nossa língua e, mesmo por meio de brincadeiras e jogos, começamos a empregar nossa potencialidade para a ação técnica. Os cônjuges também podem partilhar de diversas atividades nesse nível, no próprio partilhar de atividades no lar, por exemplo.

¹¹⁹ Retomamos esse argumento no item 4.2.1.

¹²⁰ Cf. item 1.3.

3.5.3 Ação humana, razão prática e fides

Para compreender o objeto central do casamento, é necessária alguma compreensão da teoria tomista das virtudes, levando em conta o certo e errado nos atos humanos. Tal como elucidada a metodologia desenvolvida por Finnis, o valor de um ato pode ser medido a partir de seu propósito. Nesse sentido, atos direcionados a objetivos imorais estão corrompidos pela própria natureza do objeto. Os fins de um ato são de dois tipos: próximo ou remoto. O fim próximo coincide com o objeto do ato e dá ao ato seu tipo específico; e o fim (ou fins) remoto não dá ao ato o seu tipo específico, no entanto a diretividade do ato para esse fim é uma das suas circunstâncias (FINNIS, 1998, p. 142). Os atos são bons ou certos quando o seu objeto está de acordo com a razão prática. Assim, atos que tenham por fim objetos em desacordo com a diretividade da razão prática, e.g. atentando diretamente contra um bem humano básico, serão errados ou maus, estarão viciados por causa do vício de seu próprio objeto. Desse modo, podemos extrair três tipos de ato: [1] atos cujo objeto está de acordo com a razão e são, portanto, morais, sem fins remotos indignos; [2] atos cujo fim próximo, i.e., seu objeto, está alinhado à razão, mas cujo desdobramento posterior intencionado está desalinhado, tornando-o, portanto, imoral; e [3] atos cujo objeto, i.e., seu fim próximo, viola a razão prática, não podendo o ato ser corrigido, pois está viciado naquilo que o caracteriza como tipo específico. Nas palavras de Finnis (1998, p. 142):

Os atos são bons (corretos) em tipo [...] quando seu objeto, i.e. seu propósito próximo e que o define, está alinhado com a razoabilidade prática [...]. Esses são tipos de atos bons em razão de sua “matéria apropriada (ou devida) [...]”; i.e., aquilo sobre o que eles tratam está alinhado à razão. Mas um ato particular de um tipo genericamente bom será mal se seus propósitos consecutivos (motivos) e/ou outras circunstâncias nas quais ele é escolhido tornam-no desalinhado à razão: digamos, por exemplo, fazer uma doação de caridade apenas para ganhar uma reputação de generosidade [...]. E atos serão maus de seu próprio tipo se o objeto, o propósito imediato pelo qual eles são definidos, para propósitos morais, é um propósito em desacordo com a razão: eles “pesam sobre matéria inapropriada” [...]; e.g. a escolha privada de alguém – tendo como objeto/matéria – de matar um ser humano.

No âmbito do casamento, a *fides* é o objeto próximo característico do intercuro matrimonial – o intercuro é matrimonial se incluir uma motivação baseada na *fides*. A *fides*, como mencionado, é a *disposição ou compromisso de cada cônjuge de unir-se – mais especificamente, de estar maritalmente unido – ao outro e a nenhuma outra pessoa* (1998, p. 145). Assim sendo, a *fides* possui um compromisso positivo e um compromisso negativo. O compromisso positivo consiste na disposição de pertencer ao cônjuge e estar unido em mente e

corpo com ele ou ela no tipo de sociedade ou amizade chamada casamento. Esta sociedade é um tipo único de relacionamento, estando unificado em um duplo fim, qual seja, a procriação e o partilhar pleno da vida em um lar, que, como Grisez muito bem explanou, não são fins instrumentais um ao outro. Antes, a parentalidade é também a perfeição ou realização do casamento. Este compromisso positivo é também uma razão para a ação. É o fim próximo que legitima toda proposição sexual matrimonial; mas não apenas o ato sexual: a *fides* é um motivo para muitos atos cooperativos intrínsecos ou acidentais ao partilhar da vida conjugal (1998, p. 146). Por outro lado, enquanto compromisso negativo, a exigência da *fides* é a exclusividade – que o cônjuge não se una a nenhuma outra pessoa.

O casamento é um bem humano básico específico porque capacita os cônjuges para florescer como indivíduos e como casal, tanto por meio da comunhão mais abrangente e profunda possível entre seres humanos quanto pela capacitação mais radical e criativa para o florescimento de outra pessoa, diga-se, trazendo aquela pessoa à existência e acompanhando-a, direcionando-a, provendo para ela, emocional, intelectual e materialmente, até que se torne um adulto plenamente apto a participar no florescimento humano por sua própria responsabilidade. A relação entre a união conjugal e a parentalidade é intrínseca, e o ato sexual está no cerne dessa ligação.

Várias atividades compõem o compartilhar conjugal de vidas, todavia, em seu centro, está o ato sexual matrimonial, o acordo do casal de envolverem-se juntos, com plena mutualidade, em tais atos. Na realidade de outros animais, o acasalamento é um comportamento meramente instintivo. Nos seres humanos, no entanto, o intercuro matrimonial é, segundo Finnis, um acasalamento que possui um aspecto distintivo de inteligibilidade (composto por vários elementos), e que por isso constitui um bem humano básico que atualiza, expressa e capacita os cônjuges a experimentar, em todos os níveis de seu ser, o seu casamento em cada uma de suas dimensões essenciais: amizade conjugal (formação de uma comunidade integral, completa¹²¹) e abertura à procriação, à família. Na união sexual, eles maximizam o seu casamento nas três maneiras mencionadas: atualizando, expressando e experimentando-o. O compromisso deles é um ato de vontade razoável (livre escolha) que integra, ilumina, estende e aprofunda tudo o que é instintual e passional na motivação deles para fazer esse compromisso. Assim, o ato sexual no casamento, conquanto o casamento abarque um compromisso de entrega pessoal ao outro, é também um ato de justiça, i.e., é dar ao outro o que lhe é devido conforme prometido – o que não o impede de ser também um ato de amor.

¹²¹ Como veremos adiante, na visão de união integral, item 3.5.4.

Finnis entende o sexo como ato característico do casamento – sendo um ato inteligente, que participa em um bem inteligente, apenas nessa moldura. O sexo *pertence* ao casamento – pensá-lo e vivê-lo de outra forma, em outros contextos, implica na desintegração da personalidade do indivíduo. Nos casos de sexo heterossexual sem compromisso de permanência e fidelidade, a desintegração existe na medida em que a pessoa entrega o corpo, mas não a totalidade de sua pessoalidade – daí dizer-se que o corpo é instrumentalizado. Nas relações homossexuais, a união não é alcançada no campo corporal, ainda que exista o real desejo subjetivo de entrega e mesmo a coordenação de vidas no dia-a-dia. O conceito central para entender a ideia de união orgânica, ou união corporal, é que a união seja a coordenação de atividades em um determinado plano para atingir um fim naquele mesmo plano. Ou seja, para que haja união de fato (e não apenas subjetivamente), é necessário que exista um fim comum que sirva como bem a ser alcançado naquele plano. O ato sexual é unitivo corporalmente apenas se for o tipo de ato que poderia perseguir um fim real biologicamente. O único fim biológico para o qual os nossos corpos são incompletos é a reprodução e para esse fim a coordenação de atividades na ação sexual precisa, necessariamente, ser de indivíduos de sexos complementares. Por isso, relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo são, para Finnis, desintegradoras na medida em que a subjetividade do sujeito marcada pelo desejo autêntico e intenção de entrega completa não pode ser realizada no ato corporal, não existe união orgânica verdadeira, pois não há critério biológico unificador das ações dos indivíduos. Por isso, a entrega em ambos os casos não é completa, havendo a desintegração – separação entre corpo e “self” (refiro-me aqui apenas aos aspectos não corporais da pessoa).

No ato conjugal, as partes compõem um todo orgânico que as transcende e as unifica. O ato sexual entre um homem e uma mulher realiza a união biológica real entre seus corpos na medida em que estão operacionalmente unificados no âmbito corporal ao estarem coordenados em um mesmo fim biológico – ainda que seu fim subjetivo, emocional esteja apenas voltado a expressar o afeto matrimonial, a coordenação e unificação biológica é real, e não apenas emocional ou ilusória, e com o aprofundamento intelectual (e mesmo moral) essa coordenação e unificação biológica se torna mais clara ao casal. Desse modo, o casamento é a comunidade onde o sujeito expressa e expõe seu desejo sexual de modo integrado a plenitude de sua pessoalidade. Ele ou ela participa da comunidade, e dos atos sexuais, como pessoa, unificada e integrada, corpo e “self”. Essa entrega pessoal está intrinsecamente ligada a vida familiar, na medida em que o ato que é característico dessa entrega pessoal completa e integrada é também o ato que gera novas vidas. Por isso que:

[...] o compromisso do casamento possui as inteligibilidades motivadoras, as razões suficientemente desejáveis e atrativas já mencionadas: capacitando a nós dois a ajudarmos um ao outro como amigos, amantes, que podem dar a sua vida na criação de uma nova pessoa, *nosso* filhos que poderemos ajudar a tornarem-se sujeitos autodeterminantes (autônomos) em seu próprio direito e que contribuirão com a sobrevivência do nosso povo. O empreendimento ao qual nos comprometemos não poderia ser senão árduo, e o ardor e alegria possíveis no ato matrimonial reforçam – e são confirmados por – tanto o julgamento de que o compromisso faz sentido quanto a disposição contínua de ser fiel a ele. (FINNIS, 2011a, p. 319-320)

O casamento é uma (1) união de amor particularmente completa; que é (2) orientada à procriação. Essas duas características são incorporadas especificamente nos atos sexuais quando são escolhidos como selos de seu compromisso conjugal completo e permanente (1), e do tipo apto a torná-los pais de seus filhos (2), em contextos nos quais as circunstâncias forem favoráveis. Assim:

Apenas o ato conjugal (escolhido com a disposição e vontade voltados ao amor conjugal exclusivo [*fides*]) pode expressar, atualizar e permitir a experiência do casamento – o compartilhamento de vida multinivelado (físico, emocional, racional) cuja fundação e matriz é a unidade biológica unicamente possível pela complementaridade reprodutiva sexual (FINNIS, GEORGE, 2015, p. 1-, 2).

Talvez o melhor expositor da unidade biológica formada na união sexual entre o casal seja Robert George. Sua visão de casamento identifica-se com a de Finnis, porém ele insere o termo “união integral” e diversos exemplos e analogias que tendem a esclarecer o argumento sob uma outra ótica. Vejamos seus argumentos a seguir.

3.5.4 Casamento como união integral em Robert P. George

George e alguns colaboradores entram no debate sobre o casamento seguindo a esteira do pensamento Finnisiano e Griseano. Nesse sentido, Robert George e Patrick Lee afirmam que:

Casamento é a comunidade formada por um homem e uma mulher que publicamente concordam em compartilhar toda a sua vida, em todos os níveis do seu ser, inclusive o corpóreo, no tipo de relacionamento que seria naturalmente complementado pela conjunta concepção, cuidado e criação de filhos (mesmo que um ou outro matrimônio não resulte em crianças) [e que], pela sua própria natureza, exige normas de exclusividade e permanência (GEORGE; LEE, 2014, p. 9)¹²².

¹²² Texto original: “Marriage is the community formed by a man and a woman who publicly consent to share their whole lives, on every level of their being, including the bodily, in a type of relationship that would be fulfilled by begetting, nurturing, and educating children together (even if in fact this or that marriage does not result in

O conceito, portanto, é composto por três considerações principais: [1] a união integral; [2] a conexão com crianças; e [3] as normas de exclusividade e permanência.

3.5.4.1 União integral

O casamento, na linha do exposto pelos autores mencionados, diferentemente de outros relacionamentos, requer uma união *integral*¹²³, já introduzida acima, que envolve inclusivamente as duas pessoas na totalidade de seu ser em um vasto espectro de áreas compartilhadas. Na medida em que as pessoas são compostas de mente e corpo, a integralidade de uma união entre elas pressupõe não somente união entre mentes e desejos, mas também uma união corporal. Como o corpo é parte de quem o indivíduo é, uma união que ignore esse aspecto deixará de fora uma grande parte do ser da pessoa. É nesse último aspecto, mais precisamente, que o casamento se diferencia de outras formas de relacionamento: ele envolve uma união física, materializada no ato sexual.

A união corporal é realizada na atividade sexual. O sexo envolve uma entrega e um partilhar em uma dimensão única do nosso ser. A relevância do ato sexual para o compromisso matrimonial pode ser explicitada ao considerarmos, por exemplo, que a traição, via de regra, não é caracterizada pela ação do cônjuge de jogar futebol com outra pessoa, mas sim pela infidelidade sexual. Sob o aspecto positivo, percebemos também que o casamento não nasce a partir da promessa de, e.g., estudar apenas com aquela pessoa até que a morte os separe. Antes, o compromisso é marcado, não somente, mas de um modo crucial, pela promessa de entrega sexual exclusiva para apenas aquela pessoa. A atividade sexual é capaz de ocupar um papel tão significativo para a comunidade matrimonial porque materializa o desejo de união com o outro de maneira profunda, na medida em que integra o aspecto corporal da pessoa também.

De forma geral, uma união em qualquer nível envolve uma coordenação mútua de ações naquele nível, visando um benefício naquele mesmo plano. Segundo Anderson, George e Girgs:

children). [...] marriage is by its nature exclusive and binding until the death of one of the spouses” (GEORGE, LEE, 2014, p. 9).

¹²³ O argumento original usa o termo “comprehensive”, nesse sentido de abranger, de modo a abarcar, e envolver inclusivamente as duas pessoas na totalidade de seu ser, passando por um vasto espectro de áreas compartilhadas.

O que cria a unidade é a ação comum: a atividade visando fins comuns. Duas coisas são partes de algo maior – são um só – se elas agem como um, e elas atuam como um quando suas ações estão coordenadas para um mesmo fim¹²⁴ (ANDERSON; GEORGE; GIRGS, 2012, Loc. 400).

Nesse sentido, por exemplo, nossos órgãos, pulmão, estômago, etc., “são partes de um só corpo porque eles estão coordenados, juntamente com outras partes, para um propósito biológico comum: nossa vida biológica” (ANDERSON; GEORGE; GIRGS, 2011, p. 253-254). Paralelamente, para que duas pessoas se unam corporal ou organicamente, seus corpos devem estar coordenados para um mesmo fim biológico por inteiro.

Esta união é impossível com relação a funções para as quais o indivíduo é naturalmente autossuficiente, como a respiração ou a digestão, e.g. No entanto, os seres humanos são naturalmente incompletos para a procriação. Para essa função, a complementaridade dos sexos é essencial, e apenas o ato conjugal constitui a primeira etapa do complexo processo reprodutor, tal como a mastigação constitui a primeira etapa do processo digestivo. Segue-se disso que, no ato conjugal, e não em outras formas de atividade sexual, os corpos de um homem e de uma mulher estão coordenados para o propósito biológico mútuo da reprodução; não estão meramente se tocando. Logo, aqui, a união não é apenas simbólica ou metafórica, ela é real e biológica – eles são, de fato, organicamente um. Nessa união, os corpos de duas pessoas estão coordenados para um mesmo fim biológico que envolve ambos, mas transcende-os, já que a consumação última da união corporal heterossexual pode ir além de ambos. Mesmo que a concepção não ocorra, a união aconteceu, isso porque o tipo de ato que realizam é o tipo de ato adequado à união biológica. Eles foram *realmente, biologicamente*, um, assim como a boca continua integrada ao sistema digestivo ainda que alguma partícula não seja digerida.

Isso não significa que outras formas de carícia não constituam autêntica expressão de afeto. Tocamos-nos de várias formas, beijamos nossos filhos, abraçamos amigos e apertamos mãos, por exemplo. Todavia, em nenhuma dessas formas de expressão existe a real união orgânica necessária para que duas pessoas sejam um só biologicamente.

A diferença entre atos individuais e atos de grupo nos ajuda a esclarecer ainda mais essa ideia da seguinte forma: um indivíduo não cerca uma cidade, mas um exército cerca; da mesma maneira como cercar a cidade é um ato do exército, o engajamento no ato conjugal é um ato do *casal*. Na analogia, não é apenas a sobreposição, a colocação de pessoas uma ao lado da outra na cidade; antes, é um ato *do exército* – e isto só pode ser compreendido assim porque na

¹²⁴ Texto original: “What makes for unity is common action: activity toward common ends. Two things are part of a greater whole – are one – if they act as one, and they act as one if they coordinate toward one end that encompasses them both” (ANDERSON; GEORGE; GIRGS, 2012, Loc. 400).

coordenação das ações dessa comunidade [o exército], existe um fim comum [vencer a guerra, e.g.] que orienta e atribui significado àquelas ações individuais de modo que elas transcendem o indivíduo e são, de fato, *uma* ação da coletividade. Paralelamente, no ato conjugal a união é mais do que a troca de prazeres ou emoções e experiências individualmente vividas, ela é uma união *compreensiva*, integral, porque envolve o aspecto corporal da pessoa. No ato conjugal, o homem e a mulher formam *um* conjunto unificado, assim como, no caso do nosso exemplo, *um* é o exército que cerca a cidade. Isto porque tanto o ato de “procriar”, quanto o ato de “cercar a cidade” não são atos naturais de indivíduos – mas de *comunidades*: é o exército que cerca a cidade; é um casal que procria. Neste ato, o casal é, no sentido mais significativo biologicamente *um* só corpo, *uma* só carne.

As pessoas podem estar unidas por diversos vínculos afetivos, mas no sentido integral (corpo e “self”), apenas um casal, formado por um homem e uma mulher que se comprometem um com o outro em todos os níveis do seu ser, inclusive o corpóreo, pode experimentar essa união e ser, biologicamente, *um*. Qualquer outro tipo de ato sexual não matrimonial pode induzir prazer, pode almejar união, mas jamais *será* unitivo biologicamente, corporalmente – falta-lhe a atribuição principal para que a união possa ser caracterizada: um benefício inteligível que possa unificar a ação e que, em condições normais, seria de fato realizado por aquele tipo de ato, naquele mesmo plano. Corporalmente, apenas a procriação une organicamente os indivíduos, sendo necessária a diferença entre os sexos para tal união.

3.5.4.2 *Conexão especial com a família*

O casamento – como já discorremos acima ao analisarmos o pensamento de Grisez e Finnis – está, nesse marco, intrinsecamente ligado à família, sendo o *tipo* de comunidade orientada para a concepção e criação de filhos, e por eles enriquecida – é justamente essa orientação natural que acaba por moldar muitas das normas do casamento. Nesse diapasão temos que, por um lado, a responsabilização pelos cuidados e educação de uma criança não é suficiente para caracterizar um casamento, ele é mais que isso. Duas ou três freiras podem cuidar juntas de um órfão e nem por isso elas não estariam casadas. O mesmo pode se afirmar em relação a um pai que ajuda a filha na criação do neto, ante a ausência do genitor deste último – não há casamento entre o pai e a filha. Por outro lado, a existência de filhos não é condição *sine qua non* para que duas pessoas estejam casadas. Os noivos não se tornam “um só corpo” quando os filhos nascem, ou quando adotam uma criança. Na tradição do *common law*, sempre

foi o ato conjugal, e não a concepção, que selou o matrimônio (ANDERSON, GIRGS, GEORGE, 2011, p. 257), atribuindo-lhe validade. A tradição do direito brasileiro também reconhece isso. Por isso, tem-se considerado a inaptidão para a cópula sexual, e não a esterilidade, a razão para a declaração de invalidade do casamento. Nesse sentido, Fachin afirma:

A questão referente ao problema da impotência sexual masculina aí se noticia: a *couendi* (de concepção ou de cópula) e a *generandi* (de procriar). Esta, a impossibilidade de gerar filhos, não tem sido elevada à condição de invalidez do casamento. A eventual esterilidade, quer do homem, quer da mulher, não é causa de anulação por erro essencial do casamento. Contudo, tem-se admitido que a inaptidão para cópula, impotência *couendi*, ou seja, a impossibilidade de realização do ato sexual, é motivo que permite declarar a invalidade matrimonial (FACHIN, 1999, p. 139).

Assim, duas pessoas contraem matrimônio, não a partir do momento em que nasce o primeiro filho, mas quando formam o *tipo* de comunidade cuja união abarca e envolve todo o seu ser, união integral de mentes e corpos, e que está especialmente e particularmente orientada à concepção e criação de infantes, sendo normativamente moldada por essa orientação à vida familiar¹²⁵.

Nesse sentido, o argumento não é que o casamento sempre vai acompanhado pela concepção e criação de filhos, porém mais propriamente que eles se *encaixam* juntos, que o casamento é particularmente *apto* para a vida familiar e que esse *bem* enriquece o casamento de uma forma muito específica. Que o casamento *é o tipo* de relacionamento e comunidade voltados para o florescimento de novas vidas, ainda que isso não venha a acontecer, e que o próprio casamento é realizado, floresce, com a criação conjunta dos filhos, com a vida familiar.

Por essa razão, a ausência de filhos na relação matrimonial é uma *falta*¹²⁶ para essa comunidade de uma maneira que não ocorre em outros tipos de relacionamento. Uma relação de amizade, por exemplo, é selada, integralizada, incorporada e consumada em conversas, no compartilhar de ideias, sentimentos e algumas atividades em comum. *Não há nada que torne a amizade, enquanto mera amizade, algo especificamente apropriado e que seria complementado e enriquecido – enquanto simples amizade – pela criação de filhos.* Confundir o casamento com a amizade é ofuscar e obscurecer o verdadeiro significado das duas realidades: de um lado, ofusca o significado pleno do casamento na sua orientação intrínseca à vida familiar; e do outro,

¹²⁵ Vide ilustração de Grisez sobre casamento e criptas no item 3.4.

¹²⁶ No sentido de caracterizar uma ausência de plenitude, de não realizar uma expectativa natural advinda desse tipo de união – mas não no sentido de descaracterizar a união, como se ausência de filhos inviabilizasse que a união pudesse ser caracterizada como casamento. Todavia, do casamento se espera a vida familiar, que inclui a prole. Isso não se espera de outras comunidades, como a amizade, por exemplo, ou das relações de jogo, ou das comunidades acadêmicas.

obstaculiza a amizade uma vez que a entrega profunda no campo da amizade a outras pessoas ficará comprometida na medida em que competirá com a entrega ao cônjuge. Isto é, o cônjuge será o “amigo mais profundo” e os demais amigos de “segunda categoria”. Porém, se as inteligibilidades do casamento forem mantidas e esclarecidas, fica claro que existe uma diferença, não de grau (amigo acima dos outros), mas de espécie, pois, diferente da amizade, o casamento é intrinsecamente voltado à vida familiar. Essa ótica revela o casamento e a amizade como realidades únicas e igualmente necessárias para a realização de pessoas e comunidades. Realidades essas livres de qualquer competição, mas com espaços diferentes e necessários para o florescimento humano, justamente porque o casamento é enriquecido pela conjunta concepção e criação dos filhos e a amizade não.

Pensando novamente no exemplo da amizade, podemos observar que a maioria dos relacionamentos requer um compromisso limitado. Isso se dá porque os *bens* aos quais eles estão orientados são limitados (no sentido que está em jogo aqui). Se duas amigas não viverem juntas, isso não representa necessariamente uma perda ao relacionamento. Ter momentos de conversas, algumas atividades em comum, desejar o bem uma da outra e agir nesse sentido, são suficientes para selar aquela relação e torná-la o que ela é – uma amizade.

Já o casamento requer a coordenação da vida de duas pessoas por inteiro. Isso porque não está apenas orientado à busca de alguns *bens*, mas está relacionado à concepção de novas vidas, novos centros de valores, novas pessoas que precisam ser orientadas na busca de *todos os tipos de bens* (arte, saúde, educação, etc.) que fazem parte da dimensão humana e instigam o florescimento do indivíduo. Por esse motivo, o casamento exige o partilhar da vida doméstica. As normas do casamento são as mesmas normas necessárias à boa paternidade e maternidade, direta ou indiretamente, porque o matrimônio é justamente esse *tipo* específico de comunidade que, de uma maneira singular, é idealmente voltada para isso. Nesse sentido, o casamento possui um caráter fortemente integrador dos planos de vida de alguém.

George, Anderson e Girgs (2012) adicionam ainda o seguinte ponto: existe um paralelo entre o *bem comum* para o qual qualquer ligação entre pessoas é orientada e a atividade que mais incorpora essa conexão. Não se trata aqui do mero fato de que algumas atividades representam simbolicamente a categoria à qual um relacionamento pertença. Essas atividades, em grande parte, na verdade *tornam* o relacionamento desta ou daquela categoria, deste ou daquele tipo.

Por exemplo, um time de futebol tem como fim ganhar o jogo de futebol, e as atividades de treino e os jogos em si estão orientados a atingir esse bem maior: a vitória. Um grupo de onze homens que corre de um lado para o outro no campo fazendo saltos ornamentais, sem

propósito algum, não é, de fato, um time de futebol. O *bem* da vitória no *jogo de futebol* (*bem comum* ao qual o time está orientado) é mais possivelmente atingível quando o time *treina* e *joga os jogos*. Então o treino e o jogo são as atividades que melhor incorporam o time de futebol. Tem-se o seguinte: o *bem* ao qual um relacionamento ou sociedade está orientado acaba moldando, em grande parte, as exigências normativas desta relação; ao mesmo tempo em que, ao realizar as atividades normativamente exigidas, a relação é desta ou daquela categoria – que varia de acordo com o *bem* ou *fim* ao qual a relação está orientada.

A partir desta análise, no que tange à conexão com o *bem maior* da procriação (criação de infantes e vida familiar) e a relação matrimonial, se há alguma conexão fundamental entre esses dois, então podemos esperar uma conexão paralela entre a procriação e a atividade que mais propriamente sela o casamento. Na visão exposta até aqui, essa conexão é clara: a mesma atividade que sela o laço matrimonial é aquela que produz novas vidas. O casamento é orientado para a vida familiar porque o ato pelo qual os cônjuges selam o seu compromisso é o mesmo ato orientado à geração de novas vidas.

3.5.4.3 Normas de exclusividade e permanência

Conforme explicado anteriormente, o casamento é o relacionamento que envolve a pessoa em sua integralidade (física, espiritual e corporal) diferenciando-se de outros relacionamentos, tais como as amizades, justamente por ser também sexual, unindo os cônjuges também no aspecto corporal. É ainda o *tipo* de relacionamento particularmente voltado para a concepção e criação de filhos, sendo especificamente enriquecido pela vida familiar.

Levando isso em consideração, não é difícil entender porque o laço matrimonial é exclusivo (entre *um* homem e *uma* mulher) e permanente (até que a morte os separe). No que toca à exclusividade, em primeiro lugar, não existe nada no âmbito biológico que possa tornar três pessoas um só corpo, porque não existe nenhuma atividade no âmbito orgânico, biológico, capaz de unir três ou mais indivíduos. O mesmo se aplica a duas pessoas do mesmo sexo, haja vista que, a única atividade corporal que realiza essa união real *exige* a complementaridade dos sexos.

O casamento possui uma natureza conjugal, é uma união abrangente, integral entre duas pessoas, sendo, portanto, passível de ocorrer somente em relacionamento entre *um* homem e *uma* mulher. Três ou mais pessoas, ou pessoas do mesmo sexo, não são opções válidas para configurar essa comunidade. Não é possível fundar, instituir o casamento homossexual ou

poliamoroso sem redefinir *drasticamente* aquilo que o casamento significa. Nesse sentido, por exemplo, dizer que a relação entre duas pessoas do mesmo sexo é um casamento, pressupõe que casamento é uma comunidade afetiva e não uma comunidade integral intrinsecamente voltada a vida familiar. Para a teoria neoclássica, preservar legalmente o conceito de casamento nos moldes da realidade presente no argumento da comunidade integral não é excluir pessoas do casamento. Antes, ele estaria disponível a todos, porém como ele requer necessariamente a complementariedade sexual e nem todos desejam se relacionar com o sexo oposto, estes escolheriam *não casar*, mas formar outra união, uma união afetiva, por exemplo. Caberia, então, apresentar um termo apropriado para descrever a realidade e os bens buscados por esse outro tipo de comunidade. Todavia, essa comunidade não seria o casamento e não estaria, de nenhum modo, voltado *intrinsecamente* à vida familiar. Ainda que a união entre pessoas do mesmo sexo ou entre três ou mais pessoas possa ser estável e permanente, reproduzindo os cuidados esperados na vida doméstica, ela não seria *intrinsecamente* voltada a vida familiar e não teria razões que fundamentassem a normatividade objetiva para *permanecer* ou mesmo *ser* exclusiva e permanente como a comunidade integral que caracteriza o casamento nessa perspectiva jusnaturalista apresenta.

Em segundo lugar, com relação à permanência, os seres humanos não são seres abstratos, mas existem no tempo e espaço. Assim, a expressão temporal de uma pessoa também é parte de quem ela é, e se o casamento envolve uma união completa, deve unir as pessoas no aspecto temporal também, i.e., ao longo de toda a vida. Comprometer-se a ser fiel até que a morte os separe não é um compromisso para manter os mesmos sentimentos – enquanto bem básico, o casamento é mais do que a experiência, é um bem inteligível, nas palavras de Lee e George:

O casamento, às vezes, requer grande esforço e paciência. Dedicção e compromisso a qualquer coisa que valha a pena e seja central ao bem-estar humano pode envolver trabalho árduo e às vezes até mesmo dor e sofrimento.

Assim como outras grandes realidades morais – como a honestidade e a justiça – fidelidade ao compromisso conjugal pode requerer grandes sacrifícios (GEORGE; LEE, 2014, p. 65).

Ademais, o casamento é o tipo de união mental-corporal orientada à vida familiar, à criação dos filhos. Como, ainda que os filhos casem e constituam novas unidades familiares, a contribuição que os pais, enquanto pais, têm a fazer em prol dos filhos nunca se esgota, também a orientação dessa união nunca acaba – o que é uma característica dos bens básicos, i.e., sua

inexaustividade. Nunca alguém terá sido tudo o que poderia ser enquanto cônjuge de modo que chegue a exaurir o que significa ser cônjuge ou mãe e pai juntos.

O matrimônio envolve a pessoa por completo, por isso o compromisso que ele requer também deve ser total. Nesse sentido, a despeito do fato que pessoas em diversos tipos de laços podem desejar, prometer e viver a exclusividade sexual e a permanência, apenas no casamento existe uma base principiológica para essas normas, a despeito das preferências dos cônjuges. Apenas o casamento requer, objetivamente, a realização desse compromisso.

Feita essa rápida incursão no pensamento de sucessores de Finnis, apenas com o propósito de esclarecer o argumento explanando-o sobre outra ótica e ampliando os conceitos usados até aqui, retornaremos a seguir à exposição do pensamento de Finnis e, considerando a relevância do ato sexual para a construção de seu pensamento sobre o casamento, passaremos a analisá-lo sob a ótica da moralidade – cujo marco teórico foi objeto do capítulo anterior. Iniciaremos por considerações sobre a relação entre sexo e prazer.

3.5.5 *Sexo e Prazer*

As concepções atuais acerca da moralidade dos atos sexuais rejeitam a tradição central da ética e direito ocidentais¹²⁷, pressupondo que seus argumentos baseiam-se em crenças não-morais e posicionamentos inaceitáveis atualmente. Finnis afirma haver três mitos modernos: [1] que o sexo só era correto se fosse para procriar; [2] que o sexo é sujo se for escolhido pelo prazer; e [3] que o sexo era uma questão passiva para a mulher, sem direito ou expectativa de prazer sexual.

O ensino de Aquino é que é completamente aceitável que marido e mulher se envolvam em intercurso matrimonial apenas para expressar prazerosamente e viver a *fides*, sem pensar em procriar. Fides não é apenas abstenção de infidelidade, também é um motivo positivo para todos os atos relacionados à vivência do casamento, e um motivo suficiente para propor intercurso, conquanto componha uma orientação volitiva vinculada ao compromisso matrimonial. Assim, a antecipação de prazeres mútuos do intercurso matrimonial, como expressão do compromisso de amizade e amor conjugais é um motivo razoável para o intercurso, mesmo quando as partes saibam que o “prazer poderá transportá-los para além da razão” (FINNIS, 2011a, p. 321).

¹²⁷ Nomenclatura usada por Robert P. George (1993, p. 1). Finnis também usa o termo, por exemplo, no artigo “*Public Reason’ and Moral Debate*” (2011e, p. 257).

A crítica clássica da Lei Natural ao ato sexual é voltada, sobretudo, ao ato dentro do próprio casamento. *Contrariu sensu*, Aquino não estava primeiramente preocupado em como o ato sexual pode ser deletério nas práticas extraconjugais – fornicação, adultério, relações entre pessoas do mesmo sexo, etc.; nem era movido por um sentimento de desprezo a qualquer grupo em particular. Antes, a ênfase da visão parece ser mais na excelência do ato correto do que no desprezo por atos considerados indignos. Não é como nos livraremos dos vícios, mas como poderemos alcançar a excelência em todos os atos. Por isso, o tema que mais o interessou foi de que maneira, dentro do casamento, o sexo alcança ou deixa de alcançar a perfeição necessária para que, de fato, possa ser compreendido como uma oportunidade humana (no sentido de objetividade moral).

Finnis aponta três casos em que, para Aquino, o sexo é imoral, porquanto desarrazoado, no casamento: [1] quando o único e exclusivo interesse do cônjuge é o seu próprio prazer, sendo que Aquino identifica dois subcasos: [1.1] quando ele busca o outro da mesma maneira como buscaria um gigolô ou uma prostituta, apenas para satisfazer a si mesmo, sendo completamente irrelevante qualquer característica do cônjuge que não fosse relevante também em uma prostituta ou gigolô, em desprezo à identidade única do cônjuge e do tipo de relacionamento que os une. Nas palavras de Finnis:

em outras palavras, a atividade sexual para ele não busca expressar afeto e compromisso para com a pessoa única que é o seu cônjuge, mas alcançar prazer. Esta atitude é des-personalizante e des-maritalizante (FINNIS, 2011a, p. 358)

Pior ainda, é [1.2] quando o indivíduo estaria disposto a fazer sexo com qualquer pessoa atraente se esta pessoa estivesse disponível, seja o seu cônjuge ou não. Nesse caso:

a des-personalização e des-maritalização orientadas pelo prazer foram tão longe ao ponto de transformar os atos sexuais do indivíduo, mesmo que sejam com o próprio cônjuge, em um tipo de adultério" (FINNIS, 2011a, p. 358).

No primeiro caso, ele busca egoisticamente o cônjuge, com os mesmos interesses e intenções que ele buscaria uma prostituta ou gigolô, mas ele *não está disposto* a buscar uma prostituta ou outra pessoa. No segundo caso, ele está, efetivamente, *disposto* a deitar-se com qualquer pessoa atraente. O cônjuge é apenas a pessoa atraente mais perto e disponível. Esse último caso é mais grave porque está ainda mais distante que o primeiro do caso central do ato sexual. Ele não expressa absolutamente nada relacionado ao casamento, antes viola o próprio compromisso matrimonial. Ele não é buscado pelo prazer *e...*, mas pelo prazer *apenas*. como

argumentamos anteriormente, o prazer *em si* e isoladamente não é razão para uma ação, logo, uma conduta pautada apenas na realização de uma experiência prazerosa, a despeito da efetiva instanciação de algum bem, não é razoável – logo, não é moral. O hedonismo autocentrado materializado na instanciação de prazeres a partir da instrumentalização do outro viola a diretiva da razão prática que orienta o ser humano à realização humana integral, não é uma opção de vida alternativa, é uma alternativa deletéria, errada, desarrazoada e imoral.

O adultério, mesmo consentido pelo cônjuge, também viola o bem do casamento – isto porque o objeto, o fim próximo do ato está cingido de vício irreparável. A análise não depende das circunstâncias ou de prováveis consequências, antes recai sobre o próprio objeto. Intenções posteriores e outras circunstâncias “podem tornar um ato errado, mas elas não o podem tornar certo se o seu objeto for moralmente ruim” (1998, p. 148).

Outra situação em que o sexo no casamento é desarrazoado e imoral é quando ele busca *apenas* a redução das tentações de alguém pelo sexo extramatrimonial, ou apenas aumentar a saúde, diminuindo a tensão. Nesse caso, o sexo está afastado da plenitude do compromisso assumido no casamento. Não se trata de o sexo não poder causar esses efeitos *também*, o problema é ele ser buscado por essas causas *apenas*. Finalmente, o ato sexual também é desarrazoado no casamento quando visa *exclusivamente* e *unicamente* a procriação. O ponto central é que em todas essas situações a *fides* é ignorada ou completamente ou parcialmente e a excelência, a instanciação plena do bem do casamento na união plena entre os cônjuges, requer a intencionalidade, a disposição exigida pela *fides*.

3.5.6 *Moralidade sexual*

A ideia que unifica a moralidade sexual não é a união heterossexual, nem os atos compartilhados voltados à reprodução. Antes, é a ideia de que o casamento é uma forma de associação humana natural (não no sentido biológico, mas no sentido analógico – de razoabilidade, razoável), que possui valor intrínseco e uma estrutura específica. Tal estrutura é a união amorosa inerentemente orientada para a vida familiar, é o tipo de laço que, por sua própria natureza, é estendido e enriquecido pela concepção e criação de filhos. Apenas um homem e uma mulher podem se comprometer em um tipo de comunidade intrinsecamente orientada à vida familiar e apropriada a serem pai e mãe de seus próprios filhos. Essas crianças por sua vez, precisam de suporte e cuidado familiar e parental, ao mesmo tempo em que “tornam possível a continuação e o florescimento da sociedade em geral cuja ajuda e capital social

tornou possível o bem estar de seus pais e outros progenitores” (FINNIS, GEORGE, 2015, p. 1).

O significado e objetivo, o *point*, intrínseco do casamento inclui a procriação, que ocupa uma posição central no sentido de que atribui inteligibilidade às características e normas do casamento. Atos sexuais não conjugais estão desintegrados da razão prática e não possuem qualquer inteligibilidade intrínseca para suas próprias características ou base para criticar a despersonalização na instrumentalização dos corpos ou a visão limitada de realização humana emotivista, pautada na satisfação de desejos prazerosos (FINNIS, 1998, p. 151).

O raciocínio moral não tenta tirar conclusões ou premissas de fatos biológicos, porém ele não ignora os fatos. Tal raciocínio considera quais são as formas básicas de florescimento humano, isto é: as condições ou atividades que são boas para nós em si mesmas. Essa identificação leva em consideração fatos biológicos, entre outros fatores, mas o foco é a bondade intrínseca dos vários elementos de realização humana. Nossas escolhas devem respeitar todos os bens em todas as pessoas. Um desses bens é o casamento, logo a ética sexual deve levar em consideração sob quais circunstâncias de escolha os atos sexuais são compatíveis com o bem do casamento. Todas as formas erradas de atos sexuais, com poucas exceções¹²⁸, são erradas na medida em que tal tipo de escolha é desarrazoado e é desarrazoado porque é contra o bem do casamento e a realização humana (dos pais, mães, seus filhos e da sociedade). “Todas as formas de sexo moralmente ruins são contra a natureza humana porque são contrárias à realização humana integral e, portanto, contra a razão” (FINNIS, GEORGE, 2015, p.2).

A disposição (*will*) ou vontade também pode viciar a moralidade sexual. A disposição de realizar atos sexuais que não incorporem um compromisso unitivo permanente e uma conexão que é do tipo procriativo, bem como a aprovação desse tipo de conduta em outros, implica reconhecer que o sexo seria moral sob descrições (por exemplo, simplesmente pelo prazer) não matrimoniais. Então, tal disposição vicia “uma condição interna essencial para qualquer realização do bem do casamento e fere aqueles aspectos de nós mesmos – nossa natureza humana – que nos torna [...] seres conjugais” (FINNIS, GEORGE, 2015, p. 3). Isto é, essa disposição implica em desassociar os atos sexuais de uma entrega conjugal. Todos os atos sexuais imorais são imorais porque eles determinam a vontade/ disposição (*will*) de modo contrário ao bem do casamento nos agentes que escolhem tais atos:

¹²⁸ Como o incesto e o estupro, Cf.: “[...] but one key to understanding it all is to grasp that – aside from obvious forms of injustice and harm-doing involving sex, especially the various forms of rape and some aspects of incest – every conclusion about wrong kinds of sex acts is of the form: this kind of choice is wrong because it is unreasonable because it is against the good of marriage that is intrinsic to human fulfillment” [FINNIS; GEORGE; 2015, p. 2])

O intercuro matrimonial, tão importante para a inteligibilidade plena do compromisso matrimonial (e assim para o casamento enquanto instituição, e para as crianças que podem ser beneficiadas pela devoção matrimonial) apenas atualiza, expressa e permite que os cônjuges experimentem nele seu casamento **sob a condição de que eles rejeitem – e quando necessário se arrependam de – qualquer disposição, seja de comportamento ou condição, para envolver-se em qualquer ato sexual não matrimonial.** [...]

[...] Se o casal não pode razoavelmente esperar participar, realmente, em intercuro matrimonial autêntico sem decidir reservar seus atos sexuais sem exceções para o matrimônio antes e durante o casamento, também nenhum de nós pode coerentemente julgar o casamento como uma forma de vida que nos permite tal participação, a não ser que nós também julguemos que os atos sexuais devem ser reservados ao tipo matrimonial.

(FINNIS, 2011, p. 322) (Grifos nossos)

Ou seja, os atos sexuais são tão centrais à plena compreensão do casamento que, se o casal não puder alcançar a relevância dos mesmos, eles serão incapazes de enxergar o próprio casamento como uma oportunidade de florescimento digna de ser escolhida, e, ao mesmo tempo, ainda que lhe atribuam algum valor, não poderão viver plenamente já que não entenderam o que o casamento é.

O requisito moral de que os atos sexuais sejam matrimoniais não é nenhuma depreciação da sexualidade, mas antes uma indicação das condições sob as quais seus intensos prazeres são humanos, isto é, atentos aos bens inteligíveis relevantes na medida em que eles podem ser atualizados na vida de outros (assim como de si mesmo). O conflito entre os prazeres “Dyonisianos” do adultério e o respeito pelo cônjuge e filhos é apenas um exemplo, exemplar e facilmente apreensível, dos tipos de desumanidade aos quais o ‘princípio do prazer’ doa um glamour meretrício (FINNIS, 2011a, p. 324)¹²⁹.

Ou seja, os atos sexuais são valorizados e encontram seu real significado na medida em que são expressos em consonância com e respeito aos bens inteligíveis. No casamento, os atos sexuais são atos intrínsecos à realização desse bem e vivência dessa comunidade básica.

Além disso, o ato sexual também está no cerne da inteligibilidade da relação entre casamento e vida familiar – como expomos acima: o ato que sela o compromisso conjugal é o mesmo tipo de ato que, em sendo as circunstâncias favoráveis, pode gerar vida. A família, nessa análise, é a expansão da relação matrimonial. As crianças necessitam de cuidados especiais e o casamento, um compromisso de entrega exclusiva e permanente entre dois adultos unicamente

¹²⁹ ORIGINAL: The moral requirement that sex acts be marital is no denigration of sexuality, but instead a pointing out of the conditions under which its intense pleasures are human, that is, attentive to the relevant intelligible good as they can be actualized in the lives of others (as oneself). The conflict between adultery’s ‘Dionysian’ pleasures and respect for one’s spouse and children is only an example, exemplary and easily grasped, of the kinds of inhumanity to which the ‘pleasure principle’ gives a meretricious glamour (p. 324).

habilitados a serem verdadeiramente o pai e a mãe dessa criança, apresenta as inteligibilidades básicas que fazem sentido das normas de estabilidade familiar tão necessárias ao bom desenvolvimento infantil. Ademais, o casamento vincula essa criança, não apenas a cada um dos cônjuges individualmente, mas também à relação existente entre os dois – ao próprio casamento.

Essas constatações repercutem na filosofia política, sobre o papel do Estado em relação à promoção dos bens humanos básicos, em especial o bem do casamento, e também na teoria do direito, quando refletimos sobre o resguardo dos direitos humanos tanto da coletividade, que precisa ter acesso a todos os bens humanos básicos, quanto (e mais importante) das crianças, que são um grupo vulnerável e, em geral, extremamente dependente do sucesso dessa associação para o seu próprio bem-estar. Passemos, assim, à exposição de elementos da filosofia política e da teoria do direito no pensamento jusnaturalista neoclássico.

4 RAZÃO PÚBLICA, BEM COMUM E DIREITO

O objetivo desse trabalho é apresentar o casamento como um bem humano básico firmado nos pressupostos da razão prática neoclássica e demonstrar a relevância desse bem para o pensamento filosófico, político e jurídico. Dividimos esse trabalho em três partes, sendo que a compreensão adequada de cada capítulo depende da correta apreensão dos conceitos apresentados no(s) capítulo(s) anterior(es). Desse modo, no primeiro capítulo, apresentamos a metodologia adotada; no segundo, iniciamos nossa investigação sobre o estudo da razão humana, identificando seu modo operacional, suas capacidades de apreender bens inteligíveis e sua diretividade plena e desobstruída como o princípio basilar da moralidade: o princípio da realização humana integral.

Postos os fundamentos, passamos à análise específica de um dos princípios primários da razão prática – o casamento. Nesse marco, buscamos identificar a evolução dessa doutrina no pensamento finnisiano, e apresentar os argumentos que os sustentam como um bem básico real, isto é, com parte dos fins e oportunidades de florescimento reais e inteligentes. O capítulo predecessor é fundamental para a compreensão em profundidade deste bem, apontando seus fundamentos metaéticos.

Este quarto capítulo desenvolve a argumentação dos capítulos anteriores no campo do direito e da política. Para tanto, esta seção está dividida em quatro partes: [1] razão pública; [2] comunidades; [3] bem comum e [4] pensamento jurídico. No item [1], trabalhamos o conceito de razão pública e sua relevância tanto para a tradição central, quanto para a elaboração, justificação e aplicação do direito. Em seguida [2], analisamos a ideia de comunidade, a fim de chegarmos à [3] comunidade política e ao estudo do bem comum. Finalmente, no item [4], apresentamos um breve esboço da teoria do direito finnisiana e reflexões sobre o raciocínio jurídico.

4.1 Razão pública, moralidade e deliberação

4.1.1 Crítica ao conceito liberal de “Razão pública” de John Rawls

Um dos principais pontos da obra *Liberalismo Político*, obra fundamental de Rawls publicada em 1993, é o princípio da legitimidade (*principle of legitimacy*), segundo o qual

questões políticas sobre justiça deveriam ser resolvidas por meio de argumentos que todos os cidadãos poderiam razoavelmente concordar. A esses princípios Rawls atribui o termo “razão pública”. Esse termo encontrará guarida no pensamento finnisiano, o qual, apesar de discordar da utilização empregada por Rawls, entende que a expressão permanece importante para a teoria política e jurídica. A seguir, apresentaremos sucintamente, em primeiro lugar, a crítica de Finnis ao entendimento Rawlsiano de “razão pública” e, em segundo lugar, o valor da expressão para a tradição jusnaturalista na perspectiva finnisiana.

Com relação à crítica de Finnis, presente no artigo ‘*Public Reason And Moral Debate*’, de 1998, a formulação do princípio da legitimidade proposta por Rawls é ambígua na medida em que este pode ser compreendido tanto como um critério baseado em previsão comportamental, quanto em um requisito baseado na análise de argumentos.

No primeiro sentido, o princípio da legitimidade pode ser interpretado como um requisito baseado na previsão de comportamento do ponto de vista externo. Podemos perceber esse sentido quando Rawls afirma que algumas teses, ainda que sejam verdadeiras, “*reasonable persons are bound to differ uncompromisingly’ about it*” (Apud FINNIS, 2011e, p. 260) – a expressão “*are bound to*” refere-se à previsão de um comportamento e não a considerações sobre os argumentos que seriam apresentados. O princípio da legitimidade interpretado dessa forma significa que a “razão pública” exclui, em certos contextos, alguns princípios ou teses, *a despeito* da verificação de sua falsidade ou verdade, taxando-os de ilegítimos. Isso, todavia, é claramente uma forma desarrazoada e arbitrária de censura.

Outro modo de ler o princípio da legitimidade é interpretando-o como um requisito baseado na análise dos méritos dos argumentos – uma perspectiva interna. Nessa leitura alternativa, a sentença “os argumentos que poderiam ser razoavelmente aceitos” refere-se, não a uma predição, mas à análise do próprio argumento. Assim, a expectativa de que as pessoas pudessem razoavelmente concordar com a tese X significaria um juízo sobre os fundamentos que há para apoiar ou negar X. Ou seja, não se trataria de uma previsão arbitrária ou veto intransigente, mas da análise da razoabilidade dos argumentos.

Finnis parece entender que essa segunda leitura não pode ser atribuída a Rawls. Na referida passagem que trata sobre o princípio da legitimidade e razão pública, por exemplo, Rawls faz referência aos cristãos racionalistas que argumentam que suas crenças podem ser racionalmente defendidas. Nesse contexto, o filósofo político interpreta essa assertiva como uma negação do “fato do pluralismo razoável”. Essa negação, todavia, é incoerente, pois a alegação não poderia ser uma negação do fato do pluralismo a não ser que ele estivesse no mesmo campo lógico da afirmação do cristão de que suas crenças podem ser plenamente

estabelecidas pela razão. A estratégia de Rawls, no entanto, é afirmar que os cristãos estão “‘enganados’ em pensar que suas crenças possam ser ‘plenamente e publicamente estabelecidas pela razão’” (FINNIS, 2011e, p. 261). Essa crítica, entretanto, não pode ser razoavelmente sustentada sem olhar para os méritos dos argumentos *como* argumentos, o que Rawls não faz. Por essas razões, Finnis afirma que o emprego da expressão “razão pública” por Rawls é arbitrário e confuso (FINNIS, 2011e, p. 258).

Passando ao segundo ponto, sobre a importância da expressão “razão pública”, Finnis entende que o termo em si é relevante para a teoria jurídica e política, especialmente à tradição central, na medida em que remete à essência das quatro características do pensamento político clássico, quais sejam: [1] função específica e limitada; [2] determinação e imposição dos requisitos do bem público; [3] organização social e governo de livres e iguais; e, finalmente, [4] universalidade¹³⁰.

Com relação à primeira característica, função específica e limitada, a finalidade da lei e do governo são limitadas, visando a manutenção da paz e da justiça nas relações interpessoais. O governo e a lei não têm o objetivo de tornar as pessoas integralmente boas. Outras associações, como a família ou comunidades de expressões religiosas, por exemplo, apesar de possuírem meios limitados, podem “adequadamente aspirar acompanhar seus membros para que se tornem pessoas integralmente boas” (FINNIS, 2011e, p. 258). A razão pública possui uma forma de deliberação específica em virtude dos fins aos quais está voltada – que difere de todas as comunidades não-políticas. Isto é, a razão pública não delibera, primariamente, a fim de executar um bem específico, ou realizar uma pessoa ou comunidade em particular. Antes, as deliberações da comunidade política enquanto tal procedem apropriadamente se estiverem voltadas a determinar as exigências de justiça e paz, i.e., se visarem o “bem público” ou “bem comum político”, que abrange as condições de realização de todas as pessoas e comunidades no interior da comunidade política.

A segunda característica, determinação e imposição dos requisitos do bem público, refere-se a um aspecto da legitimidade. Nesse diapasão, os agentes do direito apenas podem impor os princípios práticos que sejam acessíveis a todas as pessoas, a despeito de suas convicções religiosas ou práticas culturais. Esses são os princípios que a tradição denomina de “lei natural”. Sendo que “natural”, nesse contexto, significa apenas ser razoável, racional, acessível a todos os seres com capacidade natural para tal.

¹³⁰ Finnis de fato cita quatro argumentos, todavia, a denominação desses itens tal qual apresentada não consta na obra do autor, tratando-se de tentativa didática para melhor organizar e apresentar os argumentos.

A terceira característica diz respeito à organização social e ao tratamento dos cidadãos como cogovernantes, livres e iguais. Nesse contexto, o termo razão pública remete ainda aos casos centrais do governo e do direito no pensamento da tradição central, na medida em que o caso central do governo é o governo de pessoas livres e o caso central da lei é a coordenação social que, por meio de seu caráter eminentemente público (promulgação), acompanhado das características de, clareza, generalidade [generality], estabilidade e praticidade, trata os cidadãos como coparticipantes na razão pública (FINNIS, 2011e, p. 259).

Finalmente, com relação à característica da universalidade, refere-se à necessidade de se buscar razões que possam ser universalmente aceitas – não no sentido de se alcançar um consenso ideológico, sem desafiar ou criticar profundamente os argumentos apresentados, mas sim no sentido justamente da apresentação de argumentos válidos, baseados em razões que podem ser apreendidas por qualquer pessoa – *razões naturais*. Assim, “na inexistência de uma autoridade comum aceita para resolver disputas entre as partes, deve-se buscar razões que possam ser universalmente aceitas – *razões naturais*” (FINNIS, 2011e, p. 259).

É desse modo, então, que o termo “razão pública” resgata as principais características do pensamento político e jurídico clássico remetendo às ideias de: [1] função específica e limitada do governo; [2] legitimidade na determinação e imposição dos requisitos do bem público; [3] organização social e governo de livres e iguais; e, novamente, [4] universalidade. Apesar de não focarmos detidamente nesses conceitos, eles estarão presentes e serão abordados, direta ou indiretamente, ao longo deste capítulo.

Passamos a seguir, à análise da integração da razão pública na constituição pessoal do agente e da conseqüente impossibilidade de separar o agente de suas concepções de vida no âmbito político. Usamos como principal referencial teórico o artigo ‘*Is natural law compatible with limited government*’, de 1996.

4.1.2 Razão pública e integridade

Todo agente político é uma pessoa humana e está no projeto de sua auto-constituição. Além disso, mesmo os que não tomam as decisões diretamente estão sob os atos pessoais daqueles que são os líderes do grupo ou, até mesmo, de outros membros da comunidade política. Segundo Finnis, a tentativa de isolar concepções de vida boa e moralidade para a esfera privada não é desejável, nem possível. A pré-concepção de Rawls, que deseja diferenciar razões públicas de razões privadas, permitindo concepções de vida boa apenas nessa última, é inviável.

Os motivos que justificam a escolha de algum ato político devem ser ao menos baseados em razões que para aquele que escolhe são últimas ou básicas. Essas razões devem ser consistentes com as outras razões ou princípios de ação da pessoa agente, haja vista que os atos públicos de alguém são, ao mesmo tempo, os seus atos privados: são parte da vida real dessa pessoa. Nesse sentido, os atos públicos de alguém participam na constituição do caráter e da vida do próprio agente. Desse modo, as escolhas do sujeito, na seara política, devem ser logicamente consistentes com suas concepções de vida boa, pois ele está, em cada decisão, construindo sua própria vida.

O projeto de vida de alguém não é ignorado quando ele ou ela atuam politicamente. Antes, essa concepção deve motivar racionalmente os atos dos agentes políticos. Isso porque a concepção de vida boa no pensamento de Finnis significa simplesmente a “concepção de alguém sobre o que são boas razões para a ação”. E decisões razoáveis estarão pautadas em razões inteligíveis últimas que embasam todo agir humano. Assim, as razões públicas de alguém para agir devem também ser as razões “privadas” (apesar de que não se segue que todas as razões para a ação de alguém precisam ser tornadas ‘públicas’). Por isso que “o envolvimento de alguém em um ato ‘político’ não deve ser apenas logicamente consistente com as suas concepções de vida boa e decente; antes, deve ser motivado racionalmente por aquela concepção” (FINNIS, 1996, p. 10).

Ademais, outro ponto relevante para a impossibilidade de separação entre razão pública e privada é o impacto potencial das ações políticas, as quais geralmente possuem as consequências mais graves tanto para o agente quanto para os membros da comunidade. À luz disso, as razões públicas serão adequadas se justificarem o ato por inteiro, justificando o próprio agente em realizá-lo.

Diante do exposto, convém ressaltar que as ações públicas deverão observar os princípios morais e normas de justiça aplicáveis a toda ação humana. As considerações sobre princípios e normas morais que a lei natural atribui à razão são mais profundas e relevantes que limites legais e são limites reconhecidos na consciência de qualquer pessoa decente¹³¹ – isso significa que o governante não está isento deles. As razões públicas também precisam estar em consonância com o princípio da realização humana integral. Desse modo, as responsabilidades públicas e a autoridade dos governantes não os isentam dos limites apresentados nesse ideal diretivo. Ideal este que determina, por exemplo, que não se matará o inocente intencionalmente, não se estuprará, não será praticada a tortura, entre outros.

¹³¹ Entendemos que Finnis utiliza esse termo com a intenção de referir-se ao homem médio relativamente virtuoso e prudente.

Os governos podem ter segredos, todavia, os princípios morais por meio dos quais eles têm autoridade para afetar as deliberações de seus cidadãos, e que limitam moralmente o exercício de seus poderes, precisam ser publicamente justificados. A teoria neoclássica da lei natural, como expomos ao longo do segundo capítulo, “explora, expõe e explica a profunda estrutura da moralidade, mas a moralidade é uma questão de o que a razão requer, e razões são inerentemente inteligíveis, compartilhadas, comuns” (FINNIS, 1996, p. 3). Nesse sentido, para Finnis, a própria expressão “razão privada” é um tanto desarrazoada, visto que razões são inerentemente compartilháveis – *públicas*.

A seguir, continuamos aprofundando o tema a partir da análise do papel da razão pública na elaboração e avaliação do direito.

4.1.3 Razão pública e requisitos da razoabilidade prática

O postulado de que o governo só pode coagir por razões públicas está de acordo com a teoria da lei natural na medida em que a lei natural não é nada mais do que uma apresentação das razões-para-ação que todos deveriam ser capazes de aceitar justamente por serem razões boas, válidas e coerentes. Isso não significa que as razões devam ser simples ou facilmente acessíveis a todos no discurso. Existe uma diferença entre capacidade ingênita e capacidade formada, entre faculdade e competência – o fato de que eu, por exemplo, ao mesmo tempo tenho e não tenho a capacidade de falar holandês. Na lei natural, existe um espaço entre os primeiros princípios e as normas morais propriamente ditas que é preenchido por derivação, o que faz com que algumas normas sejam melhor ou mais rapidamente alcançadas pelos sábios (FINNIS, 1996, p. 11). Porém os princípios e normas estão dentro das capacidades de todos.

A lei é [1] uma medida – *quaedam regula et mensura* –; [2] um parâmetro de obrigação, permissividade ou proibição; e também [3] um “conjunto de razões adotadas publicamente para acolher ou rejeitar propósitos de ações públicas ou privadas” (FINNIS, 2011e, p. 233). Com relação à terceira compreensão de lei, trata-se da que mais se destaca no pensamento de Finnis. Nesse diapasão, para fazer jus à posição que ocupa em nossas deliberações (no sentido de proibir algumas possibilidades e encorajar outras), o direito precisa atender a parâmetros de deliberação e ação que correspondam à correta diretividade de nossas próprias deliberações, isto é – da deliberação de seus próprios cidadãos.

Antes de ser objeto de deliberação dos cidadãos, a lei é objeto de deliberação dos legisladores, que comparam as opções/possibilidades existentes e as hierarquizam (em piores

ou melhores) para tomar decisões sobre os preceitos. Essas decisões, promulgadas em forma de lei (ou ainda mesmo no processo de produção legislativa) serão reavaliadas e criticadas por diversos outros atores no sentido de aferir a razoabilidade da norma como parâmetro a ser seguido (por aqueles a quem ela se dirige) para avaliar as próprias opções diárias.

Ao falarmos de eleição de opções, entramos no marco no qual a lei irá se posicionar sobre opções de vida boa, promovendo algumas possibilidades, por exemplo a dignidade do trabalho, em que o salário será devido ao trabalhador, ao mesmo tempo em que desencorajará outras – proibindo a escravidão, por exemplo, ou que alguém faça carreira profissional como “assassino de aluguel”. Não obstante, para Rawls quando tratamos da escolha de concepções de vida boa, nos deparamos com a crítica da incomensurabilidade dos argumentos morais, segundo a qual, considerando o fato do pluralismo (isto é, a diversidade de opiniões e de valores atual ou potencialmente razoáveis), não seria possível medi-los e promover algumas concepções de vida boa em detrimento de outras¹³². Isso é um argumento particularmente enfatizado no debate sobre o conceito de casamento e a multiplicidade de relacionamentos românticos que exigem reconhecimento por parte do Estado. Finnis aponta, no entanto, que essa crítica é falaciosa na medida em que deriva conclusões normativas de premissas baseadas exclusivamente em fatos empíricos. Além disso, afirmar a incomensurabilidade das cosmovisões ignora a comensurabilidade da verdade sobre a falsidade, bem como as consequências da própria afirmação, haja vista que:

[...] onde não há fundamentos razoáveis para [...] resolver discordâncias, a única base para a cooperação social são motivações sub-rationais como luxúria ou terror, autopreferência ou inércia. Se as cosmovisões são incomensuráveis, não temos nenhuma *razão* para aceitar um esquema de tomada de decisões sociais, uma constituição, um Estado de Direito (FINNIS, 2011e, p. 235).

A concepção de razão pública fundada no consenso previsível (aquilo que poderíamos esperar que as pessoas aceitassem) e/ou na suposta incomensurabilidade dos valores é, segundo Finnis, falaciosa e vazia. Se for adotada, aos que apresentarem posição divergente razoável, restará apenas a dominação e não argumentos, tendo em vista que, por não se enquadrarem na concepção previsivelmente dominante e, em virtude do interlocutor já pressupor a incomensurabilidade das concepções, não terão seus argumentos analisados ou respondidos. Nesse marco teórico, o que resta é a luta pela manutenção do poder para tomar decisões de

¹³² Para uma resposta alternativa e/ou complementar à questão da incomensurabilidade dos argumentos morais vide “Depois da Virtude”, de Alasdair MacIntyre (2001)

acordo com interesses egoístas subjetivos. Todavia, a mera preferência não é uma razão, nem pode justificar um determinado curso de ação ou a sua proposição.

Mas a escolha social pode e *deve* ser guiada comensurando o valor esperado dos resultados previsíveis alternativos, hierarquizando e elegendo as melhores opções para que sirvam de parâmetro diretivo para as decisões tanto de grupos menores dentro da comunidade política, quanto de indivíduos (FINNIS, 2011e, p. 237). Isso ocorre observando-se a diretividade normativa da própria razoabilidade prática – os parâmetros morais (como explanado ao longo do segundo capítulo).

Os parâmetros morais são os parâmetros razoáveis para comparar opções – *razões que dirigem, mas não determinam a escolha*. Cada parâmetro é uma especificação do princípio da realização humana integral, o qual, apesar de não poder ser realizado em um plano de um bilhão de anos (haja vista que “bens humanos e suas instanciações por meio de escolhas livres criativas são abertos¹³³ [*open-ended*]” [FINNIS, 2011e, p. 243]), não é vazio. Antes, é a única resposta racional à diretividade das razões para a ação que os bens básicos proveem. O que confere essa diretividade é o benefício inteligível antecipado na ação que poderia instanciar os bens básicos. Cada um dos bens é desejável em si mesmo, como um aspecto constitutivo dos bem-estar das pessoas em comunidade e, por isso, não poderiam ser hierarquizados entre si sem nenhuma qualificação, de modo puro¹³⁴.

A diretiva integral de todas essas razões para a ação, como já vimos no segundo capítulo, é articulada no princípio racional que é o conteúdo conceitual de uma vontade inteligente pela realização humana integral. O princípio pode ser apresentado do seguinte modo: *em toda ação e deliberação, deve-se escolher e/ou desejar [will] aquelas, e somente aquelas, possibilidades cuja vontade [will] seja compatível com a realização humana integral* (FINNIS, 2011e, p. 244)¹³⁵ – sendo que, na medida em que a satisfação de necessidades de outros dependam dessa escolha e desse tipo de vontade, têm eles um direito que se escolha e se deseje assim. Esse é o primeiro princípio da moralidade na sua forma mais abstrata – todos os outros parâmetros morais ou requisitos de razoabilidade são especificações deste.

Dentre os requisitos de razoabilidade, no artigo *Commensuration and Public Reasons*, Finnis apresenta três especificações que são particularmente importantes para a análise das

¹³³ Vide item 2.6.3.

¹³⁴ Vide itens 2.6.4 e 2.6.5.

¹³⁵ No original: “in all one’s deliberating and acting, one ought to choose and in other ways will – and other persons so far as satisfying their needs is dependent is one’s choosing and willing, have a right that one choose and will – those and only those possibilities the willing of which is compatible with integral human fulfillment” (FINNIS, 2011e, p. 244).

práticas jurídicas. De fato, existem outros requisitos “mas eles não são diretamente constitutivos da justiça entre pessoas e, portanto, não são tão centrais para a compreensão das práticas, instituições, regras e sistemas jurídicos” (FINNIS, 2011e, p. 249). Essas especificações são medidas de razoabilidade, que são princípios intermediários entre a regra moral suprema, princípio da realização humana integral, e as normas morais específicas. Passemos, pois, a analisar as três especificações.

Em primeiro lugar, o princípio da realização humana integral requer que a variedade de bens e pessoas por quem alguém se importa não seja restringida por fatores não-rationais, que não estejam fundamentados nos requisitos inteligíveis das razões básicas para a ação, que são os bens humanos básicos. Sentimentos hostis, como a vingança, por exemplo, não são compatíveis com uma vontade aberta à realização humana integral. Disso, pode-se derivar a seguinte especificação: não se deve retribuir o mal com o mal. Assim, não se deve agir, por exemplo, motivado pelo desejo de vingança, ou ódio contra alguém que, no passado, o tenha magoado. Este é um princípio basilar nos sistemas jurídicos e compatível com princípios de compensação e justiça retributiva no direito penal, na medida em que proíbe a “justiça própria”, mas não inviabiliza a jurisdição e persecução criminal.

Outra especificação é: “não fazer o mal para atingir o bem”. Ou, em outros termos, os fins bons não justificam meios perversos. A especificação anterior requer que o fim de alguém não seja fazer o mal a outro; já esta especificação proíbe tornar isso um meio que alguém utiliza para atingir outro fim. Posições utilitaristas e consequencialistas sofrem geralmente essa crítica – no suposto cômputo referente à maximização de vantagens, o mal estaria justificado à luz dos fins¹³⁶. Isso não pode ser, pois em tais casos trata-se desarrazoavelmente os fins bons como se justificassem meios ruins a serem empregados para alcançá-los. E isso não é razoável porque “não fazer o mal para atingir o bem” significa que há, no mínimo, dois princípios da razão prática¹³⁷ em jogo – que chamaremos de *M* e *F*, em que *M* será violado com um meio para um fim *F*.

Mas atuar contra *M* em favor de *F* só seria razoável se *F* pudesse ser mensurado e pesado contra *M* e – *antes do julgamento moral* – racionalmente julgado maior no sentido de incluir todas as vantagens de *M* e algo mais. Mas esse tipo de juízo de comensuração não é possível quando estamos diante de duas razões para a ação. Isso não significa que a comensuração nunca

¹³⁶ Não que os próprios pensadores dessa corrente concordassem com isso, trata-se apenas de um desdobramento natural da compreensão equivocada referente à comensurabilidade das razões para a ação.

¹³⁷ Note-se que aqui fazemos referência aos princípios primários, também denominados de bens humanos básicos, e não aos requisitos de razoabilidade prática – que são princípios intermediários derivados do princípio primário da moralidade.

seja possível no âmbito do direito, é apenas este tipo de sopesamento em particular que o é na medida em que os bens humanos básicos, ou mesmo as diferentes formas de instanciação de um mesmo bem, são incomensuráveis (vide item 2.6.4). Então, a preferência por *F* ao invés de *M* é motivada, não pela razão, mas por sentimentos diferenciais entre *F* e *M*. Esses sentimentos, por certo, podem estar encobertos por racionalizações, todavia a escolha continua errada porque viola o princípio realização humana integral (FINNIS, 2011e, p. 245-246).

A especificação apresentada, de que o mal não pode ser feito por causa do bem, interpretada dessa forma, é “a verdadeira fundamentação da inviolabilidade dos direitos humanos fundamentais e o sustentáculo, a espinha dorsal, dos sistemas jurídicos decentes” (FINNIS, 2011e, p. 246). Isso porque, um sistema jurídico decente exclui, incondicionalmente, por exemplo, o assassinato do inocente, a escravidão, ou o estupro como meios para quaisquer fins – sejam eles públicos ou privados. Essas normas incondicionais, juntamente com os direitos humanos invioláveis associados a elas de não ser maltratado pela violação de quaisquer dessas regras, desenham o contorno, os limites e a base humanística indispensável (pelo menos algumas condições necessárias) para as reivindicações do sistema jurídico sobre nossa lealdade. “Sem essas normas, e respeito pelos princípios subjacentes, o sistema jurídico se torna uma organização de poderosos dispostos a tratar os outros como meros meios”. (FINNIS, 2011e, p. 246)

Finalmente, a Regra de ouro, segundo a qual devemos tratar os outros como gostaríamos de ser tratados, é um terceiro critério que especifica o princípio maior da moralidade, sendo também o cerne da imparcialidade (*fairness*). Uma vontade marcada pela parcialidade e pelo egoísmo não está aberta à realização humana integral. Isso não elimina a ordem de preferência ou responsabilidade, por exemplo, de auxílio aos pais ou pessoas mais imediatamente próximas. Antes, requer a exclusão de formas de preferência motivadas por critérios sub-rationais, que não correspondem a aspectos inteligíveis das verdadeiras razões para a ação. No fim das contas, esse princípio permite que as opções de alguém sejam medidas a partir de “parâmetros racionais e objetivos de imparcialidade interpessoal” (FINNIS, 2011e, p. 247).

Para que a Regra de Ouro funcione bem ao longo do tempo, é fundamental que cada um que arca com suas responsabilidades para com a sociedade, tenha a expectativa que receber os benefícios daquele esquema de cooperação no devido tempo; e aqueles que antecipadamente recebem os benefícios, aceitem os fardos quando for sua vez de fazê-los. Podemos pensar em diversos esquemas de cooperação que precisam ser considerados desde essa perspectiva. É o caso, por exemplo, do sistema de aposentadoria, ou, por outro lado, da própria criação dos filhos, os quais, uma vez adultos, deverão assumir responsabilidades de cuidado e proteção com

os pais idosos, os quais podem encontrar-se em posição similarmente vulnerável à da criança. O bom funcionamento desse princípio, então, é bem ilustrado na relação familiar em que os pais cuidam dos filhos e depois os filhos cuidam dos pais.

O fato de a pretensão consequencialista de comensurar opções ser fadada ao fracasso não implica a impossibilidade de decisões razoáveis sobre alternativas distintas e de hierarquização de opções. Antes, será possível excluir de antemão, as opções incompatíveis com o princípio da realização humana integral¹³⁸. Na medida em que a moralidade seja nada mais do que a “razoabilidade integral e desobstruída, uma opção que viole um ou mais dos princípios elencados¹³⁹ e que portanto seja moralmente errada, pode sempre ser descrita como ‘pior’ comparada com opções que não sejam moralmente erradas” (p. FINNIS, 2011e, 249). Desse modo, podemos racionalmente excluir algumas opções como inconsistentes com a realização humana integral, ainda que as possibilidades de realização razoáveis (i.e., em consonância com a realização humana integral) permaneçam plurais e não definidas..

Assim, temos que três requisitos da razoabilidade prática são especialmente relevantes para justificar as escolhas jurídicas em termos de razões públicas e auxiliar o direito em seu ofício de organização social e coordenação de atividades da comunidade política, quais sejam: (1) não devemos retribuir o mal com o mal; (2) não devemos buscar fazer o mal para alcançar o bem; (3) devemos tratar aos outros como gostaríamos de ser tratados.

4.2 Comunidades

O direito é a forma de autoridade da comunidade política. Neste tópico, iniciamos a apresentação, a partir de “Lei Natural e Direitos Naturais”, do argumento que Finnis constrói a fim de identificar essa comunidade – que será abordada mais especificamente no tópico

¹³⁸ O princípio da realização humana integral é o primeiro princípio da moralidade, que consiste na razão prática agindo desobstruídamente. Recapitulo suas duas formulações: (1) ao agir voluntariamente por bens humanos e evitar o que é oposto a eles, a pessoa deve escolher e desejar aquelas e apenas aquelas possibilidades cuja vontade é compatível com uma vontade voltada a realização humana integral; (2) na medida em que está em seu poder, não permita que nada, mas apenas os princípios correspondentes aos bens básicos molde seu pensamento prático na medida em que você encontra, desenvolve e usa suas oportunidades para perseguir a realização humana por meio de suas ações deliberadas. Cf. itens 2.8 e 2.10.

¹³⁹ Finnis aqui faz referência aos requisitos de razoabilidade prática que são derivações do princípio da realização humana integral. Tais derivações especificam o conteúdo do primeiro princípio da moralidade. Enquanto o primeiro princípio da moralidade é auto-evidente, os requisitos de razoabilidade prática são derivados, logo, não são auto-evidentes. Esses requisitos, derivados do princípio da realização humana integral, serão o nível intermediário entre o primeiro princípio da moralidade e as normas morais específicas. Por esse motivo, eles são chamados também de princípio intermediários.

seguinte. Como vimos no terceiro capítulo, o casamento é um tipo específico de comunidade, desse modo as considerações a seguir ajudaram a compreender ainda mais a fundo a natureza de uma comunidade (identificada a partir de relações unificadoras), bem como a perceber de que maneira o casamento diferencia-se da comunidade política enquanto comunidade completa.

4.2.1 Comunidades, relações unificadoras e a família

Antes de ser compreendida como um substantivo ou entidade, isto é, como uma comunidade em particular, Finnis entende que é mais proveitoso pensar a comunidade como “uma questão de relação e interação”, definindo-a como uma forma de relação unificadora entre seres humanos. “Tais relações em parte são, e em parte não são, o resultado da inteligência humana, da razoabilidade prática e do esforço” (FINNIS, 2007, p. 138). Vale lembrar que, no pensamento finnisiano, não há diferença entre os termos “comunidade” e “sociedade”.

A família, em virtude da proximidade e vínculo, compartilha relações unificadoras especiais em todas as ordens. Quando Finnis usa o termo família, o foco é a relação no lar, entre os pais e dos pais com os filhos. O casamento é o ato constitutivo da família, haja vista que gera um estado de relações e um compromisso que recebe o mesmo nome (casamento) e compromisso esse que será vivido no seio da família (*strictu sensu* – relações entre os cônjuges e entre pais e filhos) ou das famílias (avós, tios etc. de ambas as partes) por meio de diversos outros atos. O casamento já foi objeto de análise nas relações unificadoras nas quatro ordens da realidade no item 3.5.2. Damos seguimento, portanto, com a análise da comunidade humana em geral, destacando pontualmente aspectos singulares das relações unificadoras da família.

A comunidade humana envolve relações unificadoras em todas as quatro ordens da realidade¹⁴⁰, quais sejam a natural, a lógica, a moral e a técnica. Com relação à primeira ordem, ordem natural, temos que parte das relações que nos qualifica e caracteriza como comunidade humana são os aspectos físicos e biológicos que compartilhamos. Cite-se, por exemplo, a unidade genética da raça, que permite a procriação entre os seres humanos. Nesse marco, a família tem uma unidade física particular com a proximidade genética, certa compatibilidade de tecidos, grupo sanguíneo e órgãos, semelhanças estéticas e, por vezes até mesmo de temperamento, inteligência e sentimentos. Além disso, temos ainda a interação sexual e a procriação entre os pais (FINNIS, 2007, p. 139).

¹⁴⁰ Já abordadas no item 1.3.

Com relação à segunda ordem, trata-se da unidade ou ordem que podemos impor ao nosso próprio entendimento, a ordem estudada pela lógica. Como explicitamos no exemplo da relação entre o palestrante e o ouvinte, na qual o ouvinte alinha seu próprio entendimento com o do palestrante, acompanhando, por exemplo, a estrutura da argumentação, as premissas e conclusões lógicas apresentadas, etc. Desse modo, “parte de nossa unidade na comunidade humana, então, é a unidade de inteligência em suas capacidades, seus funcionamentos e seu produto, o conhecimento” (FINNIS, 2007, p. 139). Novamente, as relações unificadoras da família nesta ordem podem ser especiais na medida em que “seus membros pensam e aprendem juntos, adquirindo um fundo em comum de experiência e *insight* – e até sabendo quanto os outros sabem” (FINNIS, 2007, p. 140).

Como mencionado anteriormente, na obra “Lei Natural e Direitos Naturais”, Finnis inverte a terceira e a quarta ordem. Todavia, para manter a coerência desse trabalho, manteremos as ordens conforme já apresentado. Desse modo, na terceira ordem (que em “Lei Natural e Direitos Naturais” é apresentada como quarta), a ordem da conduta autodeterminada, também temos relações que nos unificam como comunidade particularmente humana na medida em que podemos deliberar e escolher com inteligência e agir em conjunto. Essa é a ordem das deliberações autoconstitutivas – o que, em termos coletivos, também traz característica e constituição ao grupo (objeto de estudo do item 1.4). A família pode ter uma unidade especial nessa ordem de relações, na medida em que a realização de seus membros, pelo menos parcialmente, é constituída pelo apoio aos demais membros, sobretudo quando pensamos na relação entre pais e filhos, em que parte da realização dos pais envolve o cuidado e a ajuda aos filhos para que participem em todos os aspectos básicos do florescimento humano.

Finalmente, parte da nossa unidade na comunidade humana acontece na quarta ordem, a ordem técnica, isto é, aquela que impomos a questões sujeitas a nossos poderes – estudada nas artes, tecnologia, símbolos e ciências aplicadas. Assim, temos relações unificadoras caracterizadas pelo partilhar da linguagem, de tecnologia e outras atividades em comum. Mais uma vez, a “família pode ter uma unidade especial nessa ordem de relações, na medida em que seus membros dividem não apenas a casa, a propriedade e as posses, como também toda uma gama de modos especialmente sutis de comunicação entre si” (FINNIS, 2007, p. 140).

4.2.2 Três tipos de comunidades: jogos, negócios e amizade

Existem pelo menos três tipos de comunidades: comunidades de negócios, de jogos e de amizade. Com relação à comunidade de negócios ou de utilidade, esta é caracterizada pela coordenação de atividades entre os indivíduos, na qual as ações, objetos e bens comuns estão a serviço de objetivos individuais. É o exemplo de uma turma preparatória para cursinho – as pessoas se reúnem, possuem responsabilidades e precisam cooperar, por exemplo fazendo silêncio durante a aula e pagando cada um a sua parte para que o professor lecione. Contudo o sucesso dos membros em atingir seus objetivos é uma questão indiferente a cada um, importando-lhes apenas que o próprio agente atinja seu objetivo, sendo irrelevante para o bem-estar de determinado membro do grupo que o outro também o alcance o seu objetivo e “a coordenação da ação não é valorizada por qualquer uma das partes como componente ou aspecto de seu objetivo” (FINNIS, 2007, p. 142). As relações unificadoras não são o propósito central. Antes, a atividade conjunta é um bem instrumental para um fim ulterior.

Nas comunidades de jogo, por outro lado, o que é valorizado pelas partes é a própria coordenação da atividade – o benefício está na própria realização da atividade, sendo este o objetivo (ou pelo menos um componente substancial do objetivo) de cada uma das partes. O bem comum que unifica os membros nas relações de jogo e atribui diretividade às suas ações é que o jogo seja bem jogado. Nisto a comunidade de jogos se diferencia da comunidade de utilidade: enquanto o foco desta última está no fim privado de cada um e a coordenação de atividades é apenas um meio para alcançá-lo; na comunidade de jogos, a coordenação de atividades é o próprio objetivo visado, ainda que nenhum dos participantes precise ter interesse nos demais.

Comunidades de jogo e de negócios são diferentes de comunidades de amizade¹⁴¹. Na amizade, a colaboração de cada um é em benefício, ainda que parcialmente, do outro também. Algumas relações iniciadas como comunidades de negócios ou de jogos, podem se tornar comunidades de amizades, e amizades também podem deteriorar em comunidades de utilidade. Ter um amigo é uma forma básica de bem – e o valor intrínseco está no próprio estado de coisas que se chama amizade, e não nos favores ou prazeres que sejam proporcionados pelo amigo

¹⁴¹ Aristóteles, aplicando o método analógico, considerou-as próximas o suficiente para empregar o mesmo termo às três, qual seja, *philia*, e se dispôs a analisar os tipos de ordem constitucional a partir dos tipos de *philia*, considerando ser a amizade o caso central de *philia*. Dito isso, passemos a tratar sobre a comunidade de amizade, apesar de já termos apresentado muitas de suas características no item 3.1.

(ainda que tudo isso esteja presente na amizade e tenda a contribuir para a comunidade em questão).

Se A tratar a sua relação com B como sendo em benefício de si próprio, a relação não será de amizade; e, ainda que A obtenha certos benefícios, tais benefícios não incluirão o benefício da verdadeira amizade. Para que seja uma amizade verdadeira, A deve tratar o bem estar de B como um aspecto de seu próprio bem estar (de A) e o mesmo vale para B. Do mesmo modo, A buscar pelo próprio bem é também buscar o bem de B na medida em que B tem o bem de A como seu bem. Como já abordado no item 3.1, o amor próprio concretizado no desejo de participar nos bens humanos básicos requer que o indivíduo transcenda o egoísmo, tendo em vista que a amizade exige a sujeição das inclinações autocentradas a uma crítica em pensamento e subordinação em atos, ou seja, a amizade apresenta demandas sobre os pensamentos e atos para a superação do egoísmo.

Ante o exposto, Finnis acrescenta que as exigências da amizade podem reforçar poderosamente outras exigências da razoabilidade prática, sobretudo no que toca à imparcialidade com relação a outras pessoas. Assim como avaliações que fazemos quando estamos considerando a realidade morte e efemeridade de nossa existência, chamemos de o ponto de vista da morte, é uma perspectiva privilegiada para se distinguir entre diferentes projetos de vida que valem a pena, também a amizade é um ponto de vista privilegiado. Na amizade, a pessoa está pensando e escolhendo a partir da perspectiva em que o seu próprio bem e o de seu amigo estão igualmente “em vista” e “em xeque”, daí o postulado do “observador ideal”¹⁴² enquanto dispositivo para assegurar imparcialidade no raciocínio prático, ser simplesmente uma extensão do que ocorre naturalmente entre amigos (FINNIS, 2007, p. 145).

Feitas essas considerações, a comunidade da amizade em um sentido pleno existe quando:

- (i) A faz do bem estar de B e de sua participação autoconstituidora nos bens humanos um de seus (de A) compromissos autoconstituidores, e (ii) B faz do bem estar de A

¹⁴² A ideia de ponto de vista razoável do espectador universal (o observador ideal) é a concepção inadequada, mas não completamente incorreta, que antecede a compreensão plena do princípio primário da moralidade: a realização humana integral. Cf. ‘Commensuration and Public Reason’, FINNIS, 2011e, p. 125-130. Note-se que em “Lei Natural e Direitos Naturais”, Finnis aborda as considerações no campo da filosofia moral a partir do observador ideal, assim como apresenta os requisitos de razoabilidade prática como se fossem autoevidentes (posicionamento revisto no posfácio da edição de 2011, p. 419-420, onde apresenta o princípio da realização humana integral como elemento unificador dos nove requisitos). Isso porque a teoria neoclássica só alcançaria o desenvolvimento do princípio da realização humana integral sete anos após a publicação da obra, sendo o texto (de que temos conhecimento) mais relevante para o assunto o artigo publicado em coautoria com Grisez e Boyle ‘Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends’ (1987b).

igualmente um de seus (de B) compromissos básicos, e (iii) A e B colaboram de acordo com esses compromissos (FINNIS, 2007, p. 145)

Assim, na amizade plena, a comunidade é o seu próprio fim, ainda que muitos projetos em conjunto possam ser realizados. Na comunidade de jogos, as pessoas podem ser substituídas sem que isso altere a atratividade da comunidade. Isso porque o bem unificador é a coordenação de atividades e não as pessoas com quem atuamos em conjunto. Na amizade verdadeira há reconhecimento da infungibilidade de cada ser humano.

Discorrendo sobre o comunismo platônico, que chegou a sugerir que as mulheres e crianças fossem possuídas em comum, Finnis relembra os argumentos aristotélicos segundo os quais para que haja amizade é necessário: [1] Ter compromisso com o amigo e afastar-se de outros compromissos incompatíveis; [2] Ter algo para dar – não podemos dar nada ao amigo se tudo o que temos é apenas o essencial para nossa própria subsistência; e [3] Priorizar – existe um limite nos recursos que possuo – mesmo o próprio tempo – no sentido de que aquilo que posso compartilhar “só pode ser dado a uns poucos e só pode ser dado totalmente a uns poucos que são especificados por uma relação comigo que é intrinsecamente permanente (e.g., genética) ou deliberadamente tornada quase permanente” (FINNIS, 2007, p. 146). Desse modo, a propositura platônica acarretaria na diluição da amizade na medida em que a propriedade é fundamental para que o indivíduo possa compartilhar algo com o amigo.

A família, por sua vez, é essencial para a formação de laços íntimos e permanentes – o que não significa que ela possa absorver completamente seus integrantes. A liberdade e a autenticidade também possuem um papel fundamental na autoconstituição individual, sendo necessário, para o florescimento humano, que as pessoas tenham oportunidade de deliberar e agir com base nas decisões que tomaram, consolidando e construindo sua própria identidade. Essas considerações entre a instituição familiar e a liberdade/autenticidade dos seus integrantes nos remetem ao princípio da subsidiariedade.

4.2.3 O princípio da subsidiariedade

O princípio da subsidiariedade é um princípio de justiça. O termo “subsidiariedade” tem origem no latim, *subsidium*, e significa “ajuda”. De acordo com esse princípio, a associação tem a função de assistir indivíduos e grupos em seus próprios projetos, no sentido de constituírem-se a si mesmos por meio de compromissos pautados em escolhas livres e inteligentes, inclusive compromissos para participar de outras formas de associação, e de

cumprir tais compromissos livremente (muitos dos quais serão cooperativamente executados e terão um propósito comum). Todavia, considerando que em grandes organizações as decisões e o processo de decisões tendem a não envolver diretamente muitos dos membros que irão executá-las, o princípio da subsidiariedade requer que grandes associações não assumam funções que podem ser realizadas eficientemente por comunidades menores (FINNIS, 2007, p. 147-148).

Sobre a fonte desse princípio, a máquina de experiências nos ajuda a compreender que a realização da pessoa é encontrada na ação, pois é nela que ocorre a participação nos bens básicos e, “se a pessoa puder obter os objetos e as experiências desejados por meio de sua própria ação, melhor” (FINNIS, 2007, p. 148). Não podemos estar sempre liderando e tomando iniciativas em todas as comunidades de que participamos, todavia é por meio da deliberação, escolha e ação que participamos nos bens humanos básicos e usufruímos de seus benefícios e de seus efeitos tanto transitivos – a experiência como se apresenta –, quanto intransitivos – efeitos que permanecem, formando nosso caráter. Diante disso, se a pessoa não puder tomar nenhuma decisão, se ela não for mais que “*um dente de engrenagem em um mecanismo tocado por outros*” (FINNIS, 2007, p. 148), ela estará impossibilitada de participar de um aspecto crucial para o bem estar humano e será negada a possibilidade de autoconstituição. Assim, em sociedades complexas, para que essa realidade e as possibilidades de realização humana sejam devidamente promovidas, é necessário que haja espaço para decisões e iniciativas individuais ou em comunidades menores.

O princípio da subsidiariedade, portanto, promove tanto a eficiência, quanto a liberdade necessárias para a autoconstituição razoável, i.e., observando sempre o princípio da realização humana integral.

4.2.4 A comunidade política

A família, ainda que, como visto, compartilhe de um modo especial em todas as quatro ordens e influencie consideravelmente, senão decisivamente, a vida de cada um de seus membros, ainda é incompleta¹⁴³ para prover seus integrantes em todas as suas necessidades: culturais, religiosas, econômicas, etc. Associações dessas naturezas – esportivas, culturais,

¹⁴³ “A família é uma forma muito completa de associação, controlando ou influenciando cada ângulo da vida de seus membros por uma parte considerável de suas vidas. Mas é incompleta e inadequada. De fato, não pode sequer apropriadamente proporcionar a transmissão inalterada de sua própria base genética; uma família que se reproduz em seu próprio seio está caminhando para a autodestruição física” (FINNIS, 2007, p.148).

entre outras – são geralmente especializadas em seus próprios interesses. Disso surge a desejabilidade¹⁴⁴ de uma comunidade completa em que as atividades dos indivíduos, das famílias e associações intermediárias sejam coordenadas a fim de garantir as condições que promovam ou auxiliem a realização, por parte de cada pessoa, de seu desenvolvimento pessoal. Esse florescimento dos indivíduos “inclui, como elemento integral, e não apenas como um meio ou pré-condição, tanto o autogoverno individual quanto comunhão com outros na família, amizade, trabalho e jogos” (FINNIS, 2007, p. 149).

Essa comunidade completa é a comunidade política. Podemos falar, por exemplo, de política universitária, porém o termo sem adjetivos, “política”, significa “o campo de ação e de discurso que tem a ver com os assuntos de comunidades completas” (FINNIS, 2007, p. 149). O mesmo se aplica para o direito cujo caso central também é a comunidade completa. Por essa razão, é próprio dos sistemas jurídicos: [1] a reivindicação de autoridade sobre a regulamentação da conduta humana; [2] a reivindicação de autoridade suprema, tanto sobre a sua sociedade quanto para regular as condições de acordo nas quais seus membros se envolvam em outros sistemas ou comunidades normativas; e [3] a adoção de regras e arranjos normativos de outras associações, dando-lhes força jurídica – é o caso, por exemplo, de contratos (FINNIS, 2007, p. 149).

A comunidade política existe em parte por interesses pessoais, em parte por interesses na participação como forma de jogo (isto é, por interesse na própria atividade como fim), em parte por considerações desinteressadas pautadas no reconhecimento grato do sujeito pela comunidade que o recebeu, o formou e onde encontra e funda sua própria família.

Sobre os limites da comunidade completa, não podemos omitir, na conjuntura atual, a presença de comunidades internacionais, das quais também depende o bem estar dos seres humanos na medida em que compartilhamos e interagimos em pelo menos três das quatro ordens. Nesse sentido, compartilhamos um mesmo ecossistema, participamos em religiões comuns, dividimos tecnologia e conhecimento, de tal modo que o bem do indivíduo não pode mais ser totalmente garantido fora desse contexto. Assim, o postulado de o estado nacional ser uma comunidade completa não é mais justificado atualmente, na medida em que o bem-estar dos cidadãos e possibilidades de realização humanas dependem do contexto internacional. Não obstante, o Estado continua sendo uma comunidade extremamente complexa, com o alcance mais próximo e maior potencial para resolver nossos conflitos de coordenação. Por isso, feitas

¹⁴⁴ No sentido de apreensão de benefícios inteligíveis e não do binômio desejo-satisfação.

essas ressalvas e a par da inexatidão parcial do termo, Finnis consente tratá-lo como a comunidade completa.

4.2.5 Comunidade completa e união integral

Comunidade completa, no pensamento finnisiano, não se confunde com a ideia de união integral [*comprehensive union*] presente nos escritos sobre casamento de Robert George e seus colaboradores, como Girgis e Anderson. O termo “comunidade completa” empregado por Finnis em “Lei Natural e Direitos Naturais” está no campo da filosofia política e significa, como acabamos de expor, uma comunidade complexa, constituída por várias pessoas e grupos, apta a auxiliar as diversas subcomunidades, grupos e pessoas, em seus respectivos projetos de realização pessoal inteligente. O casamento, nesse marco, é uma comunidade básica, mas não é a comunidade completa nesse sentido.

Por outro lado, o casamento é uma comunidade pautada em uma união integral entre as partes¹⁴⁵ - “*O casamento é a união integral das pessoas*” (George, Girgis, Anderson, Loc. 371). Aqui, o pensamento de Robert George situa-se no campo da filosofia moral¹⁴⁶. Quando George afirma, nas obras “*What is marriage? Man and Woman, a defense*” ou “*Conjugal Union: what marriage is and why it matters?*” que o casamento é uma união “*comprehensive*”, isto é, integral ou completa, ele está fazendo referência aos níveis de pessoalidade e partilhar que ela envolve – sobretudo no âmbito físico do sujeito. A maioria das comunidades nas quais participamos, nos envolvem parcialmente – e.g., uma amizade ou uma comunidade esportiva pode requerer uma entrega parcial com relação ao tempo, aos afetos e a alguns atos. O casamento, todavia, requer uma coordenação plena de vidas, e uma entrega plena do outro e de si mesmo, na medida em que, ao incluir a entrega sexual, envolve uma entrega que toca todos os níveis de nossa humanidade: emocional, mental e físico. Assim, no casamento, e não em outras formas de associação, os cônjuges podem compartilhar profundamente o seu próprio ser um com o outro, em um nível e profundidade sem par, haja vista ser a única comunidade cuja constituição envolve, além da união mental e emocional, a união física real (vide item 3.5.4) entre duas pessoas.

Assim, levando em consideração o sentido de “completo” como integrando o ser humano em todos os níveis de seu ser, é adequado afirmar que o casamento é uma comunidade

¹⁴⁵ George também usa os termos “comunidade completa ou compreensiva”.

¹⁴⁶ O que não impede que hajam repercussões políticas e jurídicas, cf. “*Marriage: Man and Woman, a defense*” e “*Conjugal Union: what marriage is and why it matters?*”.

completa/integral (*comprehensive*) dentro de uma comunidade completa (a comunidade política).

4.2.6 A existência de uma comunidade

Finnis argumenta que o que constitui um grupo ou comunidades humanas é um objetivo comum. “Fora do ‘contexto dado’ de se ter um propósito em comum (isto é, no sentido ativo, comunidade), as interações não têm qualquer significado como constitutivas de um grupo” (FINNIS, 2007, p. 152). Dessa forma, um grupo é identificado e existe enquanto tal sempre que há [1] coordenação de atividades, com vistas a um [2] objetivo compartilhado, em um [3] intervalo apreciável de tempo¹⁴⁷.

As pessoas que participam no grupo se veem como parte daquele grupo e estão atentas para (ou mesmo revisam e criam) as normas que resolvam eventuais conflitos de cooperação ou coordenação de atividades. Sobre essas normas, Finnis afirma que:

Tais normas serão vistas como normas do e para o grupo, e os líderes, como tendo autoridade no e sobre o grupo. A “existência” do grupo, a “existência” de regras sociais e a “existência” da autoridade tendem a andar juntas. E o que faz essas imputações de existência fazerem sentido é, em cada caso, a presença de algum objetivo mais ou menos compartilhado ou, mais precisamente, alguma concepção compartilhada do propósito de dar continuidade à cooperação. A isso podemos chamar de bem comum. (FINNIS, 2007, p. 154)

Desse modo, a inteligibilidade da existência de norma, de autoridade, e do próprio grupo está relacionada, precisamente, com a concepção compartilhada da finalidade de dar continuidade com a cooperação – com o bem comum.

4.3 Bem comum

O bem comum é um conceito fundamental na teoria neoclássica. Ele é central para: [1] a metodologia aplicada no estudo de comunidades; [2] para fundamentar a autoridade do direito; [3] limitar o poder político.

Com relação à [1] metodologia, como os atos humanos deliberativos concernem à terceira ordem, é necessário a adequação metodológica na investigação desse campo. Como a

¹⁴⁷ Essas características estão explanadas no item 1.4 – “grupos e suas ações finalísticas e coordenadas”.

comunidade envolve atos humanos deliberados, existe um paralelo entre a análise do ser humano e a análise de comunidades dentro dessa perspectiva. Com relação ao ser humano, vimos que: [i] a conduta humana só pode ser compreendida adequadamente a partir da resposta à pergunta “por que você está fazendo isso?”; [ii] compreendemos uma parte central da própria natureza humana a partir da compreensão dos bens aos quais a ação humana se volta; [iii] a correta apreensão da razão prática, seus limites e modo operacional, é fundamental para as considerações sobre a realização pessoal do sujeito agente.

Paralelamente, [i’] as coordenações sociais, estruturas e ações de uma comunidade só fazem sentido a partir do bem que a unifica, diferenciando-a e destacando-a como *essa comunidade X*, ao invés da comunidade Z. Na medida em que esse bem seja mais ou menos apreendido pelos membros da comunidade, ele será um bem comum, porquanto será o bem, ou uma finalidade comum a todos. Esse bem (ou bens) poderá ser instrumental ou/e básico, isso não afetará a comunidade no sentido de desqualificá-la como tal. [ii’] As comunidades só podem ser compreendidas a partir das análises de seus fins (como visto no item 1.4) – isto é verdade tanto para a comunidade política, quanto para comunidades intermediárias; tanto para comunidades básicas, como o casamento, quanto para comunidades instrumentais, como comunidades de negócios. [iii’] A correta apreensão da razão pública, que nada mais é do que um desdobramento da própria razão prática em considerações cujo cerne são os requisitos de razoabilidade prática do bem comum e da amizade, é fundamental para a análise da realização comunitária. Essa realização comunal será a realização de cada um dos membros motivados a participar daquela comunidade em particular.

Na comunidade política, o bem comum é tanto um bem substancial quanto instrumental. Como bem instrumental, ele consiste na promoção das condições necessárias para que os cidadãos participem nos bens humanos básicos, diretamente ou em comunidades intermediárias. Essas condições são fundamentais para o florescimento das pessoas. A melhor maneira de promover essas condições é por meio da coordenação dos planos de vida que podem ser conflituosos. A forma superior de resolução de conflito em uma sociedade complexa é a autoridade. O direito é a melhor forma de autoridade, na medida em que suas características trazem segurança e previsibilidade para os cidadãos, além de tratá-los como coparticipantes na razão pública. É desse modo, portanto, que o bem comum é essencial para [2] fundamentar a autoridade do direito.

Finalmente, o bem comum também é uma das importantes [3] limitações do poder político, pois, ao definir sua finalidade, restringe sua atuação, tornando ilegítimo o uso da autoridade fora daqueles parâmetros.

4.3.1 Bem comum: básico e instrumental

Como visto até aqui, as comunidades humanas são constituídas a partir da comunicação e cooperação entre seus membros, cuja finalidade é um bem comum que eles compartilham, compreendem e concordam, ainda que não de maneira absoluta. Para entender os diversos tipos de comunidades humanas, precisamos entender os diversos tipos de bens inteligíveis compartilhados. O bem comum é o objetivo que unifica e direciona o grupo e suas ações e pode ser classificado de vários modos, dependendo da perspectiva adotada¹⁴⁸. Em uma análise neoclássica, o bem comum pode ser básico ou instrumental.

Existem três tipos básicos de bem-comum que, diretamente instanciando bens básicos, constituem o *point* de três tipos básicos de comunidade humana. Em primeiro lugar, temos o bem da amizade, que é o *point* da própria comunidade chamada amizade – já muito abordada nesse trabalho¹⁴⁹. Em segundo lugar, temos o bem do casamento, que foi objeto do terceiro capítulo e consiste no partilhar da comunidade básica de marido e mulher na vida casada, unidos como pessoas que se complementam fisicamente e cujas atividades os tornam aptos à parentalidade, a uma união integral conjugal e, se o casamento deles for frutífero, à comunhão com seus filhos (FINNIS, 1996, p. 5). Em terceiro lugar, Finnis cita o bem da religião, que pode ser instanciado em comunidades de religiosos e alega que essas seriam também comunidades básicas.

Discordamos. Por mais que o bem da religião seja básico, ele não precisa ser necessariamente vivido em comunidade. Existem pessoas que buscam o isolamento como meio de realização desse bem. Além disso, não nos parece que a comunidade religiosa possa ser descrita como uma comunidade básica necessariamente – o fim comum não é descrito como realizado por causa da comunidade em si, porém mais provavelmente em razão da entidade ou deus ou princípio norteador daquele conjunto de crenças e práticas¹⁵⁰.

¹⁴⁸ De fato, o bem-comum é um dos temas mais complexos e equívocos em significado no pensamento finnisiano, merecendo um estudo a parte que não chegamos a desenvolver nessa dissertação, mas apenas nos detivemos a apresentar alguns significados e classificações relevantes para os fins aqui designados, quais sejam, (1) entender a metodologia de análise de comunidades (tanto do casamento, quanto da comunidade política); (2) diferenciar comunidades básicas (que instanciam diretamente bens humanos básicos, de comunidades não básicas (ainda que toda comunidade seja uma forma de instanciação do bem humano básico da amizade, mesmo que esteja distante do caso central); (3) compreender que o bem-comum instanciado nas relações unificadoras pode ser básico ou instrumental; (4) quando nos referimos à comunidade política, à ela pertence um bem comum específico, que Finnis denomina ora “bem público”, ora “bem comum político”; (5) o bem comum político é, ao mesmo tempo, instrumental (conjunto de condições para que todos os cidadãos possam alcançar sua própria realização) e substancial (conjunto de possibilidades razoáveis pautadas nos bens humanos básicos).

¹⁴⁹ Cf. itens 3.1 e 4.2.2

¹⁵⁰ Das leituras empregadas para a produção deste trabalho, não ficou clara a concepção de Finnis sobre o bem da religião. Parece haver transições que necessitam ser sistematizadas. Tampouco é claro o modo como as transições

Outros tipos de comunidade possuem bens-comuns instrumentais – ainda que, em última análise, sempre possamos chegar a bens básicos últimos que fundamentam aquelas escolhas de participação e cooperação. Além disso, é conveniente ter em mente que a coordenação e cooperação entre indivíduos em qualquer comunidade, mesmo para um bem instrumental, estará instanciando algum grau do bem básico da amizade. A comunidade política está a serviço do bem comum instrumental que consiste em garantir as condições que assistam e promovam a realização por cada indivíduo naquela comunidade de seu próprio desenvolvimento ou florescimento pessoal, o que irá incluir, constitutivamente, o florescimento de comunidades menores em seu interior tanto de jogos ou de negócios, quanto básicas como a amizade ou o casamento (FINNIS, 1996, p. 5).

Para garantir tais condições, a comunidade política precisará incluir a regulação das comunidades – básicas ou/e instrumentais. Todavia, tal regulamentação não deve subjugar totalmente a formação, direção ou administração dessas associações interpessoais. Principalmente no caso das associações que instanciam bens básicos diretamente. Antes, como vimos, a regulação deve ter uma função subsidiária, qual seja:

[...] a função de assistir indivíduos e grupos em coordenar suas atividades para os objetivos e compromissos que eles tenham elegido, a fazê-lo de modo consistente com os outros aspectos do bem comum da comunidade política, unicamente complexa, e de amplo alcance em sua justificativa e peculiarmente exigente em seus requisitos de cooperação. (FINNIS, 1996, p. 6)

A luz do princípio da subsidiariedade e de todo o exposto depreendemos que sendo o casamento uma comunidade fundada em um bem comum básico, não cabe ao Estado reescrevê-la fora dos parâmetros de sua própria inteligibilidade. Medidas que obscureçam ou impeçam a compreensão social plena dessa realidade e das inteligibilidades que a justificam implicam em ação indevida na medida em que contrariam tanto os princípios da razoabilidade, quanto a própria função do Estado pautada na promoção do bem comum.

A estabilidade e generosidade educativa da vida familiar é um dos bens fundamentais que a própria associação política existe para servir. A preservação da família, que é a comunidade na qual todo ser humano encontra-se dependente, seja no início ou fim da vida, e, também, da qual depende a continuidade da própria sociedade e cultura, depende da correta apreensão das inteligibilidades do casamento. Essas inteligibilidades, como arguido no capítulo

no pano de fundo metaético afeta ou altera a sua compreensão desse bem. Se o caso central da religião for entendido como comunhão com Deus, então caberia falar em uma comunidade básica da religião, na medida em que a instanciação do bem da religião seria necessariamente uma relação fundamental com o ser divino. Essa visão, porém, não é compatível com a compreensão do ateísmo ou do marxismo (Cf. GRISEZ; SHAW, *Beyond the New Morality*) como propostas de visão religiosa do mundo – isto é, fontes de valor e significado últimos.

anterior, dependem de considerações adequadas sobre relações sexuais. Diante disso, Finnis entende ser legítimo e razoável que a comunidade política faça o possível, como uma comunidade particularmente completa, mas ainda subsidiária, para promover esse bem positivamente e desencorajar condutas que o violem – como relacionamentos sexuais de qualquer natureza sem compromisso de permanência e fidelidade, homossexuais, polígamas ou extraconjugais.

Finnis não chega a expor em detalhes de que modo ocorreria o “desencorajamento” de condutas sexuais consideradas ofensivas ao bem do casamento¹⁵¹. Todavia, para ele tal controle não deveria ser feito pelo direito¹⁵². No Brasil, já tivemos medidas legais voltadas a desencorajar condutas contrárias ao bem do casamento, é o caso, por exemplo, da criminalização da bigamia e do adultério. Em suma, parece-nos tratar-se de buscar fundamentos racionais da judicialidade do casamento (incluindo as consequências normativas que decorrem daí).

A par de concordarmos com Finnis sobre o dever do Estado de promover positivamente esse bem, sobretudo por meio de vantagens tributárias e previdenciárias, discordamos da proposta de desencorajamento que envolva políticas públicas¹⁵³. Uma ingerência dessa magnitude parece-nos escapar às atribuições do Estado, mesmo no âmbito da teoria neoclássica da lei natural, uma vez que a realização é alcançada pelas escolhas livres, existirá, necessariamente, a possibilidade de “livremente” escolher o que é desarrazoável. O desencorajamento de condutas sexuais contrárias ao casamento pode, não obstante, ser realizado por outras associações não coercitivas que efetivamente contribuem para nossa formação moral, com a própria família. Por exemplo, é na família que primeiro aprendemos que “não se deve trair o cônjuge”; “deve-se resguardar o corpo para o casamento”; etc.

¹⁵¹ O principal argumento sobre a ofensividade seria que tais condutas tratam as capacidades humanas de um modo hostil à autocompreensão de comunidades verdadeiramente conjugais. Isso é, se o sexo for aceito como qualquer coisa menor que uma entrega pessoal completa, se as pessoas em comunidades verdadeiramente conjugais (casamento) percebem sua relação sexual em paralelo ou como sendo da mesma natureza que outras relações sexuais não-conjugais, então elas se tornaram inaptas a viverem o seu próprio casamento, pois não terão compreendido a fundo o que está em jogo nesse ato – a entrega completa e exclusiva ao outro.

¹⁵² Como no caso das “leis anti-sodomia” norte-americanas que criminalizavam as condutas homossexuais privadas. Cf. Caso *Bowers v. Hardwick*. Em 1986, no caso *Bowers v. Hardwick*, observando as decisões da Suprema Corte, sobretudo *Griswold*, *Eisenstedt* e *Roe v. Wade*, a Corte de Apelações do 11º Circuito entendeu que a “lei antisodomia” do Estado da Georgia violava o direito à privacidade do Sr. *Hardwick* (recorrente), o qual havia sido processado por ter sido achado, em sua casa, fazendo sexo com outro homem. A suprema Corte reverteu a decisão e manteve a constitucionalidade da lei da Georgia, afirmando que não havia paralelo entre os precedentes e o caso em questão, pois não se tratava de casamento, ou procriação ou vida familiar. Finnis critica essa decisão por entender corretamente que a ação da Corte consistiu em uma intrusão não-justificada na vida privada dos envolvidos. Desconhecemos legislação ou decisão similar à matéria no contexto brasileiro.

¹⁵³ Ou encorajamento de qualquer conduta sexual contrária ao bem do casamento por meio de políticas públicas.

Nessa discussão, o foco de Finnis é a preservação do meio e da moralidade públicos. Haja vista que trata-se do ambiente ou âmbito no qual os jovens são educados; do contexto no qual e pelo qual todos com responsabilidade pelo bem-estar dos jovens são ajudados ou dificultados em prestar-lhes orientações sobre as formas razoáveis de vida e realização de todos os bens humanos básicos; e do meio no qual e pelo qual todos os cidadãos são encorajados e ajudados ou dificultados em seus próprios esforços em tornarem-se pessoas de caráter bom e integrado, autônomas, e disciplinadas (em controle de si próprio) (FINNIS, 1996, p. 16-17).

4.3.2 *Paternalismo: Estado e vida boa*

Como vimos, o bem comum político envolve, entre outros pontos, a preservação de um ambiente propício à virtude, porém isso não significa que o governo deve estar impondo a virtude em si sobre os cidadãos, controlando-os de modo autoritário em detrimento da possibilidade que construam seus próprios projetos de vida. Finnis atribui a Aristóteles a visão de que o governo deve atuar diretamente e incisivamente sobre o caráter dos súditos, sendo o propósito da política a promoção *da* vida boa e não apenas das *possibilidades de realização de várias* concepções de vida boa dentro dos limites do princípio da realização humana integral. A esta visão, Finnis se opõe com base em três argumentos que passamos a expor.

Em primeiro lugar, se o objeto da comunidade política fosse a vida de realização plena, a comunidade política teria um propósito que não poderia sequer esperar alcançar, um bem comum completamente fora de seu alcance. A realização humana integral é um princípio norteador da vontade e a resposta à diretividade plena da razão. A comunidade que atenda plenamente à realização humana integral é um ideal diretivo, mas não é a comunidade política¹⁵⁴, como as primeiras teorias da lei natural, tais como Aristóteles, propuseram prematuramente (FINNIS, 1996, p. 7)¹⁵⁵.

¹⁵⁴ “That integral human fulfillment is nothing less than the fulfilment of all persons in all communities (in principle) and cannot be achieved in any community short of the heavenly kingdom, a community envisaged not by unaided reason (natural law theory) but only by virtue of divine revelation and attainable only by supernatural divine gift. To be sure, integral human fulfilment can and should be a conception central to a natural law theory of morality and thus of politics. For nothing less than integral human fulfilment, the fulfilment of all persons in all the basic human goods, answers to reason’s full knowledge of, and the will’s full interest in, the human good in which one can participate by action. And so the first principle of a sound morality must be as follows: *in voluntarily acting for human goods and avoiding what is opposed to them, one ought to choose and will those and only those possibilities the willing of which are compatible with integral human fulfilment*. To say that immorality is constituted by cutting back on or fettering reason by passions is equivalent to saying that the sway of feelings over reason constitutes immorality by deflecting one to objectives not in line with integral human fulfilment. This ideal community is thus the good will’s most fundamental orientating ideal. But it is not, [...] the political community” (GRISEZ, FINNIS, BOYLE, 1987b., p. 7).

¹⁵⁵ Trabalhamos esse ponto amplamente no item 2.10.

Em segundo lugar, ao tratar sobre o florescimento do sujeito em termos de influência da comunidade política, Aristóteles usa a palavra *poiesis*, no sentido de “fazer” as pessoas serem boas. Contudo, essa palavra é usada para a técnica, em contraste com a palavra *práxis*. Porém, auxiliar pessoas a agirem de acordo com a realização humana integral vai além da técnica, na medida em que apenas as próprias pessoas, a partir de suas próprias escolhas, podem tornar a si mesmas boas, ainda que tais escolhas recebam influências de fatores contextuais, culturais, comunitários, etc. Além disso, o próprio sujeito tem a responsabilidade de influenciar as pessoas que fazem parte das comunidades onde ele participa a agirem virtuosamente. A comunidade política é a cooperação que visa a paz e justiça, expressas na: [1] proteção coercitiva de indivíduos e associações; [2] garantia de um ambiente econômico e cultural no qual as pessoas e grupos possam perseguir seus bens apropriados. Nesse conceito incluem-se os bens básicos, um ambiente que promova a moralidade pública – mas isso não se identifica com a afirmação de que o Estado esteja autorizado a dirigir as pessoas à virtude e detê-las dos vícios, “tornando até os atos viciosos consensuais e secretos de adultos uma ofensa punível pelas leis do Estado” (FINNIS, 1996, p.8). Desse modo, por exemplo: assumindo-se que a vida é um bem humano básico, não é lícito que o Estado se encarregue de coagir por imposição jurídica ou de outra maneira as pessoas que gostam de *fast food* ou que não se exercitam regularmente a mudarem.

Em terceiro lugar, Finnis discorda de Aristóteles na medida em que este entende que o Estado tem autoridade sobre a conduta dos indivíduos adultos por toda a vida para coagi-los à virtude. Sobre os limites do poder do Estado, uma teoria da lei natural geralmente não faz referência à palavra “limitado”, isso porque tal termo é uma característica contingente – pode ou não ser desejável, bom ou ruim, na medida em que até os maus podem desejar um governo limitado para poderem abusar dos vulneráveis. Não obstante, qualquer teoria da lei natural reconhece que a autoridade do governo é explicada e justificada como uma autoridade limitada por três fatores, quais sejam¹⁵⁶: (1) o direito positivo; (2) os princípios morais e normas de justiça aplicáveis a toda ação humana – como vimos acima ao tratarmos sobre a razão pública; e (3) o bem-comum político, o qual (neste caso) é inerentemente instrumental e, portanto, limitado, devendo ater-se aos propósitos de paz e justiça, bem como ao princípio da subsidiariedade (FINNIS, 1996, p.1). Tudo isso em consonância com o princípio da realização humana integral.

¹⁵⁶ Por que limitar legalmente a autoridade dos governantes? Os governantes devem ser governados pela lei porque: (1) a lei é um ditame da razão – enquanto as paixões humanas ameaçam levar o governo à tirania; (2) o governo político é o governo de pessoas livres e iguais (FINNIS, 1996).

4.3.3 Bem comum não-agregativo e a abertura da comunidade política

A comunidade política não tem um objetivo fixo que pode ser plenamente alcançado – como, por exemplo, assar um bolo ou escrever um livro. Antes, está aberta, em princípio, a todos os projetos de vida. Todavia, os bens humanos básicos são bens para todas as pessoas, e são, portanto, um bem *comum* para os seres humanos. Cada um dos bens humanos básicos é um bem comum na medida em que um número inexaurível de pessoas pode participar em cada um deles em um número inexaurível de formas e ocasiões, é um bem comum porque é um bem para todos os seres humanos (portanto, “comum” a todos). Um outro sentido de bem comum, que deve ser distinguido desse, é: *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 ou negativamente) em uma comunidade.* Assim, o bem comum da comunidade política é tanto o conjunto de razões básicas para a ação (isto é, os próprios bens humanos) básicos quanto a promoção da possibilidade de realização individual e social de cada um de seus membros naqueles bens. Nas palavras de Finnis (2011a, p.1):

As razões que temos para escolher e agir são os bens inteligíveis que constituem o florescimento humano das pessoas e suas comunidades. Apesar de ser basicamente comuns a todos nós, aqueles benefícios da ação – bens comuns, no primeiro sentido da frase – podem ser realizados razoavelmente de muitas maneiras diferentes e assim ser elementos do florescimento dos indivíduos em muitos tipos de associação. Em cada uma dessas associações, as ações de seus membros, enquanto membros que buscam promover e se beneficiar dessa associação, são ações que visam um bem comum. O bem comum, nesse segundo sentido da frase é, de um modo ou de outro, o benefício (seja como fim ou meio ou ambos) de se associar assim com outras pessoas de tal modo que os bons propósitos deles e os seus sejam promovidos. O bem comum de uma palestra é que, mantendo as condições para a audição sem distrações, os propósitos imediatos do palestrante em falar e da audiência em ouvir são promovidos. O bem comum de uma comunidade política (paradigmaticamente, o Estado) é vastamente mais ambicioso e complexo, e inclui a defesa dos direitos de todos os seus membros contra ameaças de injustiça de dentro e de fora da comunidade.

O bem comum no pensamento finnisiano não se confunde com uma concepção agregativa ou de soma de interesses. A tensão entre direitos individuais e interesses coletivos é tema sobre o qual se debruça a teoria política liberal com grande interesse. Ultrapassando as abordagens utilitaristas, muitos filósofos liberais contemporâneos tendem a rejeitar a ideia de que os direitos individuais são derivados ou justificados a partir de considerações sobre a majoração do bem-estar da comunidade, passando a defender que existem direitos que devem

ser preservados e honrados *ainda que o seu exercício torne a comunidade genuinamente pior* (GEORGE, 2002, p. 84).

Nesse contexto, Dworkin, inicialmente, enquadra-se entre os filósofos liberais que defendem uma visão “anti-perfeccionista”, afirmando que direitos individuais e instituições políticas devem ser estabelecidas e fundamentadas sem levar em consideração concepções controversas sobre o bem humano ou sobre a natureza humana, afirmando que decisões políticas devem ser, tanto quanto possível, independentes de qualquer concepção de vida boa ou do que dá valor à vida. Nesse diapasão, a legitimidade do exercício do poder público está assentada no princípio abstrato da igualdade. Este ideal de igualdade possui dois desdobramentos: o princípio da igual consideração (*equal concern*) e o princípio de respeitar a responsabilidade que os indivíduos têm pelo sucesso de suas próprias vidas. Nesse marco, então, a comunidade política não possui qualquer autoridade legítima para criar leis e coagir o cidadão, a não ser que trate a todos com igual respeito e consideração. Nas palavras do autor (DWORKIN, 2011, p.330):

“Uma comunidade política não tem poder moral para criar e impor obrigações contra seus membros a menos que os trate com igual consideração e respeito, ou seja, a menos que, em seus programas de ação política, considere todos os seus destinos como igualmente importantes e respeite a responsabilidade individual de cada um deles pela própria vida. Esse princípio de legitimidade é a fonte mais abstrata dos direitos políticos. O governo não tem autoridade moral para coagir ninguém, nem mesmo com a finalidade de aperfeiçoar o bem-estar da comunidade como um todo, a menos que respeite essas duas exigências no que se refere a cada indivíduo” (tradução livre).

Para Dworkin, interesses coletivos podem ser legitimamente obstaculizados quando em conflito com direitos individuais. Para George e Finnis, essa visão parece fazer sentido apenas se os interesses coletivos são considerados primariamente desde uma perspectiva utilitarista ou sob o binômio “desejo-satisfação” (GEORGE, 2002, 87). Isto é, nessa concepção agregativa de interesses coletivos existe uma separação radical entre os direitos individuais e os interesses coletivos (aspectos do bem comum) e seria possível promover o interesse coletivo violando direitos individuais. Tal concepção não encontra guarida na teoria neoclássica, haja vista que essa última pressupõe que os bens humanos básicos são do interesse de toda a coletividade e também de cada um. Desse modo, o interesse coletivo que violasse um direito fundamental (necessário à instanciação de um bem humano básico) seria necessariamente contrário ao princípio da realização humana integral, e, portanto, sequer seria um interesse coletivo genuíno. Assim, promover os direitos individuais não seriam “trunfos” contra os interesses coletivos, mas ao contrário: seria a mais genuína realização de tais interesses.

Ainda que Dworkin não se apresente como um utilitarista, Finnis e George entendem que a construção de “direitos como trunfos” pressupõe uma perspectiva agregativa, na qual existiria a comensuração entre interesses individuais e coletivos e na qual os interesses seriam, não aspectos reais e verdadeiros necessários ao florescimento humano (a carga conceitual presente nos bens humanos básicos), mas estariam pautados em desejos subjetivos¹⁵⁷. No entanto, sobre o utilitarismo, maximizar a utilidade para resolver problemas práticos (inclusive políticos) é inviável. A viabilidade desta proposição dependeria da demonstração de que (1) os seres humanos possuem um único fim dominante; ou (2) os objetivos diferentes perseguidos pelos homens possuem algum fator em comum, como a “satisfação de desejos”, por exemplo (FINNIS, 2011, p.113). O utilitarismo visa trazer uma solução entre duas opções distintas elegendo a que promoveria o maior benefício (ou o menor malefício), pressupondo que os bens humanos são comensuráveis e poderiam ser sopesados uns contra os outros. Isto é, significa dizer que a opção a ser elegida possui todo o bem da anterior e um pouco mais – o *maior* benefício, como explanado anteriormente. Todavia, tal comensurabilidade é uma ilusão, pois os seres humanos não possuem um fim único – não é plausível argumentar que “este punhado de amizade vale tanto quanto este punhado de conhecimento” (GEORGE, 2002, p.88).

A amizade e o conhecimento são bens que aperfeiçoam aspectos fundamentais e diferentes da natureza humana – quais sejam, a racionalidade e a sociabilidade – e a enriquecem distintamente – nenhum oferece tudo o que o outro pode oferecer, nem uma medida alternativa em relação ao outro. A escolha pelo bem da amizade em detrimento do bem do conhecimento nos moldes utilitaristas implicaria na presunção de que o bem do conhecimento, já que promoverá a *maior quantidade de bem em geral*, engloba tudo o que o bem da amizade tem a oferecer e *um pouco mais*, pois promove o *maior benefício indistintamente*. Parece claro, no entanto, que isto não é verdade: não existe um maior bem entre eles, pois são incomensuráveis.

O utilitarismo ignora os bens qualitativamente, i.e., na sua incomensurabilidade, e tenta sopesá-los em critérios quantitativos.. Desse modo, quando analisada sob o prisma da incomensurabilidade dos bens humanos básicos, a proposição utilitarista não faz sentido e colapsa internamente a tarefa à qual se propõe – de oferecer um critério racional como guia para decisões. Assim conclui o principal articulador desta crítica contra Dworkin, Robert George (2002, p.90): *a incomensurabilidade dos bens humanos básicos prejudica qualquer concepção agregativa dos interesses coletivos*.

¹⁵⁷ Cf. Item 2.3.

Todo interesse coletivo é redutível a aspectos concretos do bem-estar dos membros da coletividade, como percebemos no conceito de bem comum defendido por Finnis (2011a, p.1). Desse modo, como mencionado, interesses coletivos são, na verdade, o interesse dos indivíduos. Isso não implica na redução atômica, individualista, do liberalismo político, haja vista que viver em harmonia com os demais (instanciar o bem básico da amizade) faz parte dos interesses concretos dos indivíduos. O jusnaturalismo neoclássico não é nem individualista e nem coletivista, pois o bem comum inclui a consideração de bens que todos razoavelmente desejamos e de condições para alcançá-los. Sob uma perspectiva agregativa de interesses coletivos, a melhor política seria a que atendesse a maior quantidade de preferências, não obstante direitos individuais. Todavia, sob uma perspectiva não-agregativa, ao se levar em consideração os interesses incomensuráveis da comunidade, e, a partir daí, os direitos individuais, fica evidente que os direitos individuais são o maior interesse da comunidade, isto porque os interesses incomensuráveis da comunidade são, em última *ratio*, os interesses incomensuráveis dos membros da comunidade: os bens humanos básicos.

To advance collective interests (conceived in a non-utilitarian way) is, among other things, to respect the requirements of practical reasoning which structure choice-including legislative choice - in respect of the range of incommensurable aspects of individual and communal human flourishing. These moral requirements may often be expressed in terms of the entitlement of individuals not only to particular liberties, but to a great many other oportunities and goods. These entitlements are the individual rights that legislatures must not only respect but also advance if they are to fulfill their policy responsibilities under a non-aggregative conception of collective interests. Under such a conception, no individual's interests may be left out of account by policy makers, nor may any individual's moral rights be trampled [...], without damaging thereby the welfare. (GEORGE, 2002, p. 91)

A concepção de direitos como trunfos (isto é, como limitações ao interesse coletivo) pressupõe que interesses coletivos poderiam, de fato, ser levados adiante por meio da violação de direitos humanos. Entretanto, ante a incomensurabilidade dos bens humanos, isto não se mantém. Diferentemente de uma concepção agregativa, os direitos decorrentes da concepção não-agregativa finnisiana são entendidos pelos teóricos do direito natural não como limitações à persecução do bem comum, mas como aspectos constitutivos do mesmo. Assim, a responsabilidade do legislativo para preservar ou promover o bem comum inclui uma obrigação a honrar e proteger direitos morais e individuais.

Desse modo, a legitimidade de decisões governamentais para interferir na ação e escolhas individuais depende da consistência daquelas decisões com relação aos requisitos da razoabilidade prática que estruturam o processo de escolha humana com respeito à diversidade de valores humanos incomensuráveis (GEORGE, 2002, p. 93):

This natural law theory of individual rights and collective interests has the advantage over anti-perfectionist liberalism of providing a rational account of the moral foundations of rights by understanding them as implications of intrinsic human goods and basic moral principles which rationally guide and structure human choosing in respect of such goods. Its thoroughgoing rejection of aggregative conceptions of collective interests makes it possible, moreover, to understand moral rights not as constraints on the pursuit of such interests, but as constitutive aspects of the common good (GEORGE, 2002, p. 93)

Assim, os direitos individuais não seriam *trunfos* contra o bem comum, mas aspectos constitutivos e inerentes ao mesmo. Quanto à tensão existente entre direitos individuais e interesses coletivos, percebe-se que a interpretação de direitos como trunfos faz sentido apenas sob uma perspectiva agregativa de bem comum, que entenda que seja de fato possível defender os interesses da coletividade ignorando bens humanos básicos. Levando em consideração a incomensurabilidade dos bens básicos, no entanto, conclui-se que o bem da comunidade é o bem dos membros da comunidade, ou seja, não seria possível promover um direito fundamentado nos bens básicos de indivíduos, e em consonância com o princípio da realização humana integral, de uma comunidade sem se estar, paralelamente, promovendo o bem do grupo.

4.4 Pensamento Jurídico, razões públicas e casamento

A elaboração da lei é sempre um ato social moralmente significativo e autodeterminante. É moralmente significativo porque envolve a responsabilidade tanto dos sujeitos que nele participam, em toda a cadeia de elaboração e interpretação jurídica, quanto do grupo por quem eles agem. Com relação à autodeterminação, a elaboração da lei é sempre um ato social autodeterminante tanto para esses indivíduos, que são constituídos ou realizados em parte por esses atos, quanto para o grupo, que também é constituído e determinado por esses atos e pelos efeitos deles. Nesse marco, a incomensurabilidade da bondade de opções alternativas é central para o pensamento e a prática jurídicas na medida em que é um elemento essencial na fundamentação dos direitos humanos invioláveis que são a estrutura basilar do direito [*the law's backbone*] (FINNIS, 1996, p. 238).

O direito possui elementos na dimensão técnica (quarta ordem) e na dimensão moral (terceira ordem). Os domínios técnico e moral são irreduzíveis e esta distinção está fundamentada nas realidades envolvidas na ação humana livremente escolhida. Uma teoria geral sobre incomensurabilidade não pode simplesmente pressupor que a verdade sobre

comensuração na ordem natural ou técnica é necessariamente aplicável a ordem moral, *ao domínio da deliberação sobre opções*. Antes de perscrutar como e se as opções *X* e *Y* são comparáveis ou não, *deve-se sempre se voltar para a identificação de X e Y*, pois a possibilidade de comensurabilidade dependerá da ordem à qual as opções pertençam.

Na moralidade e no direito, *X* e *Y* são, genericamente, opções¹⁵⁸: propostas para a ação que poderiam ser adotadas por meio da escolha (FINNIS, 2011e, p. 238). Considerando o significado de opção para Finnis, e que a lei sempre afeta o marco de possibilidades de deliberação, de opções sobre a vida real, o problema da incomensurabilidade no direito volta-se a uma pergunta anterior, qual seja: *quais são as realidades envolvidas em cada escolha* – na adoção de uma proposta (opção) para a ação em detrimento de outras?

A proposta adotada pela escolha de alguém irá envolver propósitos relativamente definidos, porém o conteúdo e a significância da escolha não serão exauridos por esses objetivos. Pois a escolha antecipa benefícios (as próprias razões para a escolha e ação) que são abertos [*open-ended*] e podem ser instanciados tanto nos objetivos antevistos e voluntariamente desejados, quanto em desenvolvimentos e oportunidades posteriores, que não foram completamente ou sequer antecipados.

Somado a isso, a própria escolha possui uma importância adicional na medida em que as escolhas podem ser livres. Nas escolhas livres, o sujeito possui razões para cada uma das opções alternativas. Ter essas razões é uma condição necessária, mas não suficiente para fazer uma escolha ou outra, pois essas razões não são causalmente determinantes. Assim, nenhum fator, exceto a própria escolha, resolve qual alternativa é escolhida. Então, há real criatividade na escolha livre – criatividade essa que é também autodeterminante e autoconstitutiva.

Ao fazer a escolha, agir a partir dela, tomar novas decisões e firmar novos compromissos em consonância com ela, o sujeito está transformando ou firmando ainda mais as suas próprias características, a si mesmo. Por isso, todas as escolhas livres de alguém servem para constituir aquele alguém na pessoa que ele ou ela é, de modo que seu caráter ou identidade é a realização que é mais inequivocamente *sua* (item 2.3.2). A escolha de alguém permanece tanto no caráter da pessoa, quanto como parte desse mesmo caráter. O sentido aqui é que a escolha impacta ou influencia o caráter do sujeito, ao mesmo tempo que pode vir a constituí-lo de uma determinada forma, tornando-se parte daquele próprio caráter. Finnis cita como analogia a isso os *insights* que permanecem como o conhecimento habitual de alguém (e.g. de aritmética, lógica e história)

¹⁵⁸ Por “opção” Finnis quer dizer: “[...] *such a proposal: one that comes up for deliberation and adoption or another technique as such, but as an apparently eligible answer to the unspoken question, what shall I, or we do with this part of our one and only life?*” (FINNIS, 2011e, p. 238-239).

e são parte daquele conhecimento (e eficazes em guiar as deliberações posteriores) mesmo quando são postos em uso inconscientemente (FINNIS, 2011e, p. 239).

Mas as escolhas são diferentes do conhecimento habitual no sentido de que é possível arrependê-las – elas podem ser revertidas por escolhas posteriores incompatíveis. Todavia, até que isso aconteça, elas permanecem e essa permanência que “molda o caráter e escolhas posteriores ao redor daquelas adoções persistentes de propostas, é um efeito real da escolha – classicamente chamado de um efeito ‘intransitivo’ [...] em oposição aos efeitos que transitam além da vontade do agente” (FINNIS, 2011e, p. 239).

A vida não possui um objetivo que, por meio da técnica, alguém possa alcançar e realizar, ao ponto de terminar ou concluir da mesma maneira como poderia concluir um projeto como a pintura de um quadro ou a feitura de um prato culinário. O mesmo se passa com a vida dos grupos tais como sociedades política e juridicamente ordenadas. Assim como o efeito intransitivo de escolhas livres influencia e molda o caráter do sujeito – aqui e agora, e para as decisões posteriores; as escolhas legislativas também influenciam e moldam a vida e a autoconstituição de uma sociedade, influenciando, inclusive, a compreensão do assunto sobre o qual ocorreu a decisão alteradora, as legislações posteriores, e a interpretação das legislações atuais sobre o mesmo tema. Assim, o efeito intransitivo da escolha no caráter individual pode ser analogamente observado nas sociedades. Observamos isso nas repercussões advindas de uma mudança na legislação que orienta um determinado assunto. Nas palavras de Finnis:

Todo estudante e operador de direito torna-se ciente dessa abertura [sobre a ausência de um objetivo específico que possa ser alcançado pela técnica na comunidade política] – das incansáveis mudanças nas leis e instituições, mudanças que são guiadas por princípios e políticas mais ou menos estáveis e em muitos casos possuem um objetivo específico, mas que não são mensurados por sua eficiência em mover a sociedade para um determinado objetivo todo abrangente que possa, sequer em princípio, ser alcançado por ‘mais uma mudança’.

O efeito intransitivo da escolha no caráter individual possui seu análogo claro no efeito que pode advir sobre as regras e argumentação sobre um determinado assunto – por meio de argumentos sobre coerência e integridade – em decorrência de qualquer mudança nas leis sobre o mesmo tema (FINNIS, 2011e, p. 240).

O direito compartilha aspectos tanto técnicos, quanto morais. O raciocínio jurídico possui muitos aspectos técnicos, baseados na manipulação de artefatos culturais para objetivos específicos, como efetivar a transferência de propriedade, por exemplo. Por outro lado, o direito também é um empreendimento moral da sociedade e dos agentes do direito que são guiados por muitas razões de princípios e/ou políticas, mas não por algum objetivo especificável que possa

ser concluído ou exaurido. É, sobretudo, essa abertura da vida social e individual¹⁵⁹ que torna inviável a comensuração dos cursos de ação alternativos disponíveis considerados como opções razoáveis, em consonância com a realização humana integral, entre as quais um indivíduo ou grupo deva fazer uma escolha moralmente significativa (FINNIS, 2011e, p. 241).

O raciocínio e a comensurabilidade técnicos são importantes para a deliberação moral, inclusive para considerações jurídicas, como quando um argumento *Y* baseia-se numa lei e seja possível provar que a lei tenha sido revogada. Quando o argumento técnico pode provar que a proposta *X* possui as vantagens da proposta *Y* e mais um pouco, *Y* deixa de ser uma opção, não é necessário escolha (no sentido forte usado por Finnis), nem apelo a justificativas, razões morais, considerando-se parte dessas também “os princípios legais e regras na medida em que eles endereçam as deliberações, consciências, dos juízes, oficiais e cidadãos” (FINNIS, 2011e, p. 243).

O direito pode efetivamente prover a comunidade com uma ‘regra e medida’ [rule and measure] para guiar e avaliar as ações de seus membros (inclusive comunidades menores dentro dela) – e assim para alcançar os benefícios da cooperação – apenas se prover aqueles membros com um parâmetro que cada um possa adotar e usar como se fosse o seu próprio esquema de ação autonomamente excogitado e adotado. A lei pode prover esse padrão apenas estabelecendo critérios mais ou menos independentes com relação ao conteúdo / ou independentes de conteúdo [more or less content-independent criteria for assessing] para acessar a validade das regras e assim a validade e/ou legalidade dos atos regulados por aquelas regras. Esses critérios nos referem [refer us]/ apontam para atos passados e outros fatos (de tipos colhidos em outras regras), que muitas vezes são exercícios da *techne* da feitura de regras (rule-making) (por qualquer um dos três poderes constitucionais) mas não precisam ser (como no caso do surgimento de regras consuetudinárias) e em todos os casos [in any case] são avaliadas pela *techne* (não exclusivamente uma técnica do advogado) de identificar regras [rule-finding]. Em um sentido importante, uma norma é simplesmente a relação entre um ato ou fato passado e a minha presente deliberação, escolha e ação como um membro, oficial ou não, da comunidade que mede sua conduta olhando no passado para tais atos e fatos. Mas em um outro sentido importante, uma norma jurídica é simplesmente a relação entre o princípio mor da moralidade (e o ideal da realização humana integral) e aquela mesma deliberação, escolha e ação minhas, na medida em que aquele princípio recebeu especificidade não apenas nos princípios intermediários e outras normas da moralidade, mas nas escolhas particulares dos legisladores [rule-makers] atuando enquanto legisladores [rule-

¹⁵⁹ Sobre a “abertura da vida individual e social”, referimo-nos à característica “aberta” dos bens humanos básicos (Cf. Item 2.6.3), isto é, eles podem ser instanciados de diversas maneiras, em todas as eras e por todas as pessoas. Aqui, a impossibilidade de comensuração refere-se ao fato de que não podemos, por exemplo, eleger o vôlei como a única maneira de instanciar o bem do jogo. Igualmente, em relação ao casamento, não podemos determinar, por exemplo, que brasileiros casaram apenas com brasileiras. Todavia, ainda que não seja possível (nem razoável) fechar uma única concepção de atividade, para que o bem do jogo continue sendo o bem do jogo é necessário que a atividade buscada compreenda algum grau de envolvimento lúdico. De igual maneira, para que o casamento continue sendo casamento, é necessário que suas inteligibilidades fundamentais sejam preservadas, isto é, que seja possível existir uma comunidade integral entre as partes, intrinsecamente orientada à vida familiar (Cf. item 3.5 e, mais especificamente, 3.5.4). Outra comunidade não seria um casamento (no sentido racional e moral empregado por Finnis), assim como uma reunião voltada a discussão de uma pesquisa científica não é a instanciação do bem do jogo, mas do bem do conhecimento.

makers], inclusive as escolhas daqueles que decidiram os critérios constitucionais de validade de outras regras jurídicas. (FINNIS, 2011e, p. 250-251)

Em um tribunal, particularmente no sistema *common law*, emergem duas dimensões de avaliação e comparação de interpretações diferentes sobre uma lei específica: 1) a dimensão de adequação com o material jurídico; 2) a dimensão da razoabilidade moral.

Sobre a primeira dimensão, a comensuração entre a quantidade de bem e mal em cursos de ação alternativos disponíveis é possível na medida em que a deliberação sobre as alternativas permaneça no domínio técnico. Esse é o domínio adequado às análises de custo-benefício. Aqui, (1) os objetivos são bem definidos, (2) os custos podem ser comparados com referências a alguma unidade definitiva de valor (e.g., monetária), (3) os benefícios podem ser quantificados de maneira que os torna comensuráveis uns com os outros, e (4) as diferenças entre os meios, que não sejam aquelas relativas à sua eficiência ou aos custos e benefícios mensuráveis, não são relevantes (FINNIS, 2011e, p. 237-238).

Sobre a segunda dimensão, a dimensão moral, não é possível fazer o tipo de medida (commensuration) requerida pelo utilitarismo ou outras correntes consequencialistas, economistas, sucessoras do utilitarismo, haja vista que nenhuma daquelas quatro características prevalecem no caso de escolhas moralmente significantes.

Um *hard case*, entende Finnis, é um caso no qual a melhor interpretação da lei na dimensão da adequação, que é a dimensão técnica, é diferente ou incompatível com a melhor interpretação na dimensão da razoabilidade moral ou da justificação. Adequação e justificação são incomensuráveis de modo que não é possível haver uma única interpretação correta em um *hard case* assim compreendido (muitas interpretações, por outro lado, podem ser consideradas incorretas porquanto inferiores às interpretações corretas em ambas as situações, seja desde a identificação técnica ou a partir da violação do princípio da realização humana integral).

Na medida em que a adequação é simplesmente uma questão de compreensão e aplicação de critérios técnicos de validade [...], é de fato incomensurável com as considerações morais relevantes para a justificação [soundness]. A ordem cultural-técnica enquanto tal não compartilha nenhuma medida comum com a ordem moral enquanto tal (FINNIS, 2011e, p. 251)

Mas a adequação está a serviço do bem comum da comunidade e é mantida em vistas de um fim moral, qual seja: “*o bem comum alcançável pela cooperação justa e pacífica que respeita plenamente os direitos de cada membro da comunidade*” (FINNIS, 2011e, p. 252). Desse modo, a determinação do direito (rule-finding) é um ato moralmente significativo e, como todos os demais atos relacionados a deliberações, para ser plenamente razoável, precisa

estar em consonância com a realização humana integral. As duas dimensões partilham, portanto, a justificativa moral como medida comum.

O mérito substantivo de um sistema jurídico não pode ser considerado fora do contexto técnico no qual ele se encontra. Mas o conteúdo substantivo pode ser considerado abstratamente em relação à autoritatividade da ordem técnica, que pode oferecer soluções alternativas. Essa possibilidade existe justamente porque se trata de duas dimensões distintas, partes, em última análise, de uma mesma apreciação moral.

Nos casos difíceis, de considerações de adequação e justificativa, a avaliação dos argumentos de ambas as dimensões será uma questão de justiça/equidade (fairness). Não será resolvido com base em razões, no sentido de encontrar uma única resposta exclusivamente correta. Todavia, a razão poderá apontar e desqualificar todas as alternativas contrárias a ela e, por isso, incompatíveis com a realização humana integral.

Muitos casos no direito são resolvidos facilmente por considerações técnicas de validade, por exemplo, ou por considerações morais, como direitos invioláveis. Toda vez que a primeira (não se deve retribuir o mal com o mal) e segunda (o mal não pode ser feito por causa do bem) especificações¹⁶⁰ acarretam direitos morais, tal direito é verdadeiramente inviolável realmente funcionam como “trunfos” (na linguagem de Dworkin) contra considerações técnicas. No que toca aos direitos morais resultantes da terceira especificação, da Regra de Ouro, eles estão acima de qualquer consideração técnica, exceto quando aquelas considerações criam, elas mesmas, responsabilidades morais ou direitos compensatórios.

“*Law is a measured measure*” (FINNIS, 2011e, p. 254) – *A lei é uma medida mensurada*. A medida imediata da lei é o bem comum da comunidade a que pertence. O bem comum também é uma especificação da realização humana integral, a qual mede nossas deliberações a partir de parâmetros de conduta plenamente razoáveis – inclusive a dos agentes do direito [law-makers]. Nos limites da moralidade/razoabilidade, muitas coisas ainda precisam ser resolvidas com base no discernimento de sentimentos e procedimentos justos de tomadas de decisões – mas não devem ser resolvidas com base na violação do próprio princípios da realização humana integral.

Portanto, uma compreensão adequada da razão prática nega muitos tipos de incomensurabilidade implícitas em concepções inconsistentes. O que nos permite criticar juridicamente qualquer legislação que apresente um conteúdo contrário à realização humana

¹⁶⁰ Vistas acima no item 4.1.3.

integral e às exigências desse princípio em relação à promoção e proteção do bem humano básico do casamento.

Desse modo, na produção legislativa relativa ao casamento, os argumentos que fundamentam essa instituição civilmente não podem violar o princípio da realização humana integral, nem a subsidiariedade do Estado em relação a comunidades básicas. O Estado não pode reescrever o casamento. As leis devem levar em conta a dimensão moral, a razoabilidade prática, a fim de que os próprios cidadãos possam reconhecer nelas um espelho de sua própria razoabilidade. Entender as exigências do bem comum e da razão prática, envolve entender e respeitar as inteligibilidades do bem básico do casamento. Enquanto bem básico, o casamento integra o bem comum da comunidade política, logo a legitimidade da autoridade do direito é fundamentada em parte pelo respeito e promoção desse bem. Assim, o direito não poderia voltar-se contra ele, reescrevê-lo, sem minar a sua própria legitimidade e violar o bem que, a princípio, justificava moralmente a autoridade e diretividade das normas impostas juridicamente. Por isso, toda norma contrária ao bem do matrimônio é lei injusta.

A teoria neoclássica apresenta o casamento como um bem humano básico específico, particularmente relevante para a proteção dos direitos fundamentais das crianças. Aduz ainda que a inteligibilidade desse bem é intrinsecamente dependente de sua relação com a procriação e a dignidade dos atos sexuais humanos. Tudo isso forma o cerne que é protegido e promovido por meio do casamento como instituição jurídica. Essa proteção é justificada, também, pelo valor e serviço que essa comunidade básica presta à sociedade e à promoção do bem comum como comunidade intermediária indispensável.

Todavia, como o direito influencia a cultura, a cultura influencia a compreensão das pessoas, obstruindo ou esclarecendo as possibilidades de realização humana; escolher e viver o casamento como um bem fundamental requer a apreensão anterior da inteligibilidade dessa instituição, suas normas e seus contornos. Como vimos na introdução desse trabalho, tais normas têm sido paulatina e progressivamente desconstruídas por meio, dentre outros fatores, da direta ingerência do Estado, seja na promoção de políticas públicas de liberalização sexual, seja pela instrumentalização do direito.

Por meio de alterações relativas às características peculiares ao casamento como a exclusividade, a permanência e a heterossexualidade, que foram ofuscadas na legislação brasileira, o Estado promove ativamente uma perspectiva cultural sobre o casamento e a família para a sociedade. A equiparação de uniões homossexuais a comunidades matrimoniais é, no entanto, uma medida que atinge a inteligibilidade dessa oportunidade de florescimento em seu cerne, na medida em que desassocia a conexão intrínseca entre casamento e vida familiar,

cuidado, criação e proteção das próximas gerações. Isso reescreve os contornos do casamento a partir da perspectiva da afetividade. Essa justificativa, porém, não explica a razão pela qual as comunidades políticas tendem a garantir direitos e a exigir maiores responsabilidades dos integrantes dessa instituição uns para com os outros. A afetividade não é base para a ingerência do Estado. Amizades são relações afetivas, mas não há um contrato formal, nem promessas públicas na presença de uma autoridade, como um juiz, para que ela tenha valor ou gere direitos e deveres às partes.

A redefinição legal do casamento viola o princípio da realização humana integral, pois reduz sensivelmente o significado de uma realidade moral maior e promove uma falsa e restrita visão sobre o que o casamento é, confundindo-o com uma amizade apenas, o que leva a ignorar suas inteligibilidades intrínsecas, fundando o instituto a partir exclusivamente do afeto. Isso significa que essa redefinição jurídico é um ato político corrompido, na medida em que não apresenta razões públicas pautadas no respeito aos bens humanos básicos, que compõem o bem comum.

Além disso, os teóricos da Lei Natural Neoclássica apresentam ainda quatro consequências diretas da redefinição. A primeira consequência da redefinição do casamento é a falta de entendimento de sua verdadeira natureza, como um campo de oportunidade e florescimento humano – todas as outras consequências são desdobramentos dessa. Isso ocorre porque:

Ninguém toma decisões no vácuo. Todos nós recebemos influência de normas culturais, moldadas em parte pelas leis. Isto porque as leis afetam nossas ideias sobre o que seja razoável e apropriado. Ela faz isso por meio daquilo que ela proíbe – talvez você pensasse menos sobre bebidas se elas fossem proibidas, ou mais sobre usar maconha se fosse permitido –, mas também pelo que ela aprova (ANDERSON, GIRGS E GEORGE, 2012 loc. 827).

Enquanto objeto de escolha, para que o caso central do casamento como bem básico possa ser elegido e vivido a partir de compromissos assumidos pelas partes, é necessário que sua natureza e exigências sejam inteligivelmente compreendidas e fundamentadas. A redefinição para a visão revisionista, segundo a qual o casamento é a união entre duas pessoas, de qualquer orientação sexual, fundada no afeto, distorce as prioridades e motivações das pessoas quanto a essa instituição.

A segunda consequência é que, se o casamento for redefinido, não haverá no campo jurídico nenhuma instituição que afirme, ainda que idealmente, que as crianças precisam ser concebidas, criadas e educadas em conjunto por um pai e uma mãe, e, mais especificamente,

por seu pai e sua mãe, unidos pelo casamento em um relacionamento de baixo conflito. Não obstante, a proteção das crianças é uma razão importantíssima (apesar de não ser a única) para que o Estado promova o casamento, na medida em que o conceito de casamento como uma comunidade integral está intrinsecamente ligado a existência e cuidado das crianças, ele oferece razões objetivas para que as partes deliberem e atuem positivamente em relação a elas, e, mais efetivamente, promove a idéia de que ambos, pai e mãe, são singularmente importantes para ela. Sem o reconhecimento claro do casamento como uma comunidade procriativa, a presença e importância de pai e mãe para a formação da criança também passa a ser relativizada, e o casal encontra menos razões para perseverar na relação nos momentos de dificuldade (quando o afeto estiver fragilizado), já que o casamento deixa de ser considerado uma comunidade especialmente adequada para a concepção, cuidado e educação da prole. A desassociação do casamento com os filhos afeta a motivação do casal com relação ao seu próprio casamento e, por conseguinte, com relação a posição e importância singular de cada um e dos dois em conjunto, para a educação, cuidado e proteção dos filhos.

A terceira consequência, é que fora do conceito de casamento pautado no reconhecimento de sua natureza intrinsecamente voltada à vida familiar, as normas de exclusividade e permanência perdem a carga objetiva presentes na inteligibilidade da compreensão do casamento nos moldes acima. A ausência dessa inteligibilidade obscurece a compreensão da necessidade de tais normas, e por conseguinte obscurece a legitimidade de sua promoção no direito. Não há nada no afeto, por exemplo, que não possa ser dividido entre três ou mais pessoas, ou que requeira objetivamente a estabilidade e manutenção do relacionamento. Apenas a compreensão do casamento como bem humano básico e oportunidade única de florescimento humano enquanto uma comunidade procriativa oferece subsídios que tornam essas regras objetivamente exigentes, mesmo quando os sentimentos das partes mudem ou falhem.

A quarta e última consequência é a repercussão da incompreensão do bem do casamento sobre as liberdades civis dos defensores desse posicionamento. Desse modo, como as pessoas não entendem as inteligibilidades que, na teoria neoclássica, constituem e atribuem valor e significado aos atos sexuais e suas manifestações no casamento, parecerá a elas que qualquer outra pessoa ou grupo que defenda esse posicionamento estará fazendo distinções arbitrárias entre pessoas e grupos e agindo de modo preconceituoso e fundamentalista. Isso afetará tanto a liberdade científica, na medida em que propostas de estudos sobre a natureza conjugal do casamento serão vistas como desarrazoadas e, portanto, movidas tão somente por sentimentos de hostilidade a outras formas de associação romântica; quanto a própria liberdade dos pais de

educar seus filhos sobre a natureza dessa associação a partir de suas próprias tradições, pois tal educação será considerada “obscurantista”. Finalmente, afetará também a liberdade das pessoas integrantes de grupos religiosos cujas conclusões sobre o casamento coincidam com as apresentadas pela posição neoclássica, na medida em que, conquanto o Estado e outras associações ou pessoas não compreendam qualquer inteligibilidade específica do casamento como comunidade integral, lhes parecerá que as distinções propostas por uma concepção do casamento como bem humano básico é arbitrária, podendo gerar neles hostilidade contra pessoas que a compartilhem (ANDERSON; GEORGE; GIRGS, 2012, loc. 956).

CONCLUSÃO

Iniciamos esse trabalho apresentando os protagonistas da Teoria Neoclássica. Nesse diapasão, percebemos que é possível identificar a continuidade intergeracional do pensamento acadêmico e desenvolvimento da teoria que [1] parte dos fundamentos normativos, com a releitura da razão prática proposta por Grisez; [2] adentra a teoria do direito com Finnis, que já pressupõe os conceitos lançados por Grisez; [3] é aplicada no debate político contemporâneo por Robert George e, [4] finalmente, se expande mundo a fora passando a ser tema de debates no cenário brasileiro.

O tema da dissertação foi “Razão Prática e o Bem Humano Básico do Casamento: Lei Natural, Bem Comum e Direito”. Antes de termos nos voltado a ele, porém, especificamos a concepção metodológica finnisiana aplicada (e que se deve aplicar) para formular teorias sociais e estudar o comportamento humano. A compreensão adequada da abordagem metodológica de Finnis, sobretudo a relação entre o fim e a conduta (individual ou comunitária) e as relações analógicas (casos centrais e periféricos) é quesito *sine qua non* para estudar esse autor. Qualquer análise desse autor que ignore a metodologia proposta é deficiente. A complexidade da teoria neoclássica expressa em seu pensamento não nos permite dispensar esse ponto.

Ultrapassadas as abordagens metodológicas, passamos a esmiuçar o tema. Nesse marco, antes de explicar o casamento como um bem humano básico, foi necessário explicar o que são bens humanos básicos. Bens humanos básicos são princípios primários da razão prática; deste modo, fomos levados a pesquisar a própria razão prática. Começamos, então, do ponto de partida mais fundamental e basilar – analisamos como funciona o intelecto humano. Nesse percurso, percebemos que Finnis atribui a incomensurabilidade dos argumentos morais hodiernos e o subjetivismo/emotivismo a concepções equivocadas sobre a razão prática – sendo essa a sua crítica central na obra “*Fundamentos de Ética*”. São essas concepções limitadas que impedem o avanço do diálogo no campo da ética e acabam por formular teorias restritas ou/e arbitrárias sobre o bem-estar humano.

Com isso em mente, apresentamos a análise crítica da posição cética e arguimos que a realização humana é instanciada por meio da atividade que realiza bens humanos básicos, que são os princípios diretivos da conduta humana. Sobre a realização humana na ação, cabe destacar o valor didático e esclarecedor do exemplo da máquina de experiências – tanto para fundamentar o argumento da inteligibilidade da realização humana quanto para outros propósitos, como ajudar a esclarecer e justificar o princípio da subsidiariedade.

Na investigação sobre os bens básicos, foram compiladas e sistematizadas as características dos mesmos, assim como identificadas as alterações sobrevindas à lista de Finnis. Nesse contexto, percebemos que a primeira lista de bens humanos básicos data do ano de 1978, porém o casamento só é adicionado à lista em 1993, com clara influência da argumentação filosófica de Grisez.

A partir da apreensão dos primeiros princípios da razão prática, chegamos à formulação do princípio primário da moralidade: o princípio da realização humana integral. Nesse marco investigativo, nos voltamos para os limites metafísicos da diretividade da razão prática, concluindo, assim, nossas exposições tanto sobre a razão prática, quanto sobre os bens humanos básicos – que nada mais são que a expressão daquela.

As implicações dessas considerações para a afirmação do casamento como um bem humano básico não são triviais. Postular o casamento como um bem inteligível, um campo de oportunidade e florescimento humanos, pressupõe a razão prática nos moldes articulados no segundo capítulo. Além disso, concepções emotivistas transbordam na área de estudos relacionados à família e casamento, o que inviabiliza a tese fundamental perquirida nessa dissertação, razão que justifica a construção desenvolvida nos capítulos primeiro e segundo.

No terceiro capítulo tentamos compilar e sistematizar o argumento de Finnis sobre a doutrina do casamento até sua inclusão na lista de bens humanos básicos. Analisamos o posicionamento de Grisez, que o antecedeu, e o de George, que o sucedeu, a fim de alcançarmos mais profundidade na compreensão dos conceitos finnisianos. Dos estudos realizados, a ideia que mais se destacou foi a centralidade dos atos sexuais para a comunidade conjugal e compreensão das inteligibilidades do casamento como um campo de realização humana – e social.

Analisamos a relação entre sexo e prazer e expusemos as conclusões finnisianas sobre a moralidade sexual – conclusões essas que dependem profundamente das ideias articuladas no primeiro capítulo. A teoria neoclássica de modo algum condena o prazer nas relações sexuais ou nega que tais relações possam ser buscadas por prazer também. O ato sexual não é um ato simplesmente individual – antes é um ato da comunidade (do casal enquanto *casal*), são ações coordenadas em um fim comum que atribuem significado àquela comunidade. A questão é “sob quais condições esse significado é, de fato, uma instanciação de um bem inteligível?” ou ainda “por que o sexo é importante para aquela comunidade?”. As respostas apresentadas ao longo do terceiro capítulo demonstraram que o ato sexual está no cerne da inteligibilidade específica dessa comunidade – a união integral intrinsecamente orientada a vida familiar.

À luz disso, passamos a considerações de ordem pública, aos dois últimos tópicos do tema desta dissertação, quais sejam: bem comum e pensamento jurídico. Todavia, como requisito preliminar e, considerando o crescente rechaço – e não contra-argumento – dessas questões no meio público, apresentamos uma crítica do conceito de razão pública Rawlsiano e expomos a posição neoclássica sobre esse termo. Razões públicas são razões que todos poderiam aceitar – e é justamente isso o que uma teoria sobre a lei natural se propõe a oferecer. Novamente, o desenvolvimento do quarto capítulo depende intimamente das premissas arquitetadas no primeiro.

O casamento é um bem humano básico e para melhor explicar a relevância de bens humanos básicos para a teoria jurídica e política de Finnis, analisamos sua compreensão de comunidade política, bem comum e direito. A partir disso, buscamos articular algumas implicações da doutrina do casamento como bem básico para considerações políticas e jurídicas, ressaltando que o respeito aos bens básicos constitui o fundamento e um dos limites da autoridade política e jurídica, não podendo o Estado, à luz do princípio da subsidiariedade e de a legitimidade das ações políticas em qualquer esfera dependerem de razões públicas, reescrever os contornos dessa comunidade básica.

Concluimos esse trabalho apresentando alguns argumentos dos teóricos da Nova Lei Natural versando sobre as consequências da redefinição legal de casamento, demonstrando, uma vez mais, as implicações e relevância de um conceito de casamento e família pautado na proposta do casamento como um bem humano básico.

Em suma, esse trabalho buscou apresentar um arco argumentativo partindo das premissas mais fundamentais às repercussões jurídicas, passando pela seguinte construção: no primeiro e segundo capítulos, apresentamos um estudo das premissas mais fundamentais do pensamento finnisiano. Seguimos com uma exposição analítica da doutrina do casamento como bem humano básico e concluimos o arco trabalhando alguns conceitos chave na teoria política e jurídica de Finnis, a fim de articulá-los às ideias apresentadas anteriormente.

A partir da análise realizada, pudemos perceber, em primeiro lugar, o grau de complexidade da teoria neoclássica. Cada capítulo poderia ser desenvolvido em uma dissertação a parte. Existe um vasto material ainda a ser explorado. Um grande obstáculo é, sem dúvida, o fato de que as obras não estão disponíveis em nosso vernáculo. Apesar de podermos compreender bem a língua inglesa, a ausência de traduções e ainda, a ausência de centralização das traduções nas mãos de um único tradutor, tende a criar confusão nas pesquisas na medida em que cada um fará as traduções como lhe parecer mais apropriado, prejudicando a sistematização e unificação dos conceitos dessa Tradição.

Em segundo lugar, entendemos que o princípio primário da moralidade segundo o qual *ao agir voluntariamente por bens humanos e evitar o que é oposto a eles, a pessoa deve escolher e desejar aquelas e apenas aquelas possibilidades cuja vontade é compatível com uma vontade voltada a realização humana integral* é uma chave hermenêutica para a compreensão da Teoria Neoclássica, principalmente no pensamento finnisiano. Sem a correta apreensão desse princípio, não é possível entender em profundidade nem os fundamentos, nem os desdobramentos da razão prática nos diversos campos de conhecimento e atuação humanos. Ele é o princípio primário da moralidade e origem de todos os princípios intermediários, os requisitos de razoabilidade prática, que nada mais são que derivações especificando o seu conteúdo.

Em terceiro lugar, as exposições de Finnis sobre a inteligibilidade dos bens em oposição à mera experiência de realização pessoal compõem uma crítica consistente sobre a realização humana e os limites da razão na modernidade. Talvez um dos principais méritos da teoria neoclássica seja precisamente a articulação da razão prática que desafia o pensamento cético e subjetivista com premissas e argumentos pautados na análise da ação humana.

Quarto, o casamento é uma oportunidade de realização humana e uma comunidade básica específica – uma comunidade de natureza integral, cuja compreensão depende crucialmente da consideração do ato sexual. Os atos sexuais, nesse marco teórico, só são inteligíveis se eles forem uma expressão pessoal, e não instrumental, dos cônjuges. Além disso, na concepção finnisiana o sexo não é um ato meramente individual, mas é um ato *comunitário*, ele comunica as pessoas e permite-as participar, instanciar um bem real. Este bem, para servir de razão última e unificadora da comunidade matrimonial, precisa ser um bem comum. O bem comum atualizado é a própria comunidade integral e procriativa que o casamento é, o compartilhar multinivelado completo de um ser humano com outro. O caso central desse partilhar é a união entre um homem e uma mulher em uma comunidade exclusiva e permanente. A união orgânica explica porque o sexo é importante para o casamento, para além da subjetividade das partes, bem como fundamenta a racionalidade das normas de exclusividade e permanência, essenciais para a estabilidade familiar, para o cuidado das crianças enquanto grupos vulneráveis e, finalmente, para o cuidado dos próprios parceiros ao longo da vida.

A sociedade depende da boa formação de seus cidadãos. Tal formação requer um cuidado e acompanhamento que o Estado não está apto a realizar – antes, essa é uma função que cabe à família, aos pais. Todavia, eles precisam do apoio do Estado e da sociedade em geral para buscar tanto a própria realização, quanto a realização daqueles que estão sob seus cuidados, resguardando sobretudo os direitos fundamentais das crianças, que são uma classe em condição

de extrema vulnerabilidade. Por essa razão, é razoável que o Estado garanta privilégios e incentivos ao casamento e à estabilidade familiar. À luz disso, o casamento não deve ser tratado como uma forma entre tantas de constituição de família. Antes, deve ser reconhecido como uma comunidade singular e necessária para o florescimento de toda a sociedade e a única que verdadeiramente é intrinsecamente orientada à vida familiar em sua constituição.

Finalmente, justificamos o tema desse trabalho a partir de duas constatações: primeiro, as transformações e esvaziamentos (mesmo que não intencionais) do conceito de família; segundo, a originalidade da Teoria Neoclássica e o desconhecimento da mesma na academia brasileira. Nos propomos, a partir disso, a analisar o argumento jusnaturalista neoclássico sobre o bem do casamento e contribuir tanto para uma fundamentação mais objetiva dos conceitos jurídicos de casamento e de família, quanto para a apresentação dos fundamentos da Nova Teoria da Lei Natural. Apesar de singela, cremos que a presente dissertação conseguiu cumprir tais metas e introduzir, além do próprio conceito de casamento, alguns conceitos importantes que poderão ser utilizados e aprimorados em diversos outros debates, seja no campo metodológico, ético ou jurídico. A capacidade da teoria neoclássica para apresentar um conceito mais sólido de casamento, sem dúvida está atrelada aos fundamentos práticos/morais que a sustentam, sendo a formulação da razão prática, no final das contas, a grande contribuição da Tradição jusnaturalista ao debate ético e jurídico contemporâneos.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Trad. Aldo Vennucchi et.al. 2ª Ed. Vol. 4. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

ARISTÓTELES. **A Política**. Trad. Nestor Silveira Chavese. 2ª Ed. Ver. São Paulo: Edipro, 2009a.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. António de Castro Caeiro. Ed. São Paulo: Atlas, 2009b.

BARZOTTO, Luis Fernando. ‘Cap. 2. Os direitos humanos como direitos subjetivos: da dogmática jurídica à ética’. In: *Filosofia do direito: Os conceitos fundamentais e a tradição jusnaturalista*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2010. pp.43-80. Disponível online em: http://www.amprs.org.br/arquivos/revista_artigo/arquivo_1273603208.pdf.

BEVILÁQUA, Clovis. **Código Civil dos Estados Unidos do Brasil Comentado**. 11. ed. Atualizada por Achilles Bevilacqua. Vol. II. Rio de Janeiro: Editora Paulo de Azevedo, 1956.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. Tribunal Pleno. **Ação Direta de Inconstitucionalidade 4.277**. Relator: Ministro Ayres Britto. Julgado em 05/05/2011. Publicado em: DJe-198 14/10/2011.

CARVALHO, Dimas Messias. **Direito de Família**. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2009, p. 246.

DWORKIN. **Justice for Hedgehogs**. Cambridge (Mass.): Harvard, 2011.

ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA. U.S. Supreme Court. **Bowers v. Hardwick Case**. Julgado em 30 Jun. 1986.

FACHIN, Luiz Edson. **Elementos críticos do direito de família: curso de direito civil**. Rio de Janeiro: Renovar, 1999.

_____. Famílias: entre o público e o privado. In: PEREIRA, Rodrigo Cunha (coord.). **Família: entre o público e o privado**. Porto Alegre: Magister/IBDFAM, 2012, p. 158-169.

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

_____. **Fundamentos de Ética**. Tradução de Arthur M. Ferreira Neto. Revisão técnica de Elton Somensi de Oliveira. Apresentação de Arthur M. Ferreira Neto e Elton Somensi de Oliveira. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

_____. **Human Rights and Common Good**. Oxford: Oxford University Press, 2011a.

_____. **Intention and Identity**. Oxford: Oxford University Press, 2011b.

_____. Is natural law theory compatible with limited government? In: **Natural law, Liberalism, and morality**, Robert George ed. Clarendon Press: Oxford, 1996, pp. 1-26.

_____. **Lei Natural e Direitos Naturais**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2007.

_____. **Natural Law and Natural Rights**. 2^a ed. New York: Oxford University Press, 2011c.

_____. Natural Law and Unnatural Acts. In: **The Heythrop Journal: a quarterly review of philosophy and theology**. Vol. XI, n. 4. B. H. Blackwell Ltd.: Oxford, oct.1970, pp. 365 – 387

_____. Personal integrity, sexual morality and responsible parenthood. In: **Anthropos: rivista di studi sulla persona e la famiglia**. Ano I, n. 1, Març. 1985. Città Nuova Editrice: Roma, 1985. Pp. 43-55.

_____. **Philosophy of Law**. Oxford: Oxford University Press, 2011d.

_____. **Reason in action**. Oxford: Oxford University Press, 2011e.

GEORGE, Robert P. (ed.). **Natural law, liberalism and morality**. Oxford: Clarendon Press, 1996.

_____. **In Defense of Natural Law**. Oxford: Oxford University Press, 2004.

_____. **Making men moral: civil liberties and public morality**. Oxford: Clarendon Press, 1993.

GEORGE, Robert P. FINNIS, John. Natural Law and the Unity and Truth of Sexual Ethics: A Reply to Gary Gutting. **The Public Discourse**. 2015. Disponível em: <<http://www.thepublicdiscourse.com/2015/03/14635/>>. Acessado em 25 de junho de 2018.

GEORGE, Robert P.; KEOWN, John (Eds.). **Reason, Morality, and Law: The Philosophy of John Finnis**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

GEORGE, Robert P.; LEE, Patrick. **Conjugal Union: what marriage is and why it matters**. New York: Cambridge University Press, 2014.

GEORGE, Robert P.; LEE, Patrick. **Body-self dualism in contemporary ethics and politics**. New York: Cambridge University Press, 2008.

GEORGE, Robert P.; ELSHTAIN, Jean Bethke (org.). **The meaning of marriage**. New York: Scepter, 2010.

GIRGS, Sherif; GEORGE, Robert P.; ANDERSON, Ryan T. **What is marriage?** Man and woman: a defense. New York: Encounter Books, 2012.

GIRGS, Sherif; GEORGE, Robert P.; ANDERSON, Ryan T. What is Marriage?. **Harvard Journal of Law & Public Policy**. Boston, v. 34, n. 1, 2011. E-book.

GRISEZ, Germain. The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2 Question 94, Article 2. **Natural Law Forum**, 1965, p. 168-201.

GRISEZ, Germain; FINNIS, John; BOYLE, Joseph. **Nuclear Deterrence, Morality and Realism**. Clarendon Press: Oxford, 1987a.

GRISEZ, Germain; FINNIS, John; BOYLE, Joseph. Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends. **Journal Articles**, 1987b, p. 99-151.

GRISEZ, Germain; SHAW, Russel. **Beyond the New Morality**: The responsibilities of freedom. University Notre Dame Press: Indiana, 1988.

LAGO, Pablo Antônio. **Casamento entre indivíduos do mesmo sexo**: uma questão conceitual, moral e política. Curitiba: Juruá Editora, 2016.

M'PORA, Pastor. **Integral human fulfilment as the natural foundation of the family in the light of John Finnis' thought**. Rome: Pontificia Universitas Urbaniana, 2001.

MACINTYRE, Alasdair. **Depois da Virtude**: um estudo em teoria moral. Bauru: EDUSC, 2001.

MASSINI-CORREAS, Carlos. **Jurisprudencia Analítica y Derecho Natural**: análisis del pensamiento filosófico-jurídico de John Finnis. Mendoza-Argentina, 2015.

MIRANDA, John Florindo de. **Da Lei Natural como Fundamento Supramoral da Ação Humana em John Finnis**: Considerações sobre metodologia, teoria normativa e aspectos fundacionais. Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Pelotas. Instituto De Filosofia, Sociologia e Política. Pelotas, 2015.

OLIVEIRA, Elton Somensi de. **Bem Comum, Razão Prática e Direito**: A fundamentação do conceito de bem comum na obra de John M. Finnis. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Programa de Pós-Graduação em Direito, Porto Alegre, 2002.

PLATO. **Republic**. G.M.A. Grube and C.D.C. Reeve, Trad. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1992.

SIMAS, Henrique de Carvalho. **Manual Elementar de Direito Civil Brasileiro**. Rio de Janeiro, São Paulo: Freitas Bastos, 1958.

TOLLEFSEN, Christopher O. **The New Natural Law Theory**. 2012. Disponível em: <<http://www.nlnrac.org/contemporary/new-natural-law-theory>>. Acesso em: 10/12/2015.

VILLELA, João Baptista. Desbiologização da paternidade. **Separa da Revista da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais**, Belo Horizonte, ano XXVII, n. 21 (nova fase), maio 1979.